

ZBORNIK

GAJO PETROVIĆ, FILOZOF IZ KARLOVCA

IZDAVAČ
Hrvatsko filozofsko društvo

ZA IZDAVAČA
Vladimir Jelkić

UREDNIK
Lino Veljak

IZVRŠNI UREDNICI
Tomislav Krznar
Mira Matijević

RECENZENTI
Željko Kaluđerović
Tomislav Krznar
Željko Škuljević

GAJO PETROVIĆ, FILOZOF IZ KARLOVCA

Zbornik radova sa simpozija

Gajo Petrović – lik i djelo

(Karlovac, 12. travnja 2013.)

Urednik
Lino Veljak

Hrvatsko filozofsko društvo
Zagreb, 2014.

SADRŽAJ

<i>Lino Veljak</i> : Predgovor	7
<i>Jürgen Habermas</i> : Die Grußadresse	9
O FILOZOFIJI I METAFILOZOFIJI GAJE PETROVIĆA	
<i>Lino Veljak</i> : Gajo Petrović – lik i djelo	13
<i>Mislav Kukoč</i> : Filozofija i metafilozofija Gaje Petrovića	19
<i>Božidar Gajo Sekulić</i> : Misao i zbilja	29
<i>Katarzyna Bielińska-Kowalewska</i> : Gajo Petrović i pitanje dijalektike	39
<i>Josip Oslić</i> : »Humanizam« otuđenoga čovjeka u djelu Gaje Petrovića	51
<i>Slobodan Sadžakov</i> : Prevladavanje otuđenja	69
<i>Marija Selak</i> : Bitak kao bivstvovanje	81
<i>Nenad Vertovšek</i> : Frommov čovjek za sebe kao slobodno stvaralačko biće prakse	87
<i>Hrvoje Jurić</i> : Samoupravljanje – prije i poslije socijalizma	101
<i>Mojca Rapo-Waite</i> : Filozofija Gaje Petrovića između prošlosti i budućnosti	113
<i>Vinko Grgurev</i> : Gajo Petrović – nastava i povijest logike	121
SJEĆANJA: GAJO PETROVIĆ U KARLOVCU I ZAGREBU	
<i>Radovan Radovinović</i> : Zavičaj i rod Gaje Petrovića	147
<i>Vladimir Premec</i> : Sjećanja na Gaja Petrovića	161
<i>Danko Plevnik</i> : O Gaji Petroviću	171
<i>Slavko Goldstein</i> : Gajo Petrović – prijatelj	179
<i>Nikola Tadić</i> : Gajo	181
GAJO PETROVIĆ: PREGLED POVIJESTI LOGIKE	191

LINO VELJAK

Predgovor

U Karlovcu je 12. travnja 2013. održana međunarodna konferencija posvećena liku i djelu našega znamenitog filozofa Gaje Petrovića (Karlovac, 1927. – Zagreb, 1993.). Time je obilježena 20. obljetnica smrti ovoga svjetski relevantnog mislioca, dugogodišnjega profesora logike, ontologije i spoznajne teorije na Sveučilištu u Zagrebu, prvog tajnika Hrvatskoga filozofskog društva (osnovanoga 1957. godine), utedmeljitelja i urednika časopisa *Praxis*, koji je od Zagreba učinio prepoznatljivo mjesto na zemljovidu svjetske filozofije, kao što je to bilo i s Korčulom, zahvaljujući Korčulanskoj ljetnoj školi, u čijem je radu on dao veoma zapažen doprinos.

Gajo Petrović nije naprsto karlovački filozof, kao što nije tek hrvatski niti tek jugoslavenski filozof; njegovo značenje u bitnoj mjeri nadmašuje svaku od tih odrednica. Ne možemo, međutim, zanemariti podatak da on u Karlovcu nije tek rođen, već da je svoje djetinjstvo i ranu mladost proveo u gradu na četiri rijeke (gradu koji je našoj filozofiji, znanosti i kulturi dao u 20. stoljeću niz značajnih osobnosti, da spomenemo samo filozofa Vanju Sutlića) i da se upravo tu intelektualno i ljudski formirao, iako je nakon započeta studija filozofije Karlovac definitivno napustio. No, nikada se nije odrekao svojega rodnog grada i s ponosom je isticao svoje karlovačko podrijetlo. Stoga je precizna definicija Gaje Petrovića ona koja je sadržana u naslovu *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca*.

Raduje što je grad Karlovac prepoznao važnost svojega sugrađanina, a jednako tako raduje i činjenica da nemali broj najmladih filozofa (ne samo iz Hrvatske) prepoznaće važnost Petrovićeva doprinosa filozofijskom mišljenju epohe.

U ovom zborniku donosimo dio priloga prezentiranih na konferenciji. Prvi dio zbornika donosi radove koji se odnose na Petrovićevo mišljenje, a drugi dio je posvećen Gaji Petroviću kao čovjeku, njegovim korijenima, njegovu djelovanju na raznim poljima mišljenja i akademskog angažmana, kao i njegovim vezama s rodnim Karlovcem. Neki od tekstova obuhvaćenih u ovome zborniku ranije su objavljeni u časopisu *Metodički ogledi*, god. 20, sv. 2 (2013).

Ovim zbornikom Hrvatsko filozofsko društvo ujedno odaje i počast jednome od najznačajnijih njegovih utemeljitelja i članova. No, istraživanje smisla i značenja djela Gaje Petrovića time nipošto nije završeno. Tek će budući naraštaji biti u stanju ocijeniti prave dosege njegova budućnosnog mišljenja.

JÜRGEN HABERMAS

Die Grußadresse

Ich bedaure, dass ich an der Konferenz zu Ehren von Gajo Petrović nicht teilnehmen kann. Es befriedigt mich aber sehr, dass die Kroatische Gesellschaft für Philosophie dieses bedeutenden Philosophen des 20. Jahrhunderts in Karlovac, seiner Geburtsstadt, gedenkt.

Ich hatte das Privileg und das Glück, mit Gajo seit meinem ersten Besuch des philosophischen Seminars der Universität Zagreb im Jahre 1965 befreundet zu sein. Die vielfältigen Erinnerungen an die Gruppe der Zagreber Praxisphilosophen haben sich mir so tief eingeprägt, weil diese Schule wie kaum eine andere aus einer großen Zahl unverwechselbarer Charakteren bestand. Diese profilierten Köpfe haben sich nicht nur durch ihre philosophischen oder soziologischen Arbeiten ausgezeichnet, auch nicht nur durch ihre gleichzeitig aufrechte, tolerante und kämpferische Gesinnung. In diesen Gesichtern spiegelten sich die markanten Züge exemplarischer Lebensgeschichten. Sie alle waren von den historischen und politischen Schicksalen der Kriegs- und der Nachkriegszeit geprägt, und geprägt von dem Mut und der Kreativität, womit sie diese Erfahrungen verarbeitet hatten. In diesen Kollegen war die Einheit von Philosophie und bewusster politischer Existenz verkörpert. Weil sich das Beste des kroatischen Geistes in ihnen verkörperte, haben sie sich als Jugoslawen verstanden und gegen das fatale Erbe eines bornierten Nationalismus gestellt. Darin bezeugt sich die zeitgeschichtliche Aktualität ihres Denkens angesichts der Herausforderungen, auf die Europa heute eine Antwort finden muss.

Gajo bildete das philosophische Zentrum in dieser einzigartigen Konstellation. In seiner gelassenen, aber beharrlich insistierenden Denkungsart war er ein wirklich radikaler Denker. Alles Auftrumpfen war ihm fremd, aber aus der Lektüre von Walter Benjamin hatte er einen eigentümlich unbedingten Begriff von einem unbefleckten revolutionären, also umwälzenden Geschehen gewonnen. Wie immer sie zu diesem kompromisslosen Maßstab stehen, die nachfolgenden Generationen können von Gajo lernen, was ein existentiell verankertes Denken heißt, ein scharfes, mathematisch geschultes Denken, das in der persönlichen Lebensführung geerdet ist. Philosophie ist ohne harte wissenschaftliche Arbeit nichts, aber Philosophieren geht darin nicht auf. Diese Einsicht hat Gajo Petrović vorgelebt. Auch das können die nachfolgenden Generationen von Gajo Petrović lernen.

Auch Ihre Konferenz sollte dazu beitragen, dass die Spuren dieses existentiell verankerten Denkens nicht verwehen.

Pozdravni govor

Žao mi je što ne mogu sudjelovati na konferenciji u čast Gaje Petrovića. Međutim, vrlo me raduje što Hrvatsko filozofsko društvo održava konferenciju o ovom značajnom filozofu 20. stoljeća u njegovu rodnom gradu Karlovcu.

Imao sam privilegij i sreću da se s Gajom sprijateljim već prigodom moga prvog posjeta Odsjeku za filozofiju na zagrebačkom sveučilištu. U mene su se duboko urezala mnogostruka sjećanja na skupinu zagrebačkih filozofa prakse, jer je tu školu, neusporedivo s bilo kojom drugom školom, sačinjavao velik broj jedinstvenih osobnosti. Te profilirane glave nisu se odlikovale tek svojim filozofijskim ili sociologijskim radovima niti samo svojim istovremeno i ispravnim i tolerantnim i borbenim uvjerenjima. U tim su se licima odražavale markantne crte egzemplarnih životnih povijesti. Sve su njih obilježavale historijske i političke subbine ratnog i poslijeratnog razdoblja, kao i hrabrost te kreativnost pomoću kojih su preradili ta iskustva. U tim se kolegama utjelovljeno jedinstvo filozofije i svjesne političke egzistencije. Budući da se u njima utjelovljivalo ono najbolje hrvatskoga duha, oni su sebe razumijevali kao Jugoslavene i suprotstavlјali su se kobnom nasljeđu borniranoga nacionalizma. U tomu se očituje sadašnja aktualnost njihova mišljenja s obzirom na izazove na koje Europa danas mora naći odgovor.

Gajo je u toj jedinstvenoj konstelaciji činio filozofsko središte. U svojem je opuštenom ali ustrajno inzistirajućem načinu mišljenja on bio zbiljski radikalni mislilac. Tude mu je bilo svako izražavanje nadmoći, ali je iz čitanja Waltera Benjamina zadobio jedan osebujan bezuvjetan pojam neukaljana revolucionarnog, dakle prevratničkog zbivanja. Ustrajavajući pri tom beskompromisnom mjerilu buduće generacije mogu naučiti od Gaje što je to egzistencijalno usidreno mišljenje, oštro matematički obrazovano mišljenje ukorijenjeno u osobnom življenu. Bez jaka znanstvenog rada filozofija nije ništa, ali filozofiranje ne proizlazi odatle. Gajo Petrović živio je taj uvid. I to bi naredne generacije mogle učiti od Gaje Petrovića.

A ova bi konferencija trebala doprinijeti tomu da ne iščeznu tragovi toga egzistencijalno ukotvrljenoga mišljenja.

O FILOZOFIJI I METAFILOZOFIJI GAJE PETROVIĆA

LINO VELJAK

*Odsjek za filozofiju, Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu, Hrvatska
lveljak@ffzg.hr*

Gajo Petrović – lik i djelo

U Karlovcu je 12. travnja 2013. u organizaciji Hrvatskoga filozofskog društva i Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu i uz potporu Veleučilišta u Karlovcu kao i Gospodarske komore u Karlovcu održana jednodnevna međunarodna konferencija posvećena liku i djelu veoma značajnoga našeg filozofa Gaje Petrovića. Tom je konferencijom obilježena 20. obljetnica smrti Gaje Petrovića.

Prema nekim je ocjenama – a neka uvodno bude rečeno, riječ je o prosudbama koje u većem broju slučajeva nipošto nisu paušalne naravi – Gajo Petrović (Karlovac, 12. 3. 1927. – Zagreb, 13. 6. 1993.) najznačajniji filozof ponikao na tlu Hrvatske. Oni koji se s takvom prosudbom ne slažu ipak sudjeluju u konsensusu oko ocjene prema kojoj je Gajo Petrović jedan od najznačajnijih naših filozofa 20. stoljeća.

Osnovni životopisni podaci (studij filozofije u Zagrebu od 1945. do 1946., te od 1948. do 1949., u međuvremenu četiri semestra studija u Lenjingradu i Moskvi, asistent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu od 1950., doktorat o Plehanovu 1955., postdoktorsko usavršavanje kod Alfreda Ayera u Londonu, habilitacija radom o Brentanu 1958., redoviti profesor Filozofskog fakulteta u Zagrebu od 1969. do prerane smrti 1993.) trebaju se nadopuniti nizom drugih podataka (jedan od utemeljitelja Hrvatskoga filozofskog društva 1957. i njegov prvi tajnik; u jednom kasnijem mandatu i predsjednik Društva; jedan od utemeljitelja i predsjednik Jugoslavenskog udruženja za filozofiju od 1964. do 1966.; pokretač, utemeljitelj te glavni i odgovorni urednik časopisa *Praxis*, od prvog broja 1964. pa sve do njegova gušenja 1974.; jedan od pokretača Korčulanske ljetne škole, član Savjeta Škole i njen istaknuti sudionik sve do zadnjega zasjedanja 1974.; organizator i voditelj kurseva u Interuniverzitetском centru u Dubrovniku; jedan od inicijatora pokretanja časopisa *Filozofska istraživanja* 1980.; član Međunarodnog instituta za filozofiju u Parizu od 1973., počasnog odbora Internacionalnog kolegija filozofije od 1986. i potpredsjednik Društva Ernst Bloch u Ludwigshafenu od 1986.; gostujući profesor na više američkih sveučilišta, kao i u Siegenu, Hamburgu i Bergenu; pozvani predavač na brojnim sveučilištima i međunarodnim konferencijama u raznim europskim zemljama, u Sjedinjenim Američkim Državama, Izraelu i Meksiku; doktor *honoris causa* Sveučilišta humanističkih znanosti u Strasbourg...). No, među svim je tim podacima možda najznačajnija njegova bibliografija, koja se sastoji od 14 knjiga i više od stotinu drugih

radova; pojedine njegove knjige mogu se naći i na engleskom, njemačkom, španjolskom, talijanskom i albanskom jeziku, a više članaka prevedeno je i na druge strane jezike, od francuskoga, ruskoga i kineskoga, pa do hebrejskoga, japanskoga, turškoga, norveškoga, nizozemskoga, češkoga, slovenskoga i slovačkog jezika.

Upravo bi ta prevodenost mogla predstavljati jedan od relevantnih argumenata u prilog one uvodno spomenute ocjene. Ako bi se moglo tvrditi da glavni kriterij (ili, minimalno, jedan od najvažnijih kriterija) relevantnosti koji bi smio pretendirati na neko objektivno važenje pri vrednovanju filozofa iz jedne manje zemlje kakva je Hrvatska (a to po svoj prilici važi i za druge proizvođače i posredovatelje duhovnog stvaralaštva) valja tražiti u kvantitativnim pokazateljima prevodenosti djela nekoga autora na svjetske jezike, onda Gajo Petrović ima samo jednog ozbiljnog konkurenta, Predraga Vranickog (1922.–2002.), također profesora Filozofskog fakulteta u Zagrebu i člana redakcije časopisa *Praxis*. Ako se, međutim, uzme u obzir podatak prema kojemu se najveći dio prijevoda Vranickog odnosi na njegovu *Historiju marksizma*, djela koje je po svom karakteru samo djelomično filozofjsko, ustanovit ćemo da su Petrovićeva djela koja su prevođena na navedene svjetske i druge jezike bez iznimke po svojoj disciplinarnoj odredbi filozofjska. Stoga bi se iz činjenice da su gotovo sva značajnija njegova djela prevedena na poneki od tih jezika mogao naći dovoljan razlog za opravdavanje tvrdnje da je upravo Gajo Petrović bio naš najznačajniji (ili, opreznije formulirano, u međunarodnim relacijama najpoznatiji i najafirmiraniji) filozof 20. stoljeća. Dakako, prevodenost je izvanjski kriterij, iz kojega se ne može deduktivno izvesti apodiktički zaključak o veličini, važnosti ili relevantnosti nečijega djela. Tu se ponekad može raditi i o kontingentnim uzrocima (primjerice, može se raditi o popularnosti određene vrste mišljenja u nekom historijskom trenutku ili pak o utjecajnosti onih koji podržavaju pojedinog autora na akademskom ili izdavačkom planu), ali ipak je nedvojbeno da činjenice koje se odnose na prevodenost upućuju na vjerojatnost održivosti ocjene o važnosti nečijeg opusa.

No, ako se iz uvida u opseg međunarodne recepcije djela Gaje Petrovića (što se dodatno – i to u odlučnoj mjeri – može potkrijepiti podacima o citiranosti, kao i popisom magistarskih i doktorskih disertacija u cjelini ili makar značajnijim dijelom posvećenih pojedinim aspektima Petrovićeva opusa) može izvesti tek zaključak prema kojemu se radi o značajnom ili najznačajnijem misliocu ponikлом u našoj sredini, onda to ipak samo po sebi ništa ne govori o tomu zbog čega bi taj Petrovićev opus trebao biti zanimljiv onima koji nisu po svojoj užoj specijalnosti povjesničari filozofije. To, uostalom, važi za svakoga filozofa, teoretičara, znanstvenika (ne i za književnika ili umjetnika, budući da za njih važe drugačiji kriteriji). Primjera radi, opća suglasnost vlada u pogledu ocjene prema kojoj je Newton jedno od najvećih imena novovjekovne fizike i da bez njegova opusa ne možemo ni zamisliti suvremene prirodne znanosti. No, da bi se dokazalo kako su Newtonova otkrića u kontekstu današnje fizike zanimljiva i nekom fizičaru koji se ne bavi historijom fizike, moralo bi se pokazati po čemu je Isaac Newton danas aktualan, što neki današnji istraživač iz njega može izvesti s obzirom na ono čime se on aktualno istraživački (ili metodologički, itd.) bavi. Jednako bi vrijedilo i za Ruđera Boškovića (upravo je u tom sklopu zanimljiva napomena da je u okviru obilježavanja Boškovićeve obljetnice upozorenio, čini se ne bez valjanih osnova, kako su pojedini aspekti Boškovićeve filozofije prirode i danas

relevantni u kontekstu suvremene kozmologije) i za svakoga drugog znanstvenika, ali i za svakoga filozofa: neki su važni tek kao momenti procesa oblikovanja filozofskega mišljenja, a neki pak i kao izravno nadahnuće ili anticipacija suvremenih pristupa vječnim pitanjima filozofije.

Primijenjeno na opus Gaje Petrovića to znači da potvrda ocjene o njegovoj važnosti sama po sebi ne opravdava afirmativan odgovor na pitanje zbog čega bi se njime trebao baviti netko koga ne zanima nostalgično prisjećanje na ne tako davna vremena kada su Zagreb i Korčula predstavljali bitna mjesta na zemljovidu svjetske filozofije i kada su se djela jednog filozofa rodom iz Karlovca čitala i komentirala diljem svijeta na svim svjetskim i na još nekim jezicima i kada je on bio ugledan i rado viđen gost na značajnim europskim i američkim (pa i još nekim drugim) visokim učilištima. Ni uvid u nepokolebljivost njegova zalaganja za autonomiju filozofije u odnosu na sve autoritete i na sva iskušenja njezine ideolozijske ili političke instrumentalizacije ne bi nam mogao ponuditi više od jednoga svjetlog uzora filozofskog habitusa.

Ukratko, pitanje glasi: je li – i ako jest na temelju čega se to smije tvrditi – u filozofiskom opusu Gaje Petrovića sadržano nešto što je živo, poticajno i značajno u kontekstu naše epohe i zadaća što ih vrijeme u kojem smo se zatekli nameće mišljenju, a ne tek kulturnohistorijski relevantno ili samo zanimljivo?

Pokušaj odgovora na to pitanje može krenuti od pitanja je li Gajo Petrović uopće bio filozof. On je – poznato je – bio profesor filozofije (logike, ontologije i spoznajne teorije), deklarirao se profesionalno kao »filozofski pisac« (u definiciji Danka Grlića atribut 'filozof' pripadao je, barem kada je riječ o domaćim djelatnicima u polju filozofije, samo umrlima), ali u svom opusu, posebice u djelima *Marksizam i filozofija*, *Filozofija i revolucija* i, napose, u knjizi *Mišljenje revolucije*, promišljaо je i misaono prakticirao nadmašivanje filozofije kao filozofije. Na tom je tragu oblikovao jedno metafilozofjsko mišljenje, te ga je imenovao mišljenjem revolucije. Smije li se, dakle, mislioca koji radi na ukidanju filozofije (u smislu hegelovskog *Aufhebunga*, što znači takvo nadilaženje kojim se filozofija održava na životu u mjeri u kojoj je cvijet očuvan u plodu, da se poslužimo jednom Hegelovom – ne do kraja neproblematičnom – slijedom) označiti kao filozofa? Ako, međutim, filozofiju ne ograničavamo na ponavljanje onoga što se u prošlosti filozofije zbivalo, ako je ne želimo disciplinarno reducirati na jedno polje humanističkih znanosti, aко, nadalje, uzmemu u obzir da Petrovićev pojam revolucije nije ni oznaka za političku i/ili socijalnu revoluciju, a pogotovo da to nije pojam koji bi bio usmjeren na opravdavanje tzv. revolucionarnog poretka (čiji je bespoštredni kritičar Gajo Petrović bio od svojih mladenačkih dana, koliko god to pojedini zlonamjerni falsifikatori nastojali osporiti), već da se tu radi o jednom pojmu koji je bio snažno impregniran bitnim ontolozijsko-antropolozijskim nabojem (tako da bi se u slobodnijoj – primjerice nekoj anglosaksonskoj analitički konotiranoj – interpretaciji mogao označiti kao jedan eminentno metafizički pojam), onda nema nijednog razloga da Gaju Petrovića ne vrednujemo kao filozofa. Ako bismo, uostalom, slijedili ortodoksne platoničare, ni Aristotel ne bi mogao biti označen kao filozof, a danas ipak vlada suglasnost barem oko toga da Aristotel spada među značajne filozofe.

No, ako je dokazano da je Gajo Petrović bio filozof, znači li to da nam njegova filozofija danas – osim u kontekstu spomenute nostalgije, u kontekstu domoljublja,

ljubavi za duhovnom i kulturnom (pa onda stoga i filozofijskom) baštinom ili pak u kontekstu lokalpatriotizma (lokalpatriotizma Odsjeka za filozofiju, na kojem je on proveo čitav svoj radni vijek, ili pak lokalpatriotizma njegova rodnog grada) – išta smisleno ili poticajno može reći? Nije li njegova filozofija izraz duha jednoga minulog vremena (jer, naime – da još jednom parafraziramo Hegela – filozofija je vlastito vrijeme obuhvaćeno mislima), a zadaće pred kojima mišljenje danas stoji primjerene su novoj epohi u kojoj živimo, te nam stoga uvid u ispunjavanje filozofijskih zadaća primjerenih minulim vremenima ne može, osim eventualno u metodskom pogledu, puno pomoći u onomu što je nama današnjima činiti?

Tu, dakako, dospijevamo i do pitanja je li naše vrijeme neka nova epoha u odnosu na epohu Gaje Petrovića. Središnje je pitanje ipak jedno drugo: jesu li sve bitne odrednice Petrovićeva mišljenja zastarjele i aktualno irelevantne?

Počnimo s prvim pitanjem: Živimo li mi danas u nekoj novoj epohi? Jedna od bitnijih tema Petrovićeva mišljenja jest otuđenje; značajno mjesto u njegovu opusu zauzima problematika otuđenja, razotuđenja i postvarenja. Čak i kada bismo jednoznačno mogli dokazati da je naša epoha u bitnoj mjeri različita od epohе Gaje Petrovića, svejedno bi ostalo otvorenim pitanjem jesu li pojmovi otuđenja i postvarenja primjereni tom našem vremenu ili toj novoj epohi u kojoj bismo imali živjeti. Ako su dominantna šutnja o fenomenu otuđenja (a tu šutnju najčešće tek prekida onaj diskurs što otuđenje svodi na individualne teškoće nesnalažljive ili tržišno neuspješne – dakako, izolirane – individue, te preporučuje samopomoć u cilju pronalaženja putova do uspjeha i sreće, čime se i samo otuđenje prevladava i ukida) i potpuno prešućivanje i same pomisli da ima nečega takvoga kao što je reifikacija ili postvarenje dovoljan dokaz da živimo u novoj epohi, u kojoj više nema mjesta za govor o socijalno i ekonomijski konotiranom otuđenju i u kojoj je pripovijest o postvarenju s pravom bačena u zaborav zato što nije u skladu s neupitnom istinom te naše epohе, a to je istina da ničim ograničena sloboda tržišta neumitno proizvodi najveću moguću količinu blagostanja i sreće za najveći mogući broj individua – onda je i Petrovićovo problematiziranje otuđenja i postvarenja ne samo zastarjelo nego je ono od samoga svojega početka i od vlastitih korijena predstavlјalo jednu tragičnu (ili, ako ćemo postmodernistički, tragikomičnu) zabludu.

Retorički odgovor na prethodno retoričko pitanje ne može se, međutim, primijeniti na jedan drugi – korelacije s vremenom očigledno lišen – aspekt Petrovićeva opusa. Riječ je o njegovoj kritici tadašnjega poretku, koji se može sintetizirati u sintagmu ‘birokratski socijalizam’. Budući da tzv. realni socijalizam (u sovjetskoj, istočnoeuropskoj, albanskoj, osim nominalno i kineskoj, te, dakako, i u jugoslavenskoj samoupravno-socijalističkoj varijanti, na koju se Petrović primarno referirao) definitivno pripada prošlosti, njegova bi se kritika jednoznačno mogla ocijeniti kao zastarjela. Osporavanje nečega što pripada prošlosti može, čini se, imati tek historijsku važnost. Polemika protiv Aristotelove konцепцијe ropstva imala bi realnog smisla tek kada bi se neki današnji teoretičari i/ili praktičari obnove robovlasničkog poretku legitimacijski, argumentacijski ili na neki drugi način pozivali na Aristotela. Međutim, Petrovićeva kritika ‘birokratskog socijalizma’ danas je značajna i kao moguće polazište za argumentaciju kojom bi se osporilo uvriježeno označavanje tzv. realnog

socijalizma (u svim njegovim varijantama) kao ‘komunizma’, označavanje koje je ponekad učinak nepromišljena korištenja pojmovlja, a nerijetko i izraz ideologijskog zamagljivanja objekta imenovanja i cjelokupnog konteksta unutar kojega se javljaju pojmovi ‘socijalizam’ i ‘komunizam’ (uspit, Petrovićevo obrtanje tradicionalne marksističke sheme prema kojoj se socijalizam definira kao niža a komunizam kao viša faza besklasnog društva, zaslužuje dodatnu valorizaciju u njemu sadržanoga kritičkog potencijala). Naime, na temelju Petrovićeve odredbe ‘birokratskog socijalizma’ kao ‘drvnenog željeza’, dakle kao pojma koji je neodrživ već i zbog imanentne mu unutarnje kontradiktornosti, moguće je uspostaviti pojmovno-historijski okvir za osporavanje standardne sofističke argumentacije pomoću koje se svaka vrsta problematiziranja postavke o optimalnosti svijeta utemeljenoga na logici profita bez dalnjega proglašava pozivanjem na povratak u ‘komunizam’ i ‘socijalizam’ što ga je dobar dio čovjечanstva iskusio u razdoblju od konca Drugoga svjetskog rata pa do pada Berlinskog zida. Drugi, možda još važniji potencijal Petrovićeve analize i kritike ‘birokratskog socijalizma’ sastoji se u tomu što se ona ne odnosi tek na specifičnu konstelaciju (neo)staljinizma, već – posebno u kontekstu njegovih promišljanja moći, sile i nasilja – na svaki poredak koji je obilježen samosvrhovitom moći, uključujući tu – pri čemu svakako treba imati u vidu i Petrovićeve razmatranja pitanja o otuđenju s obzirom na kritičku rekonstrukciju Marxove kritike političke ekonomije – i one socijalno-ekonomijske konstelacije što će do svojega punog izražaja doći u našem današnjem vremenu neoliberalne globalizacije.

Slična bi se argumentacija mogla koristiti i za aktualnost Petrovićeve pojma revolucije. Dakako, pretpostavka takve aplikacije sastoji se u pojmovnom diferenciranju Petrovićeve pojma revolucije od klasičnih definicija revolucije kao političkog i socijalnog prevrata; za to je diferenciranje Petrović u svojem opusu ponudio jednoznačnu argumentaciju. Njegovo je mišljenje revolucije u svojoj biti mišljenje mogućnosti slobodna i autentična ljudskog opstanka (kako je to formulirano u naslovu njegove knjige *Mogućnost čovjeka*), jedna onto-antropologička koncepcija koja je poticajna u onoj mjeri u kojoj filozofija odbacuje ideju prema kojoj bi se optimalni okviri ljudskog opstanka imali tražiti u uspješnosti (subjektivnog i intersubjektivnog, individualnog i kolektivnog) prilagođavanja zatečenomu i danome. Filozofijsko (ili, ako se tako hoće, metafilozofijsko) utemeljenje ideje nužnosti trajna prekoračivanja rutine i puke reprodukcije može u vremenima rastućeg konzumerizma i sve agresivnijeg promicanja zadovoljstva danim okvirima egzistencije uistinu tek otkriti pun potencijal te koncepcije koju je – doduše, u nedovršenom obliku – elaborirao Gajo Petrović.

Središnji pojam Petrovićeve mišljenja ipak nije revolucija, nego smisao bivstvanja, ujedno i smisao revolucionirajućeg opstanka: to je pojam *slobode*. Sloboda nije, dakako, istoznačna s proizvoljnošću, ali ona nije ni »spoznata nužnost«, već je tu riječ o pojmu koji upućuje na mogućnost autentična ljudskog opstanka (i na nužnost uspostavljanja okvira koji će optimizirati proces uklanjanja prepreka afirmaciji autentičnosti). U vremenima rastuće besperspektivnosti i nadolazećeg nihilizma, kada se u onim tipovima filozofiranja koji su stupili u službu nositeljima dominantne logike hiperacionalne (u najdubljoj biti zapravo fundamentalno iracionalne) reprodukcije otuđenja i postvarenja pojmovi poput revolucije proglašavaju bezostatno izrazima jedne

propale ideologije, a pojmovi poput slobode izrazima zastarjele metafizike (osim ukoliko nisu reducirani na takve analitički sužene formule koje već i principijelno one moguće su uvid u besmislenost, iracionalnost i autodestruktivnost logike reprodukcije života u okvirima zatečenoga i danoga), Petrovićevi mišljenje slobode moglo bi biti ljekovito, moglo bi služiti kao inspiracija mislećim bićima da slijede onaj poziv filozofije koji je star koliko i filozofska emancipacija od nekritička i samorazumljivošću obilježena prihvaćanja naslijedenih predrasuda i mitova, kao i oslobođanje filozofije od – sa spomenutom nekritičnošću posve kompatibilna – terora zdravog razuma. A taj je poziv sažet u Petrovićevu pojmu *kritika svega postojećega*. Tu sintagmu Gajo Petrović nije, dakako, izvorno oblikovao. No, on joj je dao novo značenje, značenje koje je u osnovi istovjetno sa značenjem filozofije kao takve: ništa se ne može prihvatiti kao istinito ili vjerodostojno samo zato što autoriteti tradicije, otaca ili aktualnih vlastodržaca to proglašavaju neupitnim. Kritičko mišljenje nema nikakvih izvanjskih ograničenja, ono, razumije se, ne može biti izjednačeno s kritizerstvom (a i tu je razliku između kritike i kritizerstva Petrović precizno definirao), ali ne može zastajati pred nametnutim ili naslijedenim tobožnjim istinama.

Niz je nespomenutih aspekata Petrovićeva opusa koji bi se dali ispostaviti kao motivacijski ili i sadržajno poticajni u okviru intencije filozofije da ostane vjerna svom temeljnomy pozivu. Ne treba, međutim, izgubiti iz vida dva ograničavajuća momenta: prvo, Gajo Petrović živio je i djelovao u okolnostima koje nisu bile povoljne za nesputano razvijanje mišljenja (iako se tu može postaviti i jedno kritičko pitanje: a koja su to vremena bila povoljna za filozofiju?); drugo, njegov je opus bitno nedovršen (poznato je da je umro srazmjerno rano te da je posljednjih godina života napredujuća bolest značajno ograničila njegove radne sposobnosti). Iz tih se momenata ograničenja mogu deducirati pretpostavke razumijevanja eventualnih nedostataka u tom opusu, kao i izostajanja poneke relevantne dimenzije u ovom ili onom aspektu opusa.

No, kada bi taj opus i bio zaokružen, savršeno konzistentan i dovršen sistem metafilozofije, ni tada on ne bi izbjegao nužnosti onoga pristupa što ga je sam Gajo Petrović formulirao u pogledu Karla Marxa: činjenica da je Marx iznio neku postavku ili oblikovao određenu koncepciju sama po sebi još ništa ne govori ni o valjanosti ni o istinitosti dotične postavke ili koncepcije. Odatile, dakle, slijedi upozorenje: Bilo bi najdublje iznevjerivanje duha Gaje Petrovića ukoliko bi se njegovom opusu pristupilo nekritički, a posebno ako bi se on pretvorio u predmet idolatrije. No, ni kritizerstvo ili ignorancija ne predstavljaju realnu alternativu idolatriji. Tek izbjegavši tu lažnu alternativu dospijevamo do mogućnosti razumijevanja i kritičkog recipiranja onih momenata njegova mišljenja koji i danas mogu biti relevantni za filozofiju vjernu svojem poslanju.

MISLAV KUKOČ

Odsjek za filozofiju, Filozofski fakultet,

Sveučilište u Splitu, Hrvatska

mkukoc@ffst.hr

Filozofija i metafilozofija Gaje Petrovića

Od filozofije prakse do mišljenja revolucije

Sažetak

Iz bogatog i raznovrsnog opusa Gaje Petrovića izdvaja se trilogija – *Filozofija i marksizam*, *Filozofija i revolucija*, *Mišljenje revolucije* – koja čini sukus njegove izvorne misli, trilogija koju sam autor imenuje upravo po krajnjoj poziciji definitivno dosegnutoj u »trećoj knjizi mišljenja revolucije« (Petrović, 1980, 7). On svoju teorijsku koncepciju gradi postupno, u etapama, pokušavajući dosljedno i argumentirano odgovoriti na pitanja ustroja čovjeka i njegova svijeta, te u referentnom okviru neomarksizma zapadne provenijencije promisliti zadane mogućnosti revolucionarnog ozbiljenja povjesnog eshatona čovjeka i ljudske zajednice. Dok u prvoj fazi uvjerenog argumentira svoju tezu o Marxovu i vlastitu djelu kao o genuinoj filozofiji, nazivajući je *filozofijom prakse*, u drugoj, završnoj fazi dolazi do zaključka da se jedino metafilozofijskim *mišljenjem revolucije* mogu ostvariti zadani visoko postavljeni ciljevi revolucionarne preobrazbe čovjeka i društva u smjeru ozbiljenja savršenog čovjeka kao istinskog ljudskog bića i savršenog društva kao autentične ljudske zajednice. U ovome se prilogu argumentira teza da Petrovićeva metafilozofska koncepcija samom svojom radikalnošću i preuzetnošću ne izlazi iz okvira metafizičkih, dakle filozofske koncepcije, kao i da je njegova *filozofija prakse* – obilježivši i nominalno i stvarno najvažniju orientaciju moderne hrvatske filozofije – teorijski utemeljenija i praktički uvjerljivija od sakrosanktnog *mišljenja revolucije*.

Ključne riječi

filozofija prakse, metafilozofija, mišljenje revolucije, razotudenje, eshaton

I. Filozofija prakse

U svojim prvim tekstovima u kojima tematizira mogućnost revolucionarnog prevladavanja otuđena svijeta, skupljenima u knjizi *Filozofija i marksizam*, Gajo Petrović naglašuje nezaobilazno značenje filozofije.

Raspravu o ulozi filozofije započinje kritičkim problematiziranjem staljinističke koncepcije partijnosti filozofije. Zahtijevajući »svladavanje staljinističkih dogmi o filozofiji kao *ancilli* politike i o partiji kao vrhovnom arbitru u filozofskim sporovima«, Petrović naglašava da je »*filozofija sama sebi sudija*« (Petrović, 1976, 20–21).

Temeljna Petrovićevo intencija iz toga razdoblja (početkom 1960-ih) jest argumentirano potvrditi tezu da je Marx filozof *par exellence*, da su sva njegova djela, pa i ona iz kasnijeg razdoblja iz kojih se gubi filozofski diskurs i terminologija, primarno filozofijske naravi; naime, da su ona »po svom najdubljem smislu filozofska, jer su usmjerena na bit suvremenog svijeta i čovjeka« (Petrović, 1976, 50).

U kontekstu naglašavanja genuino filozofijskog karaktera Marxove misli, Petrović polemizira s autorima koji Marxovu misao nazivaju transfilozofijom. Prije nego što će i sam krenuti istim smjerom postfilozofijskog eshatologijskog mišljenja, on iskazuje svoju skepsu prema »privlačnom« »idealu da zbilja postane filozofična, a da filozofičnost kao nešto svojevrsno nestane«. Naime, prema njegovu protuargumentu toj »privlačnoj ideji«, filozofija se može ukinuti samo ako se do kraja ozbilji, a apsolutno se ozbiljiti može samo »potpuna, zatvorena, završena filozofija«. Na drugoj strani, »nezavršena, otvorena filozofija«, kakva je Marxova, može se doduše ostvarivati tijekom revolucionarnog mijenjanja zbilje, ali prema naravi svoje otvorenosti, nikada se do kraja ne može ozbiljiti. To bi, naime, predstavljalo kraj povijesti, a »završena povijest je *contradictio in adjecto*«, zaključuje Petrović (1976, 51).

Isto tako, smatra Petrović, revolucionarna izmjena svijeta ne znači prevladavanje filozofije, nego baš obratno – revolucija je moguća tek na temelju filozofije. U tome kontekstu on uzima za primjer francuske prosvjetitelje koji su »svjesno težili revolucionarnoj izmjeni svijeta na temelju svoje filozofije«. Uostalom i filozofijska refleksija, ako potiče »revolucionarno mijenjanje svijeta«, samim tim u njemu i sudjeluje. Ukipanje filozofije, prema Petroviću, »prepostavlja nemogućnost čovjeka i svijeta, sveopće ništavilo«, dakle, vodi u nihilizam, a i on je samo jedna od mogućih filozofijskih pozicija. U istome smislu, Petrović odbacuje hegelovski mišljen kraj filozofije kao »definitivno pomirenje ideje i zbilje«, s obzirom da je ono moguće samo kao »definitivna kapitulacija revolucionarne misli pred revolucionarnom zbiljom«, odnosno kao »definitivna pobjeda ekonomске stihije ili političkog nasilja«. Premda on dopušta mogućnost ukidanja Marxove filozofije, koje nastupa njezinim revolucionarnim realiziranjem u zbilji, sama filozofija i dalje će se razvijati jer, zaključuje Petrović,

»... prevladavanje Marxove filozofije neće značiti kraj svake filozofije. Hegel nije posljednji filozof. Ali nije ni Marx.« (Petrović, 1976, 51–53)

II. Granice filozofije prakse

Zašto je Petrović u svojoj drugoj fazi napustio svoju koncepciju *filozofije prakse* nadomjestivši je metafilozofijski određenim *mišljenjem revolucije*?

Temeljni razlog za promjenu pozicije nalazim u teorijskim poteškoćama konzervativnog promišljanja mogućnosti razotuđenja čovjeka i društva, kojih je Petrović, kao

odgovoran i dosljedan mislilac, bio svjestan; naime, postao je svjestan da te poteškoće ne može razriješiti svojom filozofijom prakse.

Ističući, u svojoj knjizi *Filozofija i marksizam*, odlučujuću aktivističku ulogu filozofije, on navodi da tako određena filozofija u »humanističkom« društvu budućnosti prestaje biti profesija specijaliziranih pojedinaca te se razvija kao

»... kritička refleksija čovjeka o samom sebi, kao autorefleksija koja prožima sav čovjekov život i služi kao koordinirajuća snaga njegove cjelokupne djelatnosti, kao jedno od osnovnih ‘sredstava’ pomoću kojih on ostvaruje cjelevitost svoje ličnosti.« (Petrović, 1976, 149)

No, kako je Petrović svjestan da svi ne mogu »postati veliki filozofi« – unatoč tome što bi se masovnim sudjelovanjem ljudi u filozofiskim »slobodnim i ravnopravnim« raspravama kreirala »stimulativnija atmosfera za filozofsku misao« te »veća mogućnost za svakoga pojedinca da maksimalno razvije svoje filozofsko mišljenje« – ipak bi se isticali oni filozofski sposobniji pojedinci, tim više što se »njedan filozof ne mora odreći svoga prava i dužnosti da kritički misli«. A kako bi, u humanističkom društvu, poput filozofije i politika također prestala biti profesija i privilegija uskog kruga pojedinaca te bi se proširila na čitavu zajednicu, onda se kao krajnja konzervanca nadaje platonističko rješenje po kojemu bi filozofi trebali, ako ne već vladati ozbiljenim humanističkim društvom, onda svakako biti odlučujući kreatori organizacije toga društva (Petrović, 1976, 149–151). S takve ustanovljene filozofiske pozicije Petrović razmatra mogućnost razotuđenja pojedinca i društva.

Premda tvrdi da se »nabujala protivurječnost između alienacije i dezalienacije ne može više rješavati s pozicije nekog novog, rafiniranijeg oblika alienacije, već samo s pozicija radikalne dezalienacije«, potpuno razotuđenje, odnosno »apsolutnu dezalienaciju« nije moguće postići, s obzirom da »ljudska ‘bit’ ili ‘priroda’ nije ništa statično i dano što se može realizirati jednom zauvijek«. Premda se, dakle, čovjek ne može nikada do kraja razotuđiti pa je, s obzirom na povjesno promjenljivo ustrojstvo njegove biti ostvarljiva samo »relativna dezalienacija«, moguće je, smatra Petrović, »stvoriti u osnovi neotuđeno društvo koje bi stimuliralo razvoj neotuđenih, doista ljudskih pojedinaca« (Petrović, 1976, 137; Petrović, 1973, 95).

Svjestan mogućnosti da se ovakva njegova pozicija interpretira kao suprotstavljanje međusobno neovisnih kategorija pojedinca i društva, Petrović tu mogućnost otklanja tvrdnjom da su putovi razotuđenja pojedinca i društva »tijesno povezani, pa se ne mogu izvesti jedno bez drugog niti svesti jedno na drugo«. Drugim riječima, moguće je revolucionarnom akcijom stvoriti društveni sustav koji bi omogućavao, pa čak i poticao »razvoj razotuđenih pojedinaca«, ali nije moguće »organizirati društvo koje bi automatski proizvodilo takve pojedince«. Bez obzira na idealne uvjete koje čovjeku razotuđeno društvo može ponuditi, pojedinac, kao »slobodno stvaralačko biće prakse«, može se razotuđiti samo svojom vlastitom djelatnošću. Razotuđenje mu, dakle, nitko izvana ne može niti pokloniti niti nametnuti, jer bi time bila ograničena njegova sloboda izbora, što je temeljna prepostavka razotuđenja kao takvog (Petrović, 1976, 138).

Premda su, kako smatra Petrović, »neki putovi borbe za dezalijenaciju već sa-gledani i provjereni«, dok »drugi tek treba da budu pronađeni i iskušani« (Petrović, 1976, 139), teorijske poteškoće time nisu otklonjene. One su vezane uz nerazjašnjene odnose pojedinca i društva.

Prva poteškoća proizlazi iz činjenice da društvo i pojedinci nisu međusobno neovisni entiteti, jer se svako društvo, prošlo i buduće, sastoji od pojedinaca. Usredotočimo se na Petrovićevu projekciju budućeg potencijalno razotuđenog društva. I ono će se, kako slijedi iz konzektventnih Petrovićevih analiza, sastojati od otuđenih i razotuđenih pojedinaca, odnosno od pojedinaca koji će, kao »slobodna stvaralačka i samostvaralačka bića prakse«, permanentno ozbiljivati vlastite mogućnosti te na taj način biti otvoreni kako za razotuđenje tako i za otuđenje. Kako možemo, dakle, zvati razotuđenim društvo u kojem su neki njegovi sastavni dijelovi, odnosno neki pojedinci stvarno i potencijalno »samootuđeni«? Moguć izlaz iz te teorijske poteškoće – da će stvarno i potencijalno razotuđeni pojedinci biti oni koji će donositi odluke, dakle organizirati društvo na način da »omogućuje i čak stimulira razvoj razotuđenih pojedinaca« – rađa, međutim, drugu, još veću teorijsku poteškoću. Takvo rješenje bi, što proizlazi iz navedenoga, značilo da bi »razotuđeno« društvo bilo na određeni način stratificirano. Naime, u njemu bi bila uspostavljena vlast, uprava razotuđenih nad otuđenim pojedincima, s obzirom da bi samo ovi prvi, »razotuđeni«, donosili društveno-organizacijski bitne odluke, kojima bi se ovi drugi, »otuđeni« pojedinci, barem donekle morali pokoravati. U protivnom, ako i otuđeni pojedinci sudjeluju u organizaciji društva, onda se ono ne može zvati razotuđenim, jer je nezamislivo da društvo vođeno od otuđenih pojedinaca »omogućuje i čak stimulira razvoj razotuđenih pojedinaca«. Već ta činjenica – da razotuđeni upravljaju otuđenima – sama po sebi otklanja mogućnost da društvo u kojem postoji bilo kakav oblik dominacije čovjeka nad čovjekom zovemo razotuđenim društvom.

No, to nije jedini, čak niti najozbiljniji problem. Respektirajući Petrovićevu tezu da je otuđenje, s obzirom da je bitno vezano uz fluidni karakter čovjekove biti, empirijski neodredljiv i neizračunljiv fenomen, postavlja se pitanje mjerodavnosti i vjerdostojnosti određenja otuđenja. Konkretno, vratimo li se Petrovićevoj idealnotipskoj konstrukciji »razotuđena društva«, postavlja se pitanje kriterija prema kojemu će se razlučiti otuđeni od razotuđenih pojedinaca. Budući da samo »razotuđeni« pojedinci mogu jamčiti da će »razotuđeno društvo« »omogućavati i čak stimulirati razvoj razotuđenih pojedinaca«, oni trebaju, kao vladajući sloj, odlučivati u »razotuđenom društvu«. To će predstavljati važnu socijalnu privilegiju, ako ne materijalnu u, pretostavlja se, egalitarnom, razotuđenom društvu, a onda svakako statusnu, kojoj će jamačno težiti mnogi. To otvara, s obzirom na otvorenost za otuđenje čak i razotuđenih pojedinaca, mogućnost manipulacije i volontarističkog odlučivanja o tome što jest, a što nije otuđenje, odnosno tko jest, a tko nije otuđen. U kontekstu ovakvih teorijskih promišljanja Petrovićeva vizija razotuđenog društva mogla bi se veoma lako i brzo prometnuti u »razotuđeno« društvo tipa Orwelovih (*Životinjska farma*; 1984.) i Huxleyevih (*Vrli novi svijet*) distopija.

Jamačno svjestan razglabanih poteškoća svoje pozicije, Petrović u knjizi *Filosofija i revolucija* relativizira stav o mogućnosti apsolutnog razotuđenja društva te

zaključuje da razotuđeno društvo nije moguće stvoriti bez razotuđenih ljudi, kao što ni pojedince nije moguće razotuđiti bez razotuđenja društvenih odnosa. Ušavši na ovaj način, u stanovitom smislu, u *circulus vitiosus*, on konstatira da

»... iz ovog teorijskog kruga nema teorijskog izlaza. Jedini je izlaz revolucionarna društvena praksa kojom ljudi, mijenjajući društvene odnose, mijenjaju i vlastitu prirodu.« (Petrović, 1973, 95, 103)

Znači li to da »revolucionarna praksa«, s obzirom da njome ljudi »mijenjaju i vlastitu prirodu«, omogućuje apsolutno razotuđenje svih pojedinaca koji bi time omogućili razotuđeno društvo? Budući da iz rečenog »teorijskog kruga nema teorijskog izlaza«, filozofija, kao teorijska disciplina, nije sposobna dati odgovor na ovaj upit. Napušta li Petrović zbog toga svoje dosadašnje shvaćanje filozofije kao temeljnoga modusa prevladavanja otuđenja? Naime, on tvrdi da pojam razotuđenja »implicira negaciju filozofijek. Kao takav, »pojam razotuđenja nije samo filozofski, on je metafilozofski« (Petrović, 1973, 104).

No, jesu li tom pukom konstatacijom o razotuđenju kao i *metafilozofiskom* pojmu, otklonjene navedene poteškoće oko mogućnosti njegova ozbiljenja? Drugim riječima, kako se može misliti mogućnost praktičkog ozbiljenja onoga što je i teorijski nezamislivo?

III. Metafilozofijsko mišljenje revolucije

Dok Petrović u knjizi *Filozofija i marksizam* iznosi tezu o odlučujućem značenju filozofije za razotuđenje čovjeka i društva, u sljedećoj knjizi – *Filozofija i revolucija*, on relativizira njezinu emancipatorsku ulogu. Razmatrajući odnos filozofije i revolucije, on filozofiju određuje ujedno kao »misao bivstvovanja« i kao »misao revolucije«. Postavljajući retorička pitanja o smislu filozofijskog pojma revolucije, Petrović već implicira odgovore po kojima je »revolucija u punom smislu samo uspostavljanje jednog, bitno drugačijeg, besklasnog društva, jednog doista ljudskog društva, u kojem nestaje samootuđenje čovjeka i odnosi među ljudima postaju istinski ljudski«; nadalje, revolucija nije samo »promjena društvenog poretku« niti samo »promjena u cjelovitom čovjeku«, ona je »promjena u 'svemiru', (...) stvaranje jednog bitno drukčijeg tipa bivstvovanja, slobodnog, stvaralačkog bivstvovanja, bitno različitog od svakog bivstvovanja koje je neljudsko, protu-ljudsko, ili još-ne-posve-ljudsko«; revolucija je još i »zakoračenje u carstvo slobode«, »realiziranje mogućeg« i »otvaranje novih mogućnosti«, odnosno »spontano stvaranje neslućenog«; revolucija je »ne samo najviši oblik bivstvovanja, nego i bivstvovanje u svojoj punini«, ona je »najrazvijeniji oblik stvaralaštva, najautentičniji oblik slobode« (Petrović, 1973, 11–15).¹

Iz ovih eshatologičkih, superlativnih određenja revolucije, Petrović izvlači zaključak o revoluciji kao »biti bivstvovanja«, odnosno »bivstvovanje u svojoj biti«. Kako

¹ Spomenuta retorička pitanja Petrović u svojoj sljedećoj knjizi pretvara u konstatacije kojima gradi svoje novo shvaćanje revolucije i razotuđenja kao »mišljenja revolucijek. (Usp. Petrović, 1980, 81–87 i d.)

istinska filozofija kao »misao revolucije«, samim svojim opstojanjem ili činom mišljenja revolucije već sudjeluje u njezinu ozbiljenju, ona time postaje i »misao-revolucija« (Petrović, 1973, 15).

Premda je pozicija »mišljenja revolucije« usvojena već u njegovoj knjizi *Filozofija i revolucija*, Petrović svoju novu poziciju definitivno utemeljuje i sadržajno eksplisira tek u trećoj knjizi pod istovjetnim naslovom: *Mišljenje revolucije*. Da je ta pozicija sukunčitava Petrovićeve djela svjedoči i važnost koju on pridaje svojoj trećoj knjizi po njoj naslovljenoj. Navedene tri knjige on, naime, smatra svojevrsnom trilogijom koja sačinjava krunu njegova cijelokupnog opusa, trilogijom koju imenuje upravo po krajnjoj poziciji definitivno dosegnutoj u trećoj knjizi, a ta pozicija jest upravo – »mišljenje revolucije«.

Već u predgovoru pisac kaže da je riječ o »trećoj knjizi mišljenja revolucije«, a da je bitna pozicija mišljenja revolucije dostignuta u prve dvije knjige. U prvoj knjizi, *Filozofija i marksizam*, Petrović, filozofirajući na tragu Marxove misli, utemeljuje svoju »ontologisko-antropologisku« konцепцију čovjeka kao »bića prakse«. Najvažnija teza druge knjige njegove trilogije *Filozofija i revolucija* jest da je Marxova filozofija – mišljenje revolucije.

Naknadnom kompozicijom svojih *Odarbanih djela*, Petrović ipak, glede utemeljenja svoje definitivne pozicije, izdvaja po važnosti treću knjigu, u odnosu na prethodne dvije. Naime, te dvije knjige: *Filozofija i marksizam* i *Filozofija i revolucija*, u *Odarbanim djelima* spojene su u jednu, naslovljenu *Filozofija prakse*, dok je treća zasebno objavljena pod svojim izvornim naslovom *Mišljenje revolucije* (usp. Petrović, 1986). To može samo značiti da je autor naknadno zaključio da je u svojoj prvoj fazi zastupao poziciju *filozofije prakse*, koju je u svojoj drugoj fazi u bitnome promijenio te je preimenovao u *mišljenje revolucije*. Dok u prvoj knjizi on uvjereni argumentira svoju tezu o Marxovu (*eo ipso* vlastitu) djelu kao o genuinoj filozofiji te joj stoga u potpunosti odgovara naknadni naziv *filozofija prakse*, u drugoj knjizi on sve više akcentira pojam revolucije te prvi puta rabi sintagmu 'misao' odnosno 'mišljenje revolucije'. No, mišljenje revolucije u drugoj knjizi još uvijek se poistovjećuje s filozofijom. I, što je najvažnije, tek se u trećoj knjizi »mišljenje revolucije« izdvaja iz filozofije i na neki joj se način čak i suprotstavlja.

Način čovjekova bivstvovanja jest – to je poznato Petrovićevo određenje – praksa. Međutim, tijekom dosadašnjeg povijesnog razvoja čovječanstva prevladavao je negativni, otuđeni vid bivstvovanja-prakse kao negativne i otuđene djelatnosti. Bit otuđenja sadržana je u otuđenju čovjeka od vlastite rodne biti, dakle od samoga sebe, a ukidanje toga samootuđenja, odnosno razotuđenje, moguće je jedino u revoluciji koja je »najrazvijeniji oblik stvaralaštva i najautentičniji oblik slobode«. Praksa se nadaje kao »autentično ljudsko bivstvovanje« ukoliko jest slobodna i stvaralačka djelatnost. Bit tako shvaćene prakse je revolucija – »najkoncentriranija forma ljudskog kolektivnog stvaralaštva«; kao biće prakse čovjek je biće revolucije, a kao »mišljenje prakse« Marxova filozofija je »mišljenje revolucije« (Petrović, 1980, 41, 76, 107).

Ukoliko je revolucija bit prakse, odnosno »ljudskog bivstvovanja«, ona prestaje biti samo politički, politologiski, sociologiski itd., pojam i *eo ipso* postaje antropo-

logijski pojam. No, ako je čovjek nužno povezan sa »smislom bivstvovanja« uopće, revolucija, kao bitan oblik »čovjekova bivstvovanja«, postaje značajna i za »cjelinu bivstvujućeg«, kao i za »bivstvovanje samo« – utoliko je ona i ontologički pojam (Petrović, 1980, 74, 77).

No, revolucija nije samo ni filozofski ontologičko-antropologički pojam u uobičajenom shvaćanju ontologije i antropologije kao posebnih disciplina tradicionalne filozofije.

Revolucija se može, prema Petroviću, misliti samo takvom filozofijom koja samu sebe ukida, dakle ona postaje

»... filozofski-metafilozofski pojam koji nije samo pojam, jer ne fiksira bit nečeg što postoji, pojam koji nije samo filozofski, jer misli mogućnost nadilaženja filozofije u tradicionalnom smislu kao jedne od posebnih djelatnosti samootuđenog čovjeka.« (Petrović, 1980, 79)

Na temelju navedenih stavova moglo bi se na prvi pogled kazati da Petrović konačno napušta svoju primarno antropologičku, unekoliko čak i antropocentričku poziciju te da zastupa genuinu ontologičko-antropologičku poziciju. Pokušajmo to malo pažljivije promotriti. Naime, držimo li se iskaza samoga autora, onda se može kazati da je Petrović svoju poziciju vazda samorazumijevao kao »ontologičko-antropologičku«, dok u ovoj knjizi čak i tako određenu poziciju želi nadići »mišljenjem revolucije« kao nečim višim od filozofije, što prevladava filozofiju, a samim time i njegine discipline ontologiju i antropologiju. No, ako razumijevamo filozofiju u izvornom značenju njezina pojma, kao težnju k mudrosti, »prevladavanje filozofije« značilo bi da je Petrović svojim »mišljenjem revolucije« sproveo revoluciju i njome dosegao apsolut, mudrost samu, što bi bilo preuzetno hegelijansko rješenje. Stoga se može zaključiti da je Petrovićev »mišljenje revolucije« metafizika revolucije *par excellance* i kao takva tek jedna od filozofiskih pozicija.

Je li ona, kao filozofijska pozicija, u njegovoj trećoj knjizi ipak »ontologičko-antropologijske« naravi? Za razliku od filozofijskih pozicija Vanje Sutlića – prve, »ontologičko-antropologijske« koju zastupa u knjizi *Bit i suvremenost* (Sutlić, 1967/1972) a koja se temelji na njegovu uvažavanju dijalektike odnosa bitka i čovjeka, te druge, »fundamentalno-ontologijske«, iz njegove knjige *Praksa rada kao znanstvena povijest* (Sutlić, 1974/1987), koja se zasniva na apsolutiziranju rada kao bitka te akcidentalnom određenju čovjeka – Petrović svojim apsolutiziranjem čovjeka i shvaćanjem bitka kao »čovjekova bivstvovanja« i u *Mišljenju revolucije* zadržava, unatoč tomu suprotnoj nakani i izrijeku, svoju bitno *antropologičku* poziciju, što nedvosmisleno potvrđuje sljedeći njegov iskaz:

»Da bi se vidjelo kosmičko i ontološko značenje revolucije nije potrebno otkrivati revolucije izvan čovjeka.« (Petrović, 1987, 74)

Ovom analizom nije mi nakana vrednovati Petrovićevu »antropologičku« poziciju kao nižu ili manje vrijednu od spomenutih Sutlićevih pozicija – »ontologičko-antropologijske« i »fundamentalno-ontologijske«. Dapače, antropologičku filozofij-

sku poziciju, koja polazi od Kantova kopernikanskog obrata u mišljenju, odnosno od uvjerenja da se o bitku kao ‘stvari po себи’ ne može ništa smisleno reći, smatram filozofski najutemeljenijom. Krajnja konzekvenca svakog pa i Heideggerova i Sutlićeva traganja za bitkom može biti samo metafizički konstruktivizam jer predstavlja, kao *per definitionem* i ontologija sama, tek (čovjekov) izrijek o bitku.

Kada je pak riječ o Petrovićevoj preuzetnoj nakani nadilaženja vlastite pozicije *filozofije prakse* sakrosanktnim *mišljenjem revolucije* kao nečim višim od filozofije, on se u tom smislu uklapa u trend koji je karakterizirao duhovnu situaciju vremena, poglavito na tadašnjoj neomarksističkoj filozofskoj sceni. Naime, takva je vrsta vrednovanja više-manje prihvaćena i od strane ostalih hrvatskih filozofa prakse. Štoviše, istosmisleno vrednovanje što se temelji na sve radikalnijem prevladavanju usvojenih pozicija, nastavljeno je i nadilaženjima filozofije: »transfilozofijom«, »metafilozofijom«, »revolucionarnim mišljenjem«, »mišljenjem revolucije«, »povijesnim mišljenjem«... Radi se tu o konstruiranju sve »revolucionarnijih« nominalističkih određenja svojih novih pozicija – što postaje temeljno obilježje čitave hrvatske filozofije prakse.

Petrovićeva tvrdnja da sam »čin mišljenja, koji obogaćuje svijet, jer je, kao takav, nešto zbiljsko«, daje revolucionarnu vjerodajnicu ekskluzivno »mišljenju revolucije«, izdižući ga time iznad »prevladane« filozofije, krajnje je upitna. Naime, svaka filozofska misao ukoliko je nova, vrijedna i kreativna, te je kao takva ostala zabilježena u povijesti filozofije, apsolutno ispunjava sve, u tome smislu, navedene kriterije, te dakle, obogaćujući svijet, implicite sudjeluje u njegovu »revolucioniranju«, u njegovoj izmjeni. Tako shvaćen svijet, naime, nije isti, s Talesom i bez njega, s Platonom, Aristotelom, Augustinom, Tomom Akvinskим, Descartesom, Kantom, Millom, Husserlom, Heidegerom itd., i bez njih. U čemu se, dakle, u tome smislu, nalazi ekskluzivizam, kako Petrovićeva »mišljenja revolucije« tako i ostalih neomarksističkih eshatoloških koncepcija? Riječ je ipak, može se na kraju zaključiti, o genuinoj filozofskoj koncepciji, koja vlastitom radikalnošću i preuzetnošću ne stječe nimalo veći kreditibilitet od ostalih filozofiskih koncepcija, konačno ni od prve koncepcije samoga Petrovića – »filozofije prakse« – izgrađene u knjizi *Filozofija i marksizam*, a koja se nadaje mnogo uvjerljivijom i filozofiski utemeljenijom od njegova sakrosanktnog »mišljenja revolucije«.

Literatura

Kukoč, Mislav (1988), *Kritika eshatologijskog uma: problem otuđenja i hrvatska filozofija prakse*, Zagreb: Kružak.

Kukoč, Mislav; Jurić, Hrvoje (2007), »Contemporary Croatian Philosophy«, u: Kūle, Maija (ur.), *Philosophy Worldwide: Current Situation*, Second Edition, International Federation of Philosophical Societies (FISP), Riga: University of Latvia, Institute of Philosophy and Sociology, str. 102–115.

Kukoč, Mislav (2011), »Dometi hrvatske filozofije prakse«, u: Daković, Nenad (ur.), *Filozofija prakse*, Beograd: Dom omladine Beograda, str. 232–246.

Petrović, Gajo (1973), *Filozofija i revolucija: Modeli za jednu interpretaciju Marxa. S izvornim tekstovima*, Zagreb: Naprijed. (Petrović, Gajo (1970), *Philosophie und Revolution: Modelle für eine Marx-Interpretation. Mit Quellentexten*, Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.)

Petrović, Gajo (1976), *Filozofija i marksizam*, drugo izdanje, Zagreb: Naprijed.

Petrović, Gajo (1980), *Mišljenje revolucije: Od »ontologije« do »filozofije politike«*, Zagreb: Naprijed.

Petrović, Gajo (1986), *Odabrana djela u četiri knjige* (1. *Filozofija prakse*; 2. *Mišljenje revolucije*; 3. *Marx i marksisti*; 4. *Prolegomena za kritiku Heideggera*), Zagreb: Naprijed, Beograd: Nolit.

Sutlić, Vanja (1967/1972), *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, drugo izdanje, Sarajevo: Veselin Masleša.

Sutlić, Vanja (1987), *Praksa rada kao znanstvena povijest. Povijesno mišljenje kao kritika kripto-filosofijskog ustrojstva Marxove misli*, drugo, prošireno i popravljeno izdanje, Zagreb: Globus. (Sutlić, Vanja (1974), *Praksa rada kao znanstvena povijest. Ogledi uz filozofsiko ustrojstvo Marxove misli*, Zagreb: Kulturni radnik.)

MISLAV KUKOČ

Philosophy and Metaphilosophy of Gajo Petrović

From the Philosophy of Praxis to the Thinking of Revolution

Abstract

Within the rich and diverse opus of Gajo Petrović, one trilogy stands out: *Philosophy and Marxism*, *Philosophy and Revolution*, and *The Thinking of Revolution* – this trilogy makes up the essence of his original thought and the author himself named it after his ultimate position definitely reached in the “the third book of the thinking of revolution” (Petrović, 1980, 7). Petrović builds his theoretical conception gradually, in stages, trying consistently and convincingly to answer the questions on the constitution of the human and his world, and to rethink, in the frame of reference of Neomarxism of the western provenance, the given potentials of the revolutionary realization of their historical Eschaton. While in his first phase Petrović confidently exposed the thesis on Marx's and his own work as a genuine philosophy, labeling it

the *philosophy of praxis*, in the second and final phase he came to the conclusion that the high aspirations of the revolutionary transformation of the human and the society in the direction of the realization of the perfect man as a true human being and a perfect society as an authentic human community can be achieved only through the metaphysical *thinking of revolution*. In this paper, the author, on the one hand, elaborates his thesis that Petrović's metaphysical conception by its very radicalism and presumptuousness does not go beyond metaphysics, i.e. philosophy, and, on the other, that his *praxis philosophy* – marking both in nominal and real terms the most significant orientation of modern Croatian philosophy – is theoretically better founded and practically more persuasive than his sacrosanct *thinking of revolution*.

Key words

praxis philosophy, metaphysics, thinking of revolution, de-alienation, Eschaton

BOŽIDAR GAJO SEKULIĆ

Sarajevo, Bosna i Hercegovina

Misao i zbilja

Osvrt na zbornik *Zbilja i kritika – posvećeno Gaji Petroviću*, Zagreb 2001.

Gajo Petrović (1927–1993) jedinstven je filozofski događaj druge polovine dva desetog vijeka. Rijetko se dogada nešto takvo kao skladno podudaranje života i djela. Samosvojni nasljednik najboljih strana prosvjetiteljskog povjerenja u moć samokonstitucije čovjeka kao njegovog vlastitog djela iskušavao je Gajo Petrović mogućnost čovjeka u otežanim uvjetima modernog društva, kao i autoritarnog poretku nesklonog slobodi mišljenja i javnom angažmanu kritičkog intelektualca i humaniste. Uporan i nepokolebljiv istražao je u mnogim političkim i »ideološkim« konfliktima na neviđeno miran i dostojanstven način. Ono što mi se nekada davno učinilo kao neka hladnoća u komunikaciji, postalo je kasnije, pojačanom radnom i prijateljskom komunikacijom u Zagrebu ili Dubrovniku, nešto sasvim drugo: prijateljsko odnošenje prema Drugom, strpljivost u razgovoru, blaga ironija i prema velikanima mišljenja, kao i prema samome sebi, bile su osobine Gaja Petrovića koje sugovornika nisu mogle ostaviti ravnodušnim.

Upoznao sam ga kasnih šezdesetih, kao mlad asistent, tijekom zasjedanja Korčulanske međunarodne ljetne škole u jednom malom kafiću. Ja sam svakako i ranije znao za ovog filozofa, ali se osobno nisam nikada do tada susreo s njim. Predstavio me Ljubomir Tadić. Petrović je odmah prešao na bitno: zašto se više ne angažiram u radu škole, naročito zato što sam bio često u nekim neformalnim raspravama s Tadićem, Kangrgom i Kuvačićem. Rekao sam da je ovo stvar generacije mojih profesora te da još učim i da se nalazim u velikim nedoumnicama oko bitnih pitanja »korčulanske« teorije. Koja su to pitanja? – pitao je Petrović. Odgovorio sam da su to pitanja humanizma i odnosa filozofije i kritike političke ekonomije u djelu Karla Marx-a. Prvo pitanje smatram otvorenim budući da kod filozofa dominira »metafizički« pojam humanizma veoma ispod nivoa Heideggerova *Pisma o humanizmu* (1947.) te da, s druge strane, beskrajno pozivanje na kritiku političke ekonomije ostaje retoričko i puka fasada bez dubljeg istraživanja mjesta i uloge filozofije u zasnivanju intencija Marxove kritike političke ekonomije. Petrović je odgovorio da je to veoma interesantno i da to treba reći. Odgovorio sam da ja, osim ovih kritičkih slutnji, nemam ni znanja ni mogućnosti da to artikuliram.

Telefonski pozivi Gaja Petrovića početkom opsade Sarajeva (dok su telefoni još radili) značili su mi nešto dragocjeno. Veoma bolestan imao je snage da me ohrabri

u sarajevskom paklu. Nikada me nije pitao zašto s obitelji nisam napustio Sarajevo. Smatrao je posve normalnim da budemo tu gdje jesmo. Na moja pitanja o zdravlju odgovarao je bodro i kratko: sve je u redu. Nije me opterećivao svojim dugim, tihim i dostojanstvenim umiranjem. Jednom sam u Dubrovniku u Interuniverzitetskom centru kasnih osamdesetih citirao jedno mjesto iz Heideggera u kome se kaže da je naj-dublji uvid u smisao bivstvovanja »tiho umiranje smrti« (*das stille Sterben des Todes*). Imao sam utisak da se gotovo neprimjetno trgao. Nisam imao smjelosti da o tome s njim razgovaram, ali sam siguran da njegovo iskustvo desetogodišnjeg suočavanja sa smrću nije ni na najmanji način promijenilo njegovo mišljenje čovjeka i revolucije. Naprotiv, ono ga je moglo jedino obogatiti.

Zbornik *Misao i zbilja* priredio je uređivački odbor u sastavu: Branko Bošnjak, Gvozden Flego, Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, Žarko Puhovski i Predrag Vranicki. Najveći dio priloga priređen je još daleke 1995., da bi se tek 2001. godine formirala sredstva za njegovo publiciranje.

Zbornik je artikuliran u pet dijelova: »Uvod«, tri glavna dijela s naslovima »Život i djelo Gaje Petrovića«, »Filozofija i društvo« i »Čovjek, mišljenje i djelovanje« te peti dio »Bio-bibliografski podaci«.

Uvod

U »Uvodu« **Asja Petrović**, životna suputnica Gaje Petrovića, u tekstu pod naslovom »Prisjećanja« piše autentičan kratak izvještaj o životu i djelu Gaje Petrovića koji može poslužiti kao dobra osnovna informacija o ovom filozofu za buduće istraživače.

Gvozden Flego (»Filozofija i kritika – Uvodne napomene«) argumentira tezu da je čitava povijest filozofije povijest kritike. Pojam kritike je paradigmatičan naročito za novovjekovnu filozofiju, kao i njene kritičare (Marx, Nietzsche, Heidegger). Suvremeni filozofi slijede tu liniju i »time ostaju na tragu Kantove (i Marxove) metode neontološkog promišljanja optimalnih uvjeta ljudske egzistencije. Velika većina orientacija unutar suvremene filozofije jezika te političke i socijalne filozofije, kao i većina sljedbenika, na primjer pragmatizma, utilitarizma, »diskursne etike«, »kritičkog racionalizma«... postupa upravo tako (str. 5). Naslov zbornika *Zbilja i kritika* svjesno sugerira sasvim određeno razumijevanje kritike u djelu Gaje Petrovića kome je puno doprinio.

Život i djelo Gaje Petrovića

Branko Bošnjak (»Misao i djelo«) sažima iskustvo filozofije kroz njenu povijest, zaključujući da je »filozofija misaono prevladavanje postojećeg stanja u oblikovanju novih misaonih i povijesnih mogućnosti«. Privilegira Marxovu misao kao model promišljanja odnosa misli i djela. **Ranko Milanović** (»Smisao filozofiranja i mišljenje revolucije«) na kreativan način razumijeva filozofiju Gaje Petrovića kao

»mišljenja čovjekova bivstvovanja u svijetu« koje preko tematizacije revolucije postaje »mišljenje revolucije« (str. 24). Ranko Milanović je inače, uz Veselina Golubovića i Linu Veljaka, jedan od najboljih poznavalaca filozofije Gaje Petrovića na prostorima nekadašnje Jugoslavije, što znači i šire. **Robert C. Tucker** (»Gajo Petrović i marksistički humanizam«) prijateljskim ali ne i patetičnim riječima opisuje svoje poznanstvo s Gajom Petrovićem, kao i vlastito sudjelovanje u radu Korčulanske škole. Tu je vladala »atmosfera istinskog kosmopolitizma« i filozofskog nastojanja utemeljenja »marksističkog humanizma«. Svjedoči da je »način mišljenja Gaje kao marksističkog humaniste« utjecao na njegov način mišljenja kao »nemarksističkog humaniste« (str. 28). **Lino Veljak** (»Pojam istine u djelu Gaje Petrovića«) detaljno istražuje pojам истине u djelu Gaje Petrovića, iako je to istraživanje po njegovom mišljenju ostalo »fragmentarnog karaktera«, budući da je Petrović više bio posvećen istraživanju nosećih pojmove svoje »metafilozofije«, kao npr. pojmovima prakse i revolucije. No usprkos tome, poimanje istine spada »među bitne aspekte njegova mišljenja u cjelini« (str. 39). **Veselin Golubović** (»Filozofija i mišljenje novog. Naznake o vodećem pitanju Gaje Petrovića«) u opsežnoj studiji sistematski artikulira vodeće pitanje filozofije Gaje Petrovića kao »pitanje o mogućnosti revolucije te (kao njegovo prvotno postavljeno) pitanje o mogućnosti čovjeka«. Prema njegovom mišljenju, Petrović je pripremio preduvjete za »mišljenje novog«, tj. za »jedno novo mišljenje« (str. 57). **Kurt H. Wolff** (»Gaji: trajno«) priložio je svoju davno napisanu fantastičnu pripovijetku (»Revolucija koja traje. Pripovijetka«) koja govori o revoluciji kao trajnoj nadi. U uvodnom tekstu kaže o svome prvome susretu s Petrovićem:

»Taj prvi susret ostaje mi nezaboravan, jer mi se Gajo neposredno usjekao kao čovjek tako neposredan: potpuno suvremen i prisutan u neposrednoj stvarnosti, bilo da je govorio ili šutio; sav od neodoljive pravednosti, od neuništive nespособности da pravdu zamijeni krivdom, ili čak samo pobrka; od neuzdrmane pouzdanosti, od nevjerojatne spremnosti na pomaganje i pomoć. I od jedne neponovljive sposobnosti nadanja.« (str. 59)

Gabriella Fusi (»Sjećanje na Gaju Petrovića«) opisuje suradnju Gaje Petrovića s talijanskim filozofima, posebno s Agazzijem, zatim njegovu susretljivost te neke glavne momente njihove prepiske od 1974. godine. Ovaj prilog snažno izražava potrebu za objavljivanjem cjelokupne prepiske Gaje Petrovića s istaknutim filozofima proteklih desetljeća. **Elisabeth Ströker** (»Gaji Petroviću«) objavljuje posmrtno pismo Gaji Petroviću u kojem izražava poštovanje i zahvalnost za sve ono što je radio tijekom studijskih boravaka u Kölnu i Berlinu osamdesetih godina. **Sanja Roić** (»'Rani' Gajo Petrović kao putopisac«) analizira dva rana Petrovićeva putopisna teksta iz 1948. godine: »Neka sjećanja na boravak u SSSR-u« i »Povratak iz SSSR-a«. »Putopisčeva spoznaja je gorka« (str. 77). Nju najbolje izražavaju riječi jednog njegovog kolege: »Zar ovo da je socijalizam?« **Veljko Cvjetičanin** (»Sjećanja i uspomene na velikog čovjeka«) daje prilog istraživanju Petrovićeve intelektualne biografije, počev od suradnje s Ayerom, diskusija s M. Heideggerom, preko aktivnosti Korčulanske škole, sve do 1970-ih i 1980-ih godina kada su Gajine rasprave bile prevedene na oko 20 jezika.

Filozofija i društvo

Jürgen Habermas (»O ulozi i utjecaju filozofije danas«) posvećuje tekst Gaji Petroviću: »U sjećanje na mog prijatelja Gaju – koji je poziv filozofa hrabrije izvršavao i ulogu filozofije ofenzivnije branio od nas, kojima je uzor« (str. 85). Habermas odgovara na pitanje »može li filozofija uopće postati praktičkom?« Time pogada u bit Gajine metafilozofije revolucije. Argumentacija je razvijena u pet točaka. Na postavljeno pitanje klasična filozofija drži dva spremna odgovora, onaj Platonov i Aristotelov (1).

»U uvjetima nakonmetafizičkog mišljenja umno pravo i filozofija povijesti doveli su do drugačijeg shvaćanja odnosa teorije i prakse (2). Razočaranje političkim očekivanjima, koja su bila vezana za treći odgovor, izazvalo je suprotne reakcije: na jednoj strani obnovljeno ukazivanje na religijsko razumijevanje onoga što filozofija može odjeloviti; na drugoj samorelativiranje jedne otrežnjene filozofije u diobenoradnim ustrojima kompleksnih društava (3). Ovo skromnije samorazumijevanje lijepe se za specificiranja uloga koje filozofija može preuzeti u okviru ozanestvljene kulture, u funkcionalno razdiferenciranom društvu i nasuprotnoj pojedinačnoj osobi koja stoji pod pritiskom individualizacije (4). Utjecajniju ulogu intelektualca, koja dopada filozofskom prosvjeti u kulturnoj i političkoj javnosti modernih društava, na kraju će ilustrirati na primjeru aktualnog sporu o ljudskim pravima (5).« (str. 85)

Ovaj kratki Habermasov tekst predstavlja rezime stanja u suvremenoj filozofiji i socijalno-političkoj teoriji. Rješenja iz pete točke sasvim su otvorena za dalju kritičku diskusiju. Upućujem na rješenje spora između individualista i kolektivista: »osobe se uopće individualiziraju jedino na putu podruštvljenja« (str. 91). Ovaj stav djeluje sam po sebi kao apoteoza logocentrizma i univerzalizma, ukoliko se ne ukaže i na obrnut proces: ni podruštvljenje ne ide bez procesa individualiziranja otvorenih mogućnosti čovjekovog bivstvovanja. **Herbert Schnädelbach** (»Filozofija u suvremenoj kulturi«) najprije nagovještava u čemu se sastoji suvremenost suvremene kulture (1), zatim dovodi u vezu sadašnje stanje filozofije s »obilježjima kulturne suvremenosti« (2), da bi ukazao na »izmjeničnu igru očekivanja, izazova i razočarenja, koja gotovo ne-izbjegno nastaju u odnosu filozofije i suvremene kulture« (3). **Srdan Vrcan** (»Između raz-čaranja i novog za-čaranja svijeta«) u opsežnoj raspravi centrirala je pitanje raz-čaranja i novog za-čaranja svijeta oko akutnog problema »tranzicije od komunizma ka postkomunizmu« (str. 105). Poslije optimističkog sna o tranziciji koji je »odsanan«, sada je više vidljiva »promjena u općem optimističko-euforičnom ozračju o tranziciji« (str. 107). Tranziciju treba gledati šire, jer su »sva suvremena društva na neki način postkomunistička« (str. 113). Tranzicijski procesi doveli su »samo do ponovnog za-čaranja svijeta i ekspanzije življenja u ponovno začaranom svijetu« (str. 119). **Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik** (»O dijalektici društvene prakse i povijesti«) u kratkom uvodu opisuje svoju dugogodišnju suradnju s Gajom Petrovićem, prvenstveno u okviru Interuniverzitetetskog centra u Dubrovniku unutar seminara »Filozofija i marksizam«. On smatra

»... da se u zaoštrenoj protivrječnoj situaciji ljudskog opstanka napredujućem procesu destrukcije nije kadro suprotstaviti ni naivno povjerenje u evolutivne snage društvene

prakse, kakvo znamo od Schleiermachersa, a niti djelomično ublažavanje i povijesno ograničeno kroćenje protuslovlja uzetih kao neukidljivih, kakvo nam nudi Hegel, nego mu se donekle može suprostaviti jedino i isključivo kritička filozofija društvene prakse koju je započeo Marx.« (str. 135)

Iring Fetscher (»Pledoaje za demokratski patriotizam u Njemačkoj«) daje prednost »demokratskom« nad »ustavnim« patriotizmom:

»Zašto predlažem pojam ‘demokratski patriotizam’ umjesto ‘ustavnog patriotizma’? Razlika između tih dvaju pojmove, po mom mišljenju nije velika, no činilo mi se važnim da umjesto izraza koji lako možemo pogrešno protumačiti u *statičkom* smislu upotrijebim *dinamički* pojam.« (str. 138)

Karl-Otto Apel (»Etnoetika i univerzalistička makroetika: protuslovje ili komplementarnost?«) problematizira pitanje etnoetike koja se pokazuje dvosmislenom u svjetskim razmjerima:

»S obzirom na ovu krajnje podijeljenu dvoznačnu zbilju, kakovom se pokazuje poziv na etnoetiku u naše vrijeme, zaključno bih u svojem izlaganju želio pokušati odgovoriti na sljedeće pitanje: kako se, u smislu *uskladivosti vrijednosnih sadržaja*, može misliti o *komplementarnosti* – koju sam već formalno postulirao – između univerzalističke etike pravednosti i etnoetike kao partikularističke etike dobrog života?« (str. 146)

Pored ostalog, polemizira s pozicijom *apsolutizirane etnoetike* MacIntyreia i Rortya (str. 142). **Philippe Lacoue-Labarthe** (»Duh nacionalsocijalizma i njegova sudbina«) podsjeća na odnos Marxa i Heideggera u djelu Gaje Petrovića te na razgovor s njim iz 1992. godine u kojem je tvrdio da 1989. godina nije važna zbog rušenja komunizma, već zbog »ujedinjenja Njemačke« (str. 149). Zato se i odlučio za ovaj prilog u kojem tvrdi da je Heidegger »misilac nacionalizma« (str. 149). **Albrecht Wellmer** (»Pučka suverenost, ljudska prava i demokracija«) istražuje ambivalentnu stranu »pučke suverenosti« (ili revolucionarna ili nacionalistička). Svaki pokušaj da se razmrsti nered revolucionarnih i reakcionarnih konotacija u ideji pučke suverenosti sudara se s »dijalektičkim odnosom individualnog i kolektivnog samoodređenja, slobode i solidarnosti, individualnog i kolektivnog identiteta«. Dva su razloga za to: prvi je »da su, naime, temeljna i slobodarska prava modernih demokracija bitno *individualna* temeljna i slobodarska prava *protiv* kolektiva«, dok se drugi sastoji u tome što postoji »i odnos napetosti između općih ljudskih prava i građanskih prava« (str. 155). Razrješenje je jedino moguće putem svjetograđanskog pravnog stanja:

»Bilo bi to stanje u kojem bi načelo dragovoljnoga udruživanja ujedno postalo općim: promjena državljanstva ne bi bila ni laginja niti teža no što je danas promjena prebivališta, zanimanja, pripadnosti univerzitetu, ili razvod braka. Ne bi to bio raj: bilo bi to tek poopćenje privilegija koje *mi* već danas uživamo.« (str. 162)

Ivan Kuvačić (»Intelektualci i političari«) stavlja u središte razmatranja »odnos intelektualaca kao tvoraca novih ideja i teorija prema političarima kao ljudima moći koji vladaju društvom« (str. 163). Razgraničava termine inteligencije i intelektualaca. Prvi obuhvaća veliku društvenu skupinu, dok drugi vezuje za manje skupine kritički orijentiranih pojedinaca. Odlučno postavlja pitanje odgovornosti intelektualaca za

rat i razaranja na tlu nekadašnje Jugoslavije. **Žarko Puhovski** (»Uporaba povijesti u tvorbi kolektivnoga identiteta«) tematizira pitanje postizanja individualnog i kolektivnog identiteta u modernoj suvremenosti, pri čemu je paradigmatičan »tip suvremene zajednice koja se razumije kao nositelj kolektivnog identiteta nacionalne zajednice« (str. 170). Fenomen »ideologiziranog korištenja povijesti« (str. 170) pokazuje da je povijest načelno razumljena »kao svojevrsno samoposluživanje iz kojega se uzima po volji, a ostavlja ono što nije privlačno za dnevnu upotrebu...« (str. 171). Individualum je »slabo prošao« u postkomunističkim procesima »potrage za nacionalnim identitetom« (str. 172). Hermetički pisana studija na kraju govori o »povijesnom revizionizmu« (str. 179) u hrvatskim uvjetima. **Arnold Künzli** (»Politička filozofija Berlinskog zida«) argumentirano i kritički razmatra »izdaju lijevih intelektualaca naspram svojih bivših socijalističkih uvjerenja« koji su nekada uživali ugled kao istaknuti teoretičari i filozofi socijalizma, a danas u redakcijama buržoaskih novina brane kapitalizam ili čak djeluju kao politički savjetnici fašističkih ratnih zločinaca (str. 181). Ovu izdaju omogućilo je to što je »filozofiji socijalizma nedostajao obvezatni, jasni i jednoznačno iskazani ethos« (str. 181). U odgovoru na pitanje mogućnosti da »ponovno uskrsnemo socijalističku misao« (str. 189) kao značajan primjer može poslužiti trajna baština onog rada filozofa i sociologa oko časopisa *Praxisa*, među kojima je Gajo Petrović igrao istaknutu ulogu, koji su u kontekstu dogmatizirane filozofije i pervertiranog socijalizma »ponovno ukazali na autentičnu misao socijalizma i na taj način poravnali put kojim bi danas trebalo, a pogledamo li na bijedno stanje u kome se ovaj svijet nalazi, i moralo nastaviti koracati« (str. 189). **Božidar Jakšić** (»Disidenti – nezavršena priča«) polazi od određenja pojma disidenta našeg doba u autoritarnim i totalitarnim režimima. Milovan Đilas svakako je najznamenitiji disident bivše Jugoslavije, koji, paradoksalno, »nije imao nikakav utjecaj u procesu raspada Jugoslavije i pokušajima da se nađe demokratski izlaz iz krize« (str. 194). Ali, on je ipak uspio pomoći građanima Jugoslavije da izadu iz stanja političke nepunoljetnosti« (str. 194). Goli otok je simbol otpora eksternom staljinizmu koji je pervertirao u interni staljinizam. Za autora su djelovanje *Praxisa* i Korčulanske škole sljedeći primjer otpora nedemokratskom režimu. Samo rijetki disidenti koji svojim djelima »postaju građani svijeta, a svojim kosmopolitizmom daleko nadilaze okvire društava u kojima su živjeli« (str. 195) ostvaruju tu ulogu na dostašan način.

»Medu disidentima u Jugoslaviji takvi su beskrajno rijetki. Navest ēu imena trojice koji su, na žalost, u toku ovog rata umrli: Rudi Supek, Gajo Petrović i Danilo Kiš. Možda takvih ima i među živima, ali je ipak bolje sačekati i vidjeti.« (str. 195)

»Uspjeh« disidenta događa se samo u »onoj mjeri u kojoj njegove ideje postaju opće dobro« (str. 195). Ovoj izvanrednoj analizi možda nedostaje osvrt na *desničarske disidente* koji polučuju »uspjhe« od 1990. sve do danas. **William McBride** (»Ponovni pogled na ideale i zbilju: *Praxis* i nacionalizam u nekadašnjoj Jugoslaviji: u počast Gaji Petroviću«) piše ovaj tekst kao »autsajder« (str. 199) u odnosu na danas zaraćene južnoslavenske narode. Podsjećajući na svoju bogatu suradnju s Gajom Petrovićem o njemu kaže:

»Sa stajališta profesionalnog filozofa povijesnog duha, Petrovićeva filozofija prakse postala je filozofijom revolucije i predstavlja jedinstvenu i genijalnu sintezu hajdegerovskih i marksovskih elemenata u formi koja ih ponovno obdaruje suvremenošću, koju su i jedni i drugi bili izgubili do sredine dvadesetog stoljeća. S općijeg stanovišta života duha ta filozofija nudi živu, humanističku viziju koja, premda nipošto ne zapada u grešku otpravljanja detalja i posebnosti u korist neke opasne i iluzorne "totalnosti" (smrtni grijeh što su ga počinili postmoderni mislioci), uistinu jest kozmopolitska i nadnacionalna u najboljem smislu.« (str. 203)

Čovjek, mišljenje i djelovanje

Richard Wisser (»O upitnosti filozofske antropologije ili upitnost pitanja: što je čovjek«) promišlja mogućnost filozofske antropologije:

»Stoga sam se potrudio da artikuliram *antropoontologjsko iskustvo*, u kojemu se ontološki razumljeno ljudsko *biće* kreće, a pitanje se drži otvorenim, pri čemu se ujedno iskaže nužnost antropoloških odgovora. Nazivam ga iskustvom 'kritičko-krizne temeljne zatečenosti čovjeka' kao antropo-ontologikuma.« (str. 219)

Hotimir Burger (»Moderno poimanje čovjeka i filozofska antropologija«) polazi od vodeće ideje Maxa Schelera o upitnosti čovjeka i o »krizi slike čovjeka«:

»Budući da je tom krizom bila potaknuta ideja filozofske antropologije, mi ćemo se ovim pitanjima baviti u njenim okvirima, tj. u kontekstu autora koji su ovom idejom bili najviše zaokupljeni. A to su Scheler, Plessner, Gehlen, Landmann i još neki.« (str. 221)

Milan Kangrga (»Savjest i jastvo«) ispituje pojам savjesti kao modernu novovjekovnu kategoriju, polazeći od epohalne razlike između pojma savjesti i pojma kreposti (vrline), koji predstavlja osnovnu kategoriju antičke grčke i rimske etičke misli. Savjest se misli kao »index i organ najunutrašnjije (duhovne) *opće povezanih* modernog svijeta« te se utoliko može reći da je »neka istinska ljudska zajednica slobodnih ljudi (...) nezamisliva bez savjesti« (str. 232). Bez tako shvaćene savjesti – preostaje »zvjerinjak«, u što nas »uvjerava svakodnevno i ovo zbivanje oko nas u bivšoj Jugoslaviji« (str. 232). Moderni novovjekovni pojам savjesti najdublje je »povezan s djelatnim subjektivitetom, usmjerenim na uspostavljanje vlastita, njemu primjerena, s ljudskim smisлом homogena svijeta« (str. 238). **Branko Despot** (»Etika i znanost«) polazi od slobode kao uvjeta i etike i znanosti. Etika je uvijek jedna Etika, dok su znanosti mnoge (str. 240).

»Filozofija nije znanost. Filozofije, vjerojatno, bez prave znanosti ne bi bilo. Ali samo putem filozofije moguće je istinsko seberazumijevanje znanosti.« (str. 244)

Bez bitno ustrojenog etičkog držanja »ne bilo niti istinske filozofije niti prave znanosti« (str. 244). **Jean Luc-Nancy** (»Subitak. Sjećanje na Gaju Petrovića«) pokušava misliti Subitak preferirajući Marxa i Freuda kao »dva pokušaja, a oba su nerazdvojiva teorijska i praktička, da se dotakne bitak-u-zajedništvu« (str. 246). U uvodnoj napomeni podsjeća na susret s Gajom Petrovićem u Strasbourgru prigodom dodjele titule počasnog doktora Petroviću:

»To sam predložio stoga što mi je njegova osobnost izgledala znakovitom u vezi s onim što se događalo Evropi, svim Evropama, onih ‘centra’, ‘istoka’ i ‘zapada’: a to je potreba ponovnog bavljenja mišlju o zajedničkoj egzistenciji. Sjećam se dobrote, dostojanstva i snage ovog već starijeg čovjeka, kojega ga će nedugo zatim shrvati bolest. Jednako će tako nedugo zatim buknuti rat u ‘bivšoj Jugoslaviji’. Danas, u kolovozu 1995. – mir možda nije tako daleko. Gajin će glas nedostajati u budućnosti ovog mira. Dobro je što se hommage njegovoj misli i borbi pojavljuje u ovom trenutku.« (str. 245)

Predrag Vranicki (»Monističko ili pluralističko shvaćanje historije«) tekst posvećuje »svom dobrom prijatelju Gaji Petroviću, velikom borcu za ‘filozofiju revolucije’, sinonimu za filozofiju slobode« (str. 257). Tematizira nekoliko problema s kojima je dugo vremena živio i »osjećao da dosadašnje interpretacije ne mogu izdržati pojmovno precizniju kritiku« (str. 257). »Prvo je pitanje definiranje filozofsko-historijskih koncepcija, naročito francuskih materijalista i enciklopedista 18. stoljeća, koji su zastupali tezu da su *ideje* glavni pokretači historijskog razvoja«, dok je drugi problem »pitanje *filozofskog monizma*« (str. 260). Zaključuje da je »istina ne u monizmu, nego u historijskom pluralizmu« (str. 263). **Tore Nordenstam** (»Umjetnost i znanost – različiti načini otkrivanja svijeta«) prisjeća se susreta s Gajom Petrovićem u Zagrebu 1978. godine, posjeta umjetničkim galerijama i konferencije »Tendencije šezdesetih« posvećene avangardnim umjetnostima u Jugoslaviji. U tekstu pokazuje na različitost u otkrivanju svijeta u umjetnosti i znanosti. **Heinz Paetzold** (»Paradigme mišljenja revolucije«) bavi se pitanjem neolitske i urbane revolucije, Rousseauovom kritikom metropole te Fourierom kao utopijskim pretečom urbane asocijacije. **Kostas Axelos** (»Kratka meditacija o dijafanom«) u veoma kratkom tekstu upućuje na zaključak da je dijafano također adjafano (str. 286). **Joseph Bien** (»Refleksije o makijavelizmu«) problematizira tumačenje makijavelizma kao prethodnika humanizma, budući da »Machiavellijeva koncepcija politike i političkog djelovanja ignorira individualno time što ističe opće i stoga isključuje mogućnost učvršćenja humanizma« (str. 287). Pored ostalog, autor suprotstavlja »jaki« i »slabi« makijavelizam. **Gvozden Flego** (»Postoji li evropski identitet? Neka filozofska razmatranja«) počinje sa sumnjom u status filozofije danas. Naime, o identitetu Europe želi govoriti s filozofskog stajališta, »ma što filozofija danas još značila« (str. 297). U bilješci 1 kaže:

»Vjerujem da se klasična filozofska matrica počela raspadati djelima Kierkegaarda i Nietzschea te nastavila u radovima Heideggera i Wittgensteina, Russella i Moorea, Freuda i članova Frankfurtske škole, Lacana i Derridae, Rortya i Davidsona...« (str. 297)

U tekstu razmatra četiri pitanja: uvodne napomene oko identiteta kao takvog, vlastito gledište o tome čemu bi filozofski pojmovi mogli pridonijeti u konstrukciji takvog identiteta, promisliti evropsku aktualnost kojom bi se razmotrila pojmovna arhitektonika evropske specifičnosti, te na kraju vlastite filozofske sumnje u pojam identiteta (str. 297). **Aleksandar Kron** (»Aristotelova silogistika i logika predikata«) razmatra paradoksalnu činjenicu paralelne i nezavisne historije logike i historije matematike, što prema njegovom mišljenju nije nimalo slučajno. Autor se ograničava ne na cjelinu ovog fenomena nego »samo na ukazivanje na kronologiju nastanka nekih pojmove u matematici koji su bili od velikog značaja za primjenu matematike u logici – bez tih pojmove matematička logika XX. vijeka ne bi mogla ni nastati« (str. 305).

Bio-bibliografski podaci

Ove podatke sastavili su Asja Petrović i Ranko Milanović. Oni obuhvačaju biografske podatke, podatke u enciklopedijama i leksikonima, bibliografiju rada Gaje Petrovića i izbor iz bibliografije tekstova o Gaji Petroviću.

Cilj ovog osvrta bio je prvenstveno navođenje svih autora Zbornika kao i njihovih najznačajnijih teza, dakle, da sâma knjiga govori o sebi.

Obilje tema, raznolikost diskursa, pluralizam mišljenja, poštovanje i ozbiljnost u ocjenama života i djela Gaje Petrovića – samo su neke značajke ove knjige.

Gajo Petrović kao filozof *praxisa* i mislilac revolucije ostavio je djelo koje tek treba ozbiljno promišljati. Za mene je sasvim neosporno da radikalna otvorenost njegova mišljenja, originalno suodnošenje najrazličitijih filozofskih pripovijesti, kao one Marxove i Heideggerove, odgovorno propitivanje motiva i dometa analitičke filozofije itd., čine sasvim pouzdanim sud o Gaji Petroviću kao jedinstvenom filozofskom dogadaju na tlu bivše zajedničke zemlje. Gajo Petrović mislio je i živio kao humanist sasvim posebne vrste humanizma. U svojim »Prisjećanjima« Asja Petrović citirala je Jean-Luc Nancyja iz njegova govora prilikom dodjele počasnog doktorata Gaji Petroviću u Strasbourg:

»Bili ste pionir imanentne kritike marksizma, pionir istraživanja koja su otvarala marksizam prema posve drukčijim filozofijama, a također i pionir suradnje među evropskim filozofima (...) Vaš humanizam – nakon što ste s mnogo mudrosti rehabilitirali taj pojam – nije humanizam u običnom smislu riječi. On ne esencijalizira ‘čovjeka’. Prije je upućen prema odsustvu esencije kao ‘Humanitasu’ postavljenom na mnogo višu razinu nego cje-lokupni takozvani ‘humanizam’. Usmjeren je prema činu egzistiranja, a i to pripada onom što vi zovete ‘revolucijom’.<« (str. IX)

Ovo nisu puke riječi. One naslućuju izlaz iz nepodnošljive uzajamne arogancije logocentrizma i kontekstualizma, kao i individualizma i kolektivizma koji tako široko karakterizira suvremenu filozofiju.

KATARZYNA BIELIŃSKA-KOWALEWSKA

*Institut za filozofiju i sociologiju,
Poljska akademija znanosti
Varšava, Poljska*

katarzyna.bielinska@gmail.com

Gajo Petrović i pitanje dijalektike*

Sažetak

U članku autorica razlaže probleme dijalektike u filozofiji Gaje Petrovića u kontekstu suvremenih diskusija o »hajdegerijanskem razdoblju« Herberta Marcusea te mogućnosti fenomenološkog marksizma uopće. Filozofsko polazište Gaje Petrovića bio je nedogmatički shvaćen dijalektički materijalizam. Tijekom svojega misaona razvijanja Petrović ga je napustio, prošao kroz fazu *filozofije prakse* i završio u *mišljenju revolucije*, ogrăđujući se pri tomu od antropološkog humanizma. Odgovor na svoje ontološko-epistemološko-antropološko pitanje tražio je ne samo u Marxu i njegovih sljedbenika nego i u Heideggeru, pa njegova konceptacija, slično Marcuseovoj, izaziva dosta poteškoća kada je riječ o dijalektičkom kretanju.

Ključne riječi

Gajo Petrović, Herbert Marcuse, Martin Heidegger, marksizam, dijalektika, praksa, bivstvovalnje, otuđenje, negacija

Uvod

Gajo Petrović nije volio da ga se uspoređuje s mladim Marcuseom, jer je to smatrao svojevrsnom diskreditacijom vlastite filozofije, što je u određenom razdoblju i bila istina (Petrović, 1986a, tom 3, 317–319; usp. Petrović, 1990, 160). Međutim, početkom ovoga stoljeća u Americi je, među ostalim u vezi s izdavanjem zbirke Marcuseovih tekstova iz tzv. hajdegerijanskog razdoblja (Marcuse, 2005), počela ozbiljna diskusija oko Marcuseove hajdegerijanske faze, odnosno Heideggerova naslijeda u »kasnog Marcusea« i, konačno, oko pitanja teorijske mogućnosti fenomenološkog marksizma uopće (Abromeit, 2004; 2010; Angus, 2005; 2009; Feenberg, 2004; Wolin, 2001, 135–172). U tome kontekstu valja pak preispitivati i Petrovićevu misao.

* Članak je sastavljen u znatnoj mjeri na osnovu poglavljaja moje doktorske disertacije *Filozofske konceptcije prakse i njihove društveno-političke implikacije u krugu jugoslavenske »Praxis grupe«*, predstavljene (i obranjene 20. 11. 2013.) na Institutu za filozofiju i sociologiju Poljske akademije znanosti u Varšavi. Ovo je proširena verzija izlaganja na skupu *Gajo Petrović – Lik i djelo*, održanog 12. travnja 2013. u Karlovcu, na kojemu sam mogla sudjelovati zahvaljujući podršci Fondacije Rosa Luxemburg.

Problem je vezan za ono što je, prema Lukácsu, *Lebensnerv* Marxova metoda – riječ je o pitanju dijalektike kao o nadilaženju opozicije subjekt–objekt, tipične za građansko mišljenje. Taj je prijelom u mišljenju počeo već s Kantom, a gurali su ga dalje Fichte i Hegel, sve do Marxa. Ovdje nije riječ o antropološkom obratu, s obzirom da antropološki obrat znači da se samo malo pomičemo od objekta (vanjskog svijeta ili boga) prema čovjeku pa ostajemo na istoj »filozofskoj« razini (u smislu Milana Kangrge), nego je riječ o podizanju mišljenja na novu spekulativnu razinu (Kangrga, 2010). Drugim riječima, koristeći terminologiju poljskog filozofa Mareka J. Siemeka, radi se ovdje o razlici između epistemičkog i epistemološkog polja teorije (Siemek, 1977; 1982, 41–44, 58–75). Teorija epistemičkog polja je teorija u kojoj su bitak i spoznaja međusobno odvojeni, spoznaja je bitku podređena i djeluje kao sredstvo zahvaljujući kojemu možemo doći do bitka. U toj je perspektivi teorija spoznaje teorija samo jednog člana odnosa bitak–znanje, a znanje je podređeno bitku. Kantov transcendentalizam prvi se puta u povijesti filozofije uzdignuo prema epistemološkom polju teorije, u kojemu se subjekt i objekt javljaju kao članovi odnosa koji ih tek konstituira u uzajamnoj ovisnosti (Siemek, 1977, 13–82; 1982, 41–44, 58–75; usp. Bielińska, 2009, 252–254; Bielińska-Kowalewska, 2012, 286). To znači da je iz marksističke perspektive čovjek proizvod društvenog bitka, koji istovremeno proizvodi taj bitak – ovo je relaciona koncepcija u kojoj ključnu ulogu igraju odnosi proizvodnje, kako to objašnjava Milan Kangrga, za kojega nastanak klasnog društva i podjele rada označava razbijanje prvobitnog jedinstva subjekta i objekta i nastanak s jedne strane metafizičkog svijeta i, s druge strane, čovjeka (usp. Kangrga, 2010, 14–15, 45–46, 48, 63, 74, 307, 360, 363) koji se polako pretvara u »čovjeka kao metafizičku utvaru« (Veljak, 2008a).

Dakle, svaka humanistička antropološka koncepcija koja prepostavlja neku ljudsku suštinu, shvaćenu bilo deskriptivno bilo normativno, koja bi prethodila društvenim odnosima, je teorija epistemičkog polja i kao takva je nedijalektička i time nemarksistička. Primjer *par excellence* je Frommova interpretacija Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa iz 1844. godine*, u kojoj se kaže da je Marxovo shvaćanje povijesti »antropološko shvaćanje povijesti« (Fromm, 2004, 11) ili da rad i kapital nisu samo ekonomske kategorije nego antropološke, te da je njihov temelj Marxov humanistički stav.¹ Ovdje se valja prisjetiti poznate diskusije između Marcusea i Fromma u časopisu *Dissent*, u kojoj je Fromm prigovorio Marcuseu da zauzima nihilistički stav jer odbacuje koncepcije »totalne ličnosti« i »prodiktivnog karaktera« kao nedijalektičke (Fromm, 1955, 348–349; usp. Marcuse, 1985, 209–239). Međutim, Marcuse je bio svjestan toga da revolucionarni humanizam nadilazi »tradicionalni« humanizam i zahtjeva njegovo dokidanje, pogotovo dokidanje idealističke etike, pojma »ljudske prirode« i drugih nedijalektičkih koncepta. Ironično se složio s Frommovim određenjem njegova stava kao »ljudskoga nihilizma« (*human nihilism*) (Marcuse, 1956, 81).

Od samog početka svoje filozofske djelatnosti, Marcuse je pokušavao nadići pozitivizam Druge internacionale, isto kao što je Gajo Petrović pokušavao nadići stalji-

¹ »[L]abor and capital were not at all for Marx only economic categories; they were anthropological categories imbued with a value judgment which is rooted in his humanistic position.« (Fromm, 2004, 32)

nističko shvaćanje dijalektičkog materijalizma. Prigovor »humanističko-antropološkog reduktionizma« u odnosu na obojicu čini se neopravdanim – sam se Petrović vrlo jednostavno ograđivao od »nekritičkog, površnog humanizma« i »čisto antropoloških shvaćanja čovjeka, revolucije i socijalizma« (Petrović, 1986a, tom 2, 89), braneći »revolucionarni humanizam« (Petrović, 1986a, tom 1, 429). Obojica su tražili novu filozofsku dimenziju kojom će nadići dotadašnju opoziciju između čovjeka i svijeta. I obojica su se u jedno vrijeme okrenuli prema Heideggeru. Međutim, otvara se pitanje koliko je taj Heideggerov put bio uspješan.

Misaoni put Gaje Petrovića

Kada je riječ o Petroviću, valja skrenuti pozornost na to da rano razdoblje njegove filozofske aktivnosti pedesetih godina nije bilo samo faza oslobađanja od staljinizma. Petrović je od samog početka imao vrlo širok krug filozofskih interesa koji je obuhvaćao, osim marksizma, anglosaksonsku filozofiju, logiku, filozofiju Heideggera...

Jednostavno je vidjeti da je već tada ključno pitanje njegove misli pitanje bitka koje poslije evoluira u »ontološko-epistemološko-antropološko« pitanje bivstvovanja. Može se spomenuti da je Petrović prigovarao Brentanu što nije objasnio pojam realnog (Petrović, 1958, 12) ili Bečkom krugu što su neosnovano odbacili metafizička pitanja (Petrović, 1964, 173). *Tractatus Logico-Philosophicus* Ludwiga Wittgensteina nije bio za njega manifest pozitivističkog programa, nego je nit-vodilju *Tractatusa* viđeo u ideji »da je filozofija aktivnost pokazivanja neizrecivog« (Petrović, 1964, 150).

U tome kontekstu je bitna njegova knjiga *Filozofski pogledi G. V. Plehanova* čija je osnova bila doktorska disertacija *Filozofija Plehanova (Mjesto G. V. Plehanova u historiji filozofije)*, »odbranjena 6. januara 1956. god. u Zagrebu pred komisijom koju su sačinjavali prof. dr. Josip Badalić, prof. dr. Vladimir Filipović, dr. Predrag Vranicki i dr. Rudi Supek« (1957, 7). Ova knjiga nije samo snažan glas protiv staljiničkih kritika Plehanova nego i samostalan pokušaj reinterpretacije dijalektičkog materijalizma koji je Petrović tada smatrao »relativno najvišim i najplodonosnjim filozofskim stajalištem današnjice« (Petrović, 1957, 18).

U toj knjizi, polazeći od Engelsa i njegova osnovnog pitanja filozofije, tj. pitanja odnosa mišljenja prema bitku, Petrović smatra da je autor *Ludwiga Feuerbacha i kraja klasične njemačke filozofije* pokušavao nadići distinkciju između bitka i spoznaje. Prema Petroviću, suština Engelseve misli u *Ludwigu Feuerbachu* je »misao o jedinstvu ontologije i spoznajne teorije (u kojoj primat pripada prvoj)« (Petrović, 1957, 104).

Stavljujući Engelsa na stranu, vidi se da ovdje imamo posla s interpretacijom u kojoj se pokušava izvesti novi pojam materije u obliku »ontološko-gnoseološkog« pojma, koji bi nadišao tradicionalnu metafizičku opoziciju duh–materija. O Plehanovu je Petrović pisao da

»... je bio sklon pojmove ‘materije’ i ‘svijesti’ shvatiti kao uže pojmove, koji zajedno potpadaju pod širi pojam ‘bitka’ ili ‘prirode’. Pa i sam Lenjin, i pored svoje izričite tvrdnje da su materija i svijest najopćenitiji pojmovi spoznajne teorije, bio je u praksi sklon ovakvom shvaćanju.« (Petrović, 1957, 138)

Pozivajući se na Lenjinov *Materijalizam i empiriokriticizam*, Petrović zaključuje da se pojmovi mišljenja i materije »mogu podvesti pod pojmom bitka, stvarnosti ili postojećeg« (Petrović, 1957, 138).

Na drugoj strani, već u knjizi o Plehanovu Petrović revidira »staljinističku« verziju teorije odraza, tvrdeći da je odražavanje proces u kojem subjekt nikako ne ostaje pasivan, nego igra aktivnu ulogu. Ova aktivna uloga već je naznačena u Lenjinovom *Materijalizmu i empiriokriticizmu*, samo što, nasuprot *Filozofskim sveskama*, nije još dovoljno istaknuta (Petrović, 1957, 201):

»Dakle: Svaka je svijest odraz. Ali nije svaki odraz spoznaja. Svesni odraz nije neka pasivna mehanička reakcija. On nije identičan s predmetom, koji odražava, niti je automatska jednoznačna reakcija na predmete. Svesni odraz je za Lenjina i Plehanova *jedan specifični aktivni proces* [istaknula K.B.-K.], koji baš zato što je aktivan, može da bude u skladu sa stvarnošću, koju održava, a može da se i razilazi s njom. Drugim riječima, on može biti istinit i lažan. Kad bi naša svijest bila pasivan odraz stvarnosti, ne bi njeni proizvodi bili istiniti ili lažni, oni bi bili iznad i ujedno ispod te distinkcije. Svi jest bi tada bila kao fotografski aparat, koji registrira vanjske podražaje, a ne spoznaje ih.« (Petrović, 1957, 204)

Petrović je isto tako bio i protiv suprotstavljanja teorije odraza i teorije korespondencije od strane nekih sovjetskih filozofa (Petrović, 1957, 198), naglašavajući ne samo da su ove teorije usuglasne nego i da teorija odraza zahtijeva korespondenciju kao svoju dopunu (Petrović, 1957, 204).

Na čuvenom skupu o teoriji odraza, održanom 1960. godine na Bledu, koji je postao simbol raskida jugoslavenske filozofije sa staljinizmom, Petrović je ponovio ove stavove, radikalizirajući ih i govoreći da je tako »popravljena« teorija odraza – izvedena konačno iz Lenjinovih *Filozofskih svezaka* – teorija odraza »još samo po imenu« i da, kao takva, »vjerojatno nije nikome potrebna« (Petrović, 1986a, tom 1, 217). U tome je predavanju naglasio »da se ‘gnoseološko’ pitanje ne može rješavati bez ‘antropološkog’ ni ovo bez ‘ontološkog’« (Petrović, 1986a, tom 1, 212), a taj je stav već *implicite* prisutan u knjizi o Plehanovu u razmatranjima o aktivnosti subjekta.

Kao što je opće poznato, tijekom svoga intelektualnog razvitka Gajo Petrović napustio je dijalektički materijalizam, koji je proglašio »više neorganskom kombinacijom francuskog materijalizma i Feuerbacha s Hegelom nego autentičnom Marxovom misli« (Petrović, 1986a, tom 3, 19; usp. 1986a, tom 1, 65–78) i otuđenim oblikom Marxova mišljenja (Petrović, 1986a, tom 3, 196) te je prošao kroz fazu *filozofije prakse* prema *mišljenju revolucije*.

U svome filozofiranju stavio je naglasak na pitanje čovjeka kao bića prakse, tj. bića »univerzalne stvaralačko-samostvaralačke djelatnosti (...) djelatnosti kojom čovjek preobražava i stvara svoj svijet i samoga sebe« (Petrović, 1986a, tom 1, 93). Praksu je određivao kao »jedan određeni modus *bivstvovanja*, modus bivstvovanja koji je svojstven jednom odredenom bivstvujućem (čovjeku), a nadilazi i principijelno se razlikuje od svih drugih modusa bivstvovanja« (Petrović, 1986a, tom 1, 138).

Slijedeći Heideggerovu terminologiju, razlikovao je praksu kao autentični modus bivstvovanja od neautentičnog modusa bivstvovanja, tj. bivstvovanja na otuđeni način (Petrović, 1986a, tom 1, 209, 312). Najviši oblik prakse postala je za njega

revolucija (Petrović, 1986a, tom 2, 55), shvaćena kao »filozofsko-metafilozofski« i »ontološko-antropološki« pojam koji nadilazi okvire ovih disciplina i granicu između njih (Petrović, 1986a, tom 2, 84–85, 90). Ova revolucija je »radikalni preobražaj društva«, međutim ona

»... nije samo promjena u čovjeku, ona je promjena u ‘svemiru’, stvaranje jednog bitno drukčijeg ‘modusa’ bivstvovanja, slobodnog stvaralačkog bivstvovanja (...) ona je najviši oblik bivstvovanja, samo bivstvovanje u svojoj punini. Revolucija je najrazvijeniji oblik stvaralaštva i najautentičniji oblik slobode, polje otvorenih mogućnosti i carstvo istinski novog. Ona je sama ‘bit’ bivstvovanja, bivstvovanje u svojoj biti.« (Petrović, 1986a, tom 2, 76)

Mišljenje revolucije, inspirirano Heideggerovim *mišljenjem bitka*, trebalo bi dakle istovremeno ostati filozofsko i nadići granice filozofičnosti:

»Samo filozofija, i to filozofija kao mišljenje bivstvovanja, može (i mora) misliti bivstvovanje kao revoluciju (ili revoluciju kao bivstvovanje) (...) Samo filozofski pojam revolucije može primjereno misliti revoluciju, i to samo pod uvjetom da ne ostane samo filozofski ni samo pojam. Samo filozofija, koja se sama ukida, koja se od mišljenja revolucije uzdiže k mišljenju kao revoluciji, može misleći sudjelovati u revoluciji i sudjelujući misliti revoluciju.« (Petrović, 1986a, tom 2, 76–77)

Prema Petroviću, dakle, mišljenje nije tek puko sredstvo koje se koristi da bi se stiglo do istine, nego samo mišljenje treba prerasti u revolucionarno djelovanje (Petrović, 1986a, tom 2, 176; usp. Golubović, 2006; Veljak, 2008b; Kalebić, 2011).

Tijekom svoga misaonog razvitka Petrović je također promijenio i svoj pristup dijalektici: dok je u knjizi o Plehanovu uglavnom išao stopama Engelsa, Plehanova i Lenjina za koje je dijalektika bila skup prirodnih, društvenih i misaonih zakona, kasnije se postepeno naizgled približio Lukáčsevoj struci u kojoj je dijalektika shvaćana kao »revolucionarno-kritička metoda društvenog mišljenja i djelovanja, kojim se direktno realizira jedinstvo teorije i realnog praksisa« (Siemek, 1982, 142), usprkos tome što je konačno sam termin ‘dijalektika’ počeo smatrati čak i kompromitiranim (Petrović, 1986a, tom 3, 295). Međutim, odgovor na svoje ontološko-epistemološko-antropološko pitanje, koji bi trebao ne samo sjediniti nego i nadići uske okvire ovih dimenzija, tražio je Petrović ne samo kod Marxa i njegovih sljedbenika nego i kod Heideggera, što je imao bitne posljedice.

Premda se u središtu njegove pažnje nalazilo pitanje čovjeka, to je pitanje uvijek bilo neodvojivo od pitanja bivstvovanja. U poznatom članku »Praksa i bivstvovanje«, objavljenom u prvom broju časopisa *Praxis*, Petrović slijedi Heideggera iz *Bitka i vremena* tražeći odgovor na pitanje bivstvovanja preko odgovora na pitanje smisla čovjekova bivstvovanja (Petrović, 1986a, tom 1, 191–209). Međutim, nasuprot Heideggeru, koji je čitavu historiju filozofije smatrao »zaboravljanjem bitka«, Petrović predstavlja historijat shvaćanja bivstvovanja kao evoluciju (Petrović, 1986a, tom 1, 191–209). Heidegger je u tome kontekstu samo originalan nastavljač ove struje i time ipak, u krajnjoj liniji, ispod Marxa zbog svog »nihilizma« (Petrović, 1986a, tom 1, 208).

Prema Petroviću, Marx je, usprkos tome što se nije posebno bavio pitanjem bivstvovanja, pokazao pravi put istraživanja: kako bismo shvatili što je bivstvovanje,

trebamo početi s čovjekovom praksom (Petrović, 1986a, tom 1, 203). Time Petrović pripisuje Marxu način postupanja Heideggera, čiji projekt fundamentalne ontologije prepostavlja probijanje »preko analitike tubivstvovanja do smisla bivstvovanja uopće« (Petrović, 1986a, tom 4, 149), odnosno, kako piše Petrović,

»... pitanje o bivstvovanju tubivstvovanja nužno prerasta u pitanje o bivstvovanju uopće. U djelomično nehajdegerijanskoj terminologiji: analitika tubivstvovanja nužna je i dovoljna prepostavka pitanja o smislu bivstvovanja uopće. Ili (malo bliže običnom jeziku): *put ka rješenju pitanja o smislu bivstvovanja uopće vodi preko pitanja o smislu čovjekova bivstvovanja.*« (Petrović, 1986a, tom 4, 149)

Petrović i Marcuse

Kako je već spomenuto, čini se da je ono što je privuklo Petrovića Heideggeru bilo nešto slično onome što je trideset godina ranije privuklo Heideggeru Herberta Marcusea, koji je proglašio *Bitak i vrijeme* novim početkom u filozofiji (Marcuse, 2005, 165). Lucien Goldmann povukao je paralelu između *Povijesti i klasne svijesti i Bitka i vremena*, pokazujući da u tim djelima ima sličnih ideja, prije svega pokušaja nadilaženja pozitivizma i dualizma subjekt–objekt (Goldmann, 1973). Mladi Marcuse je kod Heideggera tražio oruđe za nadilaženje pozitivizma Druge internacionale, Petrović – oruđe za nadilaženje staljinizma.

Kao što istraživač iz SAD John Abromeit sugerira, Marcuse se također u konцепciji proletarijata mogao pribojavati zapostavljanja pitanja pojedinca, kojemu je priznat veliki značaj u filozofiji Heideggera (Abromeit, 2004, 132). Petrović je s ovim zapostavljanjem direktno imao posla u obliku staljinističke filozofije, a čitavome kruugu okupljenom oko časopisa *Praxis* zajednička je bila težnja za restitucijom uloge pojedinca u marksizmu, često izražavana u formulaciji iz *Manifesta komunističke partije* po kojoj »je slobodni razvitak svakog pojedinca uvjet slobodnog razvijanja za sve« (Petrović, 1986b, 118).

Prema Abromeitu, Heidegger je Marcuseu bio privlačan i zbog toga što u Heideggerovoj koncepciji povijesnosti bitnu ulogu igraju »aktivni i dinamički elementi historijskog procesa« (Abromeit, 2004, 135), što je bilo isto tako i jedno od ključnih pitanja u krugu *Praxisa*.

Mogu se primijetiti sličnosti i između filozofskih pogleda Petrovića i pogleda Marcusea, izraženih u njegovom ranom tekstu »Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma«. Marcuse u njemu tvrdi da je Heidegger otkrio kako je početak svakog filozofiranja konkretan čovjek u konkretnoj povijesnoj situaciji (Marcuse, 2005, 15), a »autentična egzistencijalna vrijednost« za njega je egzistencija u skladu s povijesnim mogućnostima (Marcuse, 2005, 22) – slično se izražava i Petrović kada piše da je »čovjek kod sebe ako stoji na razini svojih mogućnosti, ako realizirajući svoje mogućnosti stalno stvara nove, više« (Petrović, 1986a, tom 1, 99).

Petrovićev pristup može se smatrati goldmanovskim u tome smislu što je autor *Mišljenja revolucije* uvidio prevodljivost Heideggerovog jezika na Marxov, a u Heideggeru prepoznao kritičara postvarenja (Goldmann, 1973, 69–74). Čini se ipak da nije

riječ samo o tome, nego da je Petrović, kao i mladi Marcuse, tražio ontološko utemeljenje za marksizam, smatrujući »da dijalektička fenomenologija može staviti u zgradu pitanje prednosti materije i time izbjegći materijalistički metafizički dogmatizam«, kako piše Douglas Kellner (1984, 62), autor monografije o Marcuseu. Mislim da bi se nešto slično moglo reći i o Petroviću koji je pokušavao, kao i mladi Marcuse, kroz filozofiju Heideggera uhvatiti bitne ontološke strukture koje pružaju temelj za formulaciju »normativnog pojma ne-otuđenog ljudskog bića« (Kellner, 1984, 59), što bi bio kriterij ocjene danog oblika prakse (Kellner, 1984, 59–61). U toj točki, međutim, Heideggerova perspektiva bitno se razlikuje od marksističke, točnije Lukácseve, kako je to primjetio Lucien Goldmann. Za Lukácsa, naime, vanjsko ontološko utemeljenje društva i povijesti ne može postojati (Goldmann, 1973, 73).

Štoviše, prema Goldmannu, Heideggerov stav razlikuje se od Lukácsevog između ostalog i po tomu što je za Heideggera povijesni subjekt individualan, a kod Lukácsa je kolektivan (Goldmann, 1973, 67). Marcuse je, međutim, još u prvome tekstu iz svoje hajdegerijanske faze primijetio da *Dasein* kao subjekt povijesnog čina treba biti marksistički shvaćena, tj. materijalno određena (po svome položaju u odnosima proizvodnje) klasa (Marcuse, 2005, 4) i da Heideggeru nedostaje historijska konkretnost (Marcuse, 2005, 15). U svojim kasnim godinama čak je ovu Heideggerovu konkretnost imenovao »lažnom« (Marcuse, 2005, 166), govoreći da kod Heideggera sve povijesne kategorije podliježu transcendentalizaciji i neutralizaciji (Marcuse, 2005, 167–168). S time je također povezan sljedeći problem: dok je za Lukácsa kategorija napretka relevantna, s obzirom da je historija proizvod transindividualnih subjekata, određenih po položaju u odnosima proizvodnje, za Heideggera ona to nije, jer kod njega, kako kaže Goldmann, povijest ima samo dvije dimenzije – autentičnost i neautentičnost (Goldmann, 1973, 67–68), između kojih oscilira subjekt. Čini se da je ovaj problem prisutan i u filozofiji Gaje Petrovića. Petrović je bio svjestan toga da se u *Bitku i vremenu* radi o čovjeku kao pojedincu (Petrović, 1986a, tom 4, 330) pa se i sam koncentriра na čovjeka shvaćenog kao pojedinac ili na čovjeka uopće, usprkos tomu što na nekim mjestima naglašava nesumnjivu ključnu ulogu napredne klase u revoluciji (Petrović, 1986a, tom 2, 79–80, 149–162).

Problem dijalektike

S jedne strane Petrović nudi radikalno emancipatorski projekt: čovjek je čovjek samo tada kada slobodno, stvaralački i revolucionarno realizira svoje mogućnosti i stvara nove. Zbog toga se treba suprotstaviti svim oblicima ugnjetavanja zbog kojih je čovjek prinuđen voditi »neautentičnu egzistenciju«. Ovdje, dakle, imamo posla s dijalektičkim kretanjem dokidanja sljedećih po sebi oblika alienacije.

Ovdje se ipak javlja problem, na koji je u raspravi o Heideggerovom razdoblju mladog Marcusea skrenuo pažnju Ian Angus (2005, 347–350), naime pitanje negacije. Petrović piše o dva modusa ljudskoga bivstvovanja, autentičnom i neautentičnom. Moglo bi se reći da je neautentično bivstvovanje negacija autentičnog. Tada se pak postavlja pitanje što znači ukidanje neautentičnog bivstvovanja, s obzirom da ono ne može biti samo nedijalektički povratak prethodnoj autentičnoj egzistenciji, nego bi

moralo postati nekom novom autentičnom egzistencijom na višoj razini. Angus tvrdi da u toj točki kod hajdegerijanskih marksista dolazi do zamjene »Hegelovog povratka« fenomenološkim ili do napuštanja nekih za marksizam ključnih pitanja.

»Dok se za Hegela negativitet u pojavi manifestira kao suprotnost koja pruža temelj za sintezu, za Heideggera je negativitet povlačenje, skrivanje u neskrivanju koje prati sve manifestacije kao takve. Heideggerovski negativitet nikad ne postaje drugi pozitivitet i ne može se obuhvatiti neprekidnim dijalektičkim kretanjem.« (Angus, 2005, 348)

Ili:

»Takav hajdegerijanski marksizam nije više shvaćanje otuđenja i povratka u kojima se ovo što je napravljeno objektom vraća subjektu na višoj razini (...) [stvaralački fundament] je uvijek prisutan ‘ispod’ reprezentacija i uvijek se može dobiti putem fenomenološkog *Abbau*.« (Angus, 2005, 342)

Čini se da kod Petrovića postoji sličan problem. Otuđenje nije negacija u Hegel-Marxovom smislu, jer čovjek stalno oscilira između dvaju modusa bivstvovanja. Usprkos tomu što Petrović pokušava otuđenje shvatiti historijski, u krajnjoj liniji izbor modusa egzistencije ovisi o odluci pojedinca. Petrović, govoreći o razotuđenju, jednostavno tvrdi da je ono moguće samo kao »relativna dezalijenacija« (Petrović, 1986a, tom 1, 170). Naime, piše Petrović,

»[m]oguće je stvoriti društveni sistem koji bi omogućavao i čak stimulirao razvoj razotuđenih pojedinaca, ali nije moguće organizirati društvo koje bi automatski proizvodilo takve pojedince. Dezalijenirani pojedinac je pojedinac koji se realizira kao slobodno stvaralačko biće prakse, a slobodno stvaralaštvo nije nešto što se može nekome izvana pokloniti ili nametnuti. Pojedinac može postati slobodan samo svojom vlastitom djelatnošću.« (Petrović, 1986a, tom 1, 171)

Štoviše, mogućnost mišljenja revolucije znači da je izbor autentičnog modusa bivstvovanja moguć isto tako i u okviru klasnog i otuđenog društva.

Angus također primjećuje da je zbog toga, na primjer, u filozofiji Michela Henryja moguće samo oslobođenje od rada umjesto oslobođenja samog rada, s obzirom da se bez tog dijalektičkog kretanja ne može dokinuti rad na čije bi mjesto trebao stupiti »živ praksis« (Angus, 2005, 343). Čini se da je to isto tako problem i kod Petrovića koji, s jedne strane, shvaća rad kao negaciju stvaralaštva, a, s druge strane, istovremeno piše da »rad je negacija stvaralaštva, kao što je i stvaralaštvo negacija rada« (Petrović, 1986a, tom 1, 304). Oni su – i rad i stvaralaštvo – dva oblika ljudske djelatnosti analogna modusima bivstvovanja.

Rad nije ovdje negacija stvaralaštva, koju bi trebalo dokinuti da bi kroz to dijalektičko kretanje čitava ljudska aktivnost stigla na novu razinu, nego rad pripada carstvu nužnosti koje se može smanjivati, ali kojega se čovjek nikada neće oslobođiti. Marx, piše Petrović,

»... pretpostavlja (i premda se to čini prihvatljivo, o tome se može diskutirati) da se čovjek ne može nikad potpuno ‘riješiti’ rada kao životinsko-radne djelatnosti. Ali čovjek može sve više razvijati stvaralaštvo kao nešto principijelno različito od rada, pa čovjek koji u sve većem slobodnom vremenu i u promijenjenoj društvenoj situaciji razvija stvaralaštvo,

i u radnom vremenu postaje drukčiji; njegova djelatnost, kako kaže Marx, dobiva doduše ne potpuno sloboden, ali svakako ‘sasvim drukčiji i slobodniji karakter’ i u radnom vremenu.« (Petrović, 1986a, tom 1, 305–306)

Tako se čini da je Petrović bio sklon u praksi održanju podjele na carstvo nužnosti i carstvo slobode: ovo posljednje se može samo proširivati, ono prvo samo sužavati i humanizirati. Po tome se razlikuje od drugog pripadnika praksisovog kruga, Milana Kangrge, za kojega je rad bio otuđeni oblik samodjelatnosti koji zahtijeva ukidanje (usp. Kangrga, 2010, 307, 356–366, 370–377).

Zaključak

Filozofsko polazište Gaje Petrovića bio je nedogmatski shvaćen dijalektički materializam, tj. jedna od teorija epistemičkog polja. Tada je dijalektiku shvaćao na klasičan Engels-Plehanov-Lenjinov način kao skup zakona koji vladaju stvarnošću. Tijekom svojega misaonoga razvijanja Petrović je pokušavao nadići onu epistemičku perspektivu – uključujući »čist antropologizam« i »nekritički, površni humanizam« – prvo u obliku *filozofije prakse*, poslije u obliku *mišljenja revolucije*.

Tražeći odgovor na svoje ontološko-epistemološko-antropološko pitanje, okrenuo se Heideggeru. Nasuprot Marcuseu, čiji raskid s Heideggerom, prema Abromeitu, nije bio samo politički nego je bio prije svega filozofski i svjesni zaokret prema Hegelu (Abromeit, 2004), Petrović je pokušavao uskladiti ova dva pristupa. Međutim, kako kaže Angus, Heidegger i Hegel kao dijalektičar – tomu treba dodati i Marxa – jesu »dvije noge« koje ne mogu hodati zajedno (Angus, 2005, 349–350). Zbog toga je Petrovićev poduhvat morao izazivati dosta poteškoća. Njegov subjekt, kao i Heideggerov, oscilira između dva modusa bivstvovanja, nije uključen u dijalektičko kretanje, a izbor modusa bivstvovanja u krajnjoj liniji ovisi o odluci pojedinca. Čini se da je »Heideggerova nogu« sprječila Petrovića da se uhvati ukoštac s dijalektikom.

Literatura

Abromeit, John (2004), »Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927–1933«, u: Abromeit, John; Cobb, William Mark (ur.), *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, London–New York: Routledge, str. 131–151.

Abromeit, John (2010), »Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology«, *Constellations*, Oxford–Malden MA, god. 17, sv. 1, str. 87–106.

Angus, Ian (2005), »Walking on Two Legs: On The Very Possibility of a Heideggerian Marxism. A Review Essay of Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*«, *Human Studies*, Dordrecht, god. 28, sv. 3, str. 335–352.

Angus, Ian (2009), »Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism«, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Charlottesville, god. 13, sv. 1, str. 113–136.

- Bielińska, Katarzyna (2009), »Ajde, opet na Bled! Prilog razmatranjima o *Praksisu*«, *Filozofija i društvo*, Beograd, god. 20, sv. 2, str. 249–259.
- Bielińska-Kowalewska, Katarzyna (2012), »Kako je poljski revizionizam ‘mimošao’ tzv. praxis-filozofiju«, u: Olujić ‘Oluja’, Dragomir; Stojaković, Krinoslav (ur.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam. Zbornik radova sa međunarodne konferencije o jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963–1974)*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, str. 269–292.
- Feenberg, Andrew (2004), *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, London–New York: Routledge.
- Fromm, Erich (1955), »The Human Implications of Instinctivistic ‘Radicalism’«, *Dissent*, New York, god. 2, sv. 4, str. 342–349.
- Fromm, Erich (2004), *Marx’s Concept of Man*, London–New York: Continuum International Publishing Group.
- Goldmann, Lucien (1973), *Lukács et Heidegger*, Paris: Denoël/Gonthier.
- Golubović, Veselin (2006), *Filozofija kao mišljenje novog: Gajo Petrović i prebolijevanje metafizike*, Zagreb: Euroknjiga.
- Kalebić, Gracijano (2011), »Sloboda i otudenje: O mišljenju Gaje Petrovića«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 31, sv. 3, str. 605–618.
- Kangrga, Milan (2010), *Spekulacija i filozofija: Od Fichtea do Marxa*, Beograd: Službeni glasnik.
- Kellner, Douglas (1984), *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Marcuse, Herbert (1956), »A Reply to Erich Fromm«, *Dissent*, New York, god. 3, sv. 1, str. 79–81.
- Marcuse, Herbert (1985), *Eros i civilizacija. Filozofsko istraživanje Freuda*, Zagreb: Naprijed.
- Marcuse, Herbert (2005), *Heideggerian Marxism*, Lincoln–London: University of Nebraska Press.
- Petrović, Gajo (1957), *Filozofski pogledi G. V. Plehanova*, Zagreb: Kultura.
- Petrović, Gajo (1958), »Uz Brentanovo učenje o predmetu mišljenja«, *Jugoslavenski časopis za filozofiju i sociologiju*, god. 2, sv. 1–2, str. 3–15.
- Petrović, Gajo (1964), *Od Lockea do Ayera*, Beograd: Kultura.
- Petrović, Gajo (1986a), *Odabrana djela u četiri knjige*, Zagreb: Naprijed, Beograd: Nolit.
- Petrović, Gajo (1986b), *Praksa/istina*, Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske »Kulturni radnik«.
- Petrović, Gajo (1990), *U potrazi za slobodom: Povijesno-filozofski ogledi*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Siemek, Marek J. (1977), *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Siemek, Marek J. (1982), *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Veljak, Lino (2008a), »Čovjek kao metafizička utvara. Identitet individue i zajednice«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 28, sv. 1, str. 13–20.

Veljak, Lino (2008b) (ur.), *Gajo Petrović – Čovjek i filozof. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja*, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, FF Press.

Wolin, Richard (2001), *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton–Oxford: Princeton University Press.

KATARZYNA BIELIŃSKA-KOWALEWSKA

Gajo Petrović and the Question of Dialectic

Abstract

In this article the question of dialectic in Gajo Petrović's philosophy is analysed in the context of contemporary debates on the “Heideggerian period” of the young Herbert Marcuse and the very possibility of phenomenological Marxism. Petrović's philosophical starting point was un-dogmatically understood dialectical materialism. During his intellectual development, Petrović departed from this idea, passed through the *philosophy of practice*, and ended up with *thinking the revolution*, at the same time dissociating his thought from anthropological humanism. Searching for an answer to his ontological-epistemological-anthropological question, he turned not only to Marx and his followers, but also to Heidegger. His approach, like that of Marcuse, provokes many difficulties in relation to dialectical movement.

Key words

Gajo Petrović, Herbert Marcuse, Martin Heidegger, Marxism, dialectic, practice, being, alienation, negation

JOSIP OSLIĆ

*Katolički bogoslovni fakultet,
Sveučilište u Zagrebu, Hrvatska
oslicjos@theo.kbf.hr*

»Humanizam« otuđenoga čovjeka u djelu Gaje Petrovića*

Sažetak

Otklanjajući tradicionalna shvaćanja pojma prakse u smislu njegine suprotnosti kontemplativnom, filozofskom, umjetničkom i ekonomskom umu, autor ovoga priloga želi kroz analizu djela Gaje Petrovića prije svega iznijeti na vidjelo njegovo osebujno shvaćanje pojma prakse, kako bi u drugom koraku postalo razumljivo zbog čega Petrović i samoga čovjeka razumije s Marxom (nadilazeći upravo i samoga Marxa), kao »biće prakse«. Naime, želi se pokazati kako je za Petrovića *praxis* (u izvornom grčkom shvaćanju) temeljni modus čovjekova egzistiranja, čovjekov fundamentalni status u kojem se on ne »miri« s danim faktima, sa zadanom povješću kao jednom za svagda dogotovljenom sudbinom, već nastupa kao odgovorni subjekt koji može biti sposoban preuzeti odgovornost ne samo za samoga sebe nego i za bližnje i svijet u cjelini. Tek takav čovjek gradeći svoju vlastitu bit može napokon iz svoje egzistencije upoznati i samoga sebe u potpuno razotuđenom obliku. U tome se možda sastoji najveći Petrovićev doprinos ideji istinskoga humanizma: egzistirajući kao slobodna osoba, oslobođena svih zadanih danosti, čovjek bi napokon trebao upoznati ne samo samoga sebe nego i svijet u cjelini, u novom potpuno slobodnom ruhu lišenom svih »otuđujućih« i čovjeka nedostojnih »činjenica«.

Ključne riječi

Karl Marx, Gajo Petrović, neomarksizam, antropologija, sloboda, otuđenje, praksa, humanizam

Uvod

Kao što ni Marx nije doživio propast kapitalizma, tako ni Gajo Petrović nije u cijelosti doživio propast socijalizma, premda je pred sāmu smrt bio dijelom svjedok propasti bivše Jugoslavije! Gledano iz te hermeneutičko-povijesne perspektive, moglo bi se pomisliti da tu dvojicu mislilaca ne povezuje ništa ili, nasuprot tome, da su

* Ovaj prilog predstavlja osjetno prerađeni i dopunjeni izvadak iz moje magistarske radnje koju sam pod naslovom *Die Marxsche Anthropologie im Denken des neomarxistischen Autors der Zagreber Praxis Gruppe Gajo Petrović* obranio 1980. godine na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Innsbrucku.

objica radila na »*propasti postojećega*«, što se obično podrazumijeva pod pojmom ‘revolucije’, no to bi bila vrlo kratkovidna prosudba u slučaju ove dvojice mislilaca. S tim u vezi smatram da je Gajo Petrović najbolje ocrtao samoga sebe kada je pokušao opisati temeljnu Marxovu poziciju:

»Marxova novost nije u tome što je pokušao misliti mogućnost jednog drukčijeg, čovjeka dostonjnjeg života, ni u nekoj lješjoj ili detaljnijoj slici takvog života, nego u dubljoj analizi biti dehumaniziranog, samootuđenog čovjekova bivstvovanja i u otkrivanju mogućnosti i putova njegova prevladavanja.« (Petrović, GP/2, 1986, 261)

Želimo li Gaju Petrovića doista i iskreno prosuđivati kao »filozofa«, što on uistinu i jest onkraj svakoga etiketiranja, odmah se nameće pitanje »pozadine«, »porijekla« i »izvora« njegovih vlastitih prosudbi. Međutim, još se više nameće pitanje kako će o njemu suditi današnje, nakon ovoga rata odrasle generacije kojima je tadašnji jugoslavenski socijalizam bio istoznačan s komunističkim terorom. Kako, gledano iz teološke perspektive, nakon svega proživljenoga tumačiti Marxov nauk, da li u smislu jednoga Tome Vereša ili ga potpuno odbaciti kao puku historijsku (*antikvarnu*) činjenicu u Nietzscheovom smislu?

Čini mi se da i ovdje postoji onaj najbolji aristotelovski srednji put (*mesotes*) u smislu Jaspersova shvaćanja »usvajanja« (*Aneignung*): *razumijevajući usvojiti najbolje*, makar se radilo o »njajernjem neprijatelju«. Jer filozofija nije ideologija, ma koliko od Platona i njegove Sirakuze do danas bila pod tom sumnjom, već čista otvorenost za sumišljenje i odgovorno su-izvršavanje. Opet imajući u vidu mlađe kolege na teološkim i filozofskim fakultetima želim istaknuti da se nijednom teorijskom projektu ne smije pristupati s predrasudama, već otvoreno ljudski, pa tek onda kritički. »Dopustiti da nešto drugo važi protiv mene«, čak i kada Drugi uopće nije prisutan – to vrhunsko načelo Gadamerove hermeneutike mora vrijediti u svakom, pa i u slučaju moguće »prosudbe« filozofskih postignuća Gaje Petrovića.

Svaki onaj tko se uopće bavio poviješću filozofije nakon Drugog svjetskog rata vrlo dobro zna da se u tom razdoblju događa radikalno raslojavanje filozofije na hermeneutiku, fenomenologiju, strukturalizam, neomarksizam, analitičku filozofiju itd.

No u slučaju Gaje Petrovića za nas je najznačajnija pojava tzv. »neomarksizma«, posebice u obliku »Frankfurtske škole« (Adorno, Horkheimer i dr.). Tu se, naime, više uopće ne radi o ponovnoj rehabilitaciji ili možebitnom »istumačivanju« Marxa i njegova nauka, već prije svega o pokušaju da se tradicionalno metafizičko *pitanje o bitku kao takvom* prevede u socijalne odnose, pri čemu i sâm Marx postaje predmetom kritike kao mislilac građanskoga društva. Jedan vrlo jednostavan primjer: Marx je mislio da će komunizam doći onda kada »proizvodne snage i proizvodni odnosi« dostignu takav stupanj razvoja da će čovjek doista ostvariti svoju bît. Ili drugačije rečeno: Marx je imao bezgranično povjerenje u tehniku, kako je to zorno prikazao Kostas Axelos. Za njega je – kao mislioca i kritičara kapitalističkoga društva – praksa bila nezamisliva bez tehnike, što je Lenjin formulirao do krajnosti.

Osebujnost spomenute »Frankfurtske škole« sastoji se – između ostaloga – upravo u kritici takvoga Marxova koncepta, što je u konačnici svoj dogotovljeni izraz dobio u Habermasovoj knjizi *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«* (Habermas, 1986).

Gajo Petrović, koji se je dugo vremena bavio Brentanom (usp. Petrović, SF, 1979, 21–101) i formalno-logičkom problematikom, već zarana je uvidio da *njemu* prihvatljivi oblik marksizma počiva jedino u Marxovu zahtjevu za čovjekovom bezuvjetnom slobodom, tj. za potpuno slobodnim stvaranjem samoga sebe onkraj svih ideoloških okvira koje jednako tako – toga je bio svjestan i zbog toga je bio u trajnom sukobu s vladajućim režimom – čine i oni tadašnji socijalistički. Dakle, vratimo li se onom početnom Petrovićevom navodu o Marxu, tada uviđamo ono što ih izvorno povezuje: *misterij čovjekove otuđenosti* i mogućnost prevladavanja takvoga stanja, bilo da se radi o kapitalizmu ili socijalizmu. Ovdje ćemo, dakako, ostaviti po strani da je Petrović doista »vjerovao« u socijalizam jednako kao što je Marx vjerovao u to da će komunističko društvo doći najprije u nordijskim zemljama – o Slavenima je imao vrlo loše mišljenje u tom pogledu.

Ne promatrajući, dakle, Gaju Petrovića ni iz kakve ideološke perspektive, ovde se moraju – posebice zbog mlađih – razmotriti npr. pitanja: zbog čega je zagrebačka praxis-škola bila toliko otvorena prema svim mogućim tadašnjim filozofskim strujama i školama, zbog čega je s druge strane odbacivala ortodoksnost beogradske praxis-škole i njezino inzistiranje na doslovnome tumačenju Marxova nauka? (usp. Jakšić, 2010; Veljak, 2011) Zato je zagrebačka škola mogla stupiti u otvoreni i kritički dijalog s najvažnijim filozofskim strujama svojega vremena, kao što je to uostalom već ranije učinila i sama »Frankfurtska škola«. Više se ne radi samo o ispravnoj interpretaciji *izvornoga* Marxova nauka, već prije svega o daljnjem razvijanju njegove misli u okvirima postojećih društvenih prilika, koliko u okviru kapitalističkoga društva (Frankfurtska škola) toliko i u nastajućem socijalizmu, u čemu je kritički svakako najviše prednjačila zagrebačka praxis-škola. U tim nastojanjima u središte pozornosti dolaze »princip materijalističke dijalektike« te pojmovi »otuđenja« i »ideologije« (usp. Koblernicz, 1971, špalta 338), pri čemu se u obzir uzimaju i najbolja postignuća tadašnjih filozofskih škola, dakle – kao što smo rekli – uz potpunu otvorenost prema njima, dakako uvijek pred pozadinom izvornog Marxova nauka. Za nemarksiste u tom poslijeratnom razdoblju posebno zanimljivim postaju sljedeće filozofske discipline i smjerovi: »teorija umjetnosti, egzistencijalizam, psihanaliza, sociologija, ekonomija, pozitivizam, strukturalizam i analitička filozofija« (von Weiss, 1970, 107). U antropološkom smislu radi se prije svega o osvjetljavanju načina na koje će čovjek najpotpunije ozbiljiti svoje ljudske mogućnosti kao oblikovatelj samoga sebe i svojega društva, čime takvo shvaćanje čovjeka dolazi u blizinu njemačke filozofije egzistencije i francuskoga egzistencijalizma koji čovjeka razumiju prije svega kao njegov vlastiti »nabačaj« (*Entwurf* – Heidegger), odnosno »projekt« (*projet* – J.-P. Sartre). Upravo se i tu uočava kvalitativni odmak od Marxa: u središte neomarksističkoga shvaćanja čovjeka sada dolazi pojedinac odgovorni oblikovatelj samoga sebe, a ne grupa ili društvo u cjelini kao isključiva determinanta njegove biti.

Poslijeratni marksizam u bivšoj Jugoslaviji velikim se dijelom razvijao na osebujan i samostalan način, što se posebice ima zahvaliti raskidom sa Staljinom nakon »Rezolucije Informbiroa« 1948. Odustajanje od tzv. »vulgarnoga marksizma« sa sobom donosi brojne i vrlo plodne radevine koji se bave različitim temama kao što su praksa, sloboda, otuđenje, tehnika, znanje/znanost i umjetnost. Zagrebačka praxis-škola posebno se

posvećuje njemačkoj filozofiji, počevši od njemačkoga idealizma pa sve do filozofije egzistencije i fenomenologije, u Ljubljani dolazi do snažne rasprave s francuskim egzistencijalizmom i strukturalizmom, dok se beogradska škola sve više okreće američkoj i engleskoj filozofiji (pozitivizam, semantika, pragmatizam i dr.) (usp. Petrović, JPh, 1969, 11). No ono što bitno dijeli zagrebačku i beogradsku praxis-školu jest nepristajanje, odnosno pristajanje uz tzv. »teoriju odraza«, što je posebice izašlo na vidjelo 1960. na »bledskom simpoziju«, gdje su se protiv te teorije izjasnili nedogmatski mislitelji zagrebačke škole (B. Bošnjak, D. Grlić, M. Kangrga, G. Petrović, R. Supek i dr.), dok su joj ostali vjerni D. Nedeljković, V. Pavićević, A. Stojković, B. Šešić i dr. (Petrović, JPh, 1969, 12).¹ Kod tih se nedogmatskih mislilaca mogu, prema samom Petroviću, razlikovati dvije faze razvoja. U prvoj fazi (1960–1963) oni se prvenstveno zanimaju za različite ontološke, spoznajno-teorijske i antropološke probleme, dok se u drugoj fazi (od 1964.) sve više posvećuju pitanjima »socijalne i političke filozofije« (usp. Petrović, JPh, 1969, 12 i d.). S obzirom na religijska pitanja, u čijoj su raspravi sudjelovali istaknuti filozofi toga vremena (B. Bošnjak, A. Krešić i dr.) i teolozi (T. Vereš, M. Škvorc i dr.), na vidjelo ponovno izlazi novina u tom neomarksističkom shvaćanju čovjeka: jednakost ljudi pred Bogom nastoji se zamijeniti zbiljskom jednakošću u društvenim i međuljudskim odnosima, čovjek je izričito odgovoran za svoje slobodno samooblikovanje lišen svake prethodno dane eshatologije, čime njegova konačna svrha postaje ozbiljenje vlastite biti u osovjetovnom životu itd. (usp. Bošnjak, 1965, 9 i d.).

Iz rečenoga vidimo da je neomarksizam zagrebačke praxis-škole ušao u plodan dijalog sa svim filozofskim strujama i problemima suvremenoga svijeta, ne samo socijalističkog nego i kapitalističkog, što mu je u to doba širom otvorilo vrata u aktivnome sudjelovanju u europskoj filozofiji, pa i šire. Individualni pristup čovjeku kao odgovornom biću za sebe i svijet zahtijevalo je redefiniranje nekih bitnih momenata Marxova shvaćanja čovjeka koji nije više samo puki »ensemble društvenih odnosa«, već bitno su-kreator svojega društva. U tom antropološkom obratu sada od presudne važnosti postaju pitanja otuđenja, slobode i humanosti, no budući da, kao što smo ranije rekli, »Marxova novost nije u tome što je pokušao misliti mogućnost jednog drukčijeg, čovjeka dostoјnjeg života, ni u kakvoj ljepšoj ili detaljnijoj slici takvog života, nego u dubljoj analizi biti dehumaniziranog, samootuđenog čovjekova bivstvovanja i u otkrivanju mogućnosti i putova njegova prevladavanja« (Petrović, GP/2, 1986, 261). Ovdje sada ponovno u središte pozornosti mora doći pojam otuđenja, ali onako kako ga razumiju neomarksisti zagrebačke škole, posebice G. Petrović.

1. **Otuđenje kao temeljni »egzistencijal« prosječnog čovjekovog bitka-u-svijetu**

1.1. *Pretpovijest pojma otuđenja*

Fenomen otuđenja star je koliko i sâmo čovječanstvo. Susrećemo ga u mnogim mitovima i u svim velikim svjetskim religijama. Dovoljno je samo ukazati na pripovijedajuću povijest pojma, koja je u hrvatskoj filozofiji započela u drugoj polovini 19. stoljeća, a u hrvatskoj književnosti u početku 20. stoljeća (Vidović, 1998).

¹ O samoj »teoriji odraza« usp. vrlo iscrpnu studiju Line Veljaka (Veljak, 1979).

jest o Istočnom grijehu, kada naši praroditelji bivaju prognani iz Raja, spoznaju da su goli, potpuno uronjeni u osjetilnost i više nemaju nikakav neposredni odnos s Bogom. Taj se fenomen može tumačiti na najrazličitije načine, filozofski, teološki, sociološki, psihološki itd., no u svim tim tumačenjima – sve do pojave Marxa – u pozadini ostaje društveno-povijesni aspekt otuđenja. Stoga nam je nakana najprije razmotriti mogućnost Marxove autentične interpretacije otuđenja kako bi u drugom koraku postalo vidljivo i njegovo shvaćanje u djelu G. Petrovića.

Poznato je da je Marx u svojem preoblikovanju pojma otuđenja polazio od Feuerbacha, no njegovo pretvaranje metafizičkih i teoloških pitanja u sferu društvenih odnosa u potpunosti mijenja i smisao tog preuzetog pojma otuđenja. Budući da se svako društvo nalazi u stalnom razvoju, tako ni pojam otuđenja ne može biti mišljen statički, već isključivo dinamički. Otuđenje u tom smislu nije ništa drugo već *jedan*, doduše fundamentalni aspekt naše zbilnosti koji u sebi pokazuje na koje je sve načine čovjek u svijetu otuđen od samoga sebe, od prirode, bližnjih, od proizvoda svojega rada itd., a time prema Marxu i od svoje vlastite (samo-)stvaralačke bîti. Ono što je, prema Petroviću, zajedničko Hegelu i Marxu jest njihovo radikalno shvaćanje otuđenja kao samootuđenja, čime sama povijest biva radikalno shvaćena kao pozornica njegovog neprestanog događanja, no u dijalektičkome tijeku povijesti otuđenje nije moguće misliti bez stalnih nastojanja njegova ukidanja.

»Svako otuđenje za Hegela i Marxa je samootuđenje. Ali dok je za Hegela sepstvo koje se otuđuje od samoga sebe absolut, za Marxa je to čovjek. Cjelokupna povijest jest proces otuđenja i njegova ukidanja, i – obratno – nema niti otuđenja niti ukidanja otuđenja bez i izvan ljudske povijesti.« (Petrović, PhuR, 1971, 121)

Dakle, ljudska je povijest izričiti horizont događanja otuđenja, čime se unaprijed isključuju sve one teološke i metafizičke teorije koje mogućnost ukidanja otuđenja vide izvan povijesti, u onosvjetovnom vječnom životu. Tako i religija može biti samo kompenzacija za otuđenje u ovome povijesnom životu, što su već prije Marxa uočili Feuerbach i prosvjetiteljstvo, za razliku od Hegela koji religiju misli kao »misaono izvedenu religiju«, tj. kao konačno i potpuno ozbiljenje otuđenja u povijesti (usp. Schulz, 1976, 555).

Nasuprot Hegelu, koji samootuđenje postavlja kao nužni uvjet sebipridolaženja apsoluta (*das Zusichselbstkommen des Absoluten*) u svijetu i kroz njega, kao i Marxu, koji taj fenomen promatra kao povijesnu i društveno-kolektivnu danost, Petrović – kao što smo ranije istaknuli – polazi od pojedinca, zato njegovo prvo pitanje u tom kontekstu postaje pitanje o otuđenju čovjeka od sâmoga sebe.

1.2. Od samoga sebe otuđeni čovjek

Polazeći od Marxovih *Ekonomsko filozofskih rukopisa*, Petrović sada s obzirom na pitanje čovjekovog samootuđenja nastoji razmotriti dva kompleksna pitanja: njega, prvo, zanima pitanje što je otuđenje kao takvo, odnosno što se misli pod pojmom 'otuđeni čovjek'; drugo, postavlja se odlučujuće pitanje je li otuđenje samo jedna *histo-*

rijska faza u razvoju ljudskoga roda ili, naprotiv, predstavlja konstitutivni i utoliko neukidivi moment ljudskoga života?²

Kako bi odgovorio na prvo pitanje, Petrović s Marxom polazi od njegova uvida da čovjekovo samootuđenje kao prvi moment fenomena otuđenja kao takvoga predstavlja nužnu pretpostavku otuđenja od svijeta u cjelini, od povijesti, društva i samoga rada.

»Po Marxu, suština je samootuđenja u tome što čovjek istovremeno otuđuje i nešto od sebe i sebe od nečega, naime, u tome što on otuđuje *sebe sama od samoga sebe*.« (Petrović, GP/1, 1986, 97)

U tom kontekstu Marx razlikuje četiri vrste otuđenja: otuđenje od ljudskoga rada shvaćenog u najširem smislu riječi, otuđenje od proizvoda toga rada, otuđenje od vlastite biti (budući da je otuđen i od svojega rada i od svojih proizvoda) i otuđenje od drugoga čovjeka (zato što onom primarnom samootuđenošću i gubitkom vlastite biti nije u stanju uspostaviti niti samostvaralački niti stvaralački odnos prema svijetu i bližnjima).

U tom kontekstu najvažniji i prvi modus toga samootuđenja jest nemogućnost da čovjek ozbiljno svoje prave ljudske mogućnosti. Svojom djelatnošću on se ne otvara prema sebi i tim mogućnostima, nego ih neprestano ukida. Sve što proizvede postaje temeljnim načinom ukidanja njegovih bitnih ljudskih mogućnosti. Svaka ideja ili svaka praktična zamisao pretvara se u čin ozbiljenja u svoju potpunu negaciju, u ono što samo još više udaljava čovjeka od njega samoga.

Ako otuđenje nije struktturni moment čovjekova bitka, premda ni Marx ne vjeruje u neko prvobitno stanje razotuđenosti, nego u dijalektičkom razvoju povijesti ukazuje i na mogućnosti njegova ukidanja u smislu (revolucionarnog) prevladavanja postojećih društvenih odnosa u zagovaranom budućem komunističkom društvu,³ onda se s Petrovićem postavlja i ono treće pitanje o mogućnosti ukidanja te historijske faze otuđenja.

² »U vezi s teorijom otuđenja, kako je izložena u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* i u drugim Marxovim i Engelsovim radovima, nameću se prije svega dva osnovna pitanja: prvo, što zapravo znači otuđenje, odnosno samootuđenje, što je to samootuđeni, a što nesamootuđeni čovjek, i drugo, da li je čovjekova samootuđenos, odnosno nesamootuđenos historijski proizvod, da li samootuđenje karakterizira samo jednu fazu u historijskom razvoju čovječanstva ili je ono jedan trajni (ili izvanvremenski) struktturni moment čovjekova postojanja, jedno od onih određenja koja konstituiraju čovjeka kao čovjeka. Ako se u drugom pitanju opredijelimo za ono rješenje, prema kojem je samootuđenos karakteristika jedne faze u čovjekovu razvoju, onda uz ova dva moramo postaviti i treće bitno pitanje: kako je to samootuđenje zasnovano u suštini historije, kako i zašto do njega dolazi?« (Petrović, GP/1, 1986, 96)

³ »Ovakva koncepcija komunizma kao negacije otuđenja leži i u osnovi kasnijih Marxovih rada. Premda uvijek naglašava da robovlasništvo, feudalizam i kapitalizam nisu neka nerazumna stanja, nego stanja koja su u određenoj fazi čovjekova razvoja bila nužna, on razliku između ovih stanja i komunizma nikad ne svodi jednostavno na razliku između ranije i kasnije nužnosti, pa niti samo na razliku u stepenu realizirane ljudskosti. Sadašnje i buduće društvo on jasno suprotstavlja kao otuđeno i neotuđeno, neljudsko i doista ljudsko.« (Petrović, GP/1, 1986, 102) Jasno je da ovdje i Marx i Petrović svoje nade u tzv. komunističko društvo polažu u danas tako oštro kritiziranu prosvjjetiteljsku ideju napretka koju su svojedobno kritizirali Adorno i Horkheimer. No to bi trebalo predstavljati temu jednog posebnog rada!

1.3. Mogućnosti ukidanja otuđenja

Polazište Marxova shvaćanja mogućnosti ukidanja otuđenja jest »revolucija«: budući da je postojeće stanje nepopravljivo, revolucija treba značiti radikalni prekid s tim stanjem. No ako su svi dosadašnji ljudi i sva dosadašnja društva u bîti otuđena, tko može biti nositelj te »revolucije«, s obzirom da niti jedan naraštaj nema iskustva razotuđenoga stanja društva? Ukipanje otuđenja nije za Petrovića nikakvo trajno i završeno stanje u kojem bi se povijest cirkularno ponavljala, već podrazumijeva neprestane uspone i padove, antropološko-ontološki rečeno: neprestani sebegubitak i sebezadobivanje čovjeka u horizontu povijesti.

»Zahtjev za ukidanjem samootuđenja ne prepostavlja cirkularni karakter povijesnoga procesa niti iziskuje kraj povijesti. Taj zahtjev nije zahtjev za povratkom na prijašnje stanje (...) Drugim riječima, to nije povratak u prošlost, nego je jezgra ukidanja otuđenja stvaranje jedne nove budućnosti.« (Petrović, PhuR, 1971, 126)

To za Petrovića znači da ni kod Marxa koji je tražio komunističko društvo više nije moguće govoriti o absolutnom i konačnom ukidanju otuđenja, ne samo zbog neiscrpivosti čovjekovih egzistencijalnih mogućnosti samoozbiljenja, što tvrdi i sam Petrović kada s Marxom kaže da čovjek

»... nije nešto što je dano i dovršeno, što se može konačno ozbiljiti. Načelno je moguće stvoriti jedno neotuđeno društvo koje bi poticalo razvoj neotuđenih, zbilja ljudskih individua, no nemoguće je stvoriti jedno društvo koje bi stvaralo samo neotuđene, slobodne, stvaralačke individue, isključujući mogućnost samoga otuđenja.« (Petrović, PhuR, 1971, 127)

Ako je tome tako, onda otuđenje *ipak* predstavlja »strukturalni moment« čovjekove bîti, čime čovjek opet ostaje samome sebi trajna zadaća te, s druge strane, ni tradicionalna metafizička pitanja ne mogu biti dokinuta nikakvim revolucioniranjem postojećega društva. S druge strane, Petrović jasno ukazuje i na to da u sferi društvenoga bitka ukidanje ne bi bilo moguće ako bi se radikalno promijenila samo ekonomska sfera, nego se ta promjena mora odnositi na sve sfere ljudskoga stvaralaštva, moralnu, političku, umjetničku itd. Jer u tim sferama čovjek ozbiljuje ili – rečeno s Hegelom – pokazuje svoju vlastitu bit (*das Wesen muß erscheinen*), ali tako da ga ona povratno određuje i čini odgovornim za učinjeno. A svi se ti modusi ljudskoga stvaralaštva sabiru u pojmu prakse, odnosno u načinima čovjekova egzistiranja, čime sam Petrović opet dolazi u blizinu filozofije egzistencije, posebice onoga što Heidegger podrazumijeva pod pojmovima *Entwurf* i *Existenzvollzug*, ma koliko da Petrović prigovara Heideggerovu pojmu *Verfallenheit* kao trajnom stanju otuđenosti, premda i sam odbacuje mogućnost trajnoga stanja razotuđenosti. Treće, sebeprevladavanje otuđenoga čovjeka u smislu njegova stalnog sebezadobivanja, može se opet tumačiti u smislu Heideggerove ontologije kao pokušaja prevladavanja stanja »zapatlosti« i »bačenosti« u faktični tubitak u smjeru zadobivanja »pravosti« (*Eigentlichkeit*) vlastite egzistencije.

S priznanjem nemogućnosti uspostave potpuno razotuđenoga društva i potpuno razotuđenih individua Petrović je, dakle, istodobno priznao nužnost rasprave sa starim metafizičkim pitanjima o čovjeku. Redukcija čovjeka na »praksu« ne znači kod njega

nikakvu vulgarno-materijalističku redukciju, već prije svega nastojanje da čovjek samoga sebe pokuša promotriti i promisliti iz sfere bilo teorijski bilo praktički učinjenog u smislu vlastitoga samoprevladavanja u bilo kojoj dovršenoj formi ljudskoga stvaralaštva. Govoreći povrh Marxa i Petrovića, premda je tih pitanja bio potpuno svjestan i sam Petrović, među ta pitanja pripadaju poglavito npr. sljedeća: u kojoj je mjeri drugi granica moje vlastite slobode; čemu vodi znanstveno-tehnički napredak, kojega već poodavno nismo u vlasti; kako je moguće revolucioniranje ekonomskih odnosa u doba globalnoga kapitalizma koji je gotovo do krajnosti ukinuo sve prirodne i humane resurse; kako svim ljudima na svijetu pružiti jednake početne šanse obrazovanja, kreativnoga samorazvoja i sebeusavršavanja; koji bi tip umnosti najbolje odgovarao društvu kojemu je doista stalo do samooslobodenog čovjeka itd.?

Pokušavajući odgovoriti na ta pitanja mi opet dobrim dijelom zalazimo i na metafizičko tlo, na kojemu se uostalom razvijala i sama marksistička filozofija, posebice onda kada je polazila od postulata čovjeka kao bića prakse i slobode, iz kojega je onda razvijala i svoje viđenje humanizma.

Ono što doista ostaje kao trajni *novum* u mišljenju Gaje Petrovića unutar neomarksizma jest njegovo inzistiranje na pojedincu, antropološka misao o čovjeku kao otvorenoj i nikad ispunjenoj zadaći prema samome sebi i svojim ljudskim mogućnostima kao i odbacivanje svakog dovršenog, razotuđenog društvenog stanja, makar se ono zvalo i »komunizam«.

2. Praksa i sloboda

Pođemo li od stare marksističke odredbe čovjeka kao »bića prakse«, tada tu postavku možemo promatrati kao povjesno izvrgnutu brojnim prigovorima. Ti prigovori polaze prije svega od vrlo uskoga shvaćanja pojma *praksa* u novovjekovnom smislu riječi, tj. kao pukoga tehničkoga *proizvodenja* *poradi proizvodenja samoga*, pri čemu se zaboravlja izvorno značenje te riječi. Eklatantan primjer takvoga *tehničkoga* shvaćanja ove Marxove postavke u prošlome je stoljeću posebice knjiga Kostasa Axelosa *Marx, mislilac tehnike* (Axelos, 1986). U toj se knjizi iznose doduše brojni opravdani prigovori, no oni mogu važiti samo ako se sam pojам prakse reducira na puko tehničko proizvođenje i na ovisnost prakse o tehničkim postignućima, što onda s druge strane svoj zaoštreni izraz dobiva već prije Axelosa u Heideggerovoj kritici tehnike kao »postava« (*Gestell*). Marxu se doista može prigovoriti »vjera« u razvoj »proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa«, no za razliku od njega Petrović upravo poseže za izvorno grčkim razumijevanjem prakse kao čovjekova cjelokupnoga duhovnog i tjelesnog napora oko ozbiljenja vlastitoga bitka. Tom naporu prije svega prethodi – i to je vrlo zanimljivo kod gotovo svih velikih marksističkih mislitelja – postavljanje cilja, *unutarnja teleologija djelovanja*. Dok se primjerice egzistencijalist Camus zalaže za »stvaranje za ništa«, svi se marksisti čvrsto drže *teleologiske* misli o ozbiljenju cjelovitoga čovjeka, premda uvijek kao bića ne »zajednice«, nego »društva« koje u marksističkoj filozofiji uvijek fungira kao svojevrsni način »obezličenja« koji je – promatramo li to kritički – povjesno još mnogo *opasniji* od »otuđenja«. To je u svom najstrašnijem *historijskom* obliku pokazala *povijest!* Što nam, dakle, danas

preostaje od »povijesti i klasne svijesti«, ne u smislu jednoga Györgyja Lukácsa, nego u razumijevanju »prakse« kod Gaje Petrovića?

Može li se »praksa« ili možebitno »besklasno« društvo graditi na novovjekovnom pojmu prakse? Može li se – onkraj svih marksističkih i drugih ekonomskih teorija – suvremeno društvo razumijevati tako da se čovjek i danas može promatrati kao »ekonomska životinja«?

Može jedino pod pretpostavkom ako i praksu i ekonomiju razumijemo u izvornom smislu riječi. Grčki mišljena *oikia* podrazumijeva prije svega umijeće vođenja kućanstva, odgovornost za kuću i ukućane. Tek ta ga odgovornost uzdiže iznad razine »ekonomske životinje« ili, kako kaže sam Petrović:

»Za razliku od sve dotadašnje filozofije, Marx smatra da se čovjek ne razlikuje od životinje samo po ovom ili onom posebnom svojstvu nego po čitavom načinu i strukturi svoga bivstvovanja. Čovjek nije ni ‘animal rationale’ ni ‘toolmaking animal’ (životinja koja pravi oruđa), nego praksa. A čovjek je praksa znači: čovjek je univerzalno stvaralačko i samostvaralačko biće, čovjek je društvo, sloboda, historija i budućnost.« (Petrović, GP/1, 1986, 34)

Dakle, kod Marxa se, prema Petroviću, ne radi ni o kakvoj redukciji prakse na njezinu novovjekovno shvaćanje niti na bilo kakvu parcijalnu djelatnost. Naprotiv, ovako mišljen pojам prakse, kako veli sam Petrović, obuhvaća cjelokupni horizont čovjekova stvaralaštva i samostvaralaštva. Praksa je najopćenitiji i istodobno najfundamentalniji horizont čovjekova bitka u svijetu, unutar kojega se ozbiljuju i očituju sve bitne ljudske mogućnosti. Ekonomski moment je svakako vrlo bitan, ali on predstavlja samo jedan od konstitutivnih, praktičnih modusa čovjekova samoozbiljenja. Čovjekova ovisnost o ekonomskom napretku, razvoju oruđa i tehnike, dovela je tijekom povijesti do cijepanja društva na različite klase. Za to nije kriva ekonomija kao ekonomija, već vladajući klasni načini međusobnoga tlačenja i izrabljivanja. Time se samo ponavlja stara marksistička teza o potrebi prevladavanja te polarnosti između klasa putem uspostavljanja »besklasnoga društva« u kojem treba istodobno biti ukinuta i čovjekova »otuđenost«, temeljno stanje čovjeka u klasnim, posebice kapitalističkim društvima, gdje su radnici otuđeni od proizvoda svojega rada a kapitalisti od samoga rada. I jedni i drugi otuđeni su od svoje vlastite biti, od stvaralačkoga rada i užitka u rezultatima toga rada. Staro kapitalističko shvaćanje rada i kapitalističke ekonomije uopće u besklasnom se društву treba zamijeniti stvaralačkim radom kojim će svi pojedinci ozbiljivati svoje temeljne rodne odredbe i istodobno raspolažati sa svim rezultatima svojega djelovanja u bilo kojoj sferi ljudske prakse. U tom besklasnom društvu morat će se dakako proizvoditi, ali ta proizvodnja ne bi više trebala biti prepreka slobodnom stvaralačkom djelovanju, s obzirom da ljudi tada ne bi trebali biti otuđeni od proizvoda svojega rada, tj. od svoje biti, a time ni od drugih ljudi. Sve teorije, koje su već postojale u povijesti ljudskoga društva, ne samo da nisu uzimale u obzir čovjeka kao biće prakse nego upravo zbog toga nisu mogle ni prepoznati fenomen otuđenja koji svoj vrhunac doživljava upravo u novovjekovnom shvaćanju prakse, proizvođenja i ekonomije.⁴ Prema Petroviću, prak-

⁴ »Marxovo shvaćanje čovjeka, i u onom obliku u kojem ga je ostavio sam Marx, nadmoćno je svim suvremenim shvaćanjima čovjeka. Ali to ne znači da ono nema svoje otvorene probleme i teškoće i da novo vrijeme nije postavilo i nova pitanja. Da li je i u kom smislu moguće govoriti o čovjekovoj suštini; što znači

sa se ne može točno odrediti, s obzirom da ona – kao što je rečeno – obuhvaća cjelokupni horizont čovjekovog (duhovnog i materijalnog) djelovanja i samoozbiljenja.⁵ Dok mladi Marx ostaje kod tradicionalne podjele djelatnosti na duhovnu i materijalnu, tj. još uvijek ne prevladava tu tradicionalnu napetost, »stari Marx« je uspijeva prevladati tako što obje vrste djelatnosti promatra kao stvaralačke izbjegavajući pritom »trpono«, čisto pasivno-primateljsko (receptivno) shvaćanje teorije (usp. Petrović, GP/1, 1986, 43–46). Stoga u konačnici treba reći da za Petrovića praksa predstavlja temeljni način čovjekova egzistiranja u svijetu. Ona nije mirenje s postojećim »činjenicama« i zatečenim danostima bilo koje vrste, nego predstavlja tijek njihovog neprestanog prevladavanja u smislu sebezadobivanja čovjeka u svim njegovim stvaralačkim mogućnostima. To Petrović u bitnome podrazumijeva pod stvaralačkom »promjenom svijeta«, promjenom koja ne donosi ništa sablažnjivo i prijeteće u smislu vulgarnoga shvaćanja pojma revolucije, već prije svega neprestano otvaranje mogućnosti izvorne humanosti koja bi trebala biti oslobođena svih otuđujućih odnosa.

Temeljnu pretpostavku tako shvaćene prakse predstavlja »sloboda«. Već je Hegel u radikalnome smislu shvaćao cjelokupnu povijest kao *povijest napredovanja u svijesti o slobodi*, odnosno kao povijest neprestane »borbe« za tu slobodu, dok je prije njega Kant u svojem shvaćanju »autonomije uma« širom otvorio vrata takvome shvaćanju i potpunom oslobođanju novovjekovnoga subjekta uopće. U pojmu slobode sažima se sve ono što današnji čovjek želi i čemu se nada, premda je u naše vrijeme takvo novovjekovno shvaćanje slobode poprimilo vrlo negativno značenje u smislu potpunoga porobljavanja Drugoga u korist vlastite bezgranične slobode.

Cini se da je taj novovjekovni pojam slobode dobio veliki odjek posebice kod neomarksističkih mislitelja, dakako u sasvim osebujnom tumačenju nadahnutom samim Marxom. Upravo se po tome neomarksistički mislitelji, a s njima i Gajo Petrović, bitno razlikuju od tzv. »ortodoksnih« marksista. Jer kada Petrović u svojem pokušaju određivanja prakse kaže: »praksa je *slobodno bivstvovanje*, praksa je stvaralačko bivstvovanje, praksa je *istorijsko bivstvovanje*, praksa je bivstvovanje kroz budućnost« (Petrović, GP/1, 1986, 138), tada to za njega istodobno znači da je

»... sloboda jedan od bitnih momenata prakse. *Nema prakse bez slobode, ni slobodnog bivstvovanja koje ne bi bilo praksa.* Pitanje o slobodi je sastavni dio pitanja o praksi, pa prema tome i sastavni dio pitanja o čovjeku.« (Petrović, GP/1, 1986, 138)

praksa, sloboda, mogućnost, budućnost, otuđenje, razotuđenje, što donose čovjeku socijalizam i radničko samoupravljanje, a što hidrogenske bombe, miromržljivo-ratoljubiva koegzistencija i svemirski letovi, sve su to pitanja o kojima se s pravom mnogo raspravlja u našoj filozofiji.« (Petrović, GP/1, 1986, 35)

⁵ U ovom kontekstu korisno je spomenuti Schwemmerovo povjesno-filosofsko shvaćanje prakse koje vrlo dobro prikazuje cjelokupnu pozadinu ovoga pojma koja je svakako prisutna i kod Marx-a: »Klasično diferenciranje razumijevanja naših životnih sklopova pruža Aristotel sa svojim razlikovanjem *theoria*, *praxis* i *poiesis*. Teorija pritom stoji kao samo duhovna djelatnost (*energeia*) motrenja istina skupa s *praxis* i *poiesis* kao ne samo duhovnim, nego i djelatnostima koje smjeraju na promjenu našega (okolnoga i zajedničkoga) svijeta (...) Nakon što je Hegel pokušao načela (principle) našega oblikovanja znanja prikazati kao rezultate jednoga (racionalno rekonstruiranog) historijskog razvoja, a Marx taj razvoj interpretiraо kao diferenciranje potreba putem kojih ljudi radeći zadovoljavaju svoje potrebe i društveno organiziraju zadovoljavanje tih svojih potreba, prije svega u marksizmu naglašava se vezanost teorije za praksu i zahtjeva »jedinstvo teorije i prakse«.« (Schwemmer, 1978, špalte 454–455)

Humanizam koji izvire iz te misli počiva na pretpostavci bezuyjetne slobode, ali slobode koja počiva na odgovornosti za učinjeno, inače bi se opet radilo o novovjekovno mišljenoj slobodi.⁶ Odgovorna praksa počiva na odgovornoj slobodi i ona samoj sebi mora biti glavnim korektivom vlastitog djelovanja, ali ne na način Kantova formalnoga imperativa, već kao odgovornost prema vlastitom bitku, što bi onda povratno trebala biti podloga jednog odgovornog i čovjeka dostojnog društva.

Petrović je ispravno ustvrdio da danas i u kapitalističkim i u socijalističkim zemljama postoje različite vrste neslobode, što se prema njegovu mišljenju može objasniti činjenicom da ljudi još uvijek nisu postigli tu razinu svijesti o slobodi, a posljedica toga jest da oni još uvijek ne mogu preuzeti na sebe odgovornost kritičkoga mišljenja i samostalnoga djelovanja, a time se ni ozbiljiti kao slobodne individue. Premda suvremeni čovjek doista priželjkuje slobodu i teži za njom, on istodobno ima strah od te slobode, kao što su to davno primijetili primjerice Kafka i Fromm. »Bijeg od slobode«, kako s njima primjećuje i sam Petrović, predstavlja jedan vrlo zanimljiv fenomen naših dana,

»... ali to ne znači da čovjek nije biće slobode (...) Bijeg od slobode je oblik čovjekova samootuđenja.« (Petrović, GP/1, 1986, 139)⁷

Budući da sloboda obuhvaća ukupnost čovjekova tu-bitka, temeljna je filozofska zadaća u tome da se neprestano pita o njoj, tj. o načinima njezina ozbiljenja, s obzirom da ona nije nikakva zadanost, već neprestana mogućnost, zbog čega je i sama praksa uvijek iznova okrenuta slobodi kao onom Blochovom »Još-Ne«.

»Pitanje o biti slobode nije čisto teorijsko, niti odgovor na to pitanje može biti neki čisto faktički, činjenični sud. Pitati o biti slobode ne znači pitati što je sve sloboda dosad bila ili što ona faktično jest, a pogotovo ne koja sve značenja ima ili može imati riječ ‘sloboda’. Pitati o biti slobode također ne znači pitati što bi sloboda po nečijem subjektivnom prohtjevu ili želji trebalo da bude. Pitati o biti slobode znači pitati o onom po čemu je sloboda konstitutivni moment čovjeka, o onom što sloboda, kao ljudska sloboda, može i treba da bude, što ona uistinu jest.« (Petrović, GP/1, 1986, 140)

Petrović time – poput Heideggera i drugih filozofa egzistencije – jednostavno naglašava da pitanje o biti slobode predstavlja u stvari pitanje o čovjekovom egzistencijalnom *razumijevanju* slobode i načinima njezina ozbiljenja upravo u vlastitoj egzistenciji.⁸ Upravo tada to pitanje prestaje biti formalno i dobiva puni egzistencijalno-sudbonosni karakter. Bez tog razumijevanja pitanje o njoj postaje potpuno »besmi-

⁶ To isto Petrović s Marxom tvrdi i za filozofsku savjest i odgovornost: »Ali, ‘filozofija je sama sebi sudija’ ne znači da filozofija može biti ravnodušna prema problemima života. ‘Filozofija je sama sebi sudija’ znači da je filozofija potpuno odgovorna sama za sebe. Nitko nema pravo da propisuje filozofiji o čemu će raspravljati ni do kakvih će zaključaka doći, ali ona baš zato nema pravo da na nekog drugog prebacuje krivicu za svoje eventualne neuspjehе.« (Petrović, GP/1, 1986, 31)

⁷ S tim u vezi Petrović imenuje tri načina bijega od slobode: nacifašistički, demokratski i socijalistički. U sva tri slučaja uvijek se radi o čovjekovom sebegubitku u prosječnosti, u masi (Ortega y Gasset), u »Man« (Heidegger). Usp. Petrović, GP/1, 1986, 139.

⁸ »Pitanje o biti slobode, kao ni pitanje o biti čovjeka, nije samo pitanje. To je ujedno sudjelovanje u proizvođenju slobode. To je djelovanje kojim se sloboda oslobođa.« (Petrović, GP/1, 1986, 140)

sleno« i isprazno. Za Petrovića je jednako tako važno pokazati i razotkriti vladajuće oblike ljudske neslobode kako se ubuduće ne bi išlo dalje tim stranputicama dubljega potonuća u otuđenje. Radikalno odbacujući metafizički pojam slobode, sloboda za Petrovića nije nikakva nadsvjetovna i nadvremenska danost, već ono što bitno pripada ljudskome biću, njegovoј egzistenciji i njegovoј povijesnosti. Ona se također ne sastoji u raspolaganju predručnim i priručnim, s obzirom da se time ponovno zapada u neslobodu tehničkoga zahtjeva za apsolutnim raspolaganjem bivstvujućim u cijelini, čime onda i sam čovjek biva sveden na puku »funkciju« ili slugu toga raspolaganja i iskorištavanja. To novovjekovno poimanje slobode, koje je u XX. stoljeću dostiglo svoje tehničko-znanstvene vrhunce a koji se danas zrcale u uništavajućem globaliziranju, učinilo je cijeli svijet pukim objektom toga raspolaganja i – na ontološkoj razini – funkcionalnom činjenicom koja svoju »smislenost« dobiva iz puke korisnosti. Time je radikalno promijenjen i tradicionalni pojam svrhovitosti, odnosno teleologije: dok je neko prirodno biće, npr. drvo, imalo u predokratoskoj kozmologiji svrhu »po sebi«, da raste, razvija se i daje plod, u novovjekovnom tehničkom zahvatu isto to drvo kao proizvedeni »stol« dobiva isključivu svrhu »za mene«, tj. biva potpuno ukinuto u svojemu izvornom bitku. Ta je »ideologija« slobode zajednička svim vladajućim političkim konceptima XIX. i XX. stoljeća:

»Shvaćanje slobode kao svojevrsne dominacije i eksploracije tipično je za 19. i 20. vijek. Suvremenog čovjeka sve zanima samo kao mogući objekt potčinjanja i iskorištavanja (...) Takav pojam slobode je otuđeni pojam karakterističan za otuđeno društvo.« (Petrović, GP/1, 1986, 145)

Ako se sloboda sastoji u tom bezgraničnom nasilnom podčinjavanju, onda to s druge strane nedvosmisleno znači da je sve podvrgnuto carstvu slijepo nužnosti, kako bi rekao Hegel: dok su u starim teognijama i kozmognijama sva bića i bogovi bili podvrgnuti kozmičkim zakonima, kojima je upravljala božica sudbine Moira, sada ulogu zakonodavca preuzima čovjek-tehničar kojemu su danas podložni i fizičari. Sve, svaka nova spoznaja i svako novo-otkriveno biće podliježe zakonu (nužnosti) profita i iskorištavanja. Ali, kako naglašava sam Petrović, sloboda počinje tek tamo gdje prestaje nužnost (prisila, nasilje), bila ona fizikalna, politička ili etička.⁹

To onda istodobno isključuje i svaku izvanjsku »determinaciju«, jer »davanje mjere« biću (Galileo) podrazumijeva u potpunosti prekidanje i ukidanje mogućnosti njegova samorazvoja. Čovjekovo slobodno djelovanje u bilo kojem smislu, na čemu neprestano inzistira Petrović, podrazumijeva – kao što je ranije rečeno – mogućnost da čovjek oblikovanjem sebe u horizontu svijeta i sam taj svijet može učiniti humanim, a samoga sebe svjetovnim, ne u sekularnom smislu, nego u smislu pravoga »zavičaja«. »Promjena« se ne sastoji u promjeni one tehnički mišljene teleologije, već prije svega o promjeni sebe u horizontu svijeta i bližnjih. Samo čovjek koji slobodno oblikuje sebe i svoju svijest može u budućnost polagati nadu u vlastitu slobodu.

⁹ »Ako se sloboda shvati kao spoznaja i prihvatanje faktuma, sudbine, univerzalne nužnosti, onda je 'sloboda' samo drugi naziv za dragovoljno ropstvo (...) Pozitivan uvjet slobode je spoznaja granica nužnosti, osvještavanje ljudskih kreativnih mogućnosti (...) Sloboda je u sposobnosti čovjeka da prirodu očovječi i da na ljudski način participira u njezinim blagodatima.« (Petrović, GP/1, 1986, 145)

Ono što bi se u tom kontekstu Petroviću možda moglo prigovoriti jest njegovo *tautologiziranje* problema odnosa prakse i slobode. Kao što smo ranije s Petrovićem istaknuli, on doista sebi postavlja zadaću davanja odgovora na pitanje o biti ljudske slobode, čime bi razvidnom trebala postati i struktura ljudske prakse. No Petrović cijelo vrijeme postupa »*via negationis*«, što je razumljivo imamo li u vidu da mi po njegovim kriterijima još uvijek nismo pronašli putove do razotuđenoga društva i čovjeka. Minimalna definicija, koju nudi Petrović, glasi da je slobodan čovjek onaj koji *jedini*, dakle slobodno određuje svoje djelo bilo koje vrste, i da *nema slobodnoga društva bez slobodnih pojedinaca* (usp. Petrović, GP/1, 1986, 149).¹⁰ Upravo zbog te neprestane korelacije (dijalektike) neslobodnoga društva i neslobodnih pojedinaca, neslobodnoga društva i pojedinaca koji se djelatno bore za svoju slobodu, Petrović uviđa da je

»... problem slobode ‘vječan’ (u onom smislu u kojem tim atributom karakteriziramo sve trajne čovjekove probleme), ali u svakoj epohi on poprima drukčiji oblik«. (Petrović, GP/1, 1986, 153)

No upravo s obzirom na to pitanje ostaje jedna problematična metafizička naslaga: ako je problem slobode »vječan«, ako ni Petroviću nije pošlo za rukom – kao što sâm višekratno priznaje – da pozadinski ispita uvjete mogućnosti slobode, onda nam ostaje samo – kao što sam ranije spomenuo – »*via negationis*« ili nada u mogućnost nekog razotuđenog čovjeka ili društva uopće, »nada« koja u bitnome graniči s kršćanski mišljenjem nadom, dakako s onom bitnom razlikom što kršćanstvo svoju nadu polaze u onosvjetovni život, dakako s nužnošću egzistencijalne priprave za njega, dok Marxova nada ostaje izričito položena u egzistencijalno ozbiljenje slobode u »Ovdje« i »Tu« našega bitka u svijetu. Ostaje dakako uvijek otvoreno pitanje koliko je zapravo čovječanstvo uvijek bilo neslobodno i živjelo u neslobodnim društvima, na koji se način onda mogu prepoznati i prevladati ti oblici neslobode.

3. Je li marksizam humanizam?

Kada je J.-P. Sartre tvrdio da je egzistencijalizam humanizam i da čovjek tijekom svoje osobne povijesti stvara svoju vlastitu bît (usp. Sartre, 1949), što mu je Heidegger zamjerio u smislu krivoga razumijevanja njegove filozofije, tada se to – sukladno ranije rečenom, nimalo ne razlikuje od Petrovićeva shvaćanja egzistencije, esencije i budućnosti: egzistencija prethodi esenciji, a onda i budućnost uvijek prethodi prošlosti!

¹⁰ U nastavku slijedi i dodatno objašnjenje, posebice što se tiče korelacije pojedinca i društva: »Društvo može razvijati kreativne ljudske moći samo tako da omogućuje i stimulira razvoj slobodne ljudske ličnosti (...) Ali to ne znači da su u slobodnom društvu svи slobodni. *I u slobodnom društvu pojedinac može biti neslobodan*. Relativiranim terminologijom: pojedinac može biti manje slobodan nego društvo u kojem živi. Društvo se može organizirati tako da omogućuje i podstiče razvoj slobodne ličnosti, ali *sloboda se ne može nikome pokloniti*. ‘Darovana’ ili ‘nametnuta’ sloboda je contradiction in adjecto. Sloboda je po definiciji djelovanje onoga koji je slobodan. *Samo svojim slobodnim djelom može pojedinac osvojiti svoju ličnu slobodu*.« (Petrović, GP/1, 1986, 149)

U čemu se onda u obje opcije sastoji »humanost«?

Prvo u tome, kako smo ranije spomenuli s Petrovićem, u uvijek pomaknutoj ljudskosti u budućnost, što je uvijek činila i svaka teologija. *Drugo* u tome da to odgađanje uvijek može značiti i odgađanje odgovornosti za »Ovdje« i »Sada«. »Deklarirani« humanizam bilo koje vrste povjesno se uvijek pokazivao vrlo opasnim za čovjeka – upravo onda kada je u ime njegove ideje branio samu ideju čovjeka. *Treće*, ono što je Hegel u svojoj *Fenomenologiji duha* odavno prepoznao kao borbu oko međusobnoga priznavanja individualnosti, čime uopće nastaju i nastali su čudorednost, moral i pravo, čak i u ovom neomarksističkom, »humanom« konceptu čovjeka i njegova društva, čovjek doživljava svoju vrlo ozbiljnu depravaciju zato što se danas povjesno ispostavilo upravo ono protiv čega se borio i sam Marx: tj. da se čovjek nikada ne promatra teleologički kao sredstvo za svrhu, već kao onaj koji bi – egzistencijalno-hermeneutički gledano – morao biti novim nadahnućem, novim izvorom djelovanja i zблиžavanja. Inače uvijek iznova imamo »bijeg od slobode«, od bližnjega i samoga sebe, čisto otudenje i samootudenje.

U skladu s onim što smo ranije rekli o načelu »priznavanja/priznanja« mogli bismo kazati, ne samo za Petrovićevu nego i za svaku »teoriju humanosti«, sljedeće:

»Kao humanost ili ljudsko dostojanstvo, pritom vrijedi principijelno i praktično priznavanje svakoga čovjeka kao samostalne i samosvrhovite osobe; kao što svaki treba u svojim aktivnostima biti on sam (a ne instrument nekog drugog), on treba u određenim aktivnostima drugih fungirati kao svrha za sebe (a ne kao sredstva za druge svrhe).« (Fleischer, 1972, 2)

Marx je vjerovao da je u svoje vrijeme prozreo fenomen otuđenja i njegove moduse. On je to doista i učinio u svojim analizama tadašnjega kapitalističkog društva, zbog čega se on i Max Weber smatraju najtemeljitijim »ekonomskim« analitičarima svojega doba. Ali problem time nikako nije riješen, nego nažalost, još je samo više zaoštren, koliko s kapitalističke toliko i sa socijalističke strane.

Argumentirajući teološko-kritički, može se reći da tako strukturirani, egzistencijalno-ekonomski pojam nade ne poznaće »nadu« u metafizičkom smislu, premda sam Petrović priznaje da je pitanje slobode »vječni problem«. Ako su vječne istine Marxova nauka uvijek iznova crpljene iz »ovoga« svijeta, onda se s pravom postavlja pitanje: zašto je Marx niječući ono što je vječno, ipak *toliku nadu polagao u nadu ovosvjetovnosti?* Naime, Petrović je na kraju s rezignacijom naglasio kako problem otuđenja, slobode i prakse vazda stoji u procjepu između vječnoga pitanja i neodgovara davanja odgovora.¹¹ No tada se svakome pojedincu – kojega Petrović nikada nije htio »neutralizirati« u korist »društvenoga bitka« – uvijek iznova nameće pitanje o »smislu« vlastitoga bitka, o smislu i slobodi, pitanje koje svakodnevno prekoračuje svaku vrstu (duhovne i materijalne) prakse, a time i njega samoga kao dovršenoga čovjeka.

¹¹ »Ako prihvativimo gornji pojam revolucije i ako dopustimo nužnost revolucionarne promjene u suvremenom svijetu, što da mislimo o humanizmu? Treba li da ga nekako pokušamo 'spojiti' s revolucionarnošću ili bi trebalo da ga odbacimo u ime revolucije?« (Petrović, GP/1, 1986, 421)

Ili drugačije rečeno: ako prevedemo ovaj zahtjev za neprestanim samoprevladavanjem čovjeka i samostvaralaštvom kao *transcendere* u smislu neprestanoga koračanja prema nadi samoozbiljenja, onda se doista i sam Petrović približio jednom opće prihvaćenom svjetskom etosu. Međutim, praktične se implikacije, dakako, uvjek razlikuju od teorijskih uvida! Toga je bio svjestan i sam Gajo Petrović.

Zaključak

Na temelju rečenoga možemo zaključiti da je Gajo Petrović već od početka svojega misaonog razvoja nastojao oko potpunoga otvaranja vlastite pozicije prema drugim europskim i svjetskim filozofskim strujanjima, posebice prema filozofiji egzistencije, egzistencijalizmu, engleskome empirizmu, psihanalizi itd., što ga u bitnome razlikuje od dogmatskih marksista, posebice onih beogradske škole filozofije prakse. Upravo ga je ta otvorenost učinila i vrlo značajnim sudionikom svih aktualnih filozofskih gibanja u filozofiji XX. stoljeća, zbog čega je stekao veliki ugled među svim značajnijim filozofima prošloga stoljeća. Petrović je bio potpuno svjestan da niti kapitalističko niti socijalističko društvo nisu nikakve konačne stvarnosti, s obzirom da i jedno i drugo društvo nisu prevladali temeljnu čovjekovu otuđenost kako u duhovnoj tako i u društvenoj sferi. Izbjegavajući Marxovu redukciju pojma prakse na razinu gospodarskih odnosa, Petrović jasno uviđa da *praxis* u izvorno grčkom shvaćanju te riječi predstavlja jedini horizont, u kojemu se pokazuju sve njegove stvaralačke mogućnosti, a time i sama njegova bit. Upravo u tom kontekstu zrcali se i njegov humanizam: čovjek nije nikakvo dovršeno biće, niti evolucijski niti društveno-povijesno. Čovjek je samome sebi trajna zadaća i izazov. Rješavajući zadane probleme čovjek i samoga sebe prevladava u onim okoštalim formama otuđenoga bitka i neprestano zadobiva sebe kroz pokušaj sebeodređivanja, te na tom beskonačnom putu stječe uvid u smisao vlastitoga bitka. Za Petrovića ne postoji nikakav unaprijed definirani humanizam. Na protiv, humanizam za njega nastaje tamo gdje čovjek otvara i razvija svoje najizvornije ljudske mogućnosti i time kroz cijelokupnu povijest nastoji da samoga sebe, bližnje i svjet susretne u ljudskom, nepostvarenom i smislom ispunjenom obliku, čime on doista dolazi u najbližu blizinu onoga što filozofija egzistencije podrazumijeva pod »mogućom egzistencijom« (Jaspers), *Entwurf* (Heidegger) i *projet* (Sartre).

Literatura

Citrana djela Gaje Petrovića s kraticama

(JPH): Petrović, Gajo (1969), »Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschriften *Praxis*«, u: Petrović, Gajo (ur.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg i Br.: Rombach.

(PhuR): Petrović, Gajo (1971), *Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation mit Quellentexten*, Hamburg: Rowohlt.

(SF): Petrović, Gajo (1979), »Korespondencija i evidencija u filozofiji Franza Brentana«, u: *Suvremena filozofija*, Zagreb, str. 21–101.

Petrović, Gajo (1986), *Odabrana djela u četiri knjige*, Zagreb: Naprijed, Beograd: Nolit:

GP/1: *Filozofija prakse*;

GP/2: *Mišljenje revolucije. Od »ontologije« do »filozofije politike«*;

GP/3: *Marx i marksisti*.

Ostala literatura

Axelos, Kostas (1986), *Marx, mislilac »tehnike«*, prev. D. Pavlović i A. Buha, Sarajevo: Veselin Masleša.

Bošnjak, Branko (1965), *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb: Naprijed.

Fleischer, Helmut (1972), »Zum marxistischen Begriff der Humanität«, u: Tödt, Eduard H. (ur.), *Marxismusstudien. Das Humanum als Kriterium der Gesellschaft*, 7, Tübingen: Folge.

Habermas, Jürgen (1968), *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

Jakšić, Božidar (2010), *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, Beograd: Službeni glasnik.

Koblernicz, Casimir N. (1971), natuknica »Marxismus«, u: Kernig, Claus Dieter (ur.), *Sowjet-system und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie*, Bd. IV, Freiburg–Basel–Wien: Herder.

Sartre, Jean-Paul (1946), *Egzistencijalizam je humanizam*, preveo i pogovor napisao V. Sutlić, Sarajevo: Veselin Masleša.

Schulz, Walter (1976), *Philosophie in der veränderten Welt*, treće izdanje, Pfullingen: Neske.

Schwemmer, Oswald (1978), natuknica »Praxis«, u: Braun, Edmund; Rademacher, Hans (ur.), *Wissenschaftstheoretisches Lexikon*, Graz–Wien–Köln: Stryria.

Veljak, Lino (1979), *Marksizam i teorija odraza*, Zagreb: Naprijed.

Veljak, Lino (2011), »Praxis, Korčulanska ljetna škola, praksisovci. Sjećanja i komentari«, u: Daković, Nenad (ur.), *Filozofija prakse*, zbornik, Beograd: Dom omladine Beograda.

Weiss, Andreas von (1970), *Neomarxismus. Die Problemdiskussion im Nachfolgemarxismus der Jahre 1954–1970*, Freiburg–München: Freiburg Karl Alber.

JOSIP OSLIĆ

Der „Humanismus“ des Entfremdeten Menschen im Werk Gajo Petrović's

Zusammenfassung

Die traditionellen Auffassungen des Praxis-Begriffes im Sinne ihrer Gegensätzlichkeit zur kontemplativen, philosophischen, künstlerischen und ökonomischen Vernunft abweisend, will der Verfasser dieses Beitrags durch die Analyse des Gajo Petrović's Werkes zuerst sein eigenständiges Verständnis dieses Begriffs zum Vorschein bringen, um im zweiten Schritt verständlich zu werden, warum Petrović mit Marx (zugleich den Marx selbst überwindend) den Menschen selbst als das Wesen der Praxis begreift. Der Verfasser will nämlich zeigen, dass für Petrović praxis (ursprünglich griechisch verstanden) das Grundmodus des menschlichen Existierens ausmacht, sein Fundamental-Status in dem er sich mit den gegebenen Fakten mit der gegebenen Geschichte als mit einem einmal-für-allemal fertig-gewordenen Schicksal nicht „versöhnt“, sondern nun als ein verantwortliches Subjekt auf die Bühne ankommt, das nicht nur für sich selbst, sondern für die anderen und die Welt im Ganzen die Verantwortung übernehmen kann. Erst dieser Mensch, sein eigenes Wesen durch sich selbst aufbauend, dürfte letztes Ende auch sich selbst in einem, völlig verfremdeten Gestalt begegnen. Darin besteht vielleicht der größte Petrović's Beitrag der Idee eines wahren Humanismus: als die freie Person existierend, die von allen zugegebenen Gegebenheit befreit ist, sollte der Mensch nicht nur sich selbst, sondern die Welt im Ganzen zugleich erfahren, und zwar in vollkommen neuen Gewand, der von allen „entfremdenden“ und des Menschen unwürdigen „Tatsachen“ gelöst ist.

Schlüsselwörter

Karl Marx, Gajo Petrović, Neomarxismus, Anthropologie, Freiheit, Entfremdung, Praxis, Humanismus

SLOBODAN SADŽAKOV

*Filozofski fakultet,
Univerzitet u Novom Sadu, Srbija
ssadzakov@yahoo.com*

Prevladavanje otuđenja

Sažetak

U radu se analizira Petrovićev tumačenje pojma otuđenja, prvenstveno Marxovo shvaćanje ovoga problema. Ištčući potrebu stalnog reinterpretiranja Marxova naslijeda, kako se ono ne bi »okamenilo« u dogmatskim floskulama, Gajo Petrović nastojao je ukazati na slojvitost fenomena otuđenja kao temeljnog obilježja realiteta moderne građanske individue i realiteta sveukupnih društvenih odnosa, kao i na mogućnosti transcendiranja toga stanja. U radu je razmatrano Petrovićev shvaćanje pojmovra ‘(biti) ljudske prirode’ i ‘mogućnosti’ kao pojmove koji stoje u kontekstualnoj vezi s pojmom otuđenja.

Ključne riječi

otuđenje, povijest, mogućnost, ljudska priroda, socijalizam, kapitalizam, filozofija

1.

Kada se govori o filozofskom stvaralaštvu Gaje Petrovića, tada se mora, barem načelno, naznačiti društveni i idejni kontekst u kojem je ovaj autor stvarao, kako bi se bolje razumio značaj njegova djela i uvjeti u kojima je to djelo nastajalo. Treba imati u vidu da je riječ o razdoblju razmaha filozofske obrazovanosti na tadašnjem jugoslavenskom prostoru i prvih dubljih recepcija europske filozofije. Petrovićev doprinos u tome je pogledu izuzetan i nesumnjivo da se za ime ovoga autora mogu vezati velike zasluge u pogledu kompetentnog posredovanja onoga što je činilo bitno europsko filozofsko naslijede. Petrovićeva tumačenja određenih filozofskih pravaca i misaoni sustava pojedinih filozofa predstavljaju i danas, nekoliko desetljeća od svoga nastanka, pouzdano i inspirativno štivo, a nikako nešto anakrono. Također, treba podsjetiti i na činjenicu da je, u vremenu kada je Petrović stvarao, u jugoslavenskim i istočnoeuropskim okvirima vladajući bio marksistički idejni horizont, koji je, u jednom svome obliku interpretacije, činio i ideologiju službene vlasti. Filozofi okupljeni oko časopisa *Praxis* javljaju se kao pokušaj korektiva na toj paradigm i svojevrsna kritika tadašnje društvene zbilje. Praksisovci, na čelu sa filozofima Milanom Kangrom i Gajom Petrovićem, nastojali su pronaći putove da se Marxova misao, shvaćena kao učenje slobode *par excellence*, tumači na drugačiji način u odnosu na ustaljena dogmatsko-simplificistička shvaćanja koja su, prije svega, služila kao potpora tzv.

birokratskom socijalizmu (usp. Sadžakov, 2012, 211–217). Njihov misaoni napor išao je u pravcu isticanja onoga što su smatrali immanentnim potencijalom Marxova učenja, uvjereni da to učenje treba biti »živa misao« a ne dogma, te da reaktualizacija tih potencijala može biti produktivna u pogledu osmišljavanja umnijeg i pravednijeg života (Kangrga, 1984, 82–91). Iz te misaone atmosfere nastala je, tada poznata i često korištena, sintagma ‘stvaralački marksizam’ kojom se trebao naglasiti drugačiji intelektualni naboј i način tumačenja Marxova djela u odnosu na ono što je smatrano oficijelno-dogmatiziranom verzijom marksizma (usp. Glić, 1968). U filozofskom smislu, zasluga praksisovaca ogleda se između ostalog i u tome što su ukazali na važnost veze između europske filozofije (posebno klasične njemačke filozofije) i Marxa, kao i na potrebu uvažavanja europskog misaonog naslijeda i tekovine građanske epohe (prije svega, povjesno izbornog stajališta individualnosti, »pravo posebnosti subjekta«).

U tome duhu odvija se i Petrovićevo tumačenje Marxova razumijevanja problema otuđenja, što je i osnovna tema ovoga rada. Petrović je podsjetio na dugu povijest filozofske refleksije fenomena otuđenja, posebno od strane jednog dijela građanske filozofije, na koju se Marx i nadovezuje, dajući, naravno, ovoj problematici i svoj osobeni misaoni pečat. O tome će više riječi biti u narednom odjeljku ovoga rada. Uz to, Petrović nedvosmisleno naglašava potrebu stalnog re-interpretiranja Marxova naslijeda, kako se ono ne bi »okamenilo« u dogmatskim floskulama. Autor će naglasiti da Marxov pojам otuđenja predstavlja »živu misao koja uključuje otvorena pitanja i neriješene teškoće«. Zanimljiva je i sljedeća Petrovićeve opaska:

»Nemoguće je reći što je Marx doista mislio o otuđenju a da se ne kažu mnoge stvari koje on doista nije nikada mislio.« (Petrović, 1986, 318)

Razmatrajući relevantnost Marxova razumijevanja otuđenja, Petrović iznosi mišljenje da

»... ako se pod pojmom podrazumijeva završeni proizvod misli s fiksnim sadržajem koji je eksplicitan pomoću definicije, nema nikakvog ‘Marxova pojma otuđenja’.« (Petrović, 1986, 315)

Tog pojma nema ni ako se pod time smatra »potpuno jasna, savršena i neprotivljiva misao o biti pojave« (Petrović, 1986, 316). Ali, dodaje Petrović, ako se pod »pojmom« podrazumijeva misao o pojavi koja usprkos defektima »otkriva pred nama bit fenomena«, onda postoji tako nešto kao Marxov pojam otuđenja (Petrović, 1986, 316). Marxov »pojam« otuđenja ujedno je »kritika otuđenja i poziv na praktičku borbu protiv otuđenja, poziv na revolucionarnu transformaciju samootuđenog čovjeka i društva« (Petrović, 1986, 316).

Petrović je o problemu otuđenja pisao na nekoliko mjesta, u različitim kontekstima, a u okviru ovoga rada usmjerit ćemo se na one tekstove u kojima se ovim problemom bavio na sustavan način. Riječ je o tekstovima »Otuđenje i razotuđenje« (Petrović, 1986, 154–173) i »‘Relevantnost’ Marxova pojma otuđenja« (Petrović, 1986, 314–340).

2.

Petrović će u svojim analizama podsjetiti na to da je pojam otuđenja »živ, pod različitim imenima, od samih početaka filozofske misli« i da predstavlja svojevrstan »rezime« cijele povijesti zapadne filozofije (Petrović, 1986, 316). Kada je riječ o građanskoj epohi, on izdvaja Hegelovo i Feuerbachovo tematiziranje pojma otuđenja, naglašavajući da »Marxovo shvaćanje otuđenja nije ni ponavljanje ni kombinacija Hegelovih i Feuerbachovih pogleda«, već je »umnogome njihova najradikalnija negacija« (Petrović, 1986, 316). Hegelova koncepcija otuđenja relevantna je, naglašava Petrović, zbog činjenice da Hegel otuđenje smatra immanentnim ne samo apsolutnom duhu nego i čovjeku. Međutim, autor ukazuje i na nedostatnost Hegelove koncepcije otuđenja koja u velikoj mjeri, zbog osnovnih postavki filozofije njemačkog mislitelja, čini mogućnost djelovanja u smjeru razotuđenja poprilično ograničenom (usp. Petrović, 1986, 156; Golubović, 2006, 58). Kada je riječ o Feuerbachu, Petrović smatra da je ovaj mislitelj s pravom tematizirao problem »preslikavanja čovjeka u božanske sfere«, osvijetlivši tu vrstu otuđenja, ali da je tek Marx mislitelj koji otuđenje promišlja u njegovoj biti. U svojoj poznatoj kritici Feuerbachove filozofije, Marx iznosi mišljenje da je »religiozno otuđenje« čovjeka samo jedan među mnogim oblicima otuđenja te da se pitanje o otuđenju mora postaviti na mnogo radikalniji način. On smatra da otuđenje treba razmotriti u okviru refleksije cjeline praktičkog realiteta koji, kao takav, ima svoje pravne, ekonomске, političke itd., aspekte. Sintetički horizont praktičke filozofije podrazumijeva da se svako praktičko područje (ekonomija, moral, pravo, politika), a onda i konkretni praktički fenomeni, mogu potpunije shvatiti tek na osnovi uvažavanja relativnog jedinstva i razlike praktičkih područja, tj. uvažavanjem njihove kompleksne interakcije. Taj metodski okvir bitan je i za bolje razumijevanje problema otuđenja, jer vodi ka njegovom tumačenju kao praktičkog fenomena koji je središte posredovanja brojnih utjecaja.

3.

U okviru ovoga teksta ne možemo analizirati sve segmente Petrovićeva tumačenja Marxova shvaćanja otuđenja, već se moramo usredotočiti na neka od važnih određenja, a to su, primjerice, određenja '(biti) ljudske prirode' i 'povijesnih mogućnosti'. Tim određenjima Petrović pridaje veliki značaj, a možemo dodati da su oba, svako na svoj način, problematična, odnosno da nikako ne mogu biti uzeta kao nešto samorazumljivo.

Na tragu Marxa, Petrović kaže da se pojedinac otuđuje od svoje biti (od svoje *ljudske prirode*), od »onoga što kao čovjek može i treba da bude« (Petrović, 1986, 331). Navedena rečenica sugerira prepostavljeni bit ljudske prirode, od koje se čovjek otuđuje, kao što joj se može i vraćati (težiti ka njoj), što je onda i smisao *razotuđenja*. Spomenuto »može« i »treba« u navedenoj rečenici sugeriraju i svojevrsni imperativ, odnosno »trebanje« da se djeluje u pravcu kojim bi se čovjek »realizirao kao slobodno, stvaralačko biće prakse« (Petrović, 1986, 320). Budući da je riječ o vrlo kompleksnom pitanju, s puno misaonih nijansi, ovdje treba ukratko podsjetiti na

određene segmente Marxova shvaćanja ljudske prirode, pa onda i na neke Petrovićeve stavove, kako bi se spomenuto pitanje dodatno pojasnilo. Spomenimo da je Marx, u pogledu pitanja o ljudskoj prirodi, dotadašnja novovjekovna opredjeljivanja o dobroj i zloj ljudskoj prirodi smatrao u velikoj mjeri promašenima.¹ Određenje ljudske prirode za njega nije apriorna konstrukcija, nešto što se može shvatiti kao »vječno«, uvijek isto, odnosno po svojoj suštini neepromjenjivo. Ljudska priroda je povjesno određena i neodvojivo vezana za potrebu da se reproducira život, što uvijek podrazumijeva okolnosti uvjetovane povjesnim razvitkom. Marx se protivio određenim pristupima ljudskoj prirodi i to »nehistorijskom po kojem je čovjekova priroda bit prisutna od samog početka povijesti, i relativističkom prema kojem čovjekova priroda nema nikakvu urođenu kvalitetu i samo je odraz društvenih uvjetovanosti« (Fromm, 1984a, 31). Marx govori o ljudskoj prirodi »uopće« i onoj koja se mijenja u svakoj povjesnoj etapi. On naglašava da svakoj etapi povijesti pripadaju određene forme izražavanja ljudske prirode kao odgovori na potrebu reprodukcije života (odnos s prirodom i ludska interakcija). Ovo podrazumijeva da je i »priroda, kakva postaje pomoću industrije, iako u otuđenom obliku, istinska antropološka priroda« (Marx, Engels, 1961, 249). U kapitalističkom sustavu društvenosti konstituiraju se, dakle, specifične forme izražavanja ljudske prirode, nepoznate do tada. One su dio »povjesnog hoda« čovječanstva te samim tim i dio procesa razvoja ljudske slobode. Marx, međutim, naglašava, za razliku od liberalnih mislitelja i njihove pozitivizacije aktualnog »građansko-kapitalističkog« statuiranja individue, da su ove forme povjesno uvjetovane i da se ljudska priroda ne može poistovjetiti s habitusom građanske individue.² Navedeno statuiranje je povjesno proizvedeno te samim time i prolazno. U svom naporu delegitimacije kapitalističkog sustava društvenosti Marx je, na određeni način, posegnuo i za pojmom ljudske prirode i njene biti što je, zbog višezačnosti ovoga pojma, nesumnjivo bio vrlo »sklizak teren«. Podsjetimo da je i novovjekovni filozofski početak bio zavijen, kako je Hegel primijetio, u jednu vrlo dvosmislenu kategoriju kao što je pojam prirode. Smisao tadašnjeg naglašavanja određenja prirode bio je povezan s intencijom da se utvrđivanjem antropoloških osnova, odnosno karakterističnih potreba koje iz ljudske prirode proistječu, pronađe adekvatan oblik društvenosti. Metodska namjera određivanja biti ljudske prirode, tj. shvaćanja čovjeka »kakav on stvarno jest«, vodila je suštinski ka delegitimiranju etabliranog idejnog horizonta feudalizma (tada nastaju i različiti tipovi tzv. prirodnopravnih učenja) koji je, između ostalog, polazio i od

¹ Tematizacija pitanja o prirodnim pokretačima djelovanja i svrhamama koje potječu iz čovjekove prirodnosti, u okviru novovjekovne naturalističke antropologije konkretnizirana je u koncepcijama o dobroj ili zloj ljudskoj prirodi. To diferenciranje ujedno je činilo temeljnu karakteristiku novovjekovne etike, postavši fundamentom objašnjenja egoističkih i altruističkih izražavanja. Novovjekovna razumska aporetika podrazumijevala je naglašavanje jedne ili druge strane ljudske prirode kao suštinske, te su na toj osnovi nastajala i etička učenja sa svojim različitim argumentacijama.

² Marx u *Kapitalu* polemizira s Benthamom: »Ako npr. želimo znati što je psu korisno, onda moramo temeljno proučiti pseću prirodu. Samo ova priroda ne da se iskonstruirati iz principa korisnosti. Kada taj princip primijenimo na čovjeka, tj. kad njime hoćemo ocijenjivati sve ljudske radnje, pokrete, odnose itd., onda je tu pitanje prvo ljudska priroda uopće, a potom ona koja se mijenja u svakoj historijskoj epohi. Sve se to Benthamu mnogo ne tiče. Naivno i hladno on modernog filistra, osobito engleskog, uzima kao tip normalnog čovjeka. Sve što je tom uzor-tipu normalnog čovjeka i njegovom svijetu korisno, to je i samo po sebi korisno. Tim mjerilom on onda mjeri prošlost, sadašnjost i budućnost.« (Marx, 1947, 140)

shvaćanja o božanskoj utemeljenosti cjelokupnog života, pa u okviru toga i praktičkog života. Međutim, u Marxovom sustavu mišljenja postoje, čini se, bitne razlike u odnosu na spomenuta novovjekovna izvođenja. O tome Petrović, upravo u kontekstu razmatranja problema otuđenja, kaže:

»Pojam samootuđenja čovjeka – kažu – prepostavlja pojam (i nema smisla bez pojma) o trajnoj, nepromjenljivoj biti ili prirodi čovjeka; a sigurna je spoznaja našeg vremena da čovjek nema nikakva vječna, nepromjenljiva svojstva, da se on povjesno mijenja i razvija.« (Petrović, 1986, 324)

Ovome se dodaje i sljedeće:

»I doista, bit čovjeka kako je shvaća Marx nije ni nepromjenljivi dio čovjekove faktičnosti, ni vječna ili nevremenska ideja čovjeka prema kojoj realni čovjek treba težiti; ona je cjelokupnost povjesno kreiranih ljudskih mogućnosti koja na svakom stupnju čovjekova povijesnog razvoja može biti i doista jest različita. Reći da se čovjek otuduje od svoje ljudske biti značilo bi dakle da se čovjek otuduje od realizacije svojih povijesno kreiranih ljudskih mogućnosti.« (Petrović, 1986, 324–325)

4.

Kada spominjemo povijesnu uvjetovanost praktičkih fenomena, ovdje uputnim smatramo razmotriti i segmente Marxova shvaćanja egoizma, prije svega zbog toga što je ovaj autor smatrao da se egoizam i otuđenje nalaze u bliskoj kontekstualnoj vezi, odnosno da sačinjavaju temeljna obilježja realiteta moderne građanske individue (usp. Sadžakov, 2013, 196–204).

Marx iznosi mišljenje da većina do tada iznijetih uvida u pogledu etičke kontroveze o egoizmu i altruizmu ništa ne objašnjava već samo potiskuje rješenje ovoga problema u »sivu maglovitu daljinu« (Marx, Engels, 1968–1979, tom 3, 210). Navodimo nešto duži citat, kao jedno od ključnih mesta Marxova promišljanja problema egoizma i altruizma:

»[K]omunisti ne ističu ni egoizam nasuprot pozrtvovanju ni pozrtvovanje nasuprot egoizmu, i teorijski ovu suprotnost ne shvaćaju ni u onoj sentimentalnoj niti u onoj pretjeranoj, ideološkoj formi, već prije dokazuju njeno materijalno mjesto rođenja zajedno s kojim ona sama od sebe nestaje. Komunisti uopće ne propovijedaju *moral* (...). Oni ne postavljaju ljudima moralne zahtjeve: Volite se, ne budite egoisti itd.; oni, naprotiv, vrlo dobro znaju da i egoizam i pozrtvovanje pod određenim uvjetima jesu nužan oblik nametanja individue. Dakle, komunisti nikako ne žele (...) ukinuti ‘privatnog čovjeka’ za ljubav ‘općeg’, pozrtvovanog čovjeka (...) Oni znaju da je ova suprotnost samo prividna, zato što jednu stranu, takozvano ‘opće’, neprekidno proizvodi druga, privatni interes, i ni u kojem slučaju ne predstavlja u odnosu na njega samostalnu silu sa samostalnom historijom, – da se, dakle, ova suprotnost neprekidno praktično uništava i proizvodi.« (Marx, Engels, 1968–1979, tom 6, 198–199)

Citirano mjesto svjedoči da Marx, između ostalog, istupa protiv »razumskog« krutog suprotstavljanja egoizma i altruizma, smatrajući da su i egoizam i pozrtvovanje (altruizam) »pod određenim uvjetima nužan oblik nametanja individue«. Njemački

autor također pokazuje i uvažavanje prava posebnosti, privacije, brige za sebe (»komunisti nikako ne žele (...) ukinuti ‘privatnog čovjeka’ za ljubav ‘općeg’, požrtvovanog čovjeka«), odnosno onoga na čemu je inzistirala i građansko-liberalna misao. To podrazumijeva i kritiku »grubog jednačarstva« kod ranih socijal-utopista. Njima Marx zamjera primitivnost rješenja kojima se zagovara ukidanje elementarnog sloja subjektivnosti kroz ukidanje privatnog vlasništva. Nadalje, Marx u okviru citiranog mesta ističe da komunisti »ne propovijedaju nikakav moral«. To sugerira da ovome autoru cilj nije izgradnja neke etičke teorije u tradicionalnome smislu, još manje puki moralistički pristup.³ On smatra da bolje sagledavanje egoizma, kao i drugih praktičkih problema, leži u otvaranju perspektive cjeline praktičkog djelovanja. Marx naglašava da će etički spor o egoizmu i altruizmu nestati kada iščeznu uzroci i uvjeti koji ga permanentno stvaraju, a u vezi su s osnovnim formama reprodukcije građanskoga društva. Nasuprot »sentimentalnom« ili ideologiskom pristupu, Marx zagovara izvorniju analizu ovoga problema, kroz osvjetljavanje ekonomskih uzroka moderne društvenosti. Njemački filozof smatra da su ti uzroci doveli do toga da je čovjek postao »rob« svojih privatnih interesa, vlastitog egoizma i egoizma drugih. Čovjek je postao, smatra Marx, »kvaziprirodno« biće, a njegov egoizam funkcioniра kao »kvazi-instinkt«: čovjek ga mora slijediti ili propada! Građanska klasa nije ostavila među ljudima nikakvu drugu vezu osim golog interesa i »nemilosrdne gotovine«. Osnovna veza među ljudima i mjera stvari je ekomska – *novac*. Marx konstatira, slično Smithu u »O bogatstvu naroda«, da je *kalkulativnost* u pogledu ekonomskih interesa temeljni odnos među ljudima (usp. Neuendorff, 1991; Mik, 1981). Ali, za razliku od škotskog mislitelja, on smatra da to, sveukupno uzevši, ne donosi dobre učinke, već upravo suprotno. Ljudi u takvom sustavu odnosa postaju mahom grabežljivi, degradirani, bezosjećajni itd. Iz »dubine« strukture tih odnosa, zasnovanih na određenom epohalno ustrojenom načinu proizvodnje, rađa se, uz egoizam, i fenomen otuđenja kao jedan od temeljnih fenomena modernoga življenja. U okviru toga, distanciranost je, kao nešto tipično za fenomen modernog otuđenja, podrazumijevani tip odnosa građanskih »monada«:

»Sloboda je, dakle, pravo da se čini sve ono što drugome ne škodi. Granica u kojoj se svatko može kretati bez štete po drugoga odredena je zakonom, kao što je granica dvaju polja odredena medašem. Radi se o slobodi čovjeka kao izolirane, u sebe povučene monade...« (Marx, 1977, 139)

Marx na direktn način povezuje fenomene egoizma i otuđenja, smatrući da oni, u krajnjem, tvore iluzorni život. Kooperacija ljudi u otuđenom društvu ne vrši se »svjesno planski«, već stihiski, posredstvom tržišta, »posredstvom slučaja«. Činjenica da individue teže »posebnim interesima« uzrokuje stvaranje »iluzorne zajednice« u kojoj su »društvene sile« odvojene od čovjeka i upravljaju njegovom voljom i kretanjem. Marx iskazuje zaključak da se u građanskoj ekonomiji, u epohi proizvodnje kojoj ona odgovara, javlja »puko razvijanje« ljudske unutrašnjosti kao potpuno ispraž-

³ »Kakva je manifestacija života tih individua, takve su i one same. Prema tome, to što one jesu poklapa se s njihovom proizvodnjom, kako s onim što one proizvode, tako i s onim kako one proizvode. Dakle, od materijalnih uvjeta proizvodnje individua ovisi to što one jesu.« (Marx, Engels, 1986–1979, tom 6, 19)

njenje, odnosno otuđenje. Njemački mislitelj iznosi stav da kapitalizam kao sustav vodi zakržljavanju ljudskih potencijala. On smatra da je »citoyen proglašen slugom egoističnog homme-a« i da je sfera u kojoj se

»... čovjek ponaša kao društveno biće degradirana ispod sfere u kojoj se on ponaša kao djełomično biće, napokon, da se ne smatra pravim i istinskim čovjekom čovjek kao citoyen, nego čovjek kao bourgeois.« (Marx, 1977, 140)

Postvarenju karakterističnom za građansku epohu treba »pridodati nadalje ravnodušnost spram sudbine bližnjeg kao karakterističan međuljudski odnos građanskog svijeta«, što ne znači da u

»... predgrađanskoj epohi nije manje ili uopće bilo okrutnosti, ali građanska ravnodušnost posjeduje određenu specifičnu nijansu: pomanjkanje odgovornosti za sudbinu svih, i nepostojanje neobavezne ljubavi spram bližnjeg bez povezanosti s nekim uvjetima...« (usp. Fromm, 1984b, 56)⁴

5.

Vratimo se sada drugom pojmu kojim se, u kontekstu analize fenomena otuđenja, Petrović bavi. To je pojam mogućnosti. Petrović naglašava da je čovjek u pravom smislu čovjek ukoliko »ostvaruje svoje historijski kreirane ljudske mogućnosti« (Petrović, 1986, 325–326). On smatra da se mora izvršiti kritika otuđenog čovjeka koji ne ostvara svoje ljudske mogućnosti i humanistički program borbe za čovječnost. Jasnije je da ovakav misaoni naboј proistječe iz prihvatanja Marxovih postavki o potrebi revolucioniranja ljudskih odnosa, odnosno o potrebi da se delegitimira i prevlada kapitalistički koncept društvenosti. U okviru Marxova shvaćanja povijesti, kapitalizam se sagledava kao nužna povijesna etapa; tome sustavu društvenosti priznaje se emancipatorski doprinos u razvitku ljudskih odnosa, ali mu se upućuje i ključna primjedba da, u određenom trenutku, postaje okov daljem razmahu ljudske slobode. Naravno, iz perspektive liberalnih učenja dolazi sasvim drugačije gledanje na ovaj problem.

Marx ukazuje na to da su se tijekom povijesti konstituirale sve diferenciranije forme reprodukcije života, što je praćeno procesom razvijanja podjele rada i umnogosručavanja potreba. Iz te, u velikoj mjeri sa Smithom i Hegelom otvorene perspektive tumačenja društvenosti, Marx nastoji objasniti sve važne fenomene praktičkog života. On nastoji pokazati da je tzv. robna ekonomija oslobođala ljude od sputavajućih okova feudalne vlasti i tradicionalnih (obiteljskih, religijskih itd.) »predrasuda« te tako poticala razvoj privatnih interesa, uz neizbjježno redefiniranje praktičkih kriterija. On tome dodaje i mišljenje da je robna ekonomija u »ledenoj vodi egoističkog računa utopila svete drhtaje pobožnog zanosa, viteškog oduševljenja, malograđanske sentimentalnosti« (Marx, Engels, 1982, 10). Robna ekonomija obrnula je »osobno dostojanstvo čovjeka« u razmjensku vrijednost, potencirajući od strane tržišta defini-

⁴ »Ovo pomanjkanje samilosti u građanskom karakteru predstavlja nužnu prilagodenost ekonomskoj strukturi kapitalizma. Princip slobodne konkurenčije zahtijeva je i nalagao izbor onih pojedinaca koji nisu bili u ekonomskim djelatnostima zakočeni samilošću i činio najuspješnijima one najnemilosrdnije.«

rane vrijednosti kao pretpostavljene izraze suštine čovjeka, odnosno praktičku »mjeru stvari«.⁵ Svaka emancipacija je, smatra Marx, svođenje »čovjekova svijeta, čovjekovih odnosa, na samog čovjeka«, a u kontekstu građanskog svijeta politička emancipacija je, s jedne strane, redukcija »čovjeka na člana građanskog društva, na egoističkog nezavisnog individuma, a s druge na građanina, na moralnu osobu« (Marx, Engles, 1968–1979, tom 3, 143). Prema Marxovu mišljenju, simultano se odvija proces oslobođanja u odnosu na prethodne ograničenosti patrijarhalno-feudalnog tipa,⁶ ali i ulazi u novu nejednakost i vrstu neslobode, koja neizbjegno producira i otuđenje kao strukturni moment kapitalističkog načina reprodukcije društvenosti (Marxova poznata podjela na otuđenje čovjeka od proizvoda njegovog rada, otuđenje od rodne suštine i otuđenje čovjeka od čovjeka; Petrović, 1986, 330).

U Marxovoj vizuri, koju preuzima i Petrović, pojam mogućnosti tumači se na radikalnan način: *mogućnost* je mogućnost bitnog transcendiranja postojećeg (a ne »kozmetičkih« reformi unutar postojećeg) u pravcu socijalizma i komunizma kao sustava društvenosti presudno različitih u odnosu na kapitalizam. Takvi sustavi, smatra Marx, obzirom na karakter proizvodnje i raspodjele, podrazumijevaju drugačiji tip ljudskih odnosa i (pretpostavljeni) bitno smanjenje otuđenja. Petrović također ističe mišljenje da je, upravo zato što je čovjek »vazda nastajući«, apsolutna dezalijenacija (u smislu da baš svaki čovjek bude potpuno neotuđen) nemoguća.⁷ Međutim, moguće je stvaranje društva koje neće poticati otuđenje, nego će ga, naprotiv, svojim ustrojstvom potiskivati radi što većeg razotuđenja pojedinca. Naravno, ovakva pozicija nailazila je i nailazi na brojne kritike. Između ostalog, pripisuje joj se neutemeljenost, »mesijanstvo«, utopijski karakter ('utopijsko' shvaćeno kao nešto negativno) itd. Suštinski, riječ je o sučeljavanju i razlikama dvije idejne paradigme, jedne, koja sve zasniva na »sigurnosti« etablirano-prezentnog, i druge, koja argumente traži, između ostalog, i u budućnosnom karakteru vremena i drugačijoj valorizaciji utopijskog (usp. Kangrga, 1984, 399–465). Ljudski život je, ističe Petrović, po svojoj biti stalno povijesno (a samim time nužno i utopijsko) kretanje. Polazeći od takvog određenja čovjeka, Petrović podsjeća na to da je čovjek uvijek u postajanju, odnosno u procesu realizacije svojih »istorijski kreiranih ljudskih mogućnosti« jer nije samo prošlost i sadašnjost, već

⁵ Marx naglašava da se »feudalno društvo raspalo i svelo na svoju osnovu, na čovjeka. Ali na čovjeka koji je zaista bio njegova osnova, na egoističkog čovjeka. Taj čovjek, član građanskog društva, sada je baza, pretpostavka političke države. Ona ga je priznala kao pretpostavku u čovjekovim pravima. Sloboda egoističkog čovjeka i priznanje te slobode jest, naprotiv, priznanje neobuzdanog kretanja duhovnih i materijalnih elemenata koji sačinjavaju njegov životni sadržaj. Stoga čovjek nije oslobođen od religije, on je dobio slobodu religije. On nije bio oslobođen od vlasništva. On je dobio slobodu vlasništva. On nije bio oslobođen od egoizma obrta, on je dobio slobodu obrta.« (Marx, Engels, 1968–1979, tom 3, 142–143)

⁶ Marx u svom *Kapitalu* kaže: »Oni stari organizmi društvene proizvodnje znatno su jednostavniji i providniji od buržoaskog, ali počivaju ili na nezrelosti individualnog čovjeka koji se još nije otrgao od pupčane vrpce koja ga je s ostalima vezivala u prirodnu rođovsku cjelinu, ili na odnosima neposrednog gospodstva i podčinjenosti. Oni su uvjetovani niskim stupnjem razvilitka proizvodnih snaga rada i odgovarajućim skućenim odnosima ljudi u okviru procesa proizvodnje njihova materijalnog života, pa uslijed toga i skućenim odnosima među njima samima i između njih i prirode.« (Marx, 1947, 44)

⁷ »Apsolutna dezalijenacija bila bi moguća samo kada bi čovječnost bila nešto što je jednom zauvijek dano i nepromjenjivo. Nasuprot pristalicama apsolutne dezalijenacije možemo, dakle, tvrditi da je moguća samo relativna dezalijenacija.« (Petrović, 1986, 170)

suštinski i budućnost. Autor naglašava da je čovjekova bit to da je »slobodno, stvaralačko biće prakse« te da »čovjek u smislu svoje biti nikada nije dovršen niti čvrsto definiran« (usp. Kangrga, 1984, 399–465). Veselin Golubović, poznavatelj Petrovićeva djela, govoreći o izvjesnim teškoćama s kojima se ovaj autor suočio u svojim analizama, primjećuje da Petrović smatra da »upućivanje na suštinu mora dolaziti iz faktičnosti«, ali ostavlja upitnim »na koji način to upućivanje dolazi i dokle ono seže« (usp. Golubović, 2006, 49).

6.

Kada govorimo o poziciji s koje se vrši kritika kapitalizma kao epohalnog koncepta društvenosti, potrebno je reći nešto o Marxovoј kritici morala, čemu i Petrović posvećuje određenu pažnju u svojim tekstovima. Petrović kaže:

»Pojmovi otuđenja i razotuđenja, kako ih shvaća Marx, nisu ni deskriptivni i činjenični, ni preskriptivni i vrijednosni. Karakterizirati pojedinca ili društvo kao samootuđeno ili nesamootuđeno ne znači ni samo spomenuti neka od njegovih empirijski utvrdljivih svojstava, ni samo izraziti svoju moralnu indignaciju u vezi s njim. To je karakterizacija ontološko-antropološke prirode čovjeka ili društva o kojem je riječ, karakterizacija koja se ne kreće niti na nivou pukog faktičkog ‘jest’, niti na nivou čistog moralnog ‘treba’« (Petrović, 1986, 328)

U ovome odlomku usmjerit ćemo se na Petrovićeve ukazivanje na nedovoljnost »moralne indignacije« i moralnog »treba(nja)« u pogledu svestranijeg razmatranja problema otuđenja i razotuđenja. Ovdje možemo zapaziti i sličnost sa stavovima Petrovićeva bliskog suradnika Milana Kangrge, koji je posebno podrobno razmatrao ovo pitanje (Kangrga, 1963). Oba autora, naime, preuzimaju Hegelove i Marxove fundamentalne poglede na bit moralnog fenomena. Marx je, podsjetimo, na tragu Hegelovih uvida o biti moralno-etičkog fenomena, kao i »otvaranja« sintetičkog horizonta praktičke filozofije, naglasio da moral ni u kojemu smislu nije samostalno područje prakse, već nešto presudno uvjetovano kako povijesnim razvitkom tako i cjelokupnim praktičkim kontekstom, posebno sferom ekonomije. Podsjetimo i na to da Marxova kritika morala predstavljala integralni dio njegove generalne kritike formi kapitalističke društvenosti, odnosno dio »kritike svega postojećeg«. On građansko društvo opisuje kao sustav podjele rada koji podrazumijeva bezbrojne aktivnosti ljudi. Njihovo djelovanje ukršta se na *tržištu* koje nezadrživo utječe na reprodukciju života, uključujući tu i formiranje odgovarajućih moralnih stajališta. Svakodnevno djelovanje neizostavno je vezano za ekonomske uvjete reprodukcije života, odnosno za forme života koje u suštini ne biramo proizvoljno, odnosno prema vlastitom nahođenju. Odnošenje s drugim ljudima određeno je kompleksnim praktičkim modelima koji imaju specifične načine funkcioniranja. Promjena onoga što se ocjenjuje negativnim momentima tako ustrojenih odnosa ne može doći isključivo kroz sferu moralnosti. Zato Petrović s pravom ističe da se ne može ostati samo na moralnom »trebanju« i apelativizmu. Petrović vidi socijalizam i komunizam kao razotuđene i humanije tipove društvenosti do kojih vodi epohalna promjena cjelokupnog praktičkog konteksta. Pri tome nije riječ,

naglašava Petrović, ni o samo društvenom ni o samo individualnom činu, nego se radi o čvrstoj povezanosti i međuuvjetovanosti i individue i društva.⁸

Filozofska analiza otuđenja, kojoj i Petrović nesumnjivo daje značajan doprinos, predstavlja put osvještavanja potrebe prevladavanja otuđenja i filozofske analize čovjeka kao »slobodnog i stvaralačkog bića prakse« (Petrović, 1986, 328). U pogledu spomenute analize otuđenja i moderne pozicije čovjeka, Marxov doprinos je, kako smatra Petrović, još uvijek vrlo relevantan:

»Marxovo shvaćanje čovjeka nije ni najmanje zastarjelo; ono predstavlja ne samo dosad najuspješnije objašnjenje čovjekove suštine, nego i najbolju teorijsku osnovu praktične borbe za čovjekovo oslobođenje.« (Petrović, 1986, 104)

U svojim analizama Petrović je, na Marxovu tragu, pokušao odgovoriti na pitanje je li povijest bila bitno postepena eliminacija ili permanentno produbljivanje otuđenja, ostavivši nam dragocjene misaone putokaze za promišljanje prevladavanja otuđenja.

Literatura

- Fromm, Erich (1984a), *S onu stranu okova iluzije*, Zagreb: Naprijed.
- Fromm, Erich (1984b), *Kriza psihanalize*, Zagreb: Naprijed.
- Golubović, Veselin (2006), *Filozofija kao mišljenje novog (Gajo Petrović i preboljevanje metafizike)*, Zagreb: Euroknjiga.
- Grlić, Danko (1986), *Leksikon filozofa*, Zagreb: Naprijed.
- Kalebić, Gracijano (2011), »Sloboda i otuđenje«, *Filozofska istraživanja*, god. 31, sv. 3, str. 605–618.
- Kangrga, Milan (1963), *Etički problem u djelu K. Marxa*, Zagreb: Naprijed.
- Kangrga, Milan (1984), *Praksa – Vrijeme – Svijet*, Beograd: Nolit.
- Marx, Karl (1947), *Kapital*, Zagreb: Kultura.
- Marks, Karl (1977), *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, Beograd: Prosveta.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1961), *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1968–1979), *Dela*, Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta, Prosveta.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1982), *Manifest komunističke partije*, Beograd: BIGZ.
- Mik, Ronald (1981), *Smit, Marks i posle njih. Deset ogleda o razvoju ekonomske misli*, Beograd: IICSSO.
- Neuendorff, Harmut (1991), *Pojam interesa: studija o teorijama društva Hobbesa, Smitha i Marxa*, Zagreb: Informator.

⁸ O razotuđenju isključivo ekonomskog života: Petrović, 1986, 338.

- Petrović, Gajo (1986), *Odabrana djela 1. Filozofija prakse*, Zagreb: Naprijed, Beograd: Nolit.
- Sadžakov, Slobodan (2012), »Marxovo naslijede i jugoistočna Europa«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 32, sv. 2, str. 211–217.
- Sadžakov, Slobodan (2013), *Egoizam. Etička studija o moralnim principima kapitalizma*, Novi Sad: Mediterran publishing.
- Veljak, Lino (ur.) (2008), *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, zbornik, Zagreb: FF Press.

SLOBODAN SADŽAKOV

Overcoming Alienation

Abstract

This paper deals with Gajo Petrović's understanding of the alienation notion with Marx's ideas of the notion at the forefront. Highlighting the need of a constant reinterpretation of Marx's legacy so it does not become fixed in dogmatic rhetoric, Petrović intended to point out the stratification of the alienation phenomenon as a crucial landmark in reality of a contemporary civil individual and in reality of the overall social relationships, as well as the possibility of transcending such stratification. This paper considered Petrović's understanding of the notions '(the essence of) human nature' and 'possibility' as ones which are in a contextual connection to the alienation notion.

Key words

alienation, history, possibility, human nature, socialism, capitalism, philosophy

MARIJA SELAK

Odsjek za filozofiju, Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu, Hrvatska
marija.selak@gmail.com

Bitak kao bivstvovanje*

Sažetak

U ovom će se radu naznačiti rasprava koja se vodila između Milana Kangrge i Gaje Petrovića u pogledu hrvatske filozofske terminologije, a koja proizlazi iz različitog shvaćanja pojma bitka. Gajo Petrović u svome djelu *Prolegomena za kritiku Heideggera* navodi kako je upravo (i jedino!) Milan Kangrga pokušao osporiti njegovo mišljenje jer njemu »riječ bitak odgovara pojmu koji je njome iskazan jer bitak određuje upravo dovršenost, gotovost, danost, fiksnost, postojanost stvari i bića, a ne njegovu procesualnost«. Kangrga naime kritizira metafiziku koju shvaća u danosti (gotovosti) bitka te odbacuje svaku mogućnost afirmativne konotacije toga pojma iz čega proizlazi njegova antiteza metafizike i povijesnog mišljenja. S druge strane, Gajo Petrović smatra da bi dobar naziv za 'jestanje' trebao ispuniti dva uvjeta: da znači radnju ili stanje (a ne rezultat ili sredstvo radnje) i da ne znači svršenu nego nesvršenu radnju te uvodi sintagmu 'autentičnog bivstvovanja' koja je jedan od ključnih pojmove u njegovu »mišljenju revolucije«.

Ključne riječi

bitak, bivstvovanje, Milan Kangrga, Gajo Petrović, Karl Marx, Martin Heidegger

U radu *Bitak, biće i bivstvovanje*,¹ u kojem se bavi hrvatskom filozofskom terminologijom, Gajo Petrović navodi kako se u pogledu terminologije »odvija borba između bića i bitka«. Tako radnju, djelatnost ili stanje onog što jest jedni nazivaju bitkom, a drugi bićem. Sukladno tome, prvi izraz 'biće' upotrebljavaju kako bi označili ono što jest, a drugi često upotrebljavaju izraz 'bivstvujuće' (Petrović, 1986, 338).

Petrović smatra da bi dobar naziv za 'jestanje' trebao ispuniti dva uvjeta: da znači radnju ili stanje (a ne rezultat ili sredstvo radnje) i da ne znači svršenu, nego nesvršenu radnju (Petrović, 1986, 373). Stoga Petrović zaključuje kako je 'bivstvovanje bivstvujućeg' najbolji među dosad upotrebljavanim nazivima za 'jestanje onoga što jest', dok se 'bitak' može upotrijebiti kao naziv za ono što jest. Doduše, prikladnije bi

* Ovaj je rad dio doktorskog rada Marije Selak pod nazivom *Ljudska priroda i nova epoha*, koji je 11. lipnja 2013. obranjen na Filozofском fakultetu u Zagrebu.

¹ Gajo Petrović prvotno je objavio rad »Bitak i biće« u časopisu *Filozofija* (br. 1/1959, str. 127–147 i br. 2/1959, str. 98–115). Skraćena verzija tog teksta objavljena je pod ovim naslovom u Petrovićevoj knjizi *Filozofija i marksizam* te u knjizi *Prolegomena za kritiku Heideggera*.

bilo da se ‘bitak’ upotrijebi ili za »ono što jednom ili povremeno bude« ili »kao naziv za jedan posebni način jestanja (za jestanje nepromjenjivih, izvanvremenskih biti)«. ‘Biće’ se može upotrijebiti kao naziv za ‘jestanje’, ali i kao naziv za ono što jest. Najprikladnije bi bilo da se upotrijebi kao termin za jedinstvo jestanja i onoga što jest jer je biće oboje: »jestanje i jestvo, bivstvovanje i bivstvujuće« (Petrović, 1986, 379).

Petrović u svome djelu *Prolegomena za kritiku Heideggera* navodi kako je upravo (i jedino) Kangrga pokušao osporiti njegovo mišljenje jer njemu

»... riječ bitak odgovara pojmu koji je njome iskazan jer bitak određuje dovršenost, gotovost, danost, fiksnost, postojanost stvari i bića, a ne njegovu procesualnost.« (Petrović, 1986, 379)

Ono što Petrović apostrofira jest pitanje znači li kod Hegela i Heideggera *Sein* dovršenost, odnosno gotovost. Petrović tvrdi da, posebice u slučaju Heideggerove filozofije, termin *Sein* treba prevoditi kao bivstvovanje (Petrović, 1986, 13). Naime, iako »tvrdi Heidegger« nije nadišao metafiziku,² ipak ne možemo njegovu filozofiju svesti na taj neuspjeh, za koji bi izraz ‘bitak’ bio prihvatljiv jer bi time ostala nejasna bit njegova filozofijskog potvhvata (Petrović, 1986, 16).

Gajo Petrović ide i korak dalje te pokušava pronaći poveznicu između naoko nespojivih misilaca – Martina Heideggera i Karla Marxa. Premda ta ideja po nekim, kako Petrović navodi, može biti čak i uvredljiva, a njezina je plauzibilnost podložna kritici, on ističe barem tri razloga da se pažljivo i zajednički studiraju Marx i Heidegger. Prvi je da je nemoguće shvatiti Heideggerovo mišljenje bez razumijevanja Marxa, jer njih dvojicu zanima isti osnovni problem,³ zatim pažljivo proučavanje Heideggera i njegova odnosa prema Marxu važno je i za shvaćanje Marxove misli⁴ te je razumijevanje njihova djela bitno ne samo za razumijevanje njih kao pojedinačnih filozofa nego je od važnosti i za shvaćanje cijele suvremene filozofije (Petrović, 1986, 315–316).

Petrović nadalje navodi Heideggerovu misao da Marx time što spoznaje otuđenje dospijeva u jednu bitnu dimenziju povijesti, zbog čega je marksističko shvaćanje povijesti nadmoćno svoj ostaloj historiji (Petrović, 1986, 285), te se pita

»... je li Marx kao predstavnik jednog samorazaralačkog odnosa prema povijesti kao historičar nadmoćan svoj ostaloj historiji ili je on svoj ostaloj historiji nadmoćan upravo time što prekoračuje samorazaralački odnos prema povijesti i dostiže jednu samo filozofski dohvatljuivu dimenziju povijesti.« (Petrović, 1986, 290)

² Petrović navodi da Heidegger bivstvovanju želi dokučiti smisao, ali nema nagovještaja da bi on mogao biti nešto promjenjivo što je u odnosu prema ljudskoj povijesti (Petrović, 1986, 16).

³ Naime Petrović tvrdi da, neovisno je li Heidegger bio pod utjecajem Marxa, on se već u *Sein und Zeit* približava Marxovu problemu, da bi ga u kasnijim radovima otkrio, premda je to prethodno Marx već učinio. Riječ je o pitanju »kako nadići filozofiju jednim pripremnim mišljenjem, koje može pomoći da se stvori novo društvo ili novi svijet« (Petrović, 1986, 333).

⁴ Petrović smatra da je Heidegger, time što je Marxovu filozofiju shvatio kao humanizam, došao do jedne bitne dimenzije Marxova mišljenja, zbog čega je Heideggerovo shvaćanje Marxa nadmoćno većini marksologije (Petrović, 1986, 303).

Marxovo mišljenje, prema Petroviću, jest nadmoćno jer, iako Marx za Heidegера ostaje u granicama metafizike,⁵ on je spoznao dvije bitne stvari: otuđenje i ono povijesno u bivstvovanju, čime je nadmoćan ne samo svoj ostaloj historiji nego i većini filozofije. Upravo su »otuđenje čovjeka« i »bezavičajnost novovjekovnog čovjeka« dva bitna pojma dvaju navedenih filozofa koja su srodna i povezana (Petrović, 1986, 293, 308).

Marxova filozofija za Kangrgu predstavlja ključni iskorak prema mišljenju revolucije, ali, za razliku od Petrovića, Kangrga u potpunosti odbacuje metafiziku/ontologiju te smatra Heideggerom metafizičarem koji zastupa metafizičko poimanje vremena koje je nespojivo s povijesnim mišljenjem (Veljak, 2004, 701). Kangrga bi u tom smislu mogao biti jedan od onih koje bi Petrovićeva usporedba Marxa i Heideggera trebala »zaprepastiti«. No, ukoliko je moguće pronaći dodirne točke u Marxovoj i Heideggerovoj filozofiji, unatoč njihovu temeljnou razilaženju, vjerojatno je da postoji i poveznica između Kangrgine i Heideggerove filozofije. Navedeno nas dovodi do pitanja u čemu bi se ona mogla sastojati? Kako bismo na to pitanje pokušali odgovoriti, komparativnom ćemo metodom dovesti u vezu dva ključna pojma Kangrgine i Heideggerove filozofije – pojam svijeta i pojam bitka. Narav ovog pitanja ne sastoji se samo u filozofijski izazovnom pobijanju Kangrgina pobijanja Heideggera, nego u mnogo važnijem zadatku: pokušaju raskrivanja odnosa metafizičkog i povijesnog mišljenja.

U prvoj fazi⁶ Heidegger svijet označava kao »ono kako bitka bića«. Tako svijet uopće čini bića dostupna razumijevanju, odnosno on je podloga koja omogućuje vidnost (Brujić, 1987, 123–137). Za Heideggera, kako on pojašnjava u predavanjima održanim u zimskom semestru 1929/1930. u Freiburgu (*Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*), nabačaj svijeta jest oslobođenje tubitka u čovjeku u moguće (»moći biti«). Heidegger u tom smislu govori o višku mogućnosti bića u cjelini – višku prema već ozbiljenom (Brujić, 1987, 126). No, do mogućeg se dolazi jedino ozbiljenjem, što znači da moguće u sebi zadržava svoju suprotnost, odnosno ograničenje. Tim vezivanjem čovjeka za omogućenje mogućeg tek se događa ulazak bića u svijet koji Heidegger naziva apsolutno izvornom povješću. Svijet naime vlada povijesno – u njemu je mogućnost uvijek konačna, jednakao kao što je i čovjek sam konačan (Brujić, 1987, 126).

U drugoj fazi umjesto »nabačaja svijeta« transcendencija obratom slijedi: ekstatičko stajanje jest udes bitka (Brujić, 186, 127). Tu svijet svjetuje povijesno jer se

⁵ Petrović smatra da Marx metafiziku pokušava prevladati pomoću humanizma, ali, kako je svaki humanizam metafizički, i Marx ostaje u njegovim, odnosno metafizičkim granicama (Petrović, 1986, 300).

⁶ Prvo razdoblje predstavlja razdoblje *Bitka i vremena* (1927.), a drugo dolazi nakon *obrata* (od druge polovine tridesetih godina prošloga stoljeća). Moguće je i govor o međurazdoblju koje podrazumijeva Heideggerovo djelovanje u prvoj polovini tridesetih godina prošloga stoljeća (Petrović, 1986). U prvoj fazi prisutno je kretanje metafizike u ontološkom razlikovanju bitak/biće, koje je zadržano i kasnije, nakon obrata na njegovu misaonu putu (Brujić, 1987, 123–137). Petrović smatra da je obrat bio dublji. On se nije sastojao samo u tome što je drugo pitanje postalo značajnije (ono o smislu bivstvovanja pred pitanjem o smislu čovjekova bivstvovanja), nego je uspostavljena tješnja veza između ta dva pitanja, gdje je došlo do transformacije u dvije strane istog osnovnog pitanja. Obrat u tom smislu znači pokušaj da se prevlada rascjep unutar pitanja o bivstvovanju, rascjep na osnovno pitanje o smislu bivstvovanja uopće i na pomoćno pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja (Petrović, 1986, 328).

bitak u raskritosti istodobno usteže. Ustezanje bitka Heidegger tumači iz kraja metafizike koja se dovršava u nihilizmu suvremenog tehničkog svijeta.⁷ U novovjekovnoj metafizici prisutnost je određena kauzalitetom – od strane subjekta i za subjekt (Heidegger, 1969, 19–21), dok je prethodno prisutnost bila označavana kao »ono što je tek samo sobom prisutno«. Od Platona i Aristotela filozofiskom mišljenju svojstvena je *onto-theo-logijska* struktura, što podrazumijeva da je metafizičko mišljenje ono koje utemeljuje bića u vječnom božanskom biću koje je »punina biti i garant danog načina prisutnosti bića« (Brujić, 1987, 136). Srednjovjekovno mišljenje polazi od razumijevanja istine bića kao objave Boga, a novovjekovno od razumijevanja istine bića u izvjesnosti svijesti, što Heidegger objašnjava obitavanjem čovjeka usred bića (raskrivanjem i ustegnutost). Tako s jedne strane stoji »sebenadmašujuće znanje«, a s druge nihilizam. Tu istinu bitka bića razotkriva upravo tehnika kao poveznica između čovjeka (tubitka) i bića u bitku. Naime, u novovjekovnom iskustvu tehnike zbiljnost vremena vidi se u tome da je pluralnost bića pokazana samo u aspektu njegove raspoloživosti i iskoristivosti. Heidegger je kritičan prema tradiciji novovjekog subjektivizma koja se ogleda u ljudskom ustrajavanju na trajnoj i neograničenoj prisutnosti, gdje on sebe promatra kao da stoji izvan svijeta te se pokušava izdići iznad drugih bića (Weinmayr, 1988, 1136).

Ako u tom smislu usporedimo Heideggerovo i Kangrgino promišljanje pojma svijeta, možemo primijetiti da ga karakteriziraju jednak u pogledu njegove odnošajnosti. No, dok Kangrga staje na povijesnom svijetu kao čovjekovu proizvođenju (i obrnuto), odnosno ta odnošajnost jest između čovjeka i svijeta, čime svijet uopće postaje, za Heideggera svijet je ono u čemu se »ogleda« zaborav bitka u korist razabranih bića, a povijesno znači konačno. Ono što Heidegger naziva zaboravom bitka, Kangrga smatra historijskim fiksiranjem čovjeka putem postvarivanja u kojem se njegovo polje mogućnosti sužava, a zatim i dokida, ono se od njega otuđuje jer je od njega neovisno.⁸ Prilikom promicanja ideje biomedicinskog usavršavanja čovjeka, ima se na umu (neovisno o vremenskoj dimenziji) mogućnost dovršenja čovjeka, njegova konačnost. Time se dokida sloboda koja proizlazi iz vječne mogućnosti sebenadilaženja, iz manjkavosti ljudske prirode, a ne iz postvarivanja te mogućnosti, time se dokida svijet kao prostor samospoznaje (Kangrga), odnosno time se čovjek prepusta zaboravu bitka (Heidegger).

I za Heideggera i za Kangrgu problem je isti samo je različito izražen, a on se krije u pogrešnom shvaćanju svijeta (Kangrga) ili bitka (Heidegger) kao objekta neovisna od čovjeka, a zatim i u pogrešnom shvaćanju svijeta/bitka kao objekta znanstvene spoznaje čovjeka (u smislu raspoloživosti ili danosti). Potonje konačno dovršenje ima u spoznavanju svijeta/bitka u smislu prerađivanja, gdje čovjek od subjekta-objekta

⁷ U tom smislu Petrović navodi kako Pöggeler tvrdi da je osnovni Heideggerov problem mjesto filozofije i čovjeka u doba tehnike. Petrović tvrdi da Heidegger smatra da bit materijalizma nije u tvrdnji da je sve samo materija, nego u metafizičkom određenju po kojemu se sve bivstvujuće pojavljuje kao materijal rada, dakle bit materijalizma skriva se u biti tehnike (Petrović, 1986, 305).

⁸ Kangrga smatra da je za određenje čovjeka i za određenje njegova svijeta značajnije ono što bi oni trebali da budu, nego što jesu.

samospoznaće prelazi u objekt-objekt⁹ zaborava spoznaje. Naime, shvaćanjem svijeta/bitka kao objekta, a ne kao podloge putem koje se otvara samospoznanji, čovjeku se samospoznaće vraća shvaćanjem njega kao umrtyljenog/historijskog/statičnog objekta bez iskustva svijeta, točnije, ona se ukida. U tom smislu možemo govoriti i o Gehlenovu procesu automatizacije čovjeka kao procesu kojim se u konačnici čovjeku onemogućuje »iskustvo svijeta«, čime on prestaje biti čovjekom.¹⁰

Zaključno možemo reći da i Heidegger i Kangrga kritiziraju tradicionalno metafizičko mišljenje koje svoj vrhunac dostiže u tehno-znanstvenom dobu, ali s različitim posljedicama. Heidegger se okreće ponovnom promišljanju zaboravljenog bitka u njegovoj istodobnoj sustegnutosti-raskritosti, dok Kangrga u antropocentričkoj tradiциji suvremene filozofije dokida metafizičko mišljenje u korist povijesnoga mišljenja, odnosno još jednom postulira (ili do kraja provodi) čovjeka i njegovu iznimnost. Naime, Heidegger tematizira tehniku iz metafizičke tradicije fiksiranja, jer se zbiljnost misli iz aspekta fiksiranog bića. Danas je za čovjeka zbiljnost ono što mu se uklapa, »njemu najvišem i najopćenitijem, budući neraspoloženom i neraspoloživom biću« (Weinmayr, 1988, 1136), u subjektovu odnosu biće je oteto onoj istodobnosti skrivanja i raskrivanja, trajno je prisutno (želi biti), ali ono je jedini kriterij tog postojanja.¹¹ Metafizička je tradicija fiksiranja upravo ono što i Kangrga¹² problematizira u svome radu. Tako Kangrga kritizira pokušaj tehničkog svladavanja svijeta kao onaj koji je proizašao iz metafizičkog (ontološkog) shvaćanja svijeta koje sažima svijet na bitak (ono što je dano) te metafizici prepostavlja povijesno mišljenje. No, za razliku od Kangrge, Heidegger bitak poima »dinamički« (Petrović bi rekao kao bivstvovanje), dok je metafizika ono što utemeljuje neko razdoblje jer određenim izlaganjem bića i shvaćanjem istine daje temelj obličju njegove biti. Heidegger stoga povijesnom mišljenju, za kojeg možemo reći da ga indirektno kritizira kao ono koje je rezultat zaborava bitka u korist bića, prepostavlja metafiziku.

⁹ Kada se svijet spoznaje kao nešto izvanjsko, znak je da s našim životom i svijetom nešto nije u redu, navodi Kangrga, odnosno tada smo postvarena bića u postvarenom svijetu.

¹⁰ Karl Löwith pojašnjava da je za čovjeka jedini izlaz iz alternative mogućega podrijetla, s jedne strane pomoću božjeg stvaranja, a s druge pomoću prirodne evolucije, treća mogućnost: da on proizvodi samoga sebe, tj. sebe čini onim, što on zapravo jest i treba da bude, što je zapravo Kantovo praktički-moralno rješenje. U tom smislu Kangrga će reći da se »čovjek bori da postane on sam jedina samosvrha života kao tog svjetovanja-vremenovanja-čovjekovanja, što se postiže borbom kako za svoje ljudsko dostojanstvo, tako i za vlastitu individualno-osobno osmišljenu sreću...« (Kangrga, 1989, 455).

¹¹ To je, prema Kangrgi, rezultat metafizičke nesposobnosti da misli, odnosno da živi zajedništvo različitih pojedinačnosti, takoder i bitka svijeta kao puke prisutnosti i trajne postojanosti.

¹² Ni metafizika ni znanost ne pitaju za mogućnost bitka, nego i samu mogućnost izvode iz bitka, smatra Kangrga, što je suprotno s Heideggerovim shvaćanjem bitka kao mogućnosti i same metafizike kao one koja oblikuje shvaćanje biti nekog razdoblja.

Literatura

- Brujić, Branka (1987), »Filozofija u povjesnom svjetovanju svijeta«, *Filozofska istraživanja*, god. 20, sv. 1, str. 123–137.
- Heidegger, Martin (1969), *Doba slike svijeta*, Zagreb: Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu.
- Heidegger, Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, Martin (1996), *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed.
- Kangrga, Milan (1975), *Čovjek i svijet*, Zagreb: Razlog biblioteka.
- Kangrga, Milan (1983), *Etika ili revolucija*, Beograd: Nolit.
- Kangrga, Milan (1989), *Misao i zbilja*, Zagreb: Naprijed.
- Kangrga, Milan (1989): *Praksa – vrijeme – svijet*, Zagreb: Naprijed.
- Petrović, Gajo (1986), *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed: Zagreb; Beograd: Nolit.
- Veljak, Lino (2004), »Povjesno mišljenje u djelu Milana Kangrge«, *Filozofska istraživanja*, god. 24, sv. 1, str. 701–706.
- Weinmayr, Elmar (1988), »Heideggerova misao o svijetu«, *Filozofska istraživanja*, god. 27, sv. 4, str. 1133–1138.

MARIJA SELAK

What is Proper Translation of Being?

Kangrga–Petrović Debate on Croatian Philosophical Terminology

Abstract

In this paper the debate between Milan Kangrga and Gajo Petrović regarding Croatian philosophical terminology and different understanding of Being will be outlined. Gajo Petrović in his work *Prolegomena for Criticism of Heidegger* states that Milan Kangrga was the only one who tried to oppose his opinion because for him the word ‘Being’ is suitable for what it represents. What Kangrga wants to outline is that Being can be defined by completeness, fixity and stability of things and beings and not by their processuality. Even more, Kangrga is criticizing metaphysics which he recognizes in the completeness of Being and rejects any possibility of affirmative connotation of the term. This results in his antithesis between metaphysics and historical thinking. On the other hand, Gajo Petrović believes that a good name for ‘is’ should fulfil two conditions: that it means the act or state (not the result of actions or means of the action) and that it refers to unfinished action. Therefore, he introduces the expression ‘authentic existence’ which is one of the key concepts in his “thinking of the revolution”.

Key words

Being, Milan Kangrga, Gajo Petrović, Karl Marx, Martin Heidegger

NENAD VERTOVŠEK

Zadar, Hrvatska

nenad.vertovsek@gmail.com

Frommov *čovjek za sebe* kao slobodno stvaralačko biće prakse

Sažetak

Razumijevanje otuđenog čovjeka koji u povijesnom razvoju stječe sve više slobode, ali se u suvremenom društvu sve više osjeća izolirano od prirode i drugih ljudi, povezuje se u djelima Gaje Petrovića, istaknutog praksisovca, s univerzalnim humanističkim opredjeljenjima i dinamičkom psihologijom. Kada svoju pozornost usmjerava na Ericha Fromma i njegovog *čovjeka za sebe*, traži odgovore na pitanja što je u Frommovu shvaćanju posebno zanimljivo za tadašnju i buduću filozofiju. Zanima ga Frommovo istraživanje korijena *bijega od slobode* u čovjekovoj prirodi i suvremenom društvu, ali i mogućnosti oslobadanja čovjeka od tereta kojeg je postavio sam sebi. Pojmovi *ljudska priroda* i *alienacija* Gaji Petroviću služe za produbljenje i proširenje filozofskih promišljanja o čovjeku, kako bi ponudio rješenje osnovnih problema egzistencije i društvenih odnosa.

Jedna od zajedničkih točki susreta Gaje Petrovića i Ericha Fromma jest i raskorak između čovjekove biti i stvarne, praktične egzistencije. U središtu njihove filozofije je čovjek, nje-gova priroda i proturječnosti s kojima se suočava kao stvaralačko biće prakse. Zajedničko im je i pitanje treba li i kako ponovno koristiti dosege praktičnog uma i/ili nastaviti tamo gdje se je stalo u filozofskom konceptu otuđenog čovjeka? Hoće li razmatranje alienacije i dezalienacije konačno obnoviti misao o Čovjeku koji, nažalost, nije to što jest, a treba biti ono što bi mogao biti?

Ključne riječi

otuđenje, razotuđenje, sloboda čovjeka, ljudska priroda, *Praxis*, Erich Fromm, Gajo Petrović

I govorahu naši stari:

Čovjek se ne treba ogledati u drugim stvarima
Nego u drugim ljudima...

(Kineski car Chu, umro 1105. g. pr. K.)

Kada je riječ o otuđenju i problemima razotuđenja čovjeka i društva, poruke *praksisovaca* nažalost gotovo sve donedavno kao da nisu bile predmetom veće pozornosti središnje i/ili dominirajuće suvremene intelektualne ili društvene misli. S jedne strane, mogli bismo reći da je tomu uzrok i to što indolentnost, apologetizam i

pragmatizam uvelike nagrizaju suvremene *mainstream* misli, ali i djela. Individualna hrabrost i društvena angažiranost intelektualaca, znanstvenika i stručnjaka u kategorijama tzv. »općeprihvaćenog« kao da je svedena na »gerilske« upade u birokratske i institucijske okvire sustava obrazovanja i okvira vrijednosti. Zbog čega bi onda nama danas bilo značajno promišljanje ondašnjih, naizgled »zastarjelih« koncepta, zašto bi bio važan osvrt i analiza nekadašnjih »sirenskih« odjeka praksisovskih nastojanja za prevladavanjem onovremenog birokratizma, etatizma i dogmatizma?

Iza mogućih političkih i politizirajućih konotacija, kao i stvorenog dojma kako više zapravo nema (pre)velike potrebe za sukobljavanjem ideologiziranih obrazaca, valja se prvo usmjeriti na načelne aspekte ondašnjih misaonih postavki koje bi morale zanimati suvremene mislitelje, ali i javnost uronjenu u neku drugačiju budućnost. Upravo stoga neka polazište budu pojmovi otuđenog čovjeka i otuđenog društva kao središnja mjesta djelovanja tadašnjih filozofa i mislitelja uključenih u »projekt *Praxis*«. Shvaćanje otuđenog čovjeka koji naizmjenično stječe slobodu i sve se više osjeća izoliranim od prirode i drugih ljudi, kako u novom (potrošačkom) društvu tako i u tadašnjem socijalističkom uređenju, povezivao se kod dijela praksisovaca s dinamičkom psihologijom i, prije svega, humanističkim opredjeljenjima. Riječ je o izuzetno zanimljivom spoju razmišljanja dijela zapadnih mislitelja i filozofa, kao što su Erich Fromm, Herbert Marcuse, John Lachs, R. D. Laing, Jules Henry, David Cooper, S. Morris Eames ili J. P. Nettle, s tadašnjim »domaćim« predvodnicima filozofije poput Gaje Petrovića, Milana Kangrge, Zagorke Pešić Golubović, Predraga Vranickog, Vladimira Filipovića, Đure Šušnjića, da spomenemo samo neke.¹

Za potrebe mogućih suvremenih (post)modernističkih promišljanja o nekadašnjoj kritici društva s praksisovskih pozicija izdvojili smo dva nesumnjivo značajna i izuzetna autora – Gaju Petrovića i Ericha Fromma. Razlog tomu je nastojanje da se u suvremene poglede na Korčulansku školu i *Praxis* upgrade i specifične »poruke iz prošlosti radi budućnosti« u radovima dvojice izabranih autora. Bez namjere pukog pozivanja na sve češće i aktualnije analize (filozofije) toga vremena ili mogućeg kopiranja i ponavljanja općih teza o *Praxisu*, što su brojni autori već izuzetno dobro napravili, ovdje se usmjeravamo na izvorne psihološke i sociološke naglaske kojima su i Gajo Petrović i Erich Fromm »nepopravljivo« obogatili temeljne postavke humanističke filozofije svoga vremena. I, kako se pokazuje, ostavili – i više nego što se možda mislilo – brojna pitanja, ali i odgovore za naša današnja razmišljanja.

»Susret« E. Fromma i G. Petrovića moguće je početi razmatranjem pogovora jednoj knjizi. No prije toga napomenimo kako je Fromm prostore bivše Jugoslavije prvi puta posjetio početkom 1960-ih godina kada je bio, kako ističe i sam Petrović, gotovo potpuno nepoznat široj javnosti, a velikom dijelu filozofa i psihologa njegov je rad bio relativno nepoznat u dubljem smislu. Pet godina kasnije (1965.), u poznatom

¹ Bilo bi potrebno mnogo više prostora za razmatranje sudjelovanja »zapadnih« mislitelja u radu *Praxisa* i Korčulanske ljetne škole (osnovane 1963., godinu dana prije *Praxisa*) koje je vrlo dobro obrađeno u nizu radova i zbornika (u zadnje vrijeme primjerice: Daković, 2011; Olujić, Stojaković, 2012). Vezno uz našu temu napomenimo kako je E. Fromm 1966. postao član redakcijskog savjeta *Praxisa*, uz niz istaknutih inozemnih sudionika. Za više informacija vidjeti poglavlje »Umjesto zaključka«, u: Petrović, 1990, 209–230.

i značajnom pogовору Gaje Petrovića tada prevedenoj Frommovoj knjizi *Čovjek za sebe* (1980a, 223–237), odaje se počast Frommovim radovima i njegovom utjecaju na dio tadašnjih filozofa, sociologa i psihologa. Taj pogовор danas pruža izvrsnu mogućnost usporedbe i prožimanja misli i koncepata dvaju izuzetnih autora.

U međuvremenu je Fromm dvaput boravio na prostorima tadašnje Jugoslavije te je sudjelovao i na međunarodnom filozofskom simpoziju u Dubrovniku. Srećom po tadašnju stručnu i znanstvenu javnost, već su bile prevedene i dvije njegove knjige, *Zdravo društvo* (1963.) i *Bijeg od slobode* (1964.), kao i koautorski rad s D. T. Suzukijem *Zen Budizam i psihoanaliza* (1965.), objavljeni u beogradskim izdavačkim kućama Rad i Nolit. Objavlјivani su i odlomci iz djela koja će biti prevedena nešto kasnije (*Umijeće ljubavi i Zaboravljeni jezik*). Prijevod *Čovjeka za sebe* došao je u pravom trenutku i pao na »plodno tlo«.

Gajo Petrović ne gubi vrijeme pisanjem šireg informativnog pogovora (a niti predgovora jer zadržava onaj izvorni, Frommov) ili razmatranjem autorova života i rada, nego odmah postavlja dva ključna pitanja, bitna ne samo za razmatranje Frommova opusa nego i, prema našem mišljenju, ključna za promišljanje međusobnih odnosa osnovnih načela i postavki Petrovića i Fromma. Susret dvojice mislitelja tako je prigoda za razmatranje prožimanja autora koji iz relativno različitih okruženja dolaze do značajnih, više sličnih nego različitih, spoznaja i koncepata o kretanju društva i društvenih promjena te čovjekove uloge i mogućnosti u takvim procesima. Tomu valja dodati i njihov doprinos ne samo okruženju tadašnjih gibanja nego i odsjajima problematike neizbrisane sve do danas. Njihov doprinos ne treba gledati u nekakvom pukom ideologističkom ozračju, nego prije svega u ssvremenom humanističkom ozračju autorâ koji se pitaju o čovjeku i društvu uopće, čovjekovoj biti i njegovoj ulozi u svijetu, ali, u konačnici, i o ulozi i mogućnostima onih koji promišljaju svoje vrijeme (pa i sva vremena) prije i dublje nego većina.

Koliko *Čovjek za sebe* adekvatno izražava Frommov shvaćanje čovjeka u njegovom potpunom i završnom obliku, a koliko predstavlja samo određenu fazu u razvoju autorovih koncepcija o Čovjeku? – prvo je pitanje koje Gajo Petrović postavlja. Drugo pitanje, usko vezano uz praksisovsku težnju da filozofija ne bude samo puko teoretiziranje nego i dio stvarne, kvalitetnije promjene Čovjeka i Svjeta, jest – što u Frommovu shvaćanju čovjeka može biti posebno zanimljivo i značajno za suvremenu filozofiju i sociologiju?² Pitanja su (posebno ono drugo), valja podsjetiti, postavljena još 1965. godine! Upravo ih taj vremenski odmak čini vrlo »povijesnim«, ali i poput »predskazanja« sa stručnom i znanstvenom podlogom. Sama činjenica kako su ona i danas vrlo aktualna i »svježa« govori o potrebi da se uvijek iznova pitamo zašto neka pitanja nikada ne zastarjevaju i zašto se teorijski i praktični problemi Čovjeka, društva i svijeta uvijek iznova moraju postavljati, bez obzira na već postojeće kvalitetne doprinose njihovu razmatranju.

² Sama je pitanja Petrović označio kao »vrlo široka«, istakavši nemogućnost da se na jednom mjestu i odmah pruže iscrpmi i potpuni odgovori, pa tako i autor ovoga rada može samo naznačiti postupke »davanja odgovora« od strane Fromma i Petrovića. No, cilj je naglasiti bliske elemente (koji se do sada nisu baš pozvivali) Frommovih i Petrovićevih koncepata, posebno kada je riječ o po(r)ukama korisnima i značajnim za našu »suvremenost«.

Petrović, obrazlažući Fromma, zapravo potvrđuje gornje napomene – i on se bavi »prošlošću« kroz razmatranje Frommove svojevrsne trilogije iz razdoblja od prije 10 do 24 godine.³ Za Petrovića je *Čovjek za sebe* središnje mjesto glavnih (trilogičkih) koncepata ljudske biti i prirode. Pritom naglašava i svojevrsni razvoj koji se dogodio u Frommovim radovima. Istiće Frommovu potrebu naglašavanja koliko znanosti, ali i samoj praksi, doprinose teorijska razmatranja o ljudskoj biti i onome što čovjeka čini čovjekom, te istraživanje mogućnosti da se nesavršeni (otuđeni, u razvoju, u potencijalu...) čovjek konačno realizira i u punoći ostvari svoje potencijale te pozitivne i plemenite osobine, ponašanja i razmišljanja o samom sebi. Za određene (post)modernističke poglede s kraja 20. i početka 21. stoljeća ovakve bi se pozicije – i Frommove i Petrovićeve – možda mogle okarakterizirati kao »utopističke«, no smatramo da upravo »svremenost« i svremeni pogledi na čovjeka i aktualnu, globalnu, stvarnost traže povratak nekim starim rješenjima. U interesu čovjeka i cijelih generacija, dublja promišljanja o tome gdje smo, zašto i kuda idemo ipak dobivaju na značenju, a ne radi se samo o nekavim »neomarksističkim« lutanjima »grupice očajnika«.

Petrović u *Bijegu od slobode* pronalazi osnovna razmatranja o čovjekovom samootuđenju koje je u središtu i njegovih (kao i praksisovih) istraživanja, primjetna i više od dva desetljeća nakon što ih je autor izložio.

»Fromm se bavi jednim od bitnih oblika čovjekova samootuđenja, *oblikom* toliko bitnim i širokim da bi se gotovo mogao izjednačiti sa samootuđenjem. Istražujući korijene bijega od slobode u čovjekovoj prirodi, njegove glavne mehanizme, historijski razvoj i osnovne oblike u svremenom društvu, Fromm već u ovom djelu govori i o nesamootuđenom, slobodnom čovjeku i o njegovoj spontanoj kreativnosti.« (Petrović u: Fromm, 1980a, 224)

Tražeći odgovor na pitanje o (pot)punijem shvaćanju Čovjeka u Frommovim djelima, posebno središnjem iz trilogije, Petrović naglašava kako *Bijeg od slobode* već na početku »trilogijskog razdoblja« ne spominje termine *alienacija* i *dezalijenacija* te da je *bijeg od slobode* nešto širi i drugačiji pojam od pojma (*samo*)otuđenje. Fromm – a zapravo i Gajo Petrović – kao da ne žele svesti razmatranja čovjekove biti i (ne)slobode samo na razgovor o otuđenim oblicima i karakteristikama čovjekove biti i ponašanja. Terminologija otuđenja nije jasno niti otvoreno definirana ni u *Čovjeku za sebe*, a do izražaja najviše dolazi u *Zdravom društvu* (kao i radovima koji slijede). Gajo Petrović, ovdje odmah treba naglasiti, eksplicitniji je u usmjeravanju promišljanja na (samo)otuđenje, mnogo jasnije i dosljednije koristi i analizira terminologiju i time doprinosi jačem i produbljenijem tumačenju Frommovih radova. Pritom produbljuje i vlastiti koncept (razotuđenog) Čovjeka kojega određuje kao slobodno i stvaralačko biće prakse spremno na suodnose s drugim ljudima i uvijek u svrhu slobodnijeg života i svijeta. Aktualno i proročanski zvuči opaska

³ Knjigu *Bijeg od slobode* objavio je Fromm 1941. godine, *Čovjek za sebe* 1947., a *Zdravo društvo* 1955. – sve u rasponu od 14 godina. Gajo Petrović 1965. godine razmatra relativno najplodnije Frommovo razdoblje, bez obzira na njegove kasnije izuzetne radove, poput *Imati ili biti ili Anatomijska ljudske destruktivnosti*.

»... kada se pita o suvremenom značaju razmatranja fenomena otuđenja, treba istaći kako taj fenomen danas nije nov, ali njegovo razmatranje ima danas veći značaj nego ikad prije. Živimo u vrijeme kada samootuđenje u svjetskim mjerilima dostiže čudovišne razmjere, ali i mogućnosti i sanse razotuđenja danas su veće nego ikad prije.« (Petrović, 1971, 170)

Ovdje se možemo za trenutak upitati, iz perspektive našega vremena, u čemu je tada »pogriješio« Gajo Petrović – u činjenici kako je (samo)otuđenje nastavilo gotovo neometano dosezati »čudovišne razmjere« i desetljećima nakon njegove konstatacije? Ili u tome što se možda nadao kako je početak 1970-ih godina donio prigodu šire i konačne analize fenomenologije čovjekova odvajanja od svoje prirode, društva i drugih ljudi? U svakom slučaju, njegove poruke i koncepti, kao i ono što izvodimo iz prožimanja njegovih promišljanja s onima Ericha Fromma, nisu izgubile na značaju pa ni mogućoj (i potreboj) primjenjivosti u okolnostima našega vremena.

Primjerice, pitajući se o biti čovjeka, Petrović se poziva na Marxovu definiciju po kojoj je

»... čovjek bivstvujuće koje bivstvuje na način (u obliku) prakse. Kraće: *Čovjek je biće prakse.*« (Petrović, 1986, 137)

Polazeći od činjenice da je jedan od bitnih elemenata prakse sama sloboda (bivstovanja i činjenja) i da stvarne prakse nema bez slobode, kao ni slobodnog bivstovanja bez prakse, dolazi se do toga da ni ljudskosti, onoga što bitno određuje Čovjeka i njegovu praksu, nema bez slobodne individue, u bilo kojem prostoru i vremenu. No, ovđe se oštrica analize usmjerava na jednu od »najraširenijih pojava«, situaciju u kojoj ljudi od slobode – bježe. I na tome mjestu ukazuje se na vrijednost misli Ericha Fromma koji je fenomenu ljudskog i ljudskosti posvetio čitavu knjigu već podosta ranije, na početku Drugog svjetskog rata. Realizaciju *Bijega od slobode*, prema temeljima Frommove analize i koristeći se njome, Petrović vidi i u faističkim režimima i kapitalističkim zemljama, pa i u socijalizmu (prema kategorijama onoga vremena). Bijeg od slobode za Petrovića je prije svega oblik čovjekova samootuđenja (Petrović, 1986, 139).

Razmatrajući nešto kasnije problematiku otuđenja i razotuđenja, bitne odrednice samoga fenomena i mogućnosti njegova prevladavanja odnosno dokidanja, Gajo Petrović među raznim tumačenjima izraza *alienacija* i *dezalienacija* izdvaja Frommov pristup u knjizi *Čovjek za sebe* gdje se otuđenost promatra kroz tipove »neproduktivnih« ljudskih karaktera. Za Petrovića to znači dodatno naglašavanje važnosti fenomena samootuđenja (koji je njemu, barem sredinom 1960-ih, bio nekako najbliži prilikom opisivanja alienacije i traženja njenih uzroka) (Petrović, 1986, 159–160). I konačno, kada u svome predgovoru knjige *Čovjek za sebe* ističe kako je »pričaz samootuđenja ovdje uklopljen u pokušaj pozitivnog prikaza ljudske prirode, u pokušaj sistematskog izlaganja osnove nauke o ljudskoj prirodi i na njoj zasnovane nauke o umijeću življjenja«,⁴ Petrović zapravo poziva na dublje i praktično razumijevanje i širenje podloge za konkretne akcije protiv otuđenja čovjeka i društva.

⁴ Gajo Petrović dobro naznačuje kako je koncept *umijeća življjenja* zapravo Frommov doprinos izučavanju ljudskih karakternih i (ne)produkтивnih osobina čovjekove prirode. Klice onoga što se kasnije proširuje i produbljuje u knjigama *Čovjekovo srce*, *Marxovo shvaćanje čovjeka* ili *S onu stranu okova iluzije*.

Pojam ljudske prirode produbljen je u zadnjem dijelu trilogije, *Zdravom društvu*, kada se određenja otuđenja i razotuđenja jasnije i otvorenije postavljuju i analiziraju. Fromm, u nastojanju da zatvori problematiku postavljenu u ranija dva trilogijska djela, nastoji razviti temelje onoga što naziva »humanističkom psihanalizom«.⁵ Za Petrovića je Frommova trilogija »obuhvat uglavnom svih osnovnih elemenata filozofskog problema čovjeka« ali i, posebno u zadnjoj knjizi, prijenos razmatranja čovjekova (samo)otuđenja na društvenu sferu razdvajanjem otuđenih (»bolesnih«) i neotuđenih (»zdravih«) aspekata društva. Petrović Frommu priznaje ne samo razotkrivanje obilja otuđenja u ondašnjem društvu nego i pokazivanje realnih putova razotuđenja kao »putova k zdravlju«. Možemo se zapitati bi li osvremenjivanje i reafirmiranje takvih pristupa predstavljalo poticaj filozofskim razmatranjima današnjih visokosofistickih oblika masovnog i individualnog otuđivanja? Možda bi to bilo i ohrabriranje pozitivnijeg pristupa mogućnostima razotuđenja, unatoč ustajalim i (često) samoza-dovoljnim postmodernističkim intelektualnim depresijama?

Temeljno pitanje slobode, odnosno slobode čovjeka (za sebe i za Druge), bitno i za promišljanje (i provođenje) prakse, Petrović dovodi »do kraja« koristeći i Fromma i Marxa. Bijeg od slobode, prema Petroviću, ne znači da čovjek nije biće slobode; mogli bismo dodati kako je upravo bijeg od slobode bitni »simptom« ne-slobode, odnosno otuđenog čovjeka i društveno-povijesnih okolnosti. Citirajući Marxa – životna opasnost za svako biće sastoji se u tome da čovjek izgubi samog sebe, te je nesloboda prava smrtna opasnost za čovjeka – Petrović ide i dalje:

»... nesloboda nije smrtna opasnost, nesloboda je smrt čovjeka. Postajući neslobodan, čovjek prestaje biti čovjek.« (Petrović, 1986, 140)

Na drugom mjestu, raspravljavajući o marksističkoj koncepciji ljudske prirode, a time i mogućnostima i utemeljenjima (ne)slobode, Petrović nije sklon razmišljanju kako je

»... fenomen alienacije više ekonomski ili psihologički, odnosno da je povezan s ovim ili onim aspektom čovjeka, ali ne i s čovjekom u cjelini, posebno ne s *biti* ili *prirodom* čovjeka (...) Moguće je pojmiti alienaciju bez povezivanja s biti ili prirodom čovjeka. To je postignuto reduciranjem alienacije na jedan ili više konkretnih oblika, definirajući ih, primjerice, kao otuđenje čovjeka od proizvoda svojeg rada ili od drugih ljudi (...) Alienacija je uvjek alienacija Čovjeka. Postoji li možda alienacija samo kao izvanjski dodatak ljudskoj ne-otuđenoj egzistenciji, ili je to ono što prožima cjelinu čovjekovog života?« (Petrović, 1968, 334)

Petrović nalazi već u *Čovjeku za sebe*. Valja pridodati kako je Frommova knjiga *Umijeće ljubavi* također prikaz šire shvaćene ljubavi (prema samom sebi i Drugima) kao jednim od najbitnijih aspekata razotuđenja. Mišljenja smo kako bi upravo daljnje aktualiziranje spoja i prožimanja Frommovih i Petrovićevih postavljenih pitanja o slobodi i suvremenom društvu pripomoglo u odgovorima na pitanja o mogućnosti razotuđenja u današnjim teoretskim i praktičnim banaliziranjima ljubavi, slobode i prava čovjeka.

⁵ Izuzetan poduhvat, koji slijede i neki drugi psihanalitičari, sociolozi i psiholozi, a za podrobniji pristup (premda se ponešto proširuje osnovna nit ovoga rada) neizbjegljiva je zajednička knjiga s D. T. Suzukijem *Zen budizam i psihanaliza*, te mnogo kasnije *Revolucija nade i Kriza psihologije: Ogledi o Freudu, Marxu i socijalnoj psihologiji*.

Ovdje se može dodati dio Frommove koncepcije gdje se govori o razvojnom slijedu (socijalne) psihologije i psihoanalize, od Freuda prema suvremenijim autorima. Uz naznaku kako frojdistička pojednostavljenja (pretjerivanja?) valja »osvježiti«, revidirati i promotriti u svjetlu 20. stoljeća, Fromm naglašava nužnost u kojoj

»... čovjek mora imati okvir orientacije i odanosti (uključujući i sistem vrijednosti), a problemi poput alienacije i identiteta moraju biti temeljito proučeni. Konačno, proučavanje ekonomske, sociološke i političke strukture društva u svojoj ulozi određujućeg karaktera – ujedno i kao funkcija tog karaktera – mora biti nastavljeno na višoj razini, posebno kroz empirijsko socio-psihološka istraživanja.« (Fromm, 1967, 78)

Ovdje treba ukazati na još jednu, po nama bitnu, karakteristiku načina na koji Gajo Petrović promišlja (ne samo) Frommovu koncepciju, precizno analizirajući dijelove koji su važni za »početak i kraj« mišljenja o čovjeku, njegovoj slobodi i prirodi, ali i sve ono što čini Čovjeka (prakse), a što bi ujedno objašnjavalo i razumijevalo čovjeka u društvu i društvenim procesima. Naime, također u skladu s Frommom koji bitne pojmove (bijega od) slobode, otuđenosti modernog čovjeka i mogućnosti razotuđenja vidi u cjelini i najčešće nastojij ontološke razgovore o biti ljudskog bića povezati sa širim aspektima »socijalnog i/ili psihološkog bića«, Petrović uvijek iznova poručuje kako pitanja o Čovjeku moraju biti sažeta i jednostavna, dok odgovori mogu biti složeni i mnogoznačni. Stoga bi bilo zanimljivo vidjeti kako se, primjerice, reflektira na misli jednog »neokantovca« Ernsta Cassirera, posebno u dijelu kada Cassirer, prema Petroviću, nagovještava kako je pitanje o čovjeku

»... pitanje *filozofije* kulture. Pitanje o čovjeku Cassirer postavlja u tradicionalnom obliku *What is man? (Što je čovjek?)* On ne smatra potrebnim da ga bar malo preformulira u *Tko je čovjek?* No, on je nezadovoljan suvremenim odgovorima na to pitanje. Po njegovom mišljenju čovjekovo znanje o samom sebi došlo je u krizu. Ili drugim riječima, naša moderna teorija izgubila je svoj intelektualni centar.« (Petrović u: Cassirer, 1978, XXXVII)

Obzirom da kantovsko pitanje o čovjeku Cassirer pretvara u pitanje o kulturi, i Gajo Petrović iz takvog promišljanja izvodi dijelove kada Cassirer čovjeka označava kao *animal symbolicum*, naglašavajući da se čovjek ne može više neposredno suočiti sa zbiljom, a fizička realnost sve više odstupa od ljudske simboličke aktivnosti kroz umjetničke slike, mitske ili religiozne rituale. Međutim, posebno ističe Petrović,

»... zid simboličkih posrednika ne isprečuje se između čovjeka i zbilje samo kada je riječ o njegovoj teorijskoj djelatnosti, nego također u praktičkoj sferi. Ni ovdje čovjek ne živi u svijetu činjenica prema svojim neposrednim potrebama i željama, nego usred imaginarnih emocija, u nadama i strahovima, u iluzijama i desluzijama, u svojim fantazijama i snovima.« (Petrović u: Cassirer, 1978, XXXIX)

I ovdje Petrović, kao i kod Fromma, traži i nalazi potvrdu nužnosti promišljanja po kojemu pitanje o čovjeku nije samo pitanje o čovjeku kao pojedincu (niti apstraktno pitanje o biti tog bića) nego i pitanje o samom društvu, državi, ali i svim oblicima u kojima čovjek organizira i sistematizira svoj duhovni i praktični život, »o svim oblicima čovjekovog zajedničkog stvaralaštva«. Polazeći od Cassirerova stava da društvena svijest nije prepostavljena individualnoj te da čovjek nije isključivo aktivno i

stvaralačko biće, Petrović dolazi do *fundamentalne polarnosti* gdje je čovjek razapet između stabilizacije i evolucije, odnosno tendencija da zadrži postojeće stanje stvari i oblika, ali i stvara nove. Jer,

»... ljudska kultura u cijelini može se opisati kao proces čovjekova progresivnog samoslobađanja. Jezik, umjetnost, religija, znanost samo su faze u tome procesu. U svima njima čovjek otkriva i dokazuje novu moć – moć izgrađivanja svog vlastitog, *idealnog* svijeta.« (Petrović u: Cassirer, 1978, 288)

I Cassirer od filozofije traži traganje za temeljnim jedinstvom. Ono podrazumijeva kontraste i sukobe čovjekovih moći i sposobnosti, što ne znači nesklad ili neslogu, nego dopunjavanje i prožimanje različitih i višestrukih funkcija. Stoga ne čudi kada se poziva i na Heraklita koji govori o skladu suprotnosti, *o harmoniji koja k protivnosti teži, kao kod luka i lire.*

Možemo li – u nastojanju da produžimo, produbimo, potvrdimo misaone putove i koncepcije G. Petrovića i E. Fromma – negdje na stranputicama od Heraklita do početka 21. stoljeća, ponovno naglasiti svevremenost Frommovih egzistencijalnih dihotomija, koje su, prema riječima samoga Fromma, neizbjegne i neodvojive u čovjekovom stvaralaštvu kojim se čovjek, usput rečeno, odvojio od (vlastite) prirode i svijeta? Čovjek jest prirodno biće, pa je i životinjama u toj prirodi sličan, ali je i više od toga – on posjeduje svijest o sebi, svojoj prošlosti i budućnosti, o sebi u svijetu i svijetu oko sebe. I otuđenje takve svijesti još uvijek je dio te iste svijesti, odnosno egzistencije. Čovjek je bio dio s prirodom (ili je od početka formiranja svijesti posjedovao umni potencijal da to jednom nikada više ne bude), ali u svojoj prirodi imantan mu je i proces otuđenja od tog svojeg (nekada ili jednom?) jedinstvenog dijela. I to su proturječnosti koje Petrović i Fromm možda ne traže toliko u apstraktnoj formi, koliko kroz praktične oblike ljudskog ponašanja prema sebi i, istaknimo to još jednom, Drugima, drugim individuama s istim problemima, odnosno dihotomijama u svojim pojedinačnim egzistencijama. Stoga ne treba zaboraviti kako Fromm uvodi i pojam *istorijskih dihotomija* koje su vezane uz povjesno nastale oblike alienacije. One nisu apsolutno nerješive, naprotiv, čovjekov zadatak i jest da ih *povjesno* riješi i rješava, da se u nekim svojim aspektima i ponašanju (u teoriji i praksi) povjesno dezaljenira, kako se tijekom povijesti i otuđivao.

»Uvođenje« slobode u ova promišljanja nije samo vezano uz razotuđenje, posebno ono koje bi dolazilo izvana, nego mora potjecati iz čovjekove nutritine i nastojanja da čovjek sve više doživljava – pokušajmo koristiti mogući koncept Petrovića – (samo)raz-otuđenje. Puka povjesnost slobode govori o već spomenutom svojevrsnom (naizgled) apsurdu da ljudi bježe od slobode jer slobodu i odgovornost katkada osjećaju kao teret. U određenim povjesnim i društvenim okolnostima takav bijeg od slobode postaje masovnim fenomenom pa Fromm i Petrović upozoravaju kako forme mogu biti i drugačije, a spoznavanje biti i oblika otuđenja mora podrazumijevati i individualni i kolektivni pristup (raz)otuđenju.

U tome svjetlu izuzetno su aktualne i teze Gaje Petrovića (još iz sredine 1960-ih) i opaska

»... kako se pod čovjekovom suštinom ne mora (i ne smije) misliti skup nepromjenjivih svojstava, nego cijelokupnost historijski izbornih (realiziranih i otvorenih) mogućnosti ljudskog bivstvovanja (a te su mogućnosti u svakoj fazi ljudskog razvoja drukčije), i jer se pod otuđenjem čovjeka od njegove suštine ne mora (i ne smije) misliti totalan raskorak u kojem su pokidane sve veze između čovjekove esencije i egzistencije (jer nijedan čovjek ne može biti toliko samootuđen da više nema nijedne ljudske crte), nego takav unutrašnji rascjep u čovjeku pojedincu ili u ljudskom društvu u kojem se najviše realne ljudske mogućnosti ne realiziraju ili se čak realizira nešto što im je suprotno.« (Petrović, 1971, 172)

Kada bismo proturječnosti o kojima više ili manje otvoreno govore i Fromm i Petrović željeli izraziti najkraće što možemo, možda bi to moglo biti u pomalo dvosmislenoj rečenici: *Čovjek (p)ostaje (ne)čovjek*. Time bi se (povijesni) aspekti alijenacije i dezalijenacije mogli oslikati dvostruko: ili u vlastitom izboru »ostajanja« čovjekom ili u otuđenju u kojem čovjek iskazuje svoje ne-ljudske, otuđene osobine. Naravno, problem (dez)alijenacije daleko je širi od igre riječi, kao što dobro ističe Gajo Petrović kada napominje da samo nabrajanje slobode ne rješava pitanje *što jest sloboda*. Za njega propitivanje slobode mora biti i sudjelovanje u pro-izvođenju slobode. Putovi *praxisa* bili bi tada – što je već ranije mišljeno – realizacija slobode kao spoznate nužnosti, odnosno najprije prilagođavanje *spoznatoj* nužnosti, što bi u praktičnom smislu podrazumijevalo i ovladavanje samim sobom i prirodom na temelju (spoznaje i pokretanja) unutrašnje i vanjske nužnosti ljudskoga bića. Čovjek kao prak(s)tičko biće bi se spoznajom takve nužnosti trebao oslobođati kroz djelovanje kojim bi mijenjao i sebe i svijet. Ako bi takvim djelovanjem ujedno jačao vlastite kreativne i inovativne mogućnosti i sposobnosti, u promijenjenim okolnostima sebe i svijeta mogao bi dostići i neku novu (višu, dublju) razinu svijesti sebe kao praktičnog bića.⁶

Ako bismo mogli odrediti jednu od najvažnijih zajedničkih osobina Gaje Petrovića i Ericha Fromma – a koja bi ujedno bila i najbolja po(r)uka našoj suvremenosti – onda bi to zasigurno bilo konstantno ne-mirenje s temeljnim posljedicama problema otuđenosti i slobode čovjeka i društva, svijeta. Za oba mislitelja vrijedio bi komentar da su željeli očovječiti – na teorijskoj i na praktičnoj razini – prirodu i kriterije za ljudsku participaciju u prirodnim danostima i blagodatima. Petrović upozorava da bit slobode nije samo propitivanje njene biti, kao niti analiziranje danosti i činjenica, nego razvijanje čovjekovih kreativnih moći, proširivanje i obogaćivanje ljudskosti u čovjekovom svijetu.

Fromm je svojega *čovjeka za sebe* nastojao tražiti i izgrađivati između produktivnih i neproduktivnih orijentacija, sposobnosti za ljubav prema životu i sposobnosti za nekrofiliju, narcisoidnosti i empatije kao ljudskih osobina, ali i tumačiti ih kao sredstva za po-mirenje i uravnoteženje društva i međuljudskih odnosa. Za njega je to bila i svojevrsna pobjeda produktivnosti nad *utonućem u patnju* individualnog i društvenog koje je tražilo i (mentalnu) multidisciplinarnost, te je u svezi s tim istra-

⁶ Ako bi se ovo moglo protumačiti kao neka nova vrsta filozofije (bolje rečeno filozofiranja) koja bi vodila daljinjem rješavanju problema otuđenja, možda bi to dovelo do novih problema *govora o nečemu o čemu još nije moguće govoriti*. No, s druge strane, možda i promišljanje o takvom aspektu rješenja pitanja (raz)otuđenja i (ne)slobode ipak može dovoditi do nečeg novog (i ili drugačijeg)?

živao psihoanalizu, zen-budizam, rano kršćanstvo, kolektivnu solidarnost društava... Tako je Marx's *Concept of Man* došao dvadesetak godina nakon *Bijega od slobode* kao iskorak prema marksističkoj teoriji i praksi, da bi uslijedio »povratak« prijašnjem vlastitom konceptu u djelu *S onu stranu okova iluzija*. Frommove kritike »nepromjenjive« ljudske prirode ili one koja bi bila puki »kulturni proizvod« dovele su ga do povijesnosti razmišljanja o ljudskoj prirodi koja nije biološki fiksirana, ali ni puka posljedica kulturnoga ponašanja. Povijesni razvoj uz zakone i mehanizme treba stoga pomno proučiti uvezvi u obzir navedene proturječnosti, odnosno dihotomije ljudske egzistencije prema kojima čovjek jest dio prirode, ali je i transcendira.

Daljnji razvoj vlastitih promišljanja Fromma dovodi do pozivanja na antropološko i ontološko gledište o čovjeku, slobodi i otuđenju. U temelju toga leži nastojanje (blisko onom G. Petrovića) za širom platformom i polazištima radi prevladavanja otuđenih oblika dogmatizma, birokratizma, otupjelosti i pasivnosti u čovjeku i društvu, prema kojima gotovo i nije bilo bitno je li otuđeni čovjek pro-izvodio otuđeno društvo ili je uglavnom bilo obratno. Frommove oštре i dubinske kritike potrošačkog društva ponekad se možda čine naivnima ili nedorečenima u odnosu na postmodernističke didaskalije o hiperpotrošačkom društvu analitičara koji uglavnom na teorijski način promišljaju praksu (što bi im Fromm ili Petrović odmah zamjerili). Prema takvim hipersuvremenim stavovima, ako se u njihova promišljanja praksa i moguća stvarnost ne uklapaju, tim gore po praksi i činjenice.

Gajo Petrović i Erich Fromm ukazuju na problematiku (raz)otuđenja kao na koncept(e) kojima ne treba »višak« puke kritike i »metafizike«, uz napomenu da, ako želimo znati što čovjek treba biti, valja poći od onoga što čovjek doista jest. Pa, ako želimo znati što bi čovjek mogao (biti), treba dobro proučiti i spoznati njegovu ljudsku prirodu. Neophodna praksa ovakvog promišljanja zasigurno leži i u nužnoj usklađenosti pitanja i bitka, stvarnosti i svijeta kao mogućem smjeru prema potpunoj (samo)realizaciji. U svom prvom pogовору knjizi *Čovjek za sebe* (1965) Petrović priznaje Frommu da je

»... stekao trajne zasluge kao jedan od mislitelja koji su bitno pridonijeli i još pridonose renesansi Marxove misli u suvremenom svijetu (...) Fromm je bio jedan od rijetkih samostalnih mislitelja koji su znali razlikovati marksističku filozofiju od njenog izopačavanja, sagledati je i obnoviti u autentičnom obliku i stvaralački primijeniti na proučavanje aktualnih problema suvremenog čovjeka i društva.« (Petrović u: Fromm, 1980a, 235)

Petrović ističe doprinos Frommovih promišljanja u interdisciplinarnim razmatranjima otuđenja čovjeka i različitim pojavnostima otuđenja u društvenom životu pojedinca. I kada naglašava da se u nekim pojedinostima i razmatranjima on i Fromm možda ne bi složili, svrstava ga u red mislitelja čija su djela živa i nakon četvrt stoljeća i koji svoja razmišljanja o bitnim problemima svoga vremena koriste kako bi našli izlaz iz *bespuća na kojemu se našlo čovječanstvo*.

I ne samo to – 12 godina kasnije u svojem »Post Scriptumu« za drugo izdanje Petrović ističe moguće korekcije u vezi s Frommovim konceptima radi naglog povećanja broja prevedenih Frommovih djela, kao i činjenice da je Fromm u međuvremenu objavio i nova djela. Ipak, u novom pogоворu dopisuje:

»Bez obzira na zanimljive analize i nove spoznaje što ih sadrže Frommova kasnija djela, ona donose pretežno razradu i primjenu temeljnih koncepcija izraženu u ranijim djelima,⁷ a ne neku novu koncepciju čovjeka. Kako se ni moji pogledi nisu u međuvremenu izmjenili toliko da bih na bitno drukčiji način gledao na Fromma, smatrao sam nepotrebnim da mijenjam tekst pogovora. To, naravno, ne znači da Frommova djela nakon 1965. godine ne bi zasluživala pažljivu analizu...« (Petrović u: Fromm, 1980a, 236)

Što bi se dogodilo da odjednom preskočimo čak 35 godina od drugog pogovora Gaje Petrovića i uronimo u (naj)suvremenije hiperpotrošačko društvo u kojem se čak i donedavni »kraljevi« postmodernističkih analiza i kritika već polako gube? Preskočili smo *suvremenost* kritike otuđenja u *Čovjeku za sebe iz »pradaleke«* 1947., *suvremenost* kritike *Zdravog društva* iz 1955., preskočili smo oba navedena pogovora Gaje Petrovića, konac 21. stoljeća koji je donio rušenje Berlinskog zida, ali i sužavanje i nestajanje a ne širenje ideje klasičnog socijalizma. Što se u međuvremenu dogodilo s raspravama o otuđenju i mogućnostima oslobađanja ljudske prirode?

»Ako pretpostavimo da je cijela historija dosad bila historija čovjekova samootudenja, može se pojaviti pitanje je li dosadašnja historija bila historija postepene eliminacije otuđenja ili, naprotiv, historija njegova permanentnog produbljivanja. Oni koji vjeruju u konstantni progres tvrdili su da se otuđenje sve više smanjivalo, ali mnogo je veći broj suvremenih filozofa i sociologa koji tvrde da se alienacija stalno povećavala i da je ona mnogo dublja i proširenija...« (Petrović, 1986, 167)

Ovo nije dio iz radova dijela neo-marksista, pa ni nadobudnih ili kritički orijentiranih studenata filozofije ili sociologije, nego je riječ o Gaji Petroviću koji nas budi preko vremenskog jaza od čak 46 godina! (Pro)filozofsko je pitanje: Što se dogodilo u međuvremenu? Naše je stajalište da su odgovori na takvo pitanje danas potrebniji nego ikad. Ipak, osvrnimo se (nužno ukratko) na fenomen koji je manje poznat – najnovija 3D tehnologija printer-a i CNC računala omogućit će već za nekoliko godina stvaranje »najnovije« radničke klase koja se jednostavno naziva *makers* (Söderberg, 2013, 31–32).⁸ Prema istraživanjima sociologa Johana Söderberga s pariškog sveučilišta, razvijaju se »koncepti samoreproducirajuće i univerzalne male tvornice iz kuhinje« gdje *makers* reproduciraju određeni materijal preko visokosofisticiranih 3D printer-a te proizvode i/ili kopiraju željene količine novih proizvoda. Time čine nepotrebnom industrijsku proizvodnju dosadašnjeg tipa, kao i rasprave oko radničkih prava što se iz javnih sfera prebacuju u privatne, a sindikati i radnički predstavnici jednostavno postaju suvišni. *Print-village* označava *self-made* proces u potpunosti prenesen u privatne kuće i obiteljsko okruženje gdje se kopira i reproducira tzv. »korporativno intelektualno vlasništvo« (odnosno programi). Projekti poput *Print-village* i jesu nastali dijelom radi eliminacije sindikalne borbe (smanjivanja svih »nepotrebnih« troškova za vlasnike i korporacije). *Makers* su visokoobrazovani i odlično plaćeni profesional-

⁷ Nekoliko redaka ranije Petrović izričito spominje sve tri knjige iz trilogije, potvrđujući njihovu aktualnost i u drugoj polovici 1970-ih godina prošlog stoljeća (riječ je, podsjetimo, o pozivanju i na 1941., godinu objave *Bijega od slobode*) i potrebu re-affirmiranja problematike koju razrađuju.

⁸ Ovdje slijedi opaska oko samog pojma – ako radnike (*workers*) određuje i označava *rad*, *makers* su zapravo tvorci, izradivači, kreatori... Rada, klasičnog, ali i rada uopće, ne(d)oštaje, a novi pojam trebao bi značiti nešto više od rada. Licemjerje, futurološka neminovnost ili (novi) otuđenje pojma i prakse...

ci koji se angažiraju individualno i obavljaju *usluge rada* putem računalnih programa. Ovakva osobna proizvodnja trebala bi, navodno, eliminirati zaglupljujuća i dosadna tvornička radna mjesta, nezaposleni radnik može odmah (p)ostati samozaposleni *maker*. Sve zajedno dovodi do situacija u kojima se vrlo *fleksibilno* rješavaju sva pitanja tzv. »neproduktivnih«, a po korporativni sustav i opasnih neposlušnih i neovisnih radnika i organizacija.

Ovdje bi trebalo dosta prostora za šire elaboriranje promjena koje se događaju i o kojima raspravlja sve veći broj stručnjaka i znanstvenika. Prema mišljenju Söderberga, *makers* su negacija radničkog pokreta, a on ukazuje i na situaciju kada se vraćaju *potisnuta sjećanja sindikalne povijesti*. Nama je zanimljivo što ovakva iskustva donose po pitanju otuđenja (rada), otuđenja čovjeka kao radnika i stvaratelja u digitalnom dobu.

Teško je, sjetimo li se Petrovića i Fromma, negirati kako otuđeni oblici čovjekove svijesti, otuđeni oblici ljudskoga ponašanja i međuljudskih odnosa ipak uspješno napreduju. Iz toga razloga važno je danas podsjetiti se kako nekadašnji autori i podržavatelji praksisovskih načela nisu bježali od opetovane humanističke afirmacije teorije alienacije i putova oslobođenja i to posredstvom praktičnih društvenih kritika i upozorenja, ali i davanja rješenja protiv dogmatskih i pseudoreligioznih pozivanja na državne i »ortodoksne« autoritete toga vremena. Pođemo li od toga da postavljanje pitanja o alienaciji i dezalienaciji mora imati neizbjegnu humanističku notu te da svaka forma alienacije ima svoj sadržaj i funkciju koji se moraju temeljno (iznova) učiti i podučavati, postupno ćemo dolaziti do odgovora o putovima za njeno prevladavanje i oslobođanje čovjeka. U protivnom, recimo najkraće, svaka moguća analiza otuđenja mogla bi uglavnom sličiti na još jednu deskriptivnu i besplodnu raspravu.

Neminovna su, čini se, pitanja: Treba li ponovno koristiti neke spoznaje i nastaviti tamo gdje se je stalo u filozofskom konceptu otuđenog čovjeka, analizama i tumačenju raskoraka između čovjekove biti i praktične egzistencije? Hoće li i kako razmatranje alienacije i dezalienacije konačno izgubiti pragmatičnu i politizirajuću karakteristiku i možemo li obnoviti razmišljanja o Čovjeku koji nije to što jest, a treba biti sve ono što može biti (Fromm)?

Zaključimo s Gajom Petrovićem: nekreativnost i nesloboda su modusi bivstovanja bića koje je slobodno i kreativno. Dakle, samo biće koje je slobodno i kreativno može također biti neslobodno i nekreativno.

Literatura

- Burghart, Schmidt (1988), *Postmoderna – strategije zaborava*, Zagreb: Školska knjiga.
- Cassirer, Ernst (1978), *Ogled o čovjeku*, Zagreb: Naprijed.
- Daković, Nenad (ur.) (2011), *Filozofija prakse*, zbornik, Beograd: Dom omladine Beograda.
- Derrida, Jacques (2002), *Sablasti Marxa*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Ferić, Ivana (2009), *Vrijednosti i vrijednosni sustavi: psihologiski pristup*, Zagreb: Alineja.

- Fromm, Erich (1967), »The Present Crisis in Psychoanalysis«, *Praxis*, Zagreb, god. 3, sv. 1, str. 70–80.
- Fromm, Erich (1969), »Marx's Contribution to the Knowledge of Man«, *Praxis*, Zagreb, god. 5, sv. 1–2, str. 55–64.
- Fromm, Erich (1978), *Bekstvo od slobode*, Beograd: Nolit.
- Fromm, Erich (1980a), *Čovjek za sebe*, Zagreb: Naprijed.
- Fromm, Erich (1980b), *Zdravo društvo*, Beograd: IRO Rad.
- Fromm, Erich (1980c), *S onu stranu okova iluzije*, Zagreb: Naprijed.
- Fromm, Erich (1980d), *Imati ili biti?*, Zagreb: Naprijed.
- Fromm, Erich (1984), *Umijeće ljubavi*, Zagreb: Naprijed.
- Kukoč, Mislav (1988), *Usud otuđenja*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Manojlović, Markus (ur.) (2008), *Marxovo nasljeđe*, zbornik, Banja Luka: Udrženje za filozofiju i društvenu misao.
- Marcuse, Herbert (1969), »The Realm of Freedom and the Realm of Necessity. A Reconsideration«, *Praxis*, Zagreb, god. 5, sv. 1–2, str. 20–25.
- Oljić, Dragomir; Stojaković, Krunoslav (2012), *Praxis – društvena kritika i humanistički socijalizam*, zbornik, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Pešić Golubović, Zagorka (1965), »Socijalizam i humanizam«, *Praxis*, Zagreb, god. 1, sv. 4, str. 520–535.
- Petrović, Asja i dr. (ur.) (2001), *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*, zbornik, Zagreb: Odsjek za filozofiju Filozofskog Fakulteta u Zagrebu i Antibarbarus.
- Petrović, Gajo (1968), »The Development and the Essence of Marx's Thought«, *Praxis*, Zagreb, god. 3, sv. 3–4, str. 330–345.
- Petrović, Gajo (1969), *Mogućnost čovjeka*, Zagreb: Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu.
- Petrović, Gajo (1971), *Čemu Praxis*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Petrović, Gajo (1986), *Filozofija prakse*, Zagreb: Naprijed, Beograd: Nolit.
- Petrović, Gajo (1990), *U potrazi za slobodom*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Riesman, David (1965), *Usamljena gomila*, Nolit: Beograd.
- Söderberg, Johan (2013), »Obrisi nove industrijske revolucije«, *Le Monde diplomatique – hrvatsko izdanje*, sv. 3, str. 31–32.
- Stojanović, Svetozar (1969), »The Dialectics of Alienation and the Utopia of Dealienation«, *Praxis*, Zagreb, god. 5, sv. 3–4, str. 387–398.

NENAD VERTOVŠEK

**Erich Fromm's *Man for Himself*
as a Free Creative Being of Praxis**

Abstract

The understanding of an alienated man who, during the course of historical development, gains increasingly more freedom but also feels more isolated from the nature and other people, in works of prominent praxis-thinker Gajo Petrović is connected to humanistic values and dynamic psychology. When he directs his attention to Erich Fromm and his concept of *man for himself*, Petrović seeks answers to questions on what aspects of Fromm's work were interesting for philosophy of his days as well as for philosophy in future. Petrović is interested in Fromm's research on roots of escape from freedom in human nature and contemporary society, as well as in the possibility of freeing the man from the burden put on him by himself. Gajo Petrović uses the concepts of *human nature* and *alienation* in widening and deepening philosophical research on human, with the goal of offering the solution to core problems of existence and human relations.

One of the meeting points of Gajo Petrović and Erich Fromm is found in the gap between human essence and real, practical existence. The central place of philosophy of both Petrović and Fromm belongs to man, his nature, and contradictions he faces as the creative being of *praxis*. Another common point between two authors is the search for the answer to the question: Should practical reason be used again and how, i.e. should practical reason simply continue where philosophical concept of alienated man has stopped? Will the research on alienation and de-alienation finally rehabilitate the thought on Man who, unfortunately, is not what he is, and should be what he has to be?

Key words

alienation, dealienation, freedom of man, human nature, *Praxis*, Erich Fromm, Gajo Petrović

HRVOJE JURIĆ

Odsjek za filozofiju, Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu, Hrvatska
hjuric@ffzg.hr

Samoupravljanje – prije i poslije socijalizma

Sažetak

Pojam samoupravljanja (*autogestion, self-management, Selbstverwaltung*) u različitim teorijama ima različita značenja, kao što je samoupravljanje u različitim povijesnim okolnostima na različite načine socijalno-politički ostvarivano. U domaćem, ali i međunarodnom kontekstu, samoupravljanje se često poistovjećivalo s teorijom i praksom radničkog samoupravljanja u socijalističkoj Jugoslaviji. Premda je taj slučaj itekako relevantan za raspravu o samoupravljanju uopće, ideja samoupravljanja ne bi se smjela reducirati na »jugoslavenski eksperiment«, njegove uspjehe i neuspjehe, jer ona nadilazi specifične povijesne i društvene okolnosti, npr. one jugoslavensko-socijalističke. U najmanju ruku, samoupravljanje je koncept koji je prisutan među brojnim socijalistima, komunistima i anarhistima i prije i poslije konkretnih socijalno-političkih revolucija iz devetnaestog, dvadesetog i dvadesetprvog stoljeća. Osim toga, samoupravljanje je koncept koji se danas učestalo ističe u burnim stručnim i javnim raspravama o »direktnoj demokraciji«, što također svjedoči o njegovoj aktualnosti. U svakom slučaju, moglo bi se reći da ideja samoupravljanja stoji u podlozi svih, u širem smislu, socijalističkih projekata, i to kako u povijesno-socijalnom tako i u teorijsko-ideološkom aspektu. Značajne priloge diskusiji o samoupravljanju, kao teoriji i kao praksi, pronalazimo u djelima Gaje Petrovića koji je, kao i drugi »praksisovci« i suputnici »Praxisa«, promišljao problematiku samoupravljanja i u široj (povijesnoj, socijalnoj, filozofskoj) i u užoj (jugoslavenskoj, »real-socijalističkoj«) perspektivi.

Ključne riječi

samoupravljanje, socijalizam, Jugoslavija, »praxis-filozofija«, Gajo Petrović

Pojam samoupravljanja u različitim teorijama – od Proudhonova mutualizma i Marxova komunizma sa »slobodnim udruženjem proizvođača« nadalje – ima različita značenja, kao što je samoupravljanje u različitim povijesnim okolnostima na različite načine socijalno-politički ostvarivano. U domaćem, ali i međunarodnom kontekstu, samoupravljanje se često poistovjećivalo s teorijom i praksom radničkog samoupravljanja u socijalističkoj Jugoslaviji. Premda je taj slučaj itekako relevantan za raspravu o samoupravljanju uopće (pa će biti naglašen i u ovom radu), ideja samoupravljanja ne bi se smjela reducirati na »jugoslavenski eksperiment«, odnosno njegove uspjehe i neuspjehe, jer ona nadilazi specifične povijesne i društvene okolnosti, primjerice, one jugoslavensko-socijalističke. U najmanju ruku, samoupravljanje je koncept koji je prisutan među

brojnim socijalistima, komunistima i anarchistima¹ i prije i poslije konkretnih socijalno-političkih revolucija iz devetnaestog, dvadesetog i dvadesetprvog stoljeća.

No, kad govorimo o samoupravljanju kao ostvaraju na socijalno-političkom planu, treba razlikovati najmanje tri tipa samoupravljanja. Kao prvo, tu su revolucionarni pokušaji implementacije samoupravnog modela, kao što su Pariška komuna (1871.), Ruska revolucija (1905.), »mahnovština« (ukrajinski revolucionarni pokret između 1918. i 1921.), »biennio rosso« (talijanski revolucionarni pokret između 1918. i 1921.), Španjolska revolucija (tridesetih godina 20. stoljeća), itd. Kao drugo, imamo slučajevne samoupravnog organiziranja radnika i proizvodnje, koji su bili ograničeni na pojedine tvornice, dakle, izolirani, ali ipak nezanemarivi pokušaji poput onih u Francuskoj (tvornica LIP u Besançonu sedamdesetih godina 20. stoljeća), u Španjolskoj (i danas aktivna i uspješna baskijska radnička kooperativa Mondragon) te u Argentini (radnička, ali i šira građanska samoorganizacija nakon ekonomskog sloma 2001. godine). Kao treće, možemo govoriti o državno uvedenom, vođenom i nadziranom samoupravnom modelu, primjerice, u Jugoslaviji pod Josipom Brozom Titom, Alžiru pod Ahmedom Ben Belлом, te u Venezueli pod Hugom Chávezom.² Nas ovdje ponajprije zanima treća stavka, jer se tiče »samoupravne akcije i reakcije« u jugoslavenskom socijalističkom kontekstu, dakle, u onom kontekstu u kojem se pojavljuje i Gajo Petrović, na čija ćemo se promišljanja samoupravljanja, tj. samoupravnog socijalizma, u nastavku osvrnuti.

* * *

Ovdje nemamo mogućnosti, a nema ni potrebe objašnjavati što je u tom kontekstu značilo samoupravljanje, odnosno kako se pojavilo, razvijalo i naposletku propalo.³ Umjesto toga, skrenut ćemo pažnju na nekoliko kritika jugoslavenskog samouprav-

¹ David Steele konstatira da »ideja samoupravljanja ima mnoge varijante«, te kaže: »Prijedlog da svi radnici na radnom mjestu moraju moći upravljati tim radnim mjestom pojavljivala se u različitim oblicima tijekom povijesti socijalizma... Među etiketama povezanim s tim oblikom organizacije nalaze se 'samoupravljanje', 'radničko upravljanje', 'radnička kontrola', 'industrijska demokracija' i 'proizvođačke kooperative'.« – David Steele, *From Marx to Mises. Post-Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation*, Open Court Publishing, Co., La Salle 1992., str. 323.

² Nastanak, razvoj, problemi i otvorena budućnost »čavezizma« koristan su primjer za promišljanje samoupravljanja općenito, a napose socijalističko-samoupravnog društveno-državnog uređenja kakav je bio i onaj jugoslavenski, jer u tom se slučaju također radi o socijalističkoj ideologiji protkanoj tradicionalističkim lokalnim elementima, o decentralizaciji društvenog života u bazi, ali pod budnim okom jedne partije ili pokreta, te iznad svega pod budnim okom jedne autoritativne figure, titolikog Huga Cháveza (kojega, nakon Chávezove smrti, nastoji naslijedovati čavezist Nicolás Maduro). Znakovite su i svjetske simpatije za »venezuelanski model« (nerijetko nedovoljno kritičke i idealizirajuće), budući da su i Chávez i Tito imali naglašeno antiimperialističku i antikapitalističku retoriku, koliko god da su unutar njihovih sistema bile interiorizirane prepostavke i proturječja suvremenog kapitalizma.

³ Za upoznavanje s osnovama jugoslavenskog modela socijalističkog samoupravljanja korisno je konzultirati radevine sutvorca tog modela Edvarda Kardelja i neortodoksnog teoretičara samoupravljanja Branka Horvata, npr.: Edvard Kardelj, *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*, Komunist, Beograd 1977.; Edvard Kardelj, *Samoupravljanje*, sv. 1: *Samoupravljanje in družbena lastnina*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1979.; Branko Horvat, *Politička ekonomija socijalizma*, Globus, Zagreb 1984.; Branko Horvat, *Jugoslavensko društvo u krizi. Kritički ogledi i prijedlozi reformi*, Globus, Zagreb 1985.; Branko Horvat, *ABC jugoslavenskog socijalizma*, Globus, Zagreb 1989.

ljanja, kroz koje se može doći do spoznaje o nekim manama tog sistema, ali i dospjeti do uvida u bitne momente ideje »(istinskog) samoupravljanja«.

Prije svega se radi o kritikama jugoslavenskog samoupravljanja od strane ortodoksnih »marksista-lenjinista«, koje su uglavnom bile rezultat različitih dogmatskih, ideooloških, političkih, pa i geopolitičkih sukoba. Među njima se osobito ističu političari, ideolozi i teoretičari iz Sovjetskog Saveza, čija je povijest sukoba s Jugoslavijom i Titom, a onda i s »jugoslavenskim (titoističkim) socijalističkim putem«, dobro poznata. Također su dobro poznati temelji i razvoj kinesko-maoističkog suprotstavljanja Jugoslaviji, Titu i jugoslavenskom socijalističkom modelu. Ukratko – što se može potkrijepiti brojnim citatima Mao Zedonga – jugoslavensko-titoistička verzija socijalizma bila je karakterizirana kao revizionizam, reakcionarnost i pad u buržoasku poziciju. U najblažoj varijanti, Mao je znao reći da »Tito ima hrabrosti u mišljenju, govorenju i djelovanju, ali njegova osnova je imperijalizam i kapitalizam«.⁴ No, Mao mnogo češće odlučno odbija bilo kakvu vrijednost jugoslavenskog socijalizma, primjerice, kad kaže da je »Titova klika krenula putem revizionizma, transformirajući jugoslavensku državu iz diktature proletarijata u diktaturu birokratske buržoazije, a njezinu socijalističku narodnu ekonomiju u državni kapitalizam«.⁵ U osnovi sličan stav prema jugoslavenskom socijalističkom samoupravljanju imao je i albanski vođa Enver Hoxha, i dok je bio blizak Moskvi, i dok je bio blizak Pekingu, i nakon razlaza s Kinom. Svoju je kritiku jasno izložio u knjizi znakovita naslova *Jugoslavensko »samoupravljanje« – kapitalistička teorija i praksa*,⁶ gdje stavove Tita, Kardelja i Saveza komunista Jugoslavije prikazuje kao anti-marksističke i anti-socijalističke, i to kroz osrt na Kardeljevu knjigu *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*. U Hoxhinom traktatu pojmovi kao što su »samoupravljanje«, »socijalizam« i »demokracija« redovito se ironiziraju pisanjem pod navodnicima, a jugoslavenski se sistem optužuje čak i za »anarhističke poglede na državu«, pri čemu se uočava određena srodnost s pogledima Proudhona i Bakunjina.⁷

Mnogo odmjerenije, ali i mnogo utemeljenije kritike jugoslavenskog samoupravljanja pronalazimo kod onih autora koji su bili načelno naklonjeni ideji samoupravljanja, pa i jugoslavenskom modelu, ali su ipak bili kritični spram prakse samoupravljanja u Jugoslaviji. Kao dobar primjer za to može se navesti Michael Lebowitz, osobito njegov tekst »Sedam teških pitanja«.⁸ Lebowitz u tom tekstu želi »istaknuti negativnu stranu jugoslavenskog samoupravljanja«, kako bi ustanovio gdje je i zašto je »pošlo

⁴ Mao Zedong, »Speeches at the Second Session of the Eighth Party Congress«, u: *Selected Works of Mao Zedong*, dostupno na: http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-8/mswv8_10.htm.

⁵ Mao Zedong, *On Khrushchov's Phoney Communism and Its Historical Lessons for the World*, Foreign Languages Press, Beijing 1964., str. 31.

⁶ Enver Hoxha, *Die jugoslawische »Selbstverwaltung« – kapitalistische Theorie und Praxis*, 8 Nentori, Tirana 1978.

⁷ Usp. ibid., str. 46–47.

⁸ Michael Lebowitz, »Sedam teških pitanja«, dostupno na: <http://www.slobodnifilozofski.com/2010/07/michael-lebowitz-7-teskih-pitanja.html>, te na: <http://radnickaprava.org/tekstovi/clanci/michael-lebowitz-sedam-teskih-pitanja>. Radi se o prijevodu jednog poglavlja iz knjige Michaela Lebowitza *Build It Now. Socialism for the Twenty-First Century*, Monthly Review Press, New York 2006.

krivo« u Jugoslaviji i kako bi iskoristio jugoslavensko iskustvo za daljnja promišljajna teorije i prakse samoupravljanja, s posebnim fokusom na Venezuelu, čiji je »socijalističko-samoupravni eksperiment« Lebowitz izbliza pratio. Lebowitz naglašava da je »uvjeren da je radničko upravljanje jedina stvarna konačna alternativa kapitalizmu. Kad radnici budu suradivali u proizvodnji i kad shvate da korist od svoga rada imaju oni sami, a ne vlasnici kapitala, radničko upravljanje može pokazati, iz više razloga, da je daleko nadmoćniji oblik organiziranja proizvodne aktivnosti«,⁹ što u nastavku obrazlaže. Što se tiče Jugoslavije, on kaže:

»Svaka rasprava o problemima jugoslavenskog samoupravljanja mora se smjestiti u pravi kontekst: Jugoslavija, ne smijemo zaboraviti, je nekoć bila priča o uspjehu. Smatrali su je alternativom i državnim društvima Istoka kao i kapitalističkim društvima Zapada. Imali su visoke stope rasta u 1950-ima kad je samoupravljanje uvedeno, a iako je rast opao kroz 1960-e i 1970-e, ostao je prilično visok. Jugoslavija se u tom razdoblju industrijalizirala, te krenuvši od pretežno seljačke agrikultурne osnove postaje zemlja koja izvozi industrijske proizvode u Zapadnu Europu.«¹⁰

Jedan od ključnih problema – dapače, prvi koji Lebowitz ističe – jest »jaz između onoga što su radnički savjeti mogli u teoriji i onoga što su stvarno činili«.¹¹ A nakon razmatranja dalnjih spornih točaka, on zaključuje da bi samoupravljački model trebao povezati potrebe zajednica, izražene kroz lokalno planiranje, prema sposobnosti- ma samoupravnih proizvođača, pod vidom pravednosti, jednakosti, solidarnosti, demokracije i socijalne odgovornosti.¹² Time bi se moglo izbjegći »mnoge probleme koji su mučili jugoslavenski model – posebno one koji proizašli iz njihove usmjerenošt i na osobni interes umjesto na interes radničke klase kao cjeline«.¹³

Zanimljive pokušaje kritike jugoslavenskog samoupravljanja, ali i zanimljive pokušaje načelnog opravdanja koncepta samoupravljanja (gdje se određena naklonost iskazuje čak i prema jugoslavenskom slučaju), pronalazimo kod nekih anarhističkih ili anarhizmu sklonih teoretičara. To nas ne treba čuditi, jer samoupravljanje se može smatrati eminentno anarhističkim konceptom. Jasno je da postoji veliki, pa i neprestostiv jaz između anarhističkog koncepta samoupravljanja i socijalističkog samoupravljanja kakvo je bilo mišljeno i provođeno u Jugoslaviji. Međutim, činjenica da se u oba slučaja koristi pojам samoupravljanja, te da se, u samoj ideji, ipak pokazuju određene dodirne točke između ovih pogleda, rezultirala je interesom određenih anarhistika i »anarhoidea« za jugoslavenski model samoupravljanja.

Prvi je primjer članak »Learning a Lesson. An Anarchist Defense of Marxism Based Socialism« Arpada Kovacs.¹⁴ Kovacs započinje svoj članak s konstatacijom da nam je »socijalizam baziran na marksizmu« (u što on ubraja i jugoslavensko socij-

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Usp. ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Arpad Kovacs, »Learning a Lesson. An Anarchist Defense of Marxism Based Socialism«, *New Proposals*, god. 4 (2010), sv. 1, str. 29–34.

lističko samoupravljanje) ne samo donio dragocjena iskustva, nego bi mogao igrati određenu ulogu i u budućnosti, kao jedna od mogućih formi organizacije zajednice.¹⁵ Da bi to dokazao, uzima jedan tekst (nažalost, manje uzima u obzir kontekst), a to je govor Josipa Broza Tita iz lipnja 1950. godine, povodom prijedloga zakona o upravljanju državnim privrednim poduzećima. Ono što Kovacs fascinira jest raskid titoističkog »puta u socijalizam/komunizam« sa staljinističkim/sovjet-skim modelom i jugoslavenski pokušaj da se rastuća birokratizacija, centralizacija i etatizacija riješi prepuštanjem tvornica, proizvodnje i odlučivanja radnicima, tj. radničkim samoupravljanjem. U tom smislu, on citira Tita (koji citira Marxa, ali preko Lenjina) da »proletarijat treba samo državu koja odumire«, odnosno da je krajnji cilj razvoja »odumiranje države«, prebacivanje funkcija države na društvo, počevši s ekonomskim funkcijama.¹⁶ Koliko god hvalio ovu ideju, Kovacs vidi da to odumiranje države nije baš išlo lako, ali dobronamjerno zaključuje kako je problem u tome što nije bio napravljen »timetable« za kompletno preuzimanje poduzeća od strane radnika, a time ni za daljnje korake.¹⁷ Uz to, kao problem Kovacs navodi i složenu nacionalnu/državnu strukturu Jugoslavije, kao i odljev radnika u inozemstvo (koji su vidjeli da se mnogo bolje živi na kapitalističkom Zapadu), ali i ono što vjerojatno jest bio jedan od ključnih problema jugoslavenskog modela, a to je mješavina »birokratskog socijalizma« i »liberalnog kapitalizma«, odnosno neka vrsta »državno vođenog tržišnog kapitalizma«.¹⁸ Usprkos pomalo bizarnoj argumentacijskoj liniji – u kojoj je uglavnom teško uočiti anarhističke značajke, usprkos autorovoj naslovnoj deklaraciji vlastite pozicije kao anarhističke – neki elementi Kovacseve analize ipak su zanimljivi, te ukazuju na određene bolne točke jugoslavenskog samoupravljanja, koje se pojavljuju i kod drugih (ne samo anarhističkih) kritičara.

Osvrt Fredyja Perlmana na jugoslavenski socijalizam – iznesen u tekstu »Birth of a Revolutionary Movement in Yugoslavia«¹⁹ – zanimljiv je već i po kontekstu u kojem je nastao. Naime, Perlman je ovaj tekst napisao 1969. godine u Crikvenici, a bazirao ga je na iskustvima koja je »iz prve ruke« stekao u godinama prije toga.²⁰ Ovdje ćemo istaknuti samo nekoliko zapažanja iz Perlmanova članka. Kao prvo, Perlman tvrdi:

»U Jugoslaviji, gdje je ‘radničko samoupravljanje’ postalo službenom ideologijom, nova borba za narodnu kontrolu izložila je jaz između službene ideologije i društvenih odnosa koje ona nastoji opisati. Heretici koji su izložili taj jaz bili su privremeno izolirani; njihova je borba bila trenutačno potisнутa. Ideologija ‘samoupravljanja’ i dalje služi kao maska

¹⁵ Usp. ibid., str. 29.

¹⁶ Usp. ibid., str. 31.

¹⁷ Usp. ibid., str. 31–32.

¹⁸ Usp. ibid., str. 32.

¹⁹ Fredy Perlman, »Birth of a Revolutionary Movement in Yugoslavia«, dostupno na: <https://www.marxists.org/reference/archive/perlman-fredy/1969/revolutionary-movement-yugoslavia.htm>.

²⁰ Fredy Perlman je 1963. godine doselio u Beograd, gdje je magistrirao ekonomiju i doktorirao na Pravnom fakultetu s tezom *Conditions for Development of a Backward Region*, a jedno je vrijeme radio i u institutu koji se bavio planiranjem razvoja Kosova i Metohije.

za komercijalno-tehnokratsku birokraciju koja je uspješno koncentrirala bogatstvo i moć stvorene od strane jugoslavenskog radnog naroda.«²¹

Očito je – i prema stavovima koje iznosi i prema referencama koje navodi – da je Perlman bio pod utjecajem opozicijskih i disidentskih krugova u Jugoslaviji, uključujući i studentski pokret iz 1968. Iz te perspektive, on postavlja pitanje »Protiv koga studenti demonstriraju, protiv koga radnici štrajkaju, u društvu gdje studenti i radnici već vladaju sobom?«, te zaključuje da je »u društvu za koje se kaže da njime vladaju radnici radnički pokret mrtav«.²² Uspinkos tome, Perlman ne odbacuje jugoslavensko socijalističko samoupravljanje u potpunosti nego smatra da se iz toga ipak nešto može napraviti, dakako, na drugačiji način negoli je to bilo činjeno:

»Jugoslavensko iskustvo dodaje nove elemente iskustvu svjetskog revolucionarnog pokreta; pojava ovih elemenata učinila je jasnim da socijalistička revolucija nije historijski fakt u prošlosti Jugoslavije nego borba u budućnosti. Ova je borba inicirana, ali nigdje još nije bila provedena.«²³

Nakon Kovacsia i Perlmana, osobito važnim čini nam se pogledati što je jedan »totalni autsajder« – stranac, a osim toga i anarhist – rekao o jugoslavenskom samoupravnom modelu davnih šezdesetih godina 20. stoljeća. Radi se o Danielu Guérinu, autoru legendarne knjige *Anarhizam. Od doktrine do akcije*, originalno objavljene 1965. godine.²⁴

Guérin uočava jedno od važnih obilježja, kao i jedno od glavnih proturječja jugoslavenskog modela kad kaže:

»Stoga se samoupravljanje kreće poput klatna, njišući se neprestano između dvaju ekstremnih ponašanja – pretjerane autonomije ili pretjerane centralizacije, ‘autoriteta ili anarhije’, ‘radništva ili kaplarstva’. Osobito je Jugoslavija godinama ispravljala centralizaciju autonomijom, zatim autonomiju centralizacijom, neprestano preoblikujući svoje institucije, no još uvijek nije uspjela postići ‘pravu sredinu’.«²⁵

Kao što znamo, takvu »zlatnu sredinu« Jugoslavija nije nikad postigla. Ali Guérin pokušava odgovoriti i na pitanje zašto je tome tako:

»Većina slabosti samoupravljanja bila bi, izgleda, izbjegnuta ili ispravljena kad bi postojao pravi sindikalni pokret neovisan od vlasti i one jedne partije, koji bi izrastao iz samoupravljača i koji bi ih sve obuhvatio, a koji bi pokretao duh poput onog u španjolskom anarhosindikalizmu. No u Jugoslaviji, kao i u Alžиру, radnički sindikalizam igra sporednu ulogu, postoji kao ‘nepotreban kotač’ ili je pak podređen Državi i jedinoj partiji. (...) Ukoliko bi on izrastao isključivo iz radnih ljudi, koji bi u njemu nalazili sebe, bio bi najpodobniji organ za usklajivanje centrifugalnih i centripetalnih sila, za ‘uravnovešenje’, kao što je govorio Proudhon, proturječnosti samoupravljanja.«²⁶

²¹ F. Perlman, »Birth of a Revolutionary Movement in Yugoslavia«.

²² Usp. ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Daniel Guérin, *Anarhizam. Od doktrine do akcije*, Naprijed, Zagreb 1980.

²⁵ Ibid., str. 152.

²⁶ Ibid., str. 152–153.

Jasno je da Guérin, kao anarhist, gleda na jugoslavenski samoupravni model »smešavinom simpatije i nepovjerenja«, jer se on provodi »u ‘autoritarnom’ okviru«, što mu »daje obilježe krhkosti« i »uvijek postoji opasnost da ga proguta autoritarni rakk«,²⁷ što se na kraju zaista i dogodilo. No ipak, Guérinova »skeptična simpatija« rezultira, u knjizi *Anarhizam*, jednom načelno pozitivnom, štoviše, optimističnom ocjenom jugoslavenskog samoupravljanja:

»Ono je radnicima ukazalo na nove perspektive te im je vratilo stanovito zadovoljstvo u radu. Ono je u njihovu mentalitetu počelo provoditi pravu revoluciju. Unijelo je rudimente pravog socijalizma, koji je obilježen postupnim nestajanjem najamnog radnog odnosa, prestankom otuđenja proizvođača, njegovim uključivanjem u slobodno samoodređenje. (...) U Jugoslaviji je samoupravljanje faktor demokratizacije režima. Zahvaljujući njemu, regrutiranje se vrši na zdravijim osnovama, u radničkoj sredini. Partija više pokreće negoli dirigira. Ti kadrovi postaju najbolji zagovornici masa te su osjetljiviji na njihove probleme i težnje.«²⁸

* * *

Iz netom navedenih (anarhističkih ili naprosto anti-autoritarnih) kritika jugoslavenskog socijalističkog samoupravljanja vidi se da su posebnom metom napada bili birokratizacija i etatizacija socijalizma, i to ne samo u samoupravno-socijalističkoj praksi nego i u teoriji koja je pružala opravdanje za birokratsko i egokratsko, anti-demokratsko, anti-socijalističko i, napisljetu, anti-marksističko petrificiranje marksizma.

No – na prvi pogled iznenadjujuće – jednakо žestoku kritiku jugoslavenskog modela socijalističkog samoupravljanja i jednakо žestoku obranu ne-dogmatskog samoupravljanja iznose »praxis-filozofii«, što je tvrdnja koju iznosimo imajući u vidu raznorodnost pozicija i pristupa onih filozofa koje se smatralo članovima »praxis-grupe«.²⁹

Poznato je da su »praksisovci« bili anti-režimski i anti-sistemski nastrojeni. Ali njihova kritička pozicija očitovala se ponajprije na taj način da su radikalno promišljali, tj. radikalizirali koncepte na kojima je deklarativno počivao sam sistem. To se odnosi i na koncept samoupravljanja u kontekstu »praxis-filozofije«.

»Praksisovci« su se u promišljanje samoupravne ideje i djelovanja upuštali na dva načina. Kao prvo, na način dekonstrukcije, odnosno kritike postojećih teorijskih, ideooloških, društvenih, ekonomskih i političkih formi koje su protivne onome što bi samoupravljanje trebalo značiti, sve i ako se nominalno svrstavaju pod koncept samo-

²⁷ Usp. ibid., str. 154.

²⁸ Ibid., str. 155–156.

²⁹ Iako »praxis-filozofija« ne predstavlja jedinstven pokret, pa čak niti sasvim jedinstvenu teorijsku orientaciju, nema sumnje da pod imenom »praksisovci« možemo podrazumijevati manje-više jedinstvenu grupaciju zagrebačkih filozofa i sociologa, uži redakcijski krug časopisa *Praxis*, takoreći, *Founding fathers* »praxis-filozofije«, pa se izraz »praksisovci« ovdije i odnosi na njih. Radi se prvenstveno o Gaji Petroviću, Miljanu Kangri, Rudiju Supeku, Ivanu Kuvačiću, Danku Grliću, Predragu Vranickom i Branku Bošnjaku. Time se status »praksisovaca« ne održice drugim teoretičarima njihove generacije – prvenstveno u Beogradu, a u manjoj mjeri i u Ljubljani i Sarajevu – kao ni »drugo (mladoj) generaciji praksisovaca«.

upravljanja, a kao drugo, na način konstrukcije, odnosno projiciranja istinske ideje samoupravljanja u horizontu povijesne prakse te humanističkih i emancipatorskih principa koje se, ponegdje i ponekad, nastojalo i socijalno-politički realizirati. Oba postupka, i dekonstrukciju i konstrukciju, »filozofii prakse« izvodili su na niti vodilji pojma slobode, jer dijalektika birokratizma, etatizma, autoritarizma i totalitarizma, s jedne strane, te humanizma, socijalizma, komunizma i samoupravljanja, s druge strane, zapravo je dijalektika oneslobodenja i oslobođenja, koja mora biti teorijski osviještena, artikulirana, obrazložena, fundirana i naposljetku praktički provedena kao teorija i praksa slobode.³⁰

A to vrijedi i za Gaju Petrovića kao najistaknutiju figuru »praxis-filozofije«. Jednim dijelom, Petrovićevo očitovanja o samoupravljanju su – u skladu s prethodno ustavljenom distinkcijom – dekonstruktivna, odnosno reaktivna. On, naime, na mnogim mjestima o samoupravljanju govori kao o protuteži staljiniziranom marksizmu i socijalizmu (u Jugoslaviji i drugdje), a »staljinizam nije novi stupanj u razvoju marksizma, nego naprotiv negacija njegove biti«³¹ ili »samootuđeni, alienirani oblik marksizma«, budući da staljinizam marksističke teze »jednostrano fiksira, izdvaja, simplificira, shematisira i dogmatizira te na taj način negira osnovne ideje vodilje i bitni smisao marksizma«.³²

U tom smislu, Petrović nudi jednu, moglo bi se reći, »anarhizirajuću« koncepciju samoupravljanja; štoviše, daje za pravo anarhizmu (kao koncepciji kojoj je samoupravljanje, takoreći, immanentno) i čak ga smatra istinskim zagovorom onoga što se inače zagovara sa socijalizmom i samoupravljanjem.

»Anarhizam je u prvom redu usmjerен upravo protiv terorizma države. Nepravedna je optužba da anarhizam želi ukinuti ne samo državnu nego i svaku organizaciju društva. Osnovna ideja anarhizma nije uništenje svake društvene organizacije, nego ukidanje opresivne državne organizacije, njenog zamjenjivanje samoorganizacijom društva, koja nije nametnuta odozgo, nego je slobodno stvorena odozdo. U toj je osnovnoj ideji anarhizam, kako ga ja vidim, identičan s marksizmom.«³³

³⁰ U ovom kontekstu treba istaknuti Predraga Vranickog, koji je, vraćajući pojam samoupravljanja Marxu, nastojao vratiti filozofijski dignitet ideji samoupravljanja, zatim Rudija Supeka, čiji su radovi o samoupravljanju i danas iznenadjuće aktualni, npr. u kontekstu rasprava o direktnoj demokraciji, te Milana Kangrgu i njegova produbljena istraživanja klasičnog njemačkog idealizma, a osobito Fichtea, gdje je pokazao da je Fichte bio »prvi teoretičar i filozof samoupravljanja«, pri čemu je interpretirao vezu između fichteovskih pojnova samoodređenja (*Selbstbestimmung*) i samoupravljanja (*Selbstverwaltung*), sa svim filozofijsko-spekulativnim i društveno-političkim implikacijama (usp. Milan Kangrga, *Klasični njemački idealizam. Predavanja*, FF press, Zagreb 2008., str. 144 i d.).

³¹ Gajo Petrović, »Umjesto zaključka: Zašto sam marksist? (Mislići revoluciju)«, u: Gajo Petrović, *U potrazi za slobodom. Povjesno-filozofski ogledi*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1990., str. 214.

³² Gajo Petrović, »Filozofija i socijalizam«, u: Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986., str. 373.

³³ G. Petrović, »Umjesto zaključka: Zašto sam marksist? (Mislići revoluciju)«, str. 223. – Slično Petroviću, Ivan Kuvačić u svom članku »Spontanost i organizacija« također priziva anarhizam kad kaže: »Marksizam postaje kočnica kretanja, jer je nemoguće opravdavati situaciju koja unapređuje jake i lukave pozivanjem na ideologiju siromašnih i ugnjetenih. (...) Zbog toga se ostaje u sferi anarhične destrukcije, koja nije negativna, kako se to pogrešno misli, već je neophodna kao preduvjet i akt razvoja.« (Ivan Kuvačić, »Spontanost i organizacija«, *Praxis*, god. 9 /1972/, sv. 1–2, str. 141.)

Potaknut rastućom birokratizacijom i etatizacijom socijalizma u Jugoslaviji, Petrović zagovara, dakle, promišljanje i domišljanje samoupravljanja, uključujući njegovu nužnu posljedicu, a to je – »odumiranje države« kao opresivnog i apsolutno oneslobođujućeg mehanizma ili strukture.

Danas nam je teško misliti pojам »odumiranja države« bez čitave one ideološke prtljage koju je taj pojам dobio u razdoblju »real-socijalizma«. Društveno-politička zbivanja u jugoslavenskom kontekstu bila su obilježena različitim socijalističkim degeneracijama koje su »odumiranje države« bile pretvorile u beskonačno »krepavanje države«, tokom kojega je ustvari rasla birokratizacija, jačale su institucije i mehanizmi moći države, a zbivala se čak i neka vrsta obogotvorenja Države, bilo preko kulta ličnosti »velikog vođe« ili preko Države naprsto.

No, iščitavajući Petrovićevo djela,³⁴ mogli bismo zaključiti da titovsko-kardelevski koncept samoupravljanja u osnovi nudi lijek za ove »socijalističke bolesti«, ali da se »praksa samoupravljanja« u tom razdoblju umnogome bila udaljila od osnova samoupravljanja koje – prema Petroviću – treba tražiti u individualizmu i humanizmu, pojmovima čije fundamente ponajbolje postavlja Karl Marx. Taj »marksistički humanizam« tiče se i čovjeka kao čovjeka i čovjeka kao pojedinca, a Petrović je to eksplisirao povezujući Marxovo »mišljenje revolucije« s idejama humanizma, socijalizma i razotuđujuće prakse.

»Kao mislilac prakse (...) Marx je i *mislilac revolucije*, jedne revolucije koja nije samo politički prevrat ni ekonomsko preoblikovanje društva, nego onaj radikalni preobražaj koji ukida samootuđenje čovjeka stvarajući istinsko ljudsko društvo i novog čovjeka. Kao najviši oblik slobodnog ljudskog stvaralaštva ona je upravo najviši oblik prakse u kojem sama bit bivstvovanja dolazi do riječi. Kao mislilac revolucije u tom smislu Marx je i mislilac *socijalizma*. A socijalizam, kako ga on vidi, nije jednostavno neki novi društveni poredek, nego humano društvo u kojem čovjek doista postaje čovjek.«³⁵

Istinski »marksistički socijalizam« je, za Petrovića, protivan birokratskoj diktaturi, odnosno podrazumijeva »humanu zajednicu oslobođenih ljudi«.³⁶ Stoga se socijalizam, kaže Petrović, »ne može ostvariti ni državnim reglementiranjem državnog života, ni represivnim mjerama, nego samo razvijanjem demokracije, odumiranjem države i uvodenjem radničkog samoupravljanja u proizvodnji«.³⁷ Slično tome, u jednom svom ogledu o »birokratskom socijalizmu«, Petrović kaže da se socijalizam može ostvariti »samo tako da se ukloni vladajuća birokracija i da se društvo odozdo do gore konstituira kao savez samoupravnih jedinica«.³⁸

U tom smislu, samoupravljanje se tiče ne samo svih dimenzija društvenoga života, nego i svih dimenzija ljudskoga života, ljudskoga svijeta i ljudskoga bića. U najmanju ruku, samoupravljanje ne znači samo »radničko samoupravljanje«, tj. odre-

³⁴ Posebno upućujemo na prva dva sveska Petrovićevih *Odabranih djela* (Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986.): *Filosofija prakse* (sv. 1) i *Mišljenje revolucije* (sv. 2).

³⁵ G. Petrović, »Umjesto zaključka: Zašto sam marksist? (Misliti revoluciju)«, str. 218.

³⁶ Ibid., str. 214.

³⁷ Ibid.

³⁸ Gajo Petrović, »Birokratski socijalizam«, u: G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 205.

đeni tip organizacije proizvodnog procesa i njemu odgovarajućeg odlučivanja, nego se tiče i cijelokupne društvene organizacije, tj. društva uopće. Koristeći aristotelovsko pojmovlje, kojim se dimenzionira čovjeka i ono ljudsko, mogli bismo reći da bi bilo pogrešno svoditi samoupravljanje samo na pojetički, proizvodni aspekt, jer samoupravljanje se tiče i onog mislećeg, i onog djelatnog i radnog, i onog stvaralačkog i proizvodnog. Također, samoupravljanje – koje je ujedno i temelj i utjelovljenje slobode – vuče nas, na jednu stranu, prema individualnom samoodređenju (autonomiji), a na drugu stranu, prema kolektivnoj samo-realizaciji, pod vidom slobode, jednakosti, pravednosti i solidarnosti.

* * *

Petrovićeve i druge »praksisovske« ideje, na koje smo u ovom kontekstu ukazali, lako bismo mogli katalogizirati kao crtice iz povijesti (hrvatske i jugoslavenske) filozofije ili crtice iz povijesti (hrvatskih i jugoslavenskih) promišljanja socijalizma i samoupravljanja. No, te stranice njihovih djela i danas pulsiraju živom filozofskom teorijom i praksom, živom motivacijom da se svijet misaono, djelatno i stvaralački obuhvati pa promijeni. Upravo tu živost i živu motivaciju trebalo bi sačuvati od zaborava, bilo onog nereflektiranog i rutinskog ili onog koji počiva na lakomislenom odbacivanju prošloga bez ikakva pojma budućnosti. A vratimo li se ipak u vrijeme kad su Petrović, Kangrga i drugi promišljali o sudbini samoupravljanja, socijalizma, slobode, čovjeka i svijeta, evocirajući filozofske i životne motivacije tog vremena te nastojeći da ih transponiramo u današnji trenutak, uputnima će nam biti riječi ranije spomenutoga Daniela Guérina:

»Čovjek današnjice koji je, na velikom dijelu zemaljske kugle, netom doživio sudbinu zamorca etatističkog komunizma, iz tog ‘bunila’ izlazi još napola ošamućen i odjednom se, sa živom znatiželjom i najčešće korisno, nagnje nad skice novog samoupravnog društva kakvo su mu, u prošlom (devetnaestom, op. H. J.) stoljeću, predlagali pioniri anarhije. On ih svakako ne prihvata u cijelosti, već iz njih crpi pouke i nadahnjuje se njima kako bi pokušao ostvariti zadaću ove druge polovine stoljeća – kako na privrednom tako i na političkom planu skršiti stegu onoga što se jednom odveć približnom riječju odoka naziva ‘staljinizam’, a da se pri tome ne odustane od osnovnih načela socijalizma te da se, naprotiv, otkriju ili iznađu formule socijalizma koji bi, konačno, bio autentičan, to jest u sprezi sa slobodom.«³⁹

Guérinove riječi mogu nam se danas učiniti beznadno ukočljjenima u jednom davnom i prevladanom razdoblju, mogu nam se učiniti i naivnima s obzirom na sve ono što se događalo od sredine šezdesetih godina 20. stoljeća do danas. No, one još uvijek imaju određenu snagu, pogotovo ako nam je stalo do rehabilitacije ideje samoupravljanja po strani od svih »realnih zastranjenja« koja su na ovaj ili onaj način bila povezana sa samoupravljanjem. Naime, temeljni problemi radničke klase i općenito marginaliziranih, potlačenih, obespravljenih i obesmišljenih ljudi diljem svijeta još uvijek su isti kao i u onom vremenu, kao i u prethodnim stoljećima, samo što su

³⁹ D. Guérin, *Anarhizam*, str. 157–158.

korak-po-korak tabuizirani radikalni odgovori na tu situaciju – socijalistički, komunistički, anarhistički – koji počivaju na radikalnim uvidima u bit slobode, jednakosti, pravednosti i solidarnosti. A takve uvide pronalazimo i u prethodno navedenim odломcima iz tekstova Gaje Petrovića.

Moglo bi se reći da je nakon »brodoloma« real-socijalističkih sistema, koji su za sobom u ambis povukli i znatan dio svjetske ljevice, potonulo i samoupravljanje, što više, da je s javne scene nestao i sam pojam samoupravljanja – prokazan i stigmatiziran kao nasljeđe »mrskog komunizma«. No, to bi ipak bila jedna površna, nedovoljno diferencirana slika i teza. Nakon »brodoloma« koji se zbio krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina 20. stoljeća, na površini su se ipak održali neki »čamci za spašavanje«, koji su prenosili krhotine ideje samoupravljanja do prvih čvrstih obala, sve i ako su to bile obale nekih pustih otoka. S jedne strane, mislimo na činjenicu da anarhistički pokret nikad nije odustao od ideje samoupravljanja, te da se trudio oko nje; dakako, lišen marksističkih i pogotovo kvazi-marksističkih učitavanja u pojmu samoupravljanja. S druge strane, intenzivne i sve intenzivnije diskusije o direktnoj i participativnoj demokraciji rehabilitiraju danas ideju samoupravljanja, imajući u vidu sva ranije spomenuta iskustva, ali ipak neopterećene nasljeđem socijalističkog samoupravljanja u Jugoslaviji ili drugdje. S treće strane, pak, o aktualnosti samoupravljanja govoriti globalni pokret radničkog samoorganiziranja putem kolektiva, kooperativa, zadruga, te preuzimanja i autonomnog vođenja tvornica, osobito otkako je krajem prvog desetljeća 21. stoljeća uznapredovala globalna finansijska i ekonomski kriza, i osobito u Latinskoj Americi, koja je i inače poprište nezanemarivih političkih borbi i socijalnih eksperimenata u posljednjih nekoliko desetljeća.

* * *

Ukratko, smatramo da koncept samoupravljanja ima ne samo prošlost nego i budućnost. On stoji u osnovi socijalizma i suoblikuje horizont socijalizma, u različitim njegovim idejno-teorijskim varijantama.⁴⁰ Samoupravljanje prethodi socijalizmu te slijedi socijalizmu u dubljem, a ne samo kronološkom, historijsko-povijesnom smislu, jer samoupravljanje je ideja koja je ujedno i temeljna prepostavka socijalizma i ključna posljedica razvoja socijalističkih teorija i praksi, ukoliko se radi o istinskom socijalizmu ili barem istinskom nastojanju da se socijalizam osmisli i ozbilji. Taj *istinski socijalizam* svakako podrazumijeva priređivanje čvršće teorijske podloge i čvršćeg teorijskog okvira, za što je, kao i uvijek, potrebno filozofijsko utemeljenje. Tako i samoupravljanje postaje filozofijskim pitanjem. Naravno, dijelom tog pothvata

⁴⁰ Pritom mislimo ne samo na različite marksističke varijante socijalizma/komunizma nego, primjerice, i na neke anarhističke teorije. Jedan od »klasika anarhizma«, Pjotr Kropotkin, govorio je o anarhizmu, tj. anarhističkom komunizmu, kao dijelu »socijalističke evolucije« (usp. Petar Kropotkin, *Mesto anarhizma u socijalističkoj evoluciji*, Zluradi Paradi, Beograd 2008.), a anarhist Gustav Landauer radije je govorio o *socijalizmu* nego o *anarhizmu*. U »Dvanaest teza Socijalističkog saveza« Landauer kaže: »Anarhija je samo drugo ime za socijalizam, ali manje korisno zbog svoje negativnosti i često krivih interpretacija« (Gustav Landauer, *Revolution and Other Writings. A Political Reader*, ur. Gabriel Kuhn, PM Press, Oakland 2010., str. 216).

je i kritika svega postojećeg, pa i postojećih, suvremenih obličja socijalizma, odnosno odgovorno kritičko suočavanje sa svim onim što se pod imenom socijalizma realiziralo u konkretnim povijesnim okvirima (tzv. *real-socijalizam*). A Gajo Petrović se u izvršavanju navedenih zadaća kristalizirao kao nezaobilazna figura, tako da bi se njegovu misao – uza sve druge atribute poput »humanističkog marksizma«, »mišljenja revolucije« i slično – s pravom moglo nazvati i *filozofijom samoupravljanja*.

HRVOJE JURIĆ

Self-Management – Before and After Socialism

Abstract

The concept of self-management (*autogestion, Selbstverwaltung*) has different meanings in different theories, and self-management has been socially and politically realised in different ways in different historical circumstances. In the local, but also in the international context, self-management was often equated with the theory and practice of workers' self-management in socialist Yugoslavia. Although this case is surely relevant for the discussion on self-management in general, the idea of self-management must not be reduced to the "Yugoslav experiment", its successes and failures, because it transgresses specific historical and social circumstances, such as the Yugoslav-socialist. At the least, self-management is a concept present among many socialists, communists, and anarchists, before and after the actual socio-political revolutions of the 19th, the 20th, and the 21st century. Moreover, it is an often underscored concept in the heated professional and public debates on "direct democracy", which also indicates its current importance. In any case, we can say that the idea of self-management lies in the grounds of all, in a broader sense, socialist projects, both in historical-social and theoretical-ideological aspects. We can find important contributions to the discussion on self-management, both in theory and practice, in the works of Gajo Petrović, who considered the issue of self-management, together with other members of the "Praxis movement" and their companions, in the broader (historical, social, philosophical) as well as the narrower (Yugoslav, "real-socialist") perspective.

Key words

self-management, socialism, Yugoslavia, "Praxis philosophy", Gajo Petrović

MOJCA RAPO-WAITE

Karlovac, Hrvatska

mojcarapo@yahoo.co.uk

Filozofija Gaje Petrovića između prošlosti i budućnosti

Sažetak

Okvir misaonog polazišta ovoga rada su poststrukturalistička teorija teksta (Derrida, Kristeva) s jedne strane, i psihoanalitičke interpretacije misaone škole lacanovske psihoanalitičke teorije (Žižek, Zupančič), s druge strane.

Iz tog teorijskog okvira filozofiju Gaje Petrovića između prošlosti i budućnosti razmatram paralelnim isčitavanjem djela Hanne Arendt sistematiziranjem i određivanjem globalnog pozicioniranja mjesa i uloge njegove filozofije, procesom *resolving puzzles* i interferiranjem odnosa između pojmove života i rada, profesora i učenika, teorije i prakse, otuđenja i razotuđenja, kao i promišljanjem teorija istine.

Suvremeni obrat isčitavanja kreće se od mišljenja revolucije prema filozofiji prakse. Ali središnji obrat interpretacije preokreće se još jednom u procesu utjelovljenja nemogućeg od njemačke filozofije i posebno heideggerovskog mišljenja i kritičke teorije društva Frankfurtskog kruga, pragmatično logičkim obratom prelomljenim kroz prizmu slobode izbora i demokracije, od zatvorenog prema otvorenom društvu, od totalitarizma k pluralizmu i prema New School for Social Research. Pri tome središnji pojam otuđenja kod Gaje Petrovića uzimam kao tezu za određivanje pisanja *kao stranstovanja*, isčitavanjem djela Julie Kristeve *Sami sebi stranci*, razmatrajući paralelno pojmove unutarnjeg i izvanjskog dištenstva u Gaje Petroviću. To je uzrok za pomak interpretacije od tekstualnosti prema hypertextualnosti, kao i za kreiranje novih avangardnih i umjetničkih praksi; od lokalnog prema globalnom u labirintima umrežavanja i networcima filozofije humaniteta i estetizaciji egzistencije u umjetničko filozofskim praksama.

Ključne riječi

mišljenje revolucije, filozofija prakse, istina, otuđenje, razotuđenje, otvoreno društvo, pluralizam, uživanje, tekstualnost, hypertextualnost

Gajo Petrović – sjećanja

Sjećanja na jednog od najvećih filozofa prošlog stoljeća, čija recepcija ne samo u nas nego i u inozemstvu uvelike nadilazi okvire grada i županijske, započinjem izabranim svjedočanstvima. Kompleksnost i virtuoznost rada i djela Gaje Petrovića, s jedne strane, kao i njegova bibliografija, s druge, toliko su opsežni da je već i pomisao na sažimanje i sistematizaciju vrlo zahtjevna zadaća.

Kao učenica Gimnazije Karlovac, prvi puta sam došla u doticaj s nastavnim predmetom Logika upravo kroz udžbenik logike profesora Gaje Petrovića. Napominjem da sam generacijski nekako između onih koji trebaju čitav niz tumačenja i bilježaka da bi shvatili o čemu je uopće riječ, i onih koji su bili njegovi prijatelji, štovatelji i/ili kritičari, jer sam imala prigodu i čast susretati ga. Bili smo dionici istoga vremena, bili smo suvremenici, kao i sugrađani.

Kada sam kao apsolventica filozofije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu u vrijeme ratnog razaranja rodnoga grada Karlovca polagala ispite, jedan između mnogih bio je i ispit iz logike. Na predavanjima, ispitu i susretima s profesorom Gajom Petrovićem uvidjela sam i osjetila njegovo duboko razumijevanje za bližnje. Njegov istančan analitički i genijalni duh bio je oplemenjen rijetkom kombinacijom topline i suosjećanja tako da, umatoč svojevrsnom strahopoštovanju (svojstvenom mojoj generaciji) nisam osjećala strah, već poticaj, inspiraciju i motivaciju, koji kao da su bili umirujuće i transcendentalne naravi. Mnogo godina kasnije prisustvovala sam simpoziju o Gaji Petroviću, održanom na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, koji me se duboko dojmio te koji je dugo vremena bio svojevrsna nit vodilja mojih različitih promišljanja.

Ispreplitanje življenja i mišljenja, logike i filozofije, oduševljenja i kritike, uzbudnosti i patetičnosti, prošlosti i budućnosti, teorije i prakse, relacija između profesora i učenika koji postaju profesorima, nastavljalo se čudnim nizom koincidencija. Zbornik *Zbilja i kritika* dala mi je moja bivša učenica, sada diplomirana filozofkinja, a kao nekim čudom taj je primjerak imao rukom pisano posvetu njegove supruge Asje. To me je podsjetilo na riječi filozofa koji je jednom prigodom kazao da mu je teže napisati posvetu nego knjigu – posvete daju notu osobnosti, privatnosti i subjektivnosti, koje nisu nužno zapreka, već mogu biti i inspirativan poticaj i nadahnuto motivirajuće nadopunjavanje mišljenja.

I tako u čudesnom nizu (pri)sjećanja iz prošlosti i događanja u sadašnjosti, na kraju, ali ne i najmanje važno – za budućnost, bitno je naglasiti da su u vrijeme održavanja simpozija o Gaji Petroviću, kao i prigodom otkrivanja spomen-ploče na njegovoj rodnoj kući, učenici Gimnazije Karlovac posjetili sjedište EU Parlamenta u Strasbourg, gdje je profesor Gajo Petrović dobio počasni doktorat.

Gajo Petrović – promišljanja

U zanimljivom spletu događanja, reminiscencija, istraživanja i iščitavanja, u nastavljanju misaonog susretanja i neprekidnoj zadaći *filozofije kao mišljenja novog, evoluciji revolucije, revoluciji evolucije k humanitetu budućeg holističkog rasvjetljavanja bivanja, pjesnivanja između mudroslavlja i mudroljublja*, na ne samo utočiškom putu filozofiranja, blochovski govoreći, pripovijedanje viđenja i mišlenog samospoznavanja poniranja mišljenja svoje izvore ima u navješčivanju budućih promišljanja.

U kontinuumu trajanja i trajno tajnoj i tajno trajnoj igri putovanja života samoga i iščitavanju šifri, kao posredovanju između egzistencije i transcendencije, jaspersovski govoreći, i traganju za znakovima na tome putovanju, u pokušaju otkrivanja i

otkrivenja istine, heideggerovski rečeno, u mišljenju Gaje Petrovića nepresušno vrelo za nova sagledavanja, hermeneutičkim rječnikom rečeno, ostaje njegovo promišljanje *praksi i istine* i obrane prava na javno iskazivanje istine, nasuprot instrukcija o cenzuri (usp. Petrović, 1986, 140).

I kao svojevrsni putnici kroz vrijeme i (su)vremenici koji proučavaju povijest filozofije na tragu onih promišljanja koja smatraju da je u filozofiji postavljanje pitanje važnije od njenih odgovora i određenja koja smatraju da je filozofija traganje za istinom (Berčić, 2012, 360), kao preširoke definicije i konstatacije da su filozofska pitanja ona za koja još nije utvrđena standardna metodologija rješavanja, nabranjem teorija evidencije, koherencije, korisnosti, istine i/ili prakse, ponovit će pitanje svih pitanja koje Gajo postavlja onome tko pita »Što je istina?«: »Moglo bi se odgovoriti 'Ako to već znaš, o čemu uopće pitaš? A ako znaš, zašto ipak pitaš?'«¹

Pa tako, ne zanemarujući pojmove prakse i revolucije u njegovoj filozofiji, metodom koja bi na neki način bila obrnuta od metode fenomenološke redukcije i stavljanja u zgrade svega što je nebitno, upravo naglašavanjem onoga što je na prvi pogled nebitno, tj. promišljanje o istini, ostaje važna i trajna poveznica, tj. *most* između logike i filozofije Gaje Petrovića.²

Premda se, heideggerovski govoreći, do odgovora ne dolazi pričanjem priča, i ne samo poradi znatiželje i iznalaženja odgovora možemo nastaviti proučavanjem ranih radova Gaje Petrovića kao putopisa (usp. Roić, 2001), a na tragu djela o Hanni Arendt autorice Julie Kristeva (*Hannah Arendt. Life is Narrative*). Kristeva tako, između ostalog, smatra da Hannah Arendt, ostajući vjerna Heideggerovu učenju, naglašava da poezija, čija esencija je jezik, samim time i jest najljudskija, najhumanija umjetnost, te da poezija stoga i nije neki utilitarni objekt, nego ona utjelovljuje samu bit jezika. Poetski jezik manifestira se unutar polisa i raskrinkava virtuznost njegovih protagonista. To je *phronesis*, ili praktična mudrost, ili čak razboritost, koja se razlikuje od *sophia* – teorijske mudrosti, koja podupire govor unutar »mreže ljudskih odnosa«. Kristeva nastavlja da

»... interpretirajući Aristotela, Hannah Arendt predlaže dvije vrste naracije *story/history* na način koji je u svojoj originalnosti različit kako od formalističke teorije pripovijedanja tako i od teorije Paula Ricceura.« (Kristeva, 2001, 15)

Na tragu ovakvih promišljanja o pripovijednim teorijama, kao i misli da je život sam po sebi priča/naracija/(pri)povijest, a u osvjetljivanju i određivanju odnosa između pojmovra; putopisa i životopisa i njihova interferiranja, životopisni sljedovi su me, kadriranjem osobnih bljeskova sjećanja, u raz-čaravanju svijeta i autoreferencijalnoj pozri, poput nekog računalnog vremenskog stroja vratili u sjećanje na moje studijske boravke u Petrogradu i Moskvi, prije gotovo četvrt stoljeća, a u kojima je Gajo Petrović

¹ »Teorija istine prakse i teorija istine odraza rješavaju u osnovi različita pitanja. Zato teorija istine prakse neposredno ne pobija teoriju odraza, nego samo donekle ograničava njen važenje, prepustajući joj čitavo područje svesti i spoznavanja, a napose područje istinitog suda.« (Petrović, 1976, 174)

² O ovome vidi Veljak, 2001, 32, 39. Konstatira da je tematiziranje istine u djelu Gaje Petrovića u osnovi fragmentarnog karaktera te da je ta fragmentarnost uzrokovana s jedne strane uvidom u to da se pojma i problem istine ne mogu primjereno promisliti u njihovoj spoznajnoteorijskoj dimenziji.

boravio pola stoljeća ranije. Fragmentiranjem stvarnosti putovanja i maštom pjesnika sanjara, ili vizijom heretika, pripovijetka o Gaji trajno se nastavlja (pri)sjećanjima na moja privatna bivanja u Bostonu, gdje je i Gajo predavao, a o čemu, između ostalih, svjedoči i Kurt H. Wolff kroz pripovijedanje *revolucije koja traje*.

Nadalje – ako ništa stalno nije, jer u mijeni promjena sve teče i sve se kreće i neprestano i iznova novo biva, te ništa isto ne ostaje i jedino promjena stalna je – onda u raljama rijeke života, parafrazirajući Rilkea i njegov »život u krugovima koji se šire« i Dubravku Ugrešić i *Američki fikcionar*, pripovijedanje sjećanja u arhitektonici sanjara Aborigina misaono ponire u intertekstualnu matricu teorije citatnosti, i izvire u nadahnuto posvećivanje, posvetu Gaji, koju nadovezujem razotkrivanjem pojma pisanja kroz novu sintagmu *pisanja kao stranstvovanja*.

Arijadnina nit protoka mišljenja pritom su pojmovi otuđenja, razotuđenja i samootkrivanja. A procesi čitanja i pisanja interferiraju u stvaralačkom mišljenju proizvođenja novoga. Tako pisanje i čitanje, pomoću teorije citatnosti (usp. Oraić Tolić, 1990), postaju ukrižni pojmovi u mišljenju novog, kroz prizmu razotuđenja u stvaranju novoga teksta. Petrovićev ambivalentno poimanje alienacije³ tako rezultira dvostrukim karakterom egzila i disidenstva, koji uključuju bit u dimenziju povijesti.

U promišljanju humaniteta i jezično povijesnom analizom pojmove, sintagmu *pisanja kao stranstvovanja* objašnjavam na sljedeći način. U ruskom jeziku riječ *strana* znači *zemlja, država*, dok riječ *stran* u hrvatskom jeziku označava *neobičan, čudan*. Prema Juliji Kristevoj, svi smo mi sami sebi stranci. Dvije su vrste stranaca: 1. sljedbenici praznine i onoga čega nema i nikada neće biti, i 2. sljedbenici transcendentije, koji su uvijek negdje izvan i teže nekoj obećanoj zemlji. Prostor stranca je vlak u kretanju, avion u letu, te ona nadalje pita može li stranac, koji je u primitivnim društвima bio »neprijatelj«, nestati u modernim društвima? Podsjetit ćemo na nekoliko momenata iz povijesti Zapada kada je stranac bio promišljan, prihvачan ili odbacivan, ali kada se istovremeno sanjalo o mogućnosti društva bez stranaca u vidokrugu jedne religije ili moralu. Jedno pitanje, utopijsko još uvijek ili možda zauvijek, danas se postavlja spram ekonomske i političke integracije u planetarnim razmjerima:

»Možemo li mi intimno, subjektivno, živjeti s drugima, živjeti kao drugi, bez proganjanja, ali isto tako bez izjednačavanja?! Mijenjanje sudbine stranca, koje se danas nameće, vodi k razmišljanju o našoj sposobnosti prihvaćanja novih modusa alteriteta. Nikakav zakon o nacionalnosti ne može biti primjenjiv bez polaganog sazrijevanja ovog pitanja u svakom i za svakog.« (Kristeva, 1991)

O pojmu otuđenja Gajo Petrović između ostalog piše da je

»... sporno pitanje treba li pojam otuđenja primjenjivati isključivo ili u prvom redu na pojedince ili se ono može primijeniti i na društvo kao cjelinu. Prema jednom proširenom shvaćanju otuđeni mogu biti samo pojedinci (ne i društvo kao cjelina), a neprilagođenost

³ »Alijenacija u Petrovićevom razumijevanju nije ni činjenica individualne psihologije, koja se može prevladati na individualno psihološkom planu, vlastitim moralnim naporima pojedinca, niti je pak ona isključivo društveno-politička činjenica s obzirom da postojeći društveni odnosi (nisu) nešto izvanjsko u odnosu na ono što je čovjek tako da on može persistirati u čistoći svoje prirode kroz društvene uvjete koji se mijenjaju.« (Stamenković, Veljak, 2008, 121)

pojedinca društvu u kojem živi jedno je od obilježja (ili možda čak i glavno obilježe njegove otudenosti.« (Petrović, 1986, 53)

Dakle, pojam otuđenja i pojam samootuđenja, kao i njegova kritika, upravo u životnom djelovanju i stvaranju Gaje Petrovića, inspiriraju na daljnje recepcije.

U raskrinkavanju otuđenja/samootuđenja i krugova življenja, nakon pada Berlin-skog zida i ostvarenja snova i stvarnosti,⁴ kao okosnice uzimam pojmove unutarnjeg i izvanjskog disidenstva (*inner dissidence, exile*) u različitim inačicama soft-totalitarnizama, kojima se pretaču, zatvaraju i rastvaraju u mišljenju slobode i revolucije kroz mogućnosti izbora.

Ambivalentan karakter svojevrsnog disidentstva Gaje Petrovića udvostručio se i u različitim vremenskim intervalima onog ranije i kasnije u post-procesima ulančano umreženih digitalnih stvarnosti multimedijalnih događanja mišljenja. Pri tome pionirsко-prometejski habitus Gaje Petrovića sada kao da natkriljuje razlike u slobodi govorenja i događanju filozofiranja.

U suvremenom svijetu transcendiranje razlika nadilazi granice, primjerice digitaliziranjem starih fotografija i stvaranjem novih stvarnosti, *hepeninzima* performativnih iskaza, umnažanjem i umrežavanjem realnosti egzistencije; apliciranjem rukopisa, kroz mobilno nomadske i sveprisutne kulturalizme, neulovljive intelektualne egzibicionizme, multipliciranjem identiteta i produciranjem trenutno novih mreža društvenih realnosti.

Granice se na specifičan način nadilaze u umjetnosti i umjetničkim praksama koje postaju *bivstvovanje kroz budućnost*.⁵

U već dogođenoj budućnosti, mcluhanovski rečeno, dok u trenutku pisanja simultano pratim *street generation* događanje oslikavanja ulice grafitima, promjena recepcije, koju je navijestila avangarda, već se dogodila i ulice su »postale poprišta umjetničkih akcija«,⁶ a pitanje odnosa originala i plagijata, izvornika i kopije, javnog i privatnog, već se uvelike promjenilo.

I tako kroz simultano kadriranje Picasso kubizma, u umjetničku praksu kapitalističke utopije neograničenog uživanja, žižekovskim rječnikom rečeno, upravo događanje umjetničkih praksi postaje važna stvaralačka konstanta, koju možemo promišljati u humanitetu trajanja, u kojemu mišljenje, rad i djelo Gaje Petrovića (po)ostaje stalni

⁴ »Tako je nastao svojevrsni paradoks – praxisovci su zapravo teorijski se protiveći staljinističkom modelu, praktično zagovarali teze koji su koristile upravo neostaljinističke i dogmatske snage.« (Dabčević Kučar, 1997)

⁵ »Slobodno je dakle ono djelovanje, ona praksa kojom čovjek mijenja sebe i svijet. U takvoj praksi čovjek se razotuduje i kao univerzalno, slobodno stvaralačko i samostvaralačko bivstvovanje... Povijesno bivstvovanje ili bivstvovanje kroz budućnost.« (Alić, 2008, 176)

⁶ »Cabareti i ulice postaju poprišta umjetničkih akcija. Ulice su mediji promjene. Artističke nakane ne žele se zadržati u galerijama i muzejima. Žele van u izravni kontakt. Strukture kapitala reagiraju stvaranjem tržišta umjetnina na kojemu umjetnici koji nisu imali za kruh postaju posmrtni milijarderi. Sluteći takvu situaciju, kod avangardnih se umjetnika javlja skepsa kada je riječ o pravima na umjetničko djelo. Zaljubljenici u izravno i neideloško zagovaraju plagijat i slobodno rabljenje tudega.« (Alić, 2008, 181) U trenutku pisanja ovoga moga teksta odigrava se međunarodna akcija oslikavanja pothodnika prolaza u Karlovcu u grafitima uz burno i bučno poticajno događanje akcije *street generation*.

postav rođenja i slavljenja novoga u starom, dragocjena i neprocjenjiva konstanta, lijek za uspomene natopljene sjećanjima, koja se pretapaju u futurističke note vječne glazbe sklada i harmonije, onoga sada, koje nadasve traje za buduće generacije.

Okosnica za daljnja proučavanja može biti djelo Hanne Arendt *Between Past and Future* u kojem ona, između ostalog, ističe važnost obrazovanja i pravo na slobodu izbora nasuprot totalitarizama, kao jedno od temeljnih ljudskih prava.

Tako se zaokret interpretacije okreće oko intervencije *inacting of the impossible*, žižekovski rečeno, upravo u njenom razlikovanju dvostrukog karaktera riječi *javno* i današnjim brisanjem razlika između pojmoveva *javno* i *privatno*, a kroz načelo *difference* i Derridaovo poimanje metafore kao filozofema a ne teorema (usp. Mikulić, 2008, 173), heideggerovskim »osluškivanjem« jezika iz-nova otkriva u igri životnih priča Hanne Arendt i Martina Heideggera, kao utopijskom mjestu beskrajne igre uživanja u autointerpretacijskim procesima beskonačnih u-djelovanja nemogućega u zaokretu mišljenja. Hannah Arendt smatra da je »ljudska pluralnost osnovni uvjet djelovanja i govora i ima dvojak karakter jednakosti i različitosti«, nastavlja da »ljudska različitost nije isto što i drugotnost« te dodaje da

»... izraz 'javno' označava dvije povezane ali ne potpuno istovjetne pojave. On znači da sve ono što se javno pojavljuje, svatko može vidjeti i čuti i da to dobiva najširu moguću javnost, za nas pojavnost, ono što drugi kao mi sami vide i čuju i tvori tu stvarnost. Drugo izraz 'javno' označava svijet sam, ukoliko je svima nama zajednički i ukoliko se razlikuje od mesta koje u njemu posjedujemo.« (Arendt, 1991, 142)

Mjesto zaokreta multiplicira se od logike, preko metafilozofije, prema viziji budućnosti i odvija nadilaženjem ambivalencija, samootuđenja u stvaralačko kreativne promjene, kroz pluralizme jezičnih igara, wittgensteinovski govoreći, transformiranjem privatnih jezika u javne jezike i umjetničkog stvaranja estetizacije egzistencije, uvođenjem avangardnih multimedijiskih umjetničkih praksi (usp. Mikulić, 2008), u budućnosti novih demokratskih praksi, tehnikama izabranih strategija slobode izbora. Sloboda izbora i izbor slobode možda se osloboди u slobodnim izborima novih demokratskih strategija, koje bi u uključivale samu bit slobode.

Gajo Petrović u *Mišljenju i revoluciji* između ostalog je istaknuo da je istina jedna ali da bi se do nje došlo potrebno je »slobodno izražavanje različitih mišljenja i slobodna diskusija« (Veljak, 2001, 38). Izbor slobode, sloboda izbora, kod Gaje Petrovića, kao kritičara birokratskog socijalizma i ne samo njega, ostaje konstanta u nizu suvremenih promišljanja, koji samo na prvi pogled paradoksalno ali bitno nastavljaju niz u djelima i mislima kako Hanne Arendt, kao bespoštedne kritičarke svih totalitarnih režima, preko Karla Raimonda Poperra i njegove kritike zatvorenog društva, sve do Georga Sorosa koji u *Podršci demokraciji* između ostalog piše:

»Prošlost je jedinstveno determinirana, no budućnost je širom otvorena – što dalje u nju zagledavamo to ona postaje sve otvorenijom.« (Soros, 1993, 216)

I tako u sadašnjem promišljanju o filozofiji Gaje Petrovića između prošlosti i aktualnosti za budućnost umjesto zaključka ostaje kao konstrukcija-vizija *most* između prošlosti i budućnosti, filozofije prakse, praksisovske filozofije i pragmatizma,

nadilaženjem ideoloških prijepora i geografskih određenja. Zaključno ćemo se pozvati na Blocha koji nije iznenađen kada Oscar Wilde kaže »geografska karta na kojoj nije označena zemlja utopija, ne zavređuje ni pogleda«.

Literatura

Sead Alić (2008), »Praksa avangarde i avangarda prakse: McLuhan u svjetlu pojma prakse Gaje Petrovića«, u: Lino Veljak (ur.), *Gajo Petrović – čovjek i filozof. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja*, Zagreb: FF Press, str. 175–188.

Hannah Arendt (1991), *Vita activa*, Zagreb: August Cesarec.

Boran Berčić (2012), *Filozofija*, sv. 2, Rijeka: Udžbenici Sveučilišta u Rijeci.

Savka Dabčević Kučar (1997), ‘71. Hrvatski snovi i stvarnost I i II, Zagreb: Interpublic.

Julia Kristeva (1991), *Strangers to Ourselves*, New York: Columbia University Press.

Julia Kristeva (2001), *Hannah Arendt. Life is Narrative*, Toronto: University of Toronto Press.

Borislav Mikulić (2008), »Revolucija i intervencija, o utopijskom efektu ‘praxis’«, u: Lino Veljak (ur.), *Gajo Petrović – čovjek i filozof. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja*, Zagreb: FF Press, str. 159–174.

Dubravka Oraić Tolić (1990), *Teorija citatnosti*, Zagreb: GZH.

Gajo Petrović (1976), *Filozofija i marksizam*, Zagreb: Naprijed.

Gajo Petrović (1986), *Praksa/Istina*, Zagreb: Kulturno Prosvjetni Sabor Hrvatske.

Sanja Roić (2001), »‘Rani’ Gajo Petrović kao putopisac«, u: skupina autora, *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus, str. 73–77.

George Soros (1993), *Podrška Demokraciji*, Zagreb: August Cesarec.

Barbara Stamenković, Lino Veljak (2008), »Humanizam u djelu Gaje Petrovića«, u: Lino Veljak (ur.), *Gajo Petrović – čovjek i filozof. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja*, Zagreb: FF Press, str. 117–122.

Lino Veljak (2001), »Pojam istine u djelu Gaje Petrovića«, u: skupina autora, *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus, str. 31–39.

MOJCA RAPO-WAITE

Gajo Petrović's Philosophy Between Past and Future

Abstract

The theoretical framework for this paper is twofold: post-structuralistic textual theory (Derrida, Kristeva) on the one hand, and psychoanalytical interpretation in the vein of Lacan's School (Žižek, Zupančič), on the other. From this theoretical framework I reflect on Gajo Petrović's philosophy between past and future, using a parallel re-reading of Hannah Arendt's work, while simultaneously systematizing and defining the global position and meaning of Petrović's philosophy. Implementing the process of *resolving puzzles*, I also reflect on the relationship of interferences between the notions work and life, professor and student, theory and praxis, alienation and disalienation, also having in mind the theories of truth.

Contemporary reversal of interpretation starts from thinking of revolution and moves towards a philosophy of praxis. Therefore the central shift of interpretation turns once more in the process of inacting of the impossible from German philosophy, especially Heideggerian way of thinking and critical theory of the Frankfurt School, over the pragmatism and logical approach through the prism of freedom, choice and democracy, from closed to open society, from totalitarianism towards pluralism and the New School for Social Research. In this way the central notion of alienation became the basis for my thesis that writing as such is alienation, through a process of re-reading Julia Kristeva's *Stranger to Ourselves*, considering the notions of exile and dissidence in the case of Gajo Petrović. This causes the move of interpretation in which textuality becomes hypertextuality and provides an impetus to create new avant-garde and artistic praxis, moving from local to global in labyrinths of networking humanistic philosophy and through aesthetisation of existence in artistic and philosophical praxis.

Key words

thinking of revolution, philosophy of praxis, truth, alienation, disalienation, open society, pluralism, pleasure, textuality, hypertextuality

VINKO GRGUREV

Gimnazija i Obrtnička škola Bjelovar
Bjelovar, Hrvatska
vinko.grgurev@bj.t-com.hr

Gajo Petrović – nastava i povijest logike

Sažetak

Udžbenik logike Gaje Petrovića poticajan je za raspravu o potrebi da logika i nadalje bude samostalan predmet i da bude zastupljena u nastavnom programu svake srednje škole. Razlog je što se logika odnosi na uspostavljanje i otkrivanje misli, na osnovi kojih bi se i pomoći kojih moglo pristupiti mjerodavnom rješavanju filozofskih i znanstvenih problema. U vezi sa sintezom misli i njezina predmeta izlazi na vidjelo mogućnost korelacije gradiva iz logike i tema iz drugih filozofskih i znanstvenih disciplina. Tradicionalnu i modernu logiku (pri čemu je pojam modernoga povjesno problematičan) neophodno je sagledavati u njihovu suodnosu budući da svaka ima svoju (didaktičku) vrijednost. Usprkos tendenciji potiskivanja tradicionalnih logičkih tema, aktualnost tema koje je Petrović iznio u svojoj *Logici* neprijeporna je te bi ona i nadalje trebala biti zastupljena u školskom programu.

Ključne riječi

logika, tradicionalna, moderna, formalna, simbolička, matematička, indukcija, dedukcija, metoda, aksiom, teorem, aksiomatski sustav, empirizam, racionalizam, definicija, dokaz

Logika je, uz emancipaciju stvaralačkoga marksizma, mišljenje (u fenomenološkoj tradiciji) od Brentana do Heideggera i angloameričku filozofsku misao, jedna od glavnih tema u filozofiranju Gaje Petrovića. Kao osebujan uvod u filozofiju, Petrovićevo *Logika* otkriva povezanost logike s drugim disciplinama, pa tako lekcija o induktivnoj metodi korespondira empirizmu, a lekcija o deduktivnoj metodi racionalizmu. Lekcija o aksiomatskom sustavu, koji je u osnovi Spinozina monizma, metodološka je prepostavka svih (znanstvenih) disciplina i postulat da bi logika u školskom sustavu trebala ostati predmet i biti zastupljena u svim školama. Plauzibilni zahtjev Mladena Pavičića u kritici »tradicionalizma« Petrovićeve *Logike* – da bi trebalo intenzivnije promaknuti modernu logiku – imanentno govori o tome da je učenje tradicionalne logike neophodan uvjet u pristupu modernoj logici. Koji su argumenti za tvrdnju da bi logika trebala biti samostalan predmet u srednjim školama? Kakvo bi logičko gradivo bilo najprimjerenije i koji bi trebao biti njegov doseg ako bi logika i nadalje bila samostalan školski predmet? Kakva je aktualnost Petrovićevih logičkih spisa u kontekstu njegovih razmišljanja i koje zadatke postavljuju?

I.

Nužni su plauzibilni argumenti u razrješavanju alternative: *logika ne bi trebala biti zastupljena u školskom programu*/*logika bi trebala biti zastupljena u školskom programu*. Nužno je probleme sagledavati u njihovim antinomijama, u istraživanju prihvatljivosti, odnosno neprihvatljivosti suprotstavljenih teza i otkrivanju mogućih rješenja. Moguće je troje: da logika nigdje ne bude zastupljena, da logika negdje bude zastupljena, da logika svugdje bude zastupljena. Riječ je o logici kao školskom predmetu.

Nagađanje da bi radi »racionalizacije« nastavnoga programa trebalo »integrirati« biologiju, kemiju i fiziku u »prirodoslovje« te glazbenu i likovnu umjetnost u zajednički predmet s jedinstvenom ocjenom sugerira na mogućnost reduciranja logike kao samostalnog predmeta i uvrštavanja logičke problematike u opseg općega filozofiskog obrazovanja koje je u iskušenju da bude samo jedan od predmeta u možebitnoj izbornoj nastavi. Ako logika nigdje ne bi trebala biti zastupljena kao poseban školski predmet, onda bi to zacijelo bilo zbog toga što je ona irelevantna, međutim postojeća zastupljenost logike kao školskog predmeta ipak svjedoči o njezinoj relevantnosti. Kako razriješiti distinkciju *irelevantnost/relevantnost*?

Nijedan predmet u školskom programu, ma koliko ih bilo, u načelu nije suvišan. Budući da se svaki od njih odnosi na pojedino područje čovjekova bivstvovanja, nema argumenata za tvrdnju da su neki predmeti irelevantni, dakle, svaki je relevantan na svoj način. Budući da zbog objektivnih ograničenosti, unatoč načelnoj relevantnosti svakoga predmeta, ne mogu svi biti zastupljeni u školskom programu, neophodna je njihova regionalizacija prema najznačajnijim obilježjima pojedinih struka.

Segmentiranje nastavnih programa pretpostavlja one predmete koji su prisutni u svim programima ili u većini programa i one koji su relevantni, izvan toga opsega, u nekim programima s obzirom na posebnost određenih struka. Taj odnos između općega i posebnoga – koji je najupečatljiviji, prema distinkciji *fiksni/varijabilni (ne-izborni/izborni)*, u podjeli predmeta na državnoj maturi – svjedoči o svojevrsnom graduiranju školskih predmeta. Ima motiva za to što su materinski (hrvatski) jezik s teorijom i poviješću književnosti, strani jezik te matematika »fiksni« predmeti na državnoj maturi i što izborni predmeti variraju gledom zahtjeva želenoga studija ili osobne zainteresiranosti. Prilikom profiliranja programa državne mature bilo je polemika o tome treba li matematika biti nužan predmet na tom zahtjevnom ispitу, s obzirom na to da poznавanje matematike u opsegu gimnaziskog programa nije nužno, na primjer, za jezične studije, pravni studij ili, pak, za studij filozofije. Bilo je rasprava i o tome bi li matematika trebala biti uključena u studij filozofije onako kako je to bila sistematska psihologija ili kako su to bili neki drugi pertinentni predmeti. Platonovo isticanje matematike (geometrije) kao filozofske propedeutike, konstituiranje moderne matematike u racionalizmu te aktualnost filozofije matematike i matematičke logike potvrđuju principijelnu prihvatljivost tih stajališta.

Problem rasplinjivanja studija pojedinih predmeta na ono što interferira s njima i na potrebu da se posebni predmeti didaktički dimenzioniraju onako kako bi pripomogli u stjecanju znanja glavnoga studijskog predmeta osobito je važan u odgovoru na pita-

nje mora li ili ne mora logika pripadati školskom (studijskom) programu. Inzistiranje na sintezi subjekta i objekta – s obzirom na to da je subjekt sam po sebi mimo objekta samo čista potencijalnost, a objekt, nezavisan od subjekta, samo mogućnost njegova predmeta – trebalo bi biti *plaidoyer* u raspravi o konstituiranju studijskih zahtjeva te, u skladu s njima, pripadnosti ili nepripadnosti pojedinih predmeta odgovarajućem nastavnom programu. Zagovornici prikladivanja studija i razmjernog srednjoškolskog obrazovanja zahtjevima tržišta ne shvaćaju da u tom apsolutiziraju objektivnosti, to jest tržišta, svode čovjeka na njegovu funkciju i da ga lišavaju autonomije.

Pritom do izražaja dolazi odnos između pojma *radna snaga* i pojma *rad*. Radna snaga je *ratio essendi rada*; rad je *ratio cognoscendi* radne snage. Radna snaga je nužna da bi rada, odnosno njegovih rezultata, uopće bilo. U radu, to jest u njegovim rezultatima, očituje se doseg radne snage, odnosno njegova granica, kao motiv nadilaženja postignutog. Svođenjem radne snage na rad, odnosno njihovom indiferencijom, gube se iz vida posebnosti rada, prije svega otuđeni rad. Funkcionaliziranjem škole tržištu, to jest postojećem sustavu robno-novčane razmjene, pri čemu se potiskuje značenje radne snage, nužno se ostaje u sferi reprodukcije. Producija, uz rezultat, podrazumijeva i njegov nastanak, dakle divergenciju svijesti, pa stoga i mogućnost inovativnosti. Nije bitna samo analiza onoga što jest nego i mogućnost da se to poveže s drugim elementima čovjekova bivstvovanja, u osmišljavanju njegove svrhe.

Ako nije prihvatljiva nastava koja bi bila usmjerena samo na striktne strukovne potrebe i ostvarivanje profita koje je, dapače, upitno susezanjem ulaganja u obrazovanje, nije prihvatljiva ni druga krajnost koja nije ni moguća u suvremenom svijetu, a temelji se na »znanju kao znanju« u njegovoј distanciji spram tehničkog posredovanja s objektivnošću. Kako je čovjekova primjerena opstojnost svrha Aristotelova odgojno-obrazovnog idealja »znanja kao znanja«, on pritom ipak ne gubi aktualnost, a koja je smislena u sintezi neograničene svijesti i njezina »ograničavanja« po individualnoj slobodnoj volji. Određivanje obrazovnog standarda i stručne kompetencije, kao svrhe, pa u skladu s njome programiranje nastave i osiguravanje njezine materijalne osnove, kao metode, treba biti permanentna tema u raspravljanju o smislu obrazovanja.

Prema biti logike trebalo bi argumentirano upozoriti na smisao učenja logike odnosno na njezino sveopće značenje. Na Izvanrednoj godišnjoj skupštini Hrvatskoga filozofskog društva 10. listopada 1980. godine, na kojoj je bilo riječi o zastupljenosti filozofijskih predmeta, jamačno i logike, u hrvatskim srednjim školama, uz izlaganje Branka Bošnjaka »Razmatranje ideje filozofije«, prije rasprave uvodni referat naslovljen »Suvremena koncepcija obrazovanja zahtijeva nastavu logike i filozofije« podnio je i Boris Kalin, istaknuvši iskušenja alternative da logika bude između fiksног i izbornog predmeta.¹ Ako je logika fiksni predmet, onda ostaje da ga uče samo oni u gimnaziji i upravnom smjeru ekonomsko-birotehničke škole, u kojima je ona službeno zastupljena, međutim ako je predmet izboran, moguće je teorijski da ga po svojem

¹ Kalin je istaknuo kako je logiku školske godine 1976./1977. u Hrvatskoj učilo približno 24% učenika, dakle, svi oni koji su polazili »tradicionalnu« gimnaziju. Međutim, samo dvije godine kasnije, 1978./1979., logiku je učilo samo 8% učenika. Razlog toga pada na 1/3 učenika koji uče logiku je njezino svodenje s fiksног predmeta u gimnaziji na izborni predmet (ili možda ni to) u usmjerrenom srednjoškolskom obrazovanju (Veljak, 1980, 11; Kalin, 1982, 68–73).

pravu odlučivanja nitko ne izabere ili da ga svi izaberu. Ako nitko ne bi izabrao logiku, moglo bi se onda tvrditi da ona nije relevantna. Ima li pritom nastavnik pravo na »marketing« uvjeravanjem učenika, da bi ih pridobio za svoju nastavu, u relevantnost logike? Ne bi li takvo izazivanje interesa bila logička greška *prijelaza u drugi rod* jer se učenika navodi na učenje logike isticanjem nečega izvan njezine sfere? Budući da je moguće izabrati ono čega se elementi poznaju ili se pozna svrha onoga u čijoj je funkciji gradivo određenoga predmeta, onda je logiku moguće izabrati ako se u osnovnim crtama poznaju njezine prepostavke. Kako je to moguće poznavati ako se nije imalo bilo kakva doticaja s logikom?

U raspravi o zastupljenosti nastave logike i povijesti filozofije u srednjim školama istaknuo je didaktičar Pero Šimleša:

»Mi možemo tvrditi da bez logike nema sistematičnog učenja matematike, fizike i mnogih drugih predmeta, ali tvrdnju isto tako možemo obrnuti – onaj tko svlada fiziku i matematiku, svladao je i logiku. Stoga, koliko god postoji opravdana potreba da se logika uči i kao samostalan predmet, moguća je i alternativa – da se unutar nekih drugih predmeta, didaktike na primjer, obrađuju sadržaji logike.« (Šimleša, prema Sinković, 1980, 11)

S Jadrankom Sinkovićem su o zastupljenosti nastave logike i povijesti filozofije u srednjim školama razgovarali, uz Peru Šimlešu, i drugi predvodnici školske reforme: Slavko Benović, Milan Rajković i Pero Strineka. Upravni odbor Hrvatskoga filozofskog društva (1980, 2) odgovorio je da logika i povijest filozofije nisu društvene znanosti, nego da su, u najboljem slučaju – posebno filozofija – imanentne humanističkim znanostima.

Šimleša plauzibilno ističe da bez logike nema sistematičnog učenja matematike, fizike, didaktike..., međutim je li jednakovrijedna konverzija da je svladao logiku onaj koji je svladao matematiku, fiziku, didaktiku...? Prihvatljivo je i to stajalište, ali u kojoj mjeri? Onaj koji je svladao matematiku, fiziku, didaktiku..., svladao je i logiku koja je u njima bila nužna radi primjerenog načina razumijevanja i tumačenja. Međutim, nije svladao logiku kao logiku, nego logiku u imanenciji pojedinih disciplina. To podrazumijeva komplementarne logičke postupke: *apstrahiranje*, to jest nadlaženje posebnih obilježja pojedinih znanosti u kojima je logika imanentna, i *konkretniziranje*, kao reverzibilan proces u primjeni logičkih principa na pojedinu znanstvenu područja. Ako bi se učenjem matematike, fizike, didaktike... učila logika, onda ona, kao samostalan predmet, nigdje ne bi trebala biti zastupljena. Međutim, riječ o vrijednosti logike u imanenciji matematike, fizike, didaktike... svjedoči o osobitosti logike *prikrivenoj* u njima. Ako osobitost logike može biti i treba biti *otkrivena*, onda logika svakako jest nešto drugo nego sve ono u čemu je ona imanentna. Budući da vrijednost logike nije značajna samo u nekom predmetu ili pojedinim skupinama predmeta, nego u svakom predmetu, razumljiva je stoga potreba da se otkrije njezina posebnost koja prepostavlja eksplicitnu zastupljenost u školskom programu, naime to da logika bude samostalan školski predmet. Time se nadilazi tvrdnja da logika nigdje ne bi trebala biti zastupljena, dakle trebala bi biti zastupljena negdje ili svugdje.

Ako bi logika trebala biti zastupljena samo negdje, onda gdje i zašto samo tamo, a ne i drugdje? Nije li riječ samo o tradicionalnoj zastupljenosti u gimnazijском про-

gramu? Ako bi logika trebala biti samostalan predmet samo u gimnaziji, a ne i u drugim srednjim školama, po čemu bi onda gimnazija trebala biti posebna među njima? Ako bi logika bila prisutna samo u gimnaziji zbog toga što je ona upravljena prema *univerzalnom* obrazovanju, a ne bi bila nužna u ostalim srednjim školama zbog njihova usmjerjenja na *partikularno* obrazovanje, onda bi logika načelno bila samo dodatak nezavisan od svakoga predmeta. Jer, ako je osobitost logike imanentna svakome predmetu, onda je nesumnjivo potrebna i ondje gdje je nastava, ako je doista tako, usmjerena »partikularno«. Nije li i gimnazijski program »partikularan«, jer je nemoguće obuhvatiti discipline svih područja znanja, te nisu li programi drugih škola »univerzalni« zbog nastojanja da ne bude sve podvrgnuto najužim zahtjevima same struke? Ta je »relativnost« indikacija da logika, ako bi trebala biti zastupljena u gimnaziji (kao što jest), bude zastupljena i u drugim školama.

To da bi logika trebala biti zastupljena samo negdje, u gimnaziji, prikracuje druge škole i nijeće smisao da je logika po svojoj osobitosti imanentna svakom predmetu. Potreba da logika bude zastupljena u svim srednjim školama motiv je za njihovu konvergenciju – gimnazije i drugih srednjih škola – odnosno za preispitivanje i reorganiziranje srednjoškolskog sustava. Bilo bi to instruktivno za razmatranje uloge logike u ostalim stupnjevima obrazovanja. Tendenciji da se logika zbog svoje specifičnosti uči u svim (srednjim) školama sukladan je stav da logika ne bi bila rezervirana samo za neke učenike, po njihovu izboru, nego namijenjena svim učenicima. Teorija konvergencije srednjih škola osjeća se u tvrdnjama pedagoga koji smatraju kako nije opravdana potpuna zamjena tehničkog obrazovanja s informatičkim, s obzirom na to da bi nastava mogla biti kompletna u »materijalnoj« realizaciji onoga što je informatički programirano.

Logika bi trebala biti zastupljena u svim srednjim školama u obrazovanju svakoga učenika. Koji bi bio ključni odnosno razdjeln argument u dokazivanju kako bi logika trebala biti samostalan i univerzalan školski predmet? Riječ je o pojmu definicije. Zbog raznovrsnosti znanstvenih definicija trebalo bi (najprije) osvijestiti što definicija jest sama po sebi odnosno utvrditi njezin doseg.

»Pri počinjanju znanstvenog razmatranja stanovitog pojma, koji je oposebljen tako što se određuje u aspektu ili matematike ili fizike, biologije ili kemije, psihologije ili sociologije, onda, prije svega, treba nedvosmisleno izložiti, u odnosu spram srodnih pojmova, njegov sadržaj, naime, odrediti definiciju kao polazište. Obično se misli kako je dovoljno odrediti definiciju bilo kojega predmeta. To je prividno, jer se ne postavlja pitanje o samoj njezinoj osnovi, naime, o *definiciji definicije*. To zahtjeva ‘probijanje’ iz začaranoga kruga pozitivističke znanstvene i svakodnevne samorazumljivosti u razmatranje smislenosti dosega znanosti. To je problem filozofije odnosno logike kao njezina ‘oruda’.“ (Grgurev, 1984, 265–270)

Konstituiranje definicije same po sebi i definicije pojedinih (znanstvenih) pojmova jest, u biti, tema Kantova razlikovanja opće logike i logike posebne upotrebe razuma.

Konstituiranjem pravila mišljenja, u razumu, kao moći povezivanja osjetilnih podataka, konstituira se opća logika. Zbog apstrahiranja empirijskih uvjeta načelno je upravljena na svaki mogući predmet u njegovu oblikovanju i spoznavanju, pa u odgo-

varajućoj vezi s njime do izražaja dolazi njezina posebna upotreba u kojoj se konstiraju pravila mišljenja s obzirom na osobitosti, na primjer, svake pojedine znanosti. U korelaciji s elementarnom logikom, kao logikom čistih oblika (misli) – *organon*, kao funkcija razuma, eksplicira mogućnosti sinteze pojma i zora (osjetilnosti). Kantov odnos između uma i razuma očituje se u razlici između principa (onoga što treba biti) i metode (kako da to bude).

Logička načela uspostavljaju se nadilaženjem značajki pojedinih predmeta, u kojima su imanentna, međutim kako ona nisu svrha sama po sebi, posebna upotreba razuma govori o mogućnostima njihove smislene primjene u tim predmetima. Iisticaњe specifičnosti logike i smisla njezina dosega osobito je značajno za razumijevanje sadržaja (pojedinih znanosti) u kojem se očituje njezina funkcija. Problem suodnošenja logike i znanosti permanentan je u dimenzioniranju školskoga programa.

Kao školski predmeti, matematika, fizika, sociologija, kemija, psihologija, biologija (odnosno njezini segmenti, na primjer botanika, zoologija, genetika...) didaktički su prilagođene znanosti radi njezine (buduće) primjene u »praktičnom« životu. Konstituiranje definicija pojedinih pojmoveva određenih znanosti svrha je učenja u nastavi korelirajućih školskih predmeta. Ima li smisla posebno se osvrnati na definiciju definicije ako se govori o definiciji mnogih, štoviše raznovrsnih pojmoveva?

Logika i znanost razlikuju se s obzirom na doseg pojma definicije. Znanost podrazumijeva definiciju *onoga što specificira* (problem vrste) znanost; logika podrazumijeva *definiciju definicije* (problem roda). Odnos roda (*općenitoga*) i vrste (*posebnoga*) sukladan odnosu *logike i znanosti* (*logika → općenito; znanost → posebno*) neprijeporna je legitimacija potrebe da logika bude samostalan školski predmet.²

Sve u svemu: logika bi, zbog upravljenosti na općenito, to jest na misao kao misao, trebala biti univerzalan predmet, zastupljen u svim srednjim školama i u svakom studiju jer otvara horizont smislenog pristupa znanosti i filozofiskim disciplinama. To da logika bude poseban nastavni predmet potvrđuje učenje samoga njezina utemeljitelja Aristotela koji je istaknuo kako je ona bitan uvjet svakoga filozofiranja i znanstvenoga istraživanja, naime da bi se mislilo, treba učiti misliti. Isto tako misli i Hegel smatrajući kako je logika imanentna konstituirajuća i eksplicirajuća duha. To da logika bude poseban predmet potvrđuje i njezina duga nastavna tradicija u hrvatskim (srednjim) školama. To potvrđuju udžbenici logike koje su napisali Vinko Pacel, Đuro Arnold, Vladimir Filipović, Ivan Većerina, Gajo Petrović, Srećko Kovač, Mirkko Jakić...

² Logika je tradicionalno zastupljena u gimnaziji i ponekim drugim školama jedan sat tjedno u trećem razredu. Ta jednogodišnja protegnutost ne bi trebala biti argument protiv »univerzalizacije« logike u srednjoškolskoj nastavi, s obzirom na to da je »razum podjednako inherentan svakom pojedincu« (Descartes) i njegovu pravu da usavršava svoje intelektualne sposobnosti, nego poziv na temeljitiće promišljanje njezine uloge u nastavnom procesu i mogućnosti njezine zastupljenosti u njemu. Ne bi se puno učinilo njezinim prebacivanjem, kakvih je zamišljanja bilo, u »niže« razrede, jer bi se umjesto neposrednog prijelaza s nastave logike na nastavu povijesti filozofije, u kompaktnoj cjelini, pojavio zjivev između njih. Kako je logika, štoviše, prijeko potrebna u srednjoj školi, pa i na studijima, onda bi tamo gdje se obrazuju prosvjetni radnici, na fakultetima i akademijama, trebalo nastojati na tome da se njezine vrijednosti zbilja respektiraju u izlaganju pojedinih predmeta i poticati buduće nastavnike da u svojoj praksi, u kojoj do izražaja dolazi »posebna upotreba razuma«, ne samo implicitno nego i eksplicitno upoznaju učenike s osobitostima logike i s vrijednošću primjene njezinih načela.

II.

Prilikom obilježavanja osamdesete obljetnice rođenja Gaje Petrovića,³ na Filozofskom fakultetu u Zagrebu 10. ožujka 2007. godine Goran Švob je istaknuo kako je Petrovićeva *Logika* svojevrstan uvod u filozofiju. Budući da je u maturalnom razredu, u kojem se uči povijest filozofije, pažnja učenika pretežno usmjerena na učenje obveznih i izbornih predmeta zastupljenih na državnoj maturi i značajnih na prijemnim ispitima, postavlja se pitanje o ekonomičnosti nastave, naime kako dimenzionirati nastavu filozofije da bi se u stiješnjrenom vremenu naučilo i po opsegu i po sadržaju ono što zahtijeva uobičajeni obrazovni standard?

Najprimjereni odgovor na pitanje koje se neprestano postavlja – bi li nastava filozofije trebala biti problematska ili povjesna – jest: i problematska i povjesna. Oslanjanjem na konstrukciju Hegelove *Povijesti filozofije*, kao model gotovo svih dosadašnjih udžbenika, uvriježena je povjesna koncepcija nastave filozofije koja se očituje u razumijevanju i tumačenju misli pojedinih filozofa i filozofskih škola u vremenskom kontinuitetu od stare grčke filozofije do modernoga doba. Potenciranje prioriteta pojmove *uma, slobode, istine, dobroga, lijepoga, spoznaje...* te rasprava o njima na egzemplarnim predlošcima najistaknutijih filozofa, nastojanje je zagovornika (inače mnogooblične) problematske nastave. Iznimna je vrijednost tradicionalnog povjesnog pristupa što je sukladan učenju opće povijesti i povijesti pojedinih umjetnosti, pa je moguća njihova komparacija u pojedinom historijskom kontekstu. Taj pristup ne dopušta u doživljaju onih koji počinju učiti filozofiju eventualnu irelevantnost dobi kada je živio Aristotel a kada Hegel. Ako bi povjesni pristup podrazumijevao proučavanje »telefonskog imenika«, koje, u posljednjoj liniji, nije nešto najlošije, onda bi se problematski pristup karikaturalno mogao pokazati u fraziranju i frazeologiji ako najmarkantnija povjesna imena ne bi svojim misaonim sklopom bila uporišta za raspravu i za upamćivanje onoga što je najznačajnije u filozofiji. Kako je domaćaj svakoga filozofa u suodnosu s drugima, u duhu svojega vremena, eminentan filozofski problem, povijestan pristup je neizbjegliv za svakog filozofskog početnika.

Klasificiranje Parmenida i Heraklita u predsokratovsku filozofiju nije evidentiranje njihove prisutnosti – u povjesnom pristupu – u određeno razdoblje starogrčke filozofije, nego označivanje mogućnosti uspostavljanja njihova odnosa kao iznimnog filozofskog problema. To da je povijestan pristup *eo ipso* problematski i da su oni međusobno uvjetovani pokazuje se, na primjer, u istraživanju problema *kontrarnosti*, kao predmeta filozofskog preispitivanja u odnosu između Parmenida i Heraklita s obzirom na prirodu razlike između statičnosti i dinamičnosti. Taj problem dolazi do izražaja u refleksiji Heraklitova aforizma da je put prema gore i put prema dolje isti put. Taj konvergentan hod do mjesta rješavanja određenoga problema govori o tome da je svaki problem potrebno razmatrati s oprečnih stajališta – u *antinomijama* – na putu do istine.

U tome je očit odnos dvaju najznačajnijih metodoloških problema: *indukcije* i *dedukcije*. Naime, put (induktivan) od pojedinačnoga do općega jest i put (deduktivan) od općega do pojedinačnoga. Kao logički problem, *indukcija* se uspostavlja kao

³ Gajo Petrović rođen je 12. ožujka 1927. godine u Karlovcu, a umro je 13. lipnja 1993. godine u Zagrebu.

bitno obilježje *empirizma*; *dedukcija*, pak, kao bitno obilježje *racionalizma*. Učenje indukcije immanentno je uvođenju u empirizam, u kojem se otkriva i razrješava njezin problem; učenje dedukcije, na sukladan način, immanentno je uvođenju u racionalizam. Usporedbom indukcije i dedukcije rasvjetljava se razmjer između empirizma i racionalizma. Indukcija ne funkcioniра sama po sebi, nego pretpostavlja dedukciju na svojem putu, ali ni dedukcija ne funkcioniра sama po sebi, mimo dedukcije, pa je stoga riječ o dvjema metodama koje se razlikuju samo po dominantnom polazištu. Indukcija i dedukcija su kategorije prisutne u svakoj znanosti (i običnom životu) i uvod su u empirizam i racionalizam kao filozofske orientacije koje ih osmišljavaju.

Kao sistem i metoda značajan je u svakoj filozofskoj disciplini i svakoj znanosti – aksiomatski sustav. Aristotelov princip identiteta *A jest A* paradigmatičan je primjer temeljnog polazišta – *aksioma*. Dedukcijom očitovani sud *A nije ne-A* paradigmatičan je primjer *teorema*, to jest suda koji je imantan aksiomu, ali je iznijet na vidjelo drugim metodološkim postupkom. U razlici između aksioma i teorema manifestira se razlika između *intuitivnog* i *diskurzivnog* spoznavanja. Aksiomatski sustav nije značajan samo u matematici i prirodnim znanostima. Značajan je u svakoj filozofskoj disciplini, pa ni etički problemi ne mogu zapostaviti njegove elemente.

Nerijetko se poima *sloboda* kao lišenost discipline. Mnjenje da svatko može činiti bilo što ukazuje na indiferenciju istine i privida. Ako istina za nekoga može biti privid za drugoga i istina za drugoga privid za prvoga, onda to nije izražaj slobode mišljenja svakoga pojedinca, nego je riječ o difuznim stajalištima ili »promišljenoj« namjeri da se drugoga stavi u funkciju vlastitih »neprijepornih« interesa. Toj prividnoj slobodi – samovolji, nije suprotna dogmatska krutost, koja je, zapravo, samovolja dovedena do principa (legitimnosti) i njezina legalizacija. Mogućnost slobode svakoga čovjeka koja se legitimira u prihvaćanju drugoga kao samoga sebe i u usklađivanju svojih zahtjeva sa zahtjevima drugih radi zajedničke ljudske opstojnosti, razlog je moralnoga zakona, koji je stoga osebujući aksiom, jer slobodu čovjek spoznaje *a priori* (intuitivno) i postavlja kao načelo vlastita djelovanja.

Proizlaženjem da bi svaki čovjek trebao djelovati radi potvrde samoga sebe, to jest vlastite autonomije, po moralnome zakonu, uspostavlja se odgovornost. Disciplina podrazumijeva slobodno preispitivanje svojih postupaka i autonomnu upravljenost prema samosvesno postavljenoj svrsi, nasuprot stezi u kojoj je riječ o bitnom ograničavanju drugoga ili samopodvrgavanju nečijoj volji. Distinkcija *neodgovornost/odgovornost* ključna je u razumijevanju razlike između *samovolje*, u kojoj je vlastiti interes nasuprot interesima drugih pojedinaca načelo svega, i *slobode volje*, u kojoj se drugoga priznaje po načelu (moralnome zakonu) prihvaćenome (i) za samoga sebe. Odgovornost podrazumijeva načelo sinteze (problem međuljudskog odnosa) samoga sebe s drugima (problem slobode) i sa samim sobom (problem savjesti). Zahtjev da čin svakoga čovjeka bude usklađen s čovječnošću, kao bitnim obilježjem, u čemu se, uostalom, uspostavlja i očituje odgovornost, svjedoči o tome da je konzistentno djelovanje u osnovi moralnoga zakona. Podrazumijevajući logičnu harmoniju svih sudova – *konzistencija* – u aksiomatskom sustavu, isključuje proturječnost. U projekciji na etičku problematiku isključuje se pritom neprincipijelnost samovolje koja lišavanjem odgovornosti lišava čovjeka čovječnosti.

Ako je čovjeku kao čovjeku zajamčeno opće ljudsko pravo, to jest pravo na egzistenciju i slobodu, onda je zajamčeno i posebno ljudsko pravo (npr. zdravstvena zaštita) koje bi prema osobitostima svakoga pojedinca trebalo doći do izražaja na specifičan način. Zato se dospijeva u proturječnost onda kada neki pojedinc nema finansijskih sredstava za liječenje zbog nezaposlenosti unatoč pravu na rad (realizaciji svoje radne snage). Nije li proturječno založno pravo da se izgubi vlastita kuća stavljena pod hipoteku za kredit kojeg je mogućnost otplaćivanja zaustavljena zbog gubitka posla u bankrotiranom poduzeću, u kojem je, štoviše, radnik sveden na puku stvar?

Zahtjev da aksiomatski sustav bude kompletan u primjeni njegovih elemenata na etičku problematiku pokazuje se u dosegu moralnog zakona – na svakog pojedinog čovjeka. Kako je moguće djelovati samo »nekompletno«, onda načelnost djelovanja podrazumijeva to da čin u neposrednoj okolini bude mjera mogućega djelovanja prema svakome izvan toga kruga. Principijelno djelovanje podrazumijeva nezavisnost sistema, jer se tijekom igre ne mijenjaju pravila, međutim moguća je također interferencija nezavisnih sistema, pa je pritom u njihovu odnosu nužno utvrditi identičnosti i razlike, kao elemente analogijskog zaključivanja.

Dilemu treba li svatko djelovati po moralnom zakonu valja razriješiti sudovima kojima se iznosi na vidjelo istinitost ili neistinitost vrijednosti određenog čina: argumentima. Postavi li se, na primjer, *modus ponendo ponens*: »ako svaki čovjek jest slobodno biće, onda moralni zakon jest načelo ljudskog djelovanja, a kako čovjek jest slobodno biće, zaključuje se kako moralni zakon jest načelo djelovanja (svakoga čovjeka)« – stupa se na prag jednog od najznačajnijih logičkih oblika neizbjegnog u svim disciplinama: *dokaza*. Kako ti hipotetički sudovi, kao argumenti, impliciraju pitanja o razlogu kauzalne veze slobode i morala, u odgovoru se zahtijeva eksplikacija njihova uzročno-posljeđičnog odnosa. Proširivanjem osnove dokazivanja u izvođenju novih argumenata potvrđuje se vjerodostojnost dokaza. Lekcija o greškama u logičkim procesima obično se zanemaruje u nastavi misleći da je ona sporedna tema, međutim za utvrđivanje valjanosti logičkih formi vrijedno je i poželjno znati ono što je nevaljano u njihovu uspostavljanju.

Ako bi se suđenje da je moralni zakon, kao temelj ljudskih prava, načelo djelovanja svakoga čovjeka, svelo na to da je bitna pripadnost određenoj naciji kriterij odnosa među ljudima, onda bi nesumnjivo aktualan bio *error fundamentalis*. Redukcijom suda *čovjek jest čovjek* (\rightarrow *čovječnost čovjeka*) na *čovjek jest čovjek prema određenoj nacionalnosti kao povlaštenoj karakteristici*, opseg pojma *čovjek* se diskriminira. Zbog toga sudovi ne mogu biti istiniti, jer nisu relevantni argumenti, nego pojedinci koji ih izriču. Kvalificiranje nekoga prema obilježjima koja su mimo njegove kompetencije dovodi u sklopu argumenata *ad hominem* do greške *argumentum pro homine*, nasuprot kojoj je *argumentum contra hominem* kao rezultat apriorne diskvalifikacije nečije mjerodavnosti. Tu se korijeni greška *prijelaza u drugi rod*, jer kompetencija nije u odnosu između logičkog znanja onoga koji sudi i predmeta, nego bitno izvan toga sklopa. Dopiranje do istine nije pritom moguće zbog gubitka razlike između nje i privida (zbog »načelnosti« privida). Logičke greške *idem per idem*, *petitio principii*, *circulus in demonstrando*, *per enumerationem simplicem...*, jamačno, i sofizam *lažljiji*.

vac važni su u upozoravanju na razloge skretanja s promišljenih putova (metode) i na mogući hod do svrhe: otkrivanje istine.

Nije ni moguć povijestan napredak, na primjer u »opovrgavanju staljinizma u formi staljinizma«, s obzirom na to da se pritom motiv prevladavanja poistovjećuje s principom. U tome se pokazuje logička greška *idem per idem* svjedočenjem o nebitnim promjenama u društvu koje u biti ostaje onakvo kakvo je bilo. U takvom su iskušenju mnogi političari koji izlaz iz krize traže, svjesno ili nesvjesno, potvrdom onoga zbog čega se dospjelo u krizu koja se ne prevladava, nego se naprotiv produbljuje u tom začaranom krugu. Rješenje ključnih (društvenih) problema nije u pukoj odluci pozivanjem na određene autoritete, nego, najprije u logici, u prevladavanju temeljnih grešaka, koje je moguće u konstituiranju principa.

Implementiranje (elemenata) aksiomatskoga sustava u društvene znanosti i filozofske discipline, pa i etičku problematiku, nije tendencija da sudovi budu dogmatični, neprijeporni, nego je riječ o principijelnim stavovima i logičnom izvođenju sudova. Naime, aksiom, to jest os, jest sud oko kojeg se »vrte« svi ostali sudovi, pa i oni u kojima je prisutna mogućnost njegove kritike. Intuitivna spoznaja njegove istinitosti jest ono po čemu je aksiom poseban među ostalim sudovima.

Aristotelova tvrdnja u Gama knjizi *Metafizike* – »postoji znanost koja promatra bitak kao bitak i njegove prisutnine po sebi« (Aristotel, 1986, 75, 1003a20) – osebujna je os filozofskog obrazovanja i razumijevanja središnjih filozofskih problema. Naime, u njoj do izražaja dolazi nastojanje da se otkriju i uspostave žarišta učinkovite nastave logike te drugih disciplina, filozofskih i znanstvenih: *srednji pojam i najbliži rodni pojam* koji su posljedak nadilaženja krajnosti i razgraničenja roda i vrste. Zaključujući po modusu Barbara da *svi ljudi jesu bića koja imaju pravo na dostojanstvo* i da *svi grešnici jesu ljudi*, pa *svi grešnici također jesu bića koja imaju pravo na dostojanstvo*, pojam *ljudi* jest onaj (srednji) pojam koji omogućuje odnos između *grešnika* i *bića koja imaju pravo na dostojanstvo*. Srednji pojam je pojam koji povezuje *biće* (ono što jest) i *bit* (ono po čemu jest ono što jest) u *bitku* (u odnosu, u kojem se otkriva istina, između subjekta i predikata). Podvođenjem pojma *grešnici* pod pojam *ljudi*, kao pojam širega opsega, pretpostavlja se da pojam *grešnici* participira u pojmu *ljudi* kojeg je doseg, između ostalog, i na pojam *grešnici*, a koji s obzirom na preokretanje *neki ljudi su grešnici* govori o izvjesnoj vrsti *ljudi*. Pojam *grešnici* u odnosu na pojam *ljudi* u sudu *svi grešnici su ljudi* jest vrsni pojam; pojam *ljudi* u odnosu na pojam *grešnici* je rodni pojam. U суду da *svi ljudi jesu bića koja imaju pravo na dostojanstvo*, u kojem se nastoji razotkriti ili postulirati odnos između *grešnika* i *ljudi*, pojam *ljudi* je sada *vrsni pojam* koji se podvodi pod (*najbliži*) *rodni pojam* u traženju odgovora na pitanje po čemu je čovjek poseban u svijetu *bića*. U ovom slučaju *pravo na dostojanstvo* jedan je od mogućih odgovora. To je problem definicije koja odnose među pojmovima ne zatvara u krug nego, štoviše, istražuje izlaz iz njega razgraničavanjem roda i vrste. Neopravданo se zabašuruje, u odnosu među pojmovima, značenje *dosega* koji ovisi o načelu njihova odnosa, a ne o njima samima. Nije jednak odnos između pojnova *hrvatski jezik* i *madarski jezik* ako su oni u dosegu samo pojma *jezik* ili pojma *indoeuropski jezik* (Grgurev, 2003, 75–77).

Logički problemi nisu striktno problemi logike, nego, dapače, i ontologije i drugih filozofskih disciplina. Paradigmatičnost izražavanja, kao sklad onoga o čemu se

govori i načina kako se priopćava misao, u Petrovićevoj *Logici* – istaknuo je Ivo Škarić (1982, 114). To što primjerice definicija *pojma* kao *misli o biti bića* dovodi do korelacije predmet logike *pojam kao pojam* i njegova određenja u odnosu *biti i bića* u *bitku* kojima se bavi ontologija govori o nužnoj upućenosti logike na ine filozofske discipline i znanosti te govori i o mogućnostima nastave logike kao osebujne prodeutike i problematske filozofske nastave. Odnosi među temeljnim mislima u njihovu izvođenju i uspostavljanju – *pojmovima, sudovima i zaključcima*, osobitosti *indukcije i dedukcije*, misli u području metode spoznaje, osobito *definicija, pa divizija, dokaz...* univerzalni su (ne samo) filozofski problemi koji bi stoga trebali biti u nastavnom programu svakoga učenika. Zahtjev za problematskom nastavom filozofije ispunjava se u najvećoj mjeri učenjem logike.

Spomenute pojmove moguće je učiti relativno nezavisno. Unatoč tim elemenima, pojam *sinteza* je najshvatljiviji u sklopu *uma* kao način njegova očitovanja, a pojam *analiza* u sklopu *razuma*, međutim distinkciju pojmoveva *um i razum* plauzibilno je moguće razumjeti u kontekstu moderne filozofije subjektivnosti. To bi moglo biti prihvatljivo za razgraničenje učenja filozofije u njezinu problematskom vidu, u nastavi logike, i povjesnoga pristupa u kojem se filozofija uči na temelju filozofiranja eminentnih filozofa.

III.

Fizičar i logičar Mladen Pavičić, ističući kako je osobito u posljednjih stotinjak godina logika zadobila moderan oblik, naglasio je da to postignuće nažalost nije bitno utjecalo na profiliranje logičke nastave u hrvatskim školama. To bi bilo

»... slično fizici kada bi se izlagala bez osvrтанja na elektromagnetizam, kvantnu mehaniku i teoriju relativnosti, ili kad bi se vršilo izlaganje tih disciplina s pozicija Newtonove mehanike.« (Pavičić, 1978, 82)

Pavičić otkriva razlog u kontinuitetu tradicionalističkih udžbenika logike i naprsto u tome što izlagatelji njihova gradiva nisu primjereno upućeni u modernu logiku. Pavičić upozorava na štetu što se zanemaruje moderna logika jer ona

»... ima bitnu ulogu u najkarakterističnijim tvorevinama naše epohe: kompjuterskoj tehničici, elektronici, kibernetici, teoriji ekonometrijskih sistema, teoriji upravljanja, teoriji algoritama, teoriji deduktivnih sistema, matematičici, lingvistici, fizici, neurologiji itd.« (Pavičić, 1978, 82)

Pavičić misli kako je

»... zbog toga svakako poželjno da u nove udžbenike logika uđe na temelju pozitivnih svojstava same te discipline, a ne na temelju starih udžbenika ili ideje o tome kako bi logika ‘trebala’ izgledati.« (Pavičić, 1978, 82)

Eksplisirajući dihotomiju logike na *tradicionalnu i modernu*, Pavičić potencira značenje moderne logike naspram »anakronog« logičkog tradicionalizma, međutim kako moderno jest to što jest – s obzirom na vlastitu specifičnost – u distanciji spram

tradicionalnoga, zacijelo se ni moderna logika ne bi mogla učiti i razumjeti bez korelacije s tradicionalnom. Inače, uloga moderne logike nesumnjiva je u funkciranju modernih znanstvenih disciplina. Ako se gimnazijsko učenje logike ne bi trebalo svesti samo na učenje tradicionalne logike, jamačno onda ne bi svoje uporište imala ni moderna logika u srednjoškolskoj nastavi logike. Uočljiva je Pavičićeva koncesija:

»Mislim da bi se tradicionalna logika, ali obrađena i prezentirana simboličkom, zbog lakšeg razumijevanja današnje, trebala kronološki inkorporirati u udžbenike filozofije.« (Pavičić, 1978, 85)

Nisu rijetka upadanja pojedinih nastavnika u začarani krug zbog preuvjerenja da učenici, odnosno studenti, znaju iz prethodna školovanja ono što bi tek trebali učiti, pa zbog tog nedovoljnog obziranja na njihovo predznanje, gradivo tumače »eterično«. Kršenjem didaktičkog načela postupnosti, u gradnji zidova bez temelja ne uspijevaju se ti predavači približiti slušačima da bi ih razumjeli u njihovim posebnostima. Zbog toga ne bi bilo prihvatljivo u nastavi krenuti *in medias res* u učenje moderne logike, jer se ne bi uvidio ni temelj na kojem se uspostavljaju određeni problemi i principi niti bi se moglo imati u vidu područje njihove primjene. Stavom kako »tradicionalna logika jest logika svakodnevnog jezika, dok je moderna logika – logika znanosti« Pavičić (1978, 86) u govoru o razmjeru između tradicionalne logike i »svakodnevnog jezika« te moderne logike i znanosti, namišlja da je znanstveni jezik sublimacija svakodnevnoga govora u čijem se sadržaju mogu i trebaju prikazati postupci i rezultati znanstvenoga istraživanja i korištenja logičkih principa u njegovu sklopu.

Ako je moderna logika, u usporedbi s tradicionalnom u čijoj je osnovi »svakodnevni jezik«, logika znanosti, onda je u toj razlici, prije nego li o samim logičkim oblicima, riječ o načinu njihova izražavanja i o immanentnoj progresiji u njihovu oblikovanju. Formalizacija i simbolizacija su metode u uspostavljanju logičkog »metajezika«. Nije nužno biti ornitolog da bi se iz sudova: *Sve Hirundinidae jesu Passeriformes i Neka Vertebrata jesu Hirundinidae* zaključilo po modusu prve figure Darii: *Neka Vertebrata jesu Passeriformes*, niti je nužno biti ihtiolog da bi se iz suda *Neka bića iz porodice Sparidae jesu Dentices* spram suda: *Svaki Dentex jest Vertebratum* po modusu četvrte figure Dimaris izvela konkluzija: *Neka Vertebrata jesu bića iz porodice Sparidae*. Razvidno jest da je pojam *Vertebrata* najbliži rodni pojam u usporedbi svih pojmoveva iz oba zaključka. Nadilaženjem sadržaja pojedinih znanosti – u pojedinim logičkim konstrukcijama – dospijeva se u sferu koja omogućuje njihovo postavljanje i rješavanje problema. Sudove: *Sve Hirundinidae jesu Passeriformes i Svaki Dentex jest Sparida* povezuje to što se potencira, prije svega, odnos između onoga *o čemu je riječ (subjekt)* i *onoga što se o tome izriče (predikatu)* radi isticanje istinosne vrijednosti ili/i postavljanja zahtjeva da se ona otkrije.

Radi ekonomičnijeg iskazivanja, sud da *svaki (a može i neki) subjekt jest (ili pak nije) predikat* poželjnije je upotrijebiti simbole *S, P*, te *a, e, i, o*, ovisno o kvantifikatorima s obzirom na to misli se na sve članove ili samo neke te na njihovu afirmaciju ili negaciju. U sklopu pojedinih logičkih oblika, stanovite pojmove neophodno

je posebno označiti s obzirom na njihovu posebnu funkciju, pa tako pojam koji – u zaključku – povezuje premise i omogućuje konkluziju, a može biti u pojedinim sudovima i subjekt i predikat ili samo subjekt ili samo predikat jest *srednji pojam*, pa se označuje s *M (medius)*.

U konstituiranju i kodificiranju stručnoga nazivlja nadilaženjem svakodnevnog jezika očituje se potreba za učinkovitijom znanstvenom komunikacijom. Podrijetlo svakoga simbola – u logici i znanostima – jest u svakodnevnom jeziku. Razdjelnica između tradicionalne i moderne logike na pomolu je u apstrahiranju značenja pojma, pa i njegovih naziva, u svakodnevnom jeziku, pri čemu se logika ne bavi (samo) njima, u njihovu međusobnom odnosu, nego »čistim« odnosima, u funkciji kojih su njegovi članovi. Logika je do tog predmeta došla formalizacijom i simbolizacijom u prijelazu s logike svakodnevnoga jezika na jezik logike znanosti. Ako bi se do apsolutnosti doveo diskontinuitet s tradicionalnom logikom, bi li onda formalna ili/i simbolička logika eksplicitno bila logika ili bi se svela na to da bude samo određeni element znanstvene metodologije ili drugih disciplina? Kako bi pritom logika izgubila svoju autonomiju, valja istaknuti da je formalna ili/i simbolička logika relevantna u korelaciji kako s mnogim područjima znanja tako i s vlastitom tradicijom u kojoj se emancipirala kao posebna logička disciplina. Plauzibilan predmet učenja logike je njezin kontinuitet u kojemu se otkriva posebnost moderne logike u odnosu na tradicionalnu.⁴

Počeci simbolizacije Aristotelove logike u Srednjem vijeku bili su osebujan izražaj modernosti koja se inače konstituira kao specifičnost u odnosu spram tradicionalnog. Očito je, stoga, da su mnogi današnji logički problemi bili anticipirani u antičko i medijevalno doba. U osvitu građanskoga svijeta, u vrijeme procvata znanosti i industrije, bio je moderan nastanak induktivne logike. S tadašnjom funkcijom induktivne logike može se usporediti sadašnja potreba za formalnom ili/i simboličkom logikom. Kantovo istraživanje mogućnosti sinteze i Hegelovo nastojanje da logika bude konstrukcija njegove panlogične duhovnosti također je izražaj modernosti.

IV.

Članak Mladena Pavičića »Razvod logike od mišljenja i jezika i njena pedagogizacija« sučeljen s *Logikom* Gaje Petrovića intrigantan je za raspravu o profiliranju i dimenzioniranju logike, prije svega u srednjim školama (gimnazijama). Konfrontiranje tih stajališta osobito je značajno u suprotstavljanju inkOMPETENTnim namjerama da se racionalizira nastava filozofiskih predmeta njihovim »sažimanjem« ili tako da se

⁴ Refleksija Pavičićeva prigovora »tradicionalizmu« Petrovićeve *Logike* pokazuje se u većem interesu za probleme moderne, formalne ili/i simboličke logike, kojih je Srećko Kovač posvetio više pažnje u svojoj *Logici* nego li je to bilo uobičajeno dosad. Uostalom, nove tehnologije i njihove aplikacije u neposrednoj su vezi s rezultatima moderne logike. Bilo bi najpoželjnije kada bi Kovač nastojao izvesti opsežnije problematiku koju je naglasio Pavičić, u interpretaciji misli odgovarajućih filozofa, logičara, zacijelo i matematičara, i prilagoditi ih za učenje u srednjoškolskoj i sveučilišnoj (propedeutičkoj) nastavi. *Logiku* za srednju školu i fakultete priredio je u proširenim izdanjima Mirko Jakić, a Davor Lauc nadovezao se na Petrovićevu *Logiku* dopunivši je knjižnim prilogom *Elementi simboličke logike*.

neki od njih odstrane iz školskoga programa. Kako je istinska racionalizacija moguća u ekonomičnom odnosu između raspoloživog vremena za nastavu i nastavnih učinaka, neophodno je utvrditi nastavnu jezgru i odgovarajuću didaktičku metodu. Razlog da logika bude ta jezgra korijeni se u Aristotelovoj misli da je ona propedeutika svakog filozofiranja i znanstvenog istraživanja.

Pavičićovo inzistiranje da se sasvim prijeđe na modernu (matematičku, simboličku...) logiku podrazumijeva preispitivanje relacije između tradicionalne i moderne logike. Kako se pojam modernoga očituje kao *differentia specifica* u odnosu na tradicionalno, neophodno je stoga učiti ono što je tradicionalno radi shvaćanja osobitosti modernoga. Posljedak nepoštivanja toga što zahtijeva didaktički princip postupnosti je siguran neuspjeh »eterične« nastave u kojoj se ne može razumjeti ni odakle što proizlazi (uzrok), ni kamo što smjera (mogući doseg odnosno svrha), ni na čemu što počiva (temelj). Nasuprot eventualnom odbacivanju bilo onoga što je prisutno u Petrovićevu *Logici* bilo njezine Pavičićeve kritike i sličnih kritika, najproduktivnija bi bila njihova sinteza.

Permanentno bi *odnosi među pojmovima, sudovima, oblikovanje zaključaka, utvrđivanje logičkih grešaka, definicija, divizija, dokaz, aksiomatski sustav...* trebali biti na dnevnom redu u raspravama o smislu učenja logike – u srednjoškolskoj nastavi, na koju bi se, u kontinuitetu, nadovezivalo i složenije gradivo? Petrovićeva *Logika* poticajna je u tome.

V.

Enciklopedijski pregled povijesti logike Petrović počinje etimologijom riječi *logika* i sukladnim terminima među kojima su neki bili zamišljeni kao moguće zamjene. Problem nazivanja i izražavanja komplementaran je otkrivanju i uspostavljanju smisla logike i logike kao filozofske discipline. Učenje utemeljitelja logike Aristotela mjerodavno je za izvođenje njezine definicije, njezine podjele i njezine korespondencije s drugim disciplinama. Aristotel je, kao sistematičar logike, razvio učenje o pojmu, to jest o rodu, vrsti i kategorijama, učenje o суду, koje se temelji na predikacijskoj teoriji te, u učenju o zaključku, o teoriji silogizma. Nastojanjem na prožimanju logike i ontologije, pri čemu forma nije strogo udaljena od zbilje unatoč tendenciji za time, Aristotel zastupa teoriju korespondencije. Povezanost logike s gramatikom svjedoči o tome da Aristotel smatra kako nije dovoljna samo misao kao misao, nego da je bitno i to kako će biti oblikovana u sadržaju i kako može biti adekvatno prenijeta drugima. Kritike koje je doživljavala Aristotelova logika potvrđuju njezinu povijesnu vrijednost, naime, da jest u temelju svakog logičkog raspravljanja.

Stoici smatraju da logika egzistira uz fiziku i etiku kao jedna od temeljnih disciplina. U fizici je riječ o odnosu prema prirodi, u etici o odnosu prema drugome, a u logici, pak, o odnosu prema samome sebi (prema vlastitim *misaonim* mogućnostima i sposobnostima spoznavanja i konstituiranja predmeta). Podjelom logike na dijalektiku, koja odgovara tradicionalnoj logici, i retoriku, stoici su naglasili problem upravljenosti na »čistu« misao i na problem njezina iskazivanja. Ta dualnost eksplicitna je

u većini definicija logike, pa tako i u Petrovićevoj koja ističe da je proučavanje *oblika misli i metoda spoznaje* predmet logike.

Kako su od Megarana koji se oslanjaju na Sokratovo učenje o začecima indukcije i definicije učili stoici, kao baštinici Aristotelova mišljenja, njihova se škola naziva megarsko-stoička škola. Inzistiranje na prioritetu logike sudova, kao anticipacije simboličke logike, i razrješavanje logičkih antinomija (paradoksa) njezin je izuzetni doprinos povijesti logike.

Oblikovanje latinske logičke terminologije u Beothijevu prevođenju Aristotele i drugih mislitelja s grčkoga na latinski i komentiraju njihovih spisa simbolizira povezivanje antike i srednjega vijeka u doba neoplatonizma. Patristika nije pokazala naročitu pažnju prema antičkoj baštini smatrajući da je ona u protivnosti s nastojanjima »crkvenih otaca« u njihovu izgradivanju dogmi kršćanske religije, međutim u skolastici je logika naišla na poprilično uvažavanje. Kako je Aristotel prihvачen kao vrhovni autoritet u konstituiranju dogmi, u tu svrhu preuzeta je i njegova logika. S obzirom na proučavanje pojedinih Aristotelovih logičkih spisa nastale su *logica vetus* i *logica nova*. Bilo je i izvornih domaćaja koji se nazivaju *logica moderna* u opoziciji *antičkoj logici* (*logica antiqua*).

Mnogi arapski filozofi proučavali su Aristotelovu filozofiju, i u komparaciji s aktualnim neoplatonizmom i u funkciji utvrđivanja religijskih učenja i u funkciji razvitka znanosti. Producivanjem helenističke baštine u držanju na površini tema grčke filozofije do duboko u Srednji vijek konstituirao se arapski aristotelizam koji, zbog svojeg nastanka i naznačnosti u mediteranskom kulturnom krugu, jest posebno značajan odsječak europske filozofije.

Kodificiranje logičkih naziva, otkriće silogizma sa singularnim terminima i relevancija praznih klasa u teoriji zaključka, logika pojmove i naglašavanje logike sudova, problem antinomija... neke su od tema skolastičkoga promišljanja logičkih problema, međutim ono što je najznačajnije u toj filozofiji jest rasprava o univerzalijama između realista i nominalista kojih je predmet bio ono što su potom postavili kao glavnu filozofsku temu i orientaciju racionalisti i empiristi. Bilo bi potrebno posvetiti veću pozornost dugo vremena obescijenjenoj srednjovjekovnoj filozofiji i potvrditi njezine nesumnjive vrijednosti.

Empirizam i racionalizam su konzekvensije europskog renesansnog mišljenja. Podvrgavanjem deduktivne logike totalnoj kritici u mišljenju da je vjerodostojnost njezinih izvođenja sudova upitna zbog problematične istinitosti polaznih (apriornih) sudova, utemeljitelj empirizma Francis Bacon je istaknuo kako se najprimjerije do novih spoznaja dolazi istraživanjem (eksperimentiranjem i uspoređivanjem rezultata). Inzistiranjem na sistematičnom i metodičnom kretanju od pojedinačnoga do općega, od percepcije do principa, konstituirala se induktivna logika.

Najistaknutiji racionalistički filozof koji se bavio problemima logike bio je Leibniz. Proučavanjem principa mišljenja u tradicionalnoj logici dodao je postojećima trima *princip dovoljnog razloga*. Istražujući zajedničku osnovu logike, matematike i (prirodnih) znanosti, Leibniz je nastojao konstruirati univerzalni znanstveni jezik u kojem bi se pojmovi mogli prikazati kombinacijom ideograma. Leibniz se pritom pokazao kao preteča simboličke logike.

Formalna logika važna je u Kantovu ispitivanju mogućnosti sinteze pojma i zora.⁵ Dualizam logike u njezinoj podjeli na formalnu i transcendentalnu, opću i posebnu, čistu i primjenjenu, proizlazi iz napetosti između preispitivanja vlastitih intelektualnih sposobnosti, odnosno vlastita razuma, i uspostavljanja predmeta pomoću njega.

Definicijom da *logika jest znanost o čistoj ideji u apstraktnom elementu mišljenja* Hegel govori o tome da se logika apstrahiranjem sadržaja bića distancira od njegovih osobitosti kako bi u promišljanju odnosa spram njega uspostavila *bit bića* (identičnost bića sa samim sobom). Za Hegela formalna logika je ograničena jer se temelji samo na onome što jest, naime, i na »tautološkom« principu identičnosti i na principu proturječnosti, s obzirom na to da je negacija, kao uvjet apstrahiranja, u osnovi svakoga bića kao *spiritus movens* njegova dospijevanja do biti u samosvijesti i odgovarajućem samooblikovanju (Hegel, 1970). To što je u skladu s Hegelovim mišljenjem o istovjetnosti bitka i njegove negacije dokazuje da oblik ne postoji sam po sebi nego jest u svojoj biti po vlastitom nastanku u sintezi apstraktog (slobodnog) mišljenja i predmeta na njegovu putu od pukog motiva do izražaja čovjekove duhovnosti (autonomije). Logika je immanentna Hegelovoju ontoteologici, u misaonom uspostavljanju svijeta, u sintezi uma i zbilje. Odnos formalne logike i dijalektike (posredovanja bitka i ničega) inspirirao je mnoge marksiste u prihvaćanju Hegelove filozofije.

Induktivna logika prevladala je u Engleskoj, u kojoj su neki filozofi, kao što je John Stuart Mill, nastojali istražiti i osmisliti njezin doseg u usporedbi s deduktivnom logikom. Mill pretpostavlja da su sudovi na kojima se temelji deduktivan zaključak najprije izvedeni induktivno, pa je stoga bitan razlog utvrđivanja granice između možebitnog iskušenja neopravdanoga poopćavanja, u indukciji jednostavnim nabranjem, i smislenog odabira primjera i slučajeva na osnovi kojih bi se inducirala (ipak problematična) istinita konkluzija. Iz te problematičnosti (skeptizam koji je poznat u Humea) Mill izvodi tezu da je zaključni sud problem hermeneutike, jer se temelji na pojedinim razumijevanjima i tumačenjima, i da su univerzalna kozmička načela jamstvo pouzdanosti uzročno-posljedičnih veza.

Psihologizam je rezultat potrebe u eksperimentalnoj psihologiji da se otkrivaju i ekspliziraju zakonitosti psihičkih procesa, u čemu bi bila neophodna logika, pa se postavio zahtjev da logika bude pertinentna psihologiji, dapače kao njezina posebna disciplina. Nema sumnje da je logika važna u objašnjavanju psihologičkih zakonitosti, međutim logika ima vlastitu autonomiju, na kojoj su inzistirali logicisti u tvrdnji da su idealne logičke tvorbe predmet logike. Logicizam je nastao u putanji fenomenologije (Husserl, Bolzano, Brentano...) koja je nastojala na uspostavljanju »same stvari«, dapače redukcijom i samoga subjekta, odnosno svakih mogućih »psihologističkih«, neegzaktnih implikacija. Kako je upitna mogućnost takvih logičkih konstrukcija, egzaktnost logicizma je samo tendencija prema »idealnom«.

⁵ Sintagma *formalna logika* u osnovi je svojevrstan pleonazam, jer svaka logika nastoji na uspostavljanju i razmatranju formi mišljenja. Međutim, u povijesti logike ona zadobiva posebna značenja ovisno o tumačenju pojedinih filozofa. Neki poistovjećuju samo simboličku logiku s formalnom logikom jer se odnosi na »čiste« odnose, pri čemu je sadržaj (gotovo) sasvim irelevantan. Tradicionalno je stajalište kako je formalna logika uvek upravljena na sadržaj određenih bića u svrhu preispitivanja odnosa unutar njih i njih spram drugih bića.

Univerzalna upotreba ideograma, u apstrakciji sadržaja, mogućnost je simboličke logike da analiza logičkih odnosa bude prioritetna u odnosu na tradicionalnu logiku koja je bila više-manje u korelaciji sa sadržajem bića u otkrivanju i iskazivanju njegove biti. Postavljajući se s onu stranu tih zahtjeva, simbolička logika, u usporedbi s tradicionalnom logikom koja je upućivala na to kako misliti, postala je praktična disciplina prijeko potrebna u rješavanju tehničkih problema. Razvitak mnogih disciplina, kao što su algebra logike, logistika, metalogika, intuicionistička logika, polivalentna logika... svjedoči o posvemašnjoj primjeni simboličke logike, a logička sintaksa, semantika... o tome da njezin konzektualni formalizam, bez obzira na prvenstvenost dedukcije ili indukcije ipak ima svoje granice.

Petrovićevo iscrpno prikazivanje Fregeove uloge u nastanku i razvitku simboličke logike, u povezivanju logike i matematike, i tvorenju pojmovnoga pisma, osebujan je zahtjev da se temeljitije upozna značenje i doseg tog iznimno utjecajnog segmenta moderne logike.

Među hrvatskim filozofima u doba renesanse svojim prinosom logici istaknuo se Juraj Dragić u pokušaju pomirenja tomizma i skotizma. Naslovi udžbenika *Misloslovje ili logika* koji je napisao Konstantin Branković 1851. godine za Veliku školu u Beogradu te usporednog s njime u Hrvatskoj *Logika ili misloslovje* koji je objavio Vinko Pacel 1868. godine svjedoče o romantičkoj težnji južnoslavenskih naroda da se u materinskom jeziku pronađu termini za logičke pojmove i za samu logiku.⁶ Iстичанjem relevantnih primjera, Petrović je pokazao da je tradicija učenja logike u Hrvatskoj, a i u drugim južnoslavenskim zemljama, u Srbiji, Sloveniji... prilično duga. Izučavanje povijesti logike koja je moguća ili u ekspliziranju razloga nastajanja i prikazivanja logičkih problema ili u slijedu najznačajnijih imena filozofije, matematike... bilo bi značajno za utvrđivanje dosega prihvatanja, razrađivanja i primjenjivanja logike čija je važnost u suvremenom životu sve veća i veća.

Petrović je posebnu pažnju posvetio logici u marksizmu. Prelaženjem na inu temu, moglo bi se reći temeljnu njegova filozofiranja, valja najprije eksplizirati prisutnost logičkih problema u marksizmu i prinos marksista logici. To je prijeko potrebno u eksponirajujući marksizma radi njegova postupnog oslobadanja od pretencioznih politikantskih naplavina. Petrović je prihvatio tu vrlo široku i zahtjevnu temu počevši obrađivati udjel »klasika« marksizma u raspravama zapodjenutima ponajviše zbog njihova oslanjanja na klasični njemački idealizam. Petrović je s tim u vezi iznio i nekoliko podataka jugoslavenskih (južnoslavenskih) marksista koji su obično prilikom prevodenja i izdavanja Hegelovih djela raspravljaljali o odnosu formalne logike

⁶ S današnjeg gledišta nije bilo ni potrebe da se za internacionalizam *logika* pošto-poto nadu odgovarajući termini, međutim to je nastojanje bilo i takvo jest opravданo kao tendencija u kojoj se mogu otkriti prihvatljiva rješenja. Tako se u novije doba sasvim pristojno uvriježilo *otudjenje* naspram *alienacija*, *postvarenje* naspram *reifikacija*... Pokušaji kao *mudroslavlje*, *krasnoslovje* doimaju se kao gotovo nerazumljivi arhaizmi. Izgradnji hrvatskog filozofskog i znanstvenog nazivlja najviše su u pretprošlom stoljeću i u prijelazu na prošlo pridonijeli Bogoslav Šulek i Tomislav Maretić. Taj zadatak nije završen jer u oblikovanju misli jest i problem njezina registriranja i priopćavanja. Pored izraza *dijalektika*, izrazu *logika* u raznim su razdobljima više ili manje konkurirali, u stranoj filozofskoj javnosti, također izrazi *organon*, *analitika*, *kanonika*, *medicina mentis*, *scientia scinetiarum*, *l'art de penser*, *Vernunftlehre*, *Wissenschaftslehre*, *Denklehre*, *Denkkunst*...

i dijalektike, pa su neki u početku bili otporni na dualizam teorije odraza, a neki su promovirali povijesnu dijalektiku i mišljenje revolucije.

VI.

Prijepor između platonizma i aristotelizma nije bio samo filozofski problem. To je bio i politički problem, jer je na pomolu Novoga vijeka opozicija skolastičkoj misli bila zahtjev građanstva u njegovu povijesnom nastupu da razriješi hijerarhijsku strukturu feudalnoga društva. Platonova *imanentnost* idealnoga svijeta suprotstavljena je *transcendentnosti* kao ideji koja je rezultat srednjovjekovnog tumačenja Aristotela.

Brunovo mišljenje da je čovjek imantan svijetu i da svijet jest po čovjeku (*homo faber*) posljedak je renesansne tendencije da s onu stranu kozmosa nema (transcendentne) sile nego da je njegov uzrok (što u tom izražaju reaffirmira i Spinoza) u njemu samom. Bilo bi vulgarno denuncirati Aristotela samim potenciranjem Platona ako se s novodosegnutoga stajališta ne bi preispitivala baština aristotelizma u otkrivanju plauzibilnijeg smisla Aristotelova filozofiranja.

Poistovjećivanje političkog i filozofskog svelo bi filozofiju na funkciju onoga što može biti njezin motiv. Princip filozofije pokazuje se u njegovu nadilaženju. Odnos između *političkog* i *filozofskog* reflektira se kao odnos između *motiva* i *principa*. Idiosinkrazija prema Nietzscheu čak i među onima koji su bili striktno upravljeni protiv nacizma proizišla je iz »interferencije« političkog i filozofskog u pretencioznom naticanju njemačkih nacionalsocijalista da njegovu filozofiju promoviraju kao vlastiti ideoološki korijen. Istina o Nietzscheu, pa tako i o bilo kojem mislitelju, svakako i o Marxu, moguća je samo s onu stranu takva političkog imprimatura. Za Marxova života bila su očita mnoga prihvatanja i reproduciranja njegova učenja među kojima su neka bila u popriličnom razmimoilaženju s bitnim filozofskim podrijetlom. Konstituiran je marksizam, kao opseg – u kojem su, uostalom, moguće oprečne orijentacije – onih učenja koja se pozivaju na Marx-a. Dvojnost prihvatanja i odbijanja marksizma s obzirom na njegovu ulogu u tumačenju i preobražavanju društva mogla bi biti posebna tema (sociologije ideja). Najgore filozofski intonirano iskušenje marksizam je zadesilo osamdesetih godina u tumačenjima »novih filozofa« koji su Solženjicinov *Arhipelag Gulag* tendenciozno prihvatali kao motiv da se dokaže kako su njegovi opisi zbiljsko oličenje ljevice, odnosno njezina idejnog temelja, marksizma. U toj putanji, kojoj se najsnažnije suprotstavio Henri Lefebvre knjigom *Misao postala svijet: Treba li napustiti Marxa?*, marksizam nije izjednačen samo s ideologijom »realnog socijalizma« i s njegovim detroniziranim političkim režimom, nego, dapače, s najgorim oblicima staljinističke represije. Nastojanjem da se »slamanjem komunizma« marksizam dotuče *in capite et in membris* onemogućena je rasprava o vrijednosti kreativnoga marksizma u usporedbi s dogmatskim.

Neki su filozofi očekivali da će destruiranjem političkog sistema »realnog socijalizma«, a koji su inklinirali dogmatskom marksizmu, nastupiti vrijeme slobodnije promocije kreativnoga marksizma. Međutim, bila je to iluzija, jer je formalnoj demokraciji i njezinu instaliranju elite u funkciji ekspanzije kapitala bila svrha da niveličjom svakoga marksizma denuncira, prije svega, konzekvencije kreativnoga marksiz-

ma. Eliminiranje marksizma njegovim svođenjem na staljinizam bilo je tragikomično. Staljinizam je samim pozivom na marksizam barem držao na površini marksističke teme postulirajući mogućnost diskusije o njima. Ali, shvaćanja, makar se pozivala na liberalizam, koja u totalu odstranjuju marksizam, nesumnjivo su »infrastaljinistička«. Zbog toga je nužna »fenomenološka redukcija« političkog, pa se marksizmu, kao filozofiji, treba postaviti prema filozofskim načelima.

Logika implicirana u marksizmu i eksplisitni prinosi određenih marksista logici jedna je od tema u povijesnom pregledu logike Gaje Petrovića. Koja je značajnost priloga »klasika marksizma«? Klasični njemački idealizam – u mogućnosti sinteze racionalizma i empirizma – inzistira na logičkim problemima. Mišljenje da bi marksizam – zbog konstituiranja u imanenciji klasičnoga njemačkog idealizma – trebao osobito inzistirati na logičkim problemima može biti dvojako: ili su logički problemi konstitutivni u samom marksizmu ili su mu oni, pak, u drugom planu odnosno izvan horizonta njegova predmeta. Izvan horizonta njegova predmeta ne bi mogao biti, jer bi stoga bilo inkonzistentno njegovo ustanovljavanje u klasičnom njemačkom idealizmu. Dakle, logika je imanentna marksizmu, s obzirom na to da je klasični njemački idealizam njegovo temeljno podrijetlo. Poimanje marksizma izvan dosega klasičnoga njemačkog idealizma nesumnjivo proturječe njegovoj biti.

U kojem smislu marksizam poima logiku odnosno kakvu ulogu logika ima u njemu? Marxov odnos prema logici korijeni se u razlici između Kantova i Hegelova poimanja. Kant ističe da se njegova formalna logika nije bitno pomaknula od Aristotelove logike. Ali, Kant misli kako logika bitno jest u sferi razuma – u pristupu svijesti predmetu – bilo da je riječ o razumu samom (transcendentalnosti) bilo da je riječ o posebnoj upotrebi razuma u njegovoj upravljenosti na određeni predmet (znanosti). Kako je specifičnost čovjeka njegov um, Kant govori o transcendentalnoj logici, naime o onoj koja se bavi samom mogućnošću (čovjekova) spoznavanja. Taj napredak (razlika između formalnog i transcendentalnog) posljedak je Kantova »kopernikan-skog obrata« u filozofiji.

Mogućnost spoznavanja govori o tome da ono nije određeno odgovarajućim predmetom, nego da se, zapravo, prepostavlja oblikovanje svijeta na osnovi uma i s obzirom na autonomiju čovjekove (slobodne) volje. Riječ je o primatu praktičkoga uma koji Hegel dovodi do konzekvencije. Hegel razmatra logiku u sklopu svoje ontoteologike.

Logika nije – kako misli Aristotel – samo preduvjet (valjanoga) mišljenja i ne egzistira izvan bivstvovanja (bitka), nego jest, štoviše, njegov *spiritus movens*. Svijet se uspostavlja u odnosu između bitka i ničega. Pod *ničim* podrazumijeva se to da predmet nije istinit u svojoj pozitivnosti odnosno da svijest nije određena bitno ničim izvan sebe. Svijest je određena samom sobom. Predmet je istinit, dakle, po onome što – prema načelima uma odnosno kao rezultat čovjekove autonomne volje – može biti, u kretanju od ničega do bitka, u budućnosti.

Hegelova imanencija umnosti i zbiljnosti podrazumijeva logiku kao svoju metodu i princip.

Mišljenje Karla Marxa – njegova *filozofija prakse* odnosno *mišljenje revolucije* – otvara perspektivu za dublje sagledavanje svih, zacijelo i logičkih, pitanja tradicio-

nalne filozofije. Iako se Marx pobliže nije bavio logikom, ipak u baštinjenju Hegelova poimanja logike, kao metode i principa u prožimanju umnosti i zbiljnosti, logika je immanentna Marxovoј filozofiji.

Eksplicitnija stajališta o smislu formalne logike i dijalektike iznio je *signum temporis* Friedrich Engels u suuspostavljanju Marxova mišljenja i njegova novokantovskoga tumačenja. Engels razlikuje *formalnu logiku*, kao konstituciju čiste misli, i *dijalektiku*, kao metodu primjene logičkih oblika na ono što je u njihovoj intenciji. Formalna logika korespondira tradicionalnim principima Aristotelove logike, to jest onom »statičkom«; dijalektika, pak, u objektivnom aspektu imanentna je samoj prirodi, a u subjektivnom aspektu rezultat je spoznavanja »objektivnosti« (sinteza vlastitih misaoni sposobnosti i onoga po čemu je konstituirana sama priroda). Engelsova greška je u tome što je pod utjecajem scijentizma *stvar po sebi* shvatio »realno«, umjesto da je odredi kao misaoni konstrukt po kojem se uspostavlja razlika između *onoga što jest (Sein)* i *onoga što bi trebalo biti (Sollen)*. Tom koncesijom teoriji odraza (principijelnost objekta kojeg subjekt reproducira) zapostavio je *autonomiju (slobodu) volje* kao bitan uvjet čovjekove produkcije vlastita svijeta.

Zahvaljujući studiranju (i) u Moskvi i Lenjingradu (Sankt Petersburgu), Petrović se intenzivnije bavio ruskom filozofijom (filozofijom sovjetskih naroda). Napisao je monografiju o Georgiju Valentinoviču Plehanovu. Petrovićeva studija upozorava na neopravdanost zaobilazeњa filozofskih prinosa istočnoslavenskih naroda. Za Plehanova kategorije *statičnosti* i *dinamičnosti* bitne su u suodnošenju formalne logike i dijalektike. Funkcija formalne logike je u svojevrsnoj evidenciji činjenica i u uočavanju njihovih međusobnih odnosa. Formalna logika je *sinkronijskoga* karaktera; dijalektika je *dijakronijskoga* karaktera, to jest sagledavanja nečega u vremenu (u mogućnosti da biće bude nešto drugo nego što jest samo po sebi). Zato dijalektika govori o proturječnosti, o nečemu između pozitivnoga i negativnoga, i o mogućnosti sinteze. Nadovezujući se na Engelsa i Plehanova, Lenjin je prvotno smatrao da je istina imanentna objektivnosti svijeta, u kojoj i čovjek jest, pa se njezino otkrivanje očituje u postupnom približavanju spoznavanjem. Lenjin vrijednost dijalektike vidi u negaciji apstraktne istine njezinom potvrdom u konkretnome. Riječ je o stanovitoj reakualizaciji spinozizma. Ta dijalektika subjekta i objekta profanirala se u koncepciji »subjektivnog odraza objektivne stvarnosti« i njezinoj političkoj »konkretizaciji« (staljinizam), odnosno dala je određene ustupke teoriji odraza.

Vrijedno je, naposljetku, istaknuti Lenjinovu znakovitu konstataciju do koje je došao proučavanjem Hegelove filozofije, naime da Marx nije nitko ni mogao razumjeti posljednjih pedesetak godina (u doba marksizma Druge internacionale), jer se nije nastojalo na otkrivanju smisla Hegelove logike. Lenjin tvrdi kako Marx nije ostavio logiku samu po sebi (formalnu logiku) nego *logiku kapitala*, koja je, zapravo, metoda otkrivanja i prevladavanja proturječnosti građansko-kapitalističkog društva. Hegelova logika je, štovše, metoda utemeljivanja Marxove kritike političke ekonomije (građanskoga bivstvovanja) i istraživanja njezina sadržaja. Koliki je Lenjinov ustupak izobličavanju boljevizma u staljinizam otvoreno je pitanje, međutim Lenjin je promaknuo ideju prava naroda na samoodređenje te upozorio na ekspanziju (financijskoga) kapitala i imperijalizam kao njegovu ideologiju i »praksu«. Čelnik Oktobar-

ske revolucije Vladimir Iljič Uljanov Lenjin trebao bi biti interpretiran s onu stranu (nekadašnje) apogetike i (aktualnoga) ozloglašavanja.⁷

Petrović ističe značenje proučavanja odnosa između logike i filozofije jezika, na čemu inzistira Henri Lefebvre. Konceptiju suodnošenja formalne logike i dijalektike, Lefebvre primjenjuje na jezičnu problematiku, u kojoj se kao motiv nazire De Saussureov odnos između označitelja (formalnoga) i označenoga (sadržajnoga). Lefebvre se potvrdio kao kritičar strukturalističkog formalizma inzistiranjem na jezičnoj djelatnosti kao sferi koja nadilazi dvojnost izraza i sadržaja. Petrović u povjesnom pregledu logike ističe njezino osobito značenje u marksizmu.

Epilog

Potkrjepa stajališta da bi logika trebala i nadalje biti samostalan školski predmet, štoviše zastupljen u nastavi svih srednjih škola i škola višega stupnja, prisutna je, između ostalog, u kontinuitetu izdavanja logičkih udžbenika u Hrvatskoj od sredine devetnaestog stoljeća, među kojima je dugogodišnja upotreba udžbenika logike Gaje Petrovića potvrdila njegov značaj u ocjeni nastave logike i ocjeni nastojanja drugih autora slične literature. Budući da je Petrović autor (neobjavljenog) enciklopedijskog prikaza povijesti logike, a interes za nju proizlazi iz potrebe i nastojanja da se otkriju razlozi nastanka pojedinih logičkih učenja i mogućnosti njihove primjene, zanimanje za nastavu i povijest logike prepostavlja eksplikaciju njihova problema u Petrovićevu učenju.

Upravljenost mišljenja na samo sebe, na uspostavljanje i otkrivanje misli, na osnovi kojih bi se i pomoću kojih moglo pristupiti mjerodavnom rješavanju problema filozofskih disciplina i znanosti, kao bitno obilježje logike, govori o mogućnosti sinteze misli i njezina predmeta. Pritom je posebno važno dimenzioniranje školskog programa logike i njegova prilagodba učenicima s obzirom na njihovo predznanje u pitanju o tome koje bi logičke forme najprije trebalo proučiti zbog njihove primjerenosti u nastavi.

Kritika kako je Petrović nastojao gotovo samo na tradicionalnoj logici te da nije dovoljno obradio i predstavio bitna obilježja i funkciju simboličke logike motiv je da se preispita odnos između tradicionalne i moderne logike, da se eksplisiraju njihova bitna obilježja i njihov doseg. Time je otvoren put za povjesno razmatranje logike kojeg se Petrović poduhvatio izloživši najprije, uz korijene logike u Sokrata i Platona, učenje utemeljitelja (deduktivne) logike Aristotela te megarsko-stoičke škole u Starom vijeku. Inače dosad zapostavljena srednjovjekovna logika značajna je svojim prinosima prilikom prihvaćanja i tumačenja Aristotelove logike. Odnos između srednjovjekovne i logike u empirizmu, u kojem se utemeljuje induktivna logika, te u

⁷ Za pristup filozofskim i znanstvenim problemima *sine ira et studio* indikativan je zbornik karakterističnoga naslova *Lenjin izvan mitova*, u kojem su članci s Internacionalnog filozofskog i znanstvenog simpozija »Lenjin i suvremenost«, održanog 7–9. svibnja 1970. na Fakultetu političkih nauka u Zagrebu povodom stote obljetnice rođenja Vladimira Iljiča Uljanova Lenjina (Simbirsk/Uljanovsk, 22. travnja 1870. – Nižnji Novgorod/Gorki, 21. siječnja 1924.).

racionalizmu, kao epohi eksponiranja matematike i utjecaja na konstituiranje matematičke logike, prikazan je kao svojevrsna opozicija dogme i kritike. Prevladavanje empirističke induktivnosti i deduktivnosti u racionalizmu, kao motiv Kantova kritizma i tendencije za sintezom, do konzervativne je doveo Hegel.

Petrović je ukratko prikazao značajke i domaćaj psihologizma i (fenomenološkog) logicizma te u većem opsegu misli utemeljiteljā i predvodnikā simboličke logike za koju je interes naglašen zbog potreba moderne tehnologije. Naznačavanjem potrebe da se prouče postignuća filozofa (logičara) u hrvatskoj povijesti i povijesti drugih južnoslavenskih naroda, Petrović je istaknuo značenje korespondencije učenja filozofije (logike) na našem ozemlju i njegova europskog (svjetskog) prosvjetno-kulturalnog konteksta. Petrović je, napisljeku, u pisanju o logici u marksizmu i prinosa marksista logici označio crtu koja se provlači u njegovoj zaokupljenosti prijeporom između dogmatskog i kreativnoga marksizma. U ovom slučaju Petrović se zadržao uglavnom na učenjima »klasika«, međutim tim aktualiziranjem filozofske dimenzije marksizma opovrgnuo je tobožnju važnost njegova detroniziranja kao »ideologije« političkog utilitarizma (staljinizma). Petrović je i time ukazao na put plauzibilnoga filozofskog istraživanja, između ostalog, logike u marksizmu.

Panorama misli Gaje Petrovića inspiracija je produktivnog filozofiranja.

Literatura

- Aristotel (1986), *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, Zagreb: Globus i SNL.
- Grgurev, Vinko (1984), »Boris Kalin: Logika i oblikovanje kritičkog mišljenja«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 9, sv. 2, broj 9, str. 265–270.
- Grgurev, Vinko (2003), »Značenje dosega u odnosu među pojmovima«, *Metodički ogledi*, Zagreb, god. 10, sv. 18, str. 75–77.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Bd. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kalin, Boris (1982), »Reforma usmjerenog obrazovanja i zastupljenost nastave logike«, u: Kalin, Boris, *Logika i oblikovanje kritičkoga mišljenja*, Pedagoška biblioteka, Zagreb: Školska knjiga, str. 68–73.
- Pavičić, Mladen (1978), »Razvod logike od mišljenja i jezika i njena pedagogizacija«, *Marksističko obrazovanje*, sv. 2, Zagreb: Zavod za prosvjetno-pedagošku službu Socijalističke Republike Hrvatske.
- Sinković, Jadranko (1980), »Čemu još nastava filozofije?«, *Vjesnik*, Zagreb, broj 11921 (Sedam dana – prilog subotom, broj 138), 1. studenoga 1980., str. 11.
- Škarić, Ivo (1982), *U potrazi za izgubljenim govorom*, Zagreb: Školska knjiga.
- Upravni odbor Hrvatskoga filozofskog društva (1980), »Čemu još nastava filozofije (2)?«, *Vjesnik*, Zagreb, broj 11935 (Sedam dana – prilog subotom, broj 140), 15. studenoga 1980., str. 2.
- Veljak, Lino (1980), »Položaj filozofije i logike u srednjoj školi«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 1, sv. 2, str. 121–144.

VINKO GRGUREV

Gajo Petrović – Teaching and History of Logic

Abstract

Gajo Petrović's textbook *Logic* stimulates the discussion on the need that Logic should continue to be an independent school course, represented in the curriculum of every type of high school. The reason is that logic enables the foundation and revealing of the thought, which is the base for merit response to philosophical and scientific questions. In the connection to the synthesis of thought and its object, emerges the possibility of correlation between course material of logic and those of other philosophical and scientific disciplines. The traditional and modern logic (where the term 'modern' is historically problematic) should be examined in their interrelations given the fact that each of them posses its (didactic) value. Despite the tendency of suppressing the traditional themes from teaching of logic, the actuality of Petrović's *Logic* is unquestionable and it should be a part of curriculum.

Key words

logic, traditional, modern, formal, symbolic, mathematical, induction, deduction, methods, axiom, theorem, axiomatic system, empiricism, rationalism, definition, proof

SJEĆANJA:
GAJO PETROVIĆ U
KARLOVCU I ZAGREBU

RADOVAN RADOVINOVIĆ

Karlovac, Hrvatska
radovan.radovinovic@zg.t-com.hr

Zavičaj i rod Gaje Petrovića

U pokušaju da zainteresiranoj javnosti kažem nešto o zavičaju i rodu filozofa Gaje Petrovića, polazim od prezimena: opće je poznato da je prezime Petrović izvedeno od osobnog imena Petar i da je jedno od najrasprostranjenijih u Hrvatskoj. U Zagrebu ih je oko 1.800, u Rijeci oko 400, a u Karlovcu, prema telefonskom imeniku, 44. I dok je u južnoslavenskim državama često već po prezimenu moguće odrediti i porijeklo osobe, kod Petrovića to nije moguće.

Karlovački Petrovići, starosjedioci, većinom potječu iz Moravica u Gorskom Kotaru. U knjizi *Topografija Karlovačke vojne krajine, Mjestopis iz godine 1835.*, autora Franje Julija Frasa (s njemačkog prevela Zlata Derossi, izdavač Ličke župe, Gospić 1988.), u kontekstu »štacija« na Lujzijani spominju se Vlaške Moravice (str. 80). Detaljnijeg napisa o naselju nema, a u paragrafu »Poštanski pravci od Karlovca, duž Lujzijane« još se spominju Vučinić – Sela, jedno od dvadesetak raspršenih moravičkih naselja. U Vučinićima je, dakle, 1835. godine bila moravička pošta. Kada je na željezničkoj pruzi Zagreb–Rijeka (1873.) uspostavljena postaja, ona po većinskom stanovništvu dobiva naziv Komorske Moravice i to će ime nositi do uspostavljanja Kraljevine SHS. Od 1919. do 1990-ih (izuzev razdoblja NDH) zovu se, po većinskom stanovništvu, Srpske Moravice, a nakon prvih demokratskih izbora (1990.) su Moravice (Mjesni odbor grada Vrbovsko).

Prema Vladimиру Blaškoviću (EJ 8/113; objavljena 1971.), prvi naseljenici Srpskih Moravica su

»... izbjeglice pred Turcima iz porječja dalmatinske Krke, pojavljuju se na širem prostoru Moravica 1596.; početkom XVII. st. tu se nastanjuju nove izbjeglice iz Pounja, pa je 1622. zabilježeno već 48 stočarskih zadružnih domaćinstava s 1.160 stanovnika (među njima 300 vojnika). Početkom XIX. st. uz novoizgrađenu Lujzijanu razvili su se zaseoci Jakšići, Dokmanovići, Mišljenovići, Bunjevci i dr.«¹

U obiteljskoj memoriji Petrovića s koljena na koljeno se prenosi da je Petrovićima ishodište Crna Gora.

U jednom povijesnom razdoblju (krajem XVI. st.) Moravice su najzapadnije naselje na rubu Karlovačkog generalata, a Moravčani, krajišnici, pretežito slobodni

¹ Moravičkih je naselja 23: Bunjevci, Carevići, Dokmanovići, Donji Vučkovići, Dragovići, Jakšići, Komleniči, Matići, Međedi, Mišljenovići, Mlinari, Nikšići, Petrovići, Plandište, Radigojna, Radoševići, Tići, Tomići, Topolovica, Vučinići, Vukelići, Vukšići i Žakule (izvor: <http://hr.wikipedia.org/wiki/Moravice>).

seljaci i vojnici (Karl Kaser). Kao vojnici, oni su pripadnici Ogulinske regimente. U popisu stanovništva 1805. navodi se da je »u Komorskim Moravicama bilo oko tisuću stanovnika, od kojih su tri četvrtine vlaški pravoslavci«. Po vjeri »grkonesjedjenički (pravoslavni), kolokvijalno »rišćani«, od polovine XIX. st. pod utjecajem autokefalne pravoslavne crkve »svi pravoslavni vjernici (Krajišnici, op. R. R.) usvojili su srpsko nacionalno osjećanje pa se to dogodilo i u Gorskem Kotaru« (Mirko Marković, Gorski kotar, str. 93).

Pradjed Gajo

Osnivač loze Petrovića u kojoj je rođen filozof Gajo Petrović bio je Gajo Petrović iz Petrovića, jednog od moravičkih zaseoka. Umro je u Karlovcu, 5. studenoga 1911., u 82. godini života. Na objavljenoj osmrtnici bilo je zapisano »oplakuju ga četiri sina (Toša, Nikola, Đuro i Rade, op. R. R.) i tri snahe; tri kćeri (Smilja udata Tomić, Ana udata Vučinić i Anda udata Jakšić) te brojna unučad« (od muških potomaka: Nikola i Marija – Tošina djeca; Gajo, Branko i Angelina – Nikolina djeca; Gajo, Desanka i Dušan – Đurina djeca i Gajo, Marica, Bogoljub, Risto, Gorda i Zvezda – Radina djeca).

Gaju Petrovića najstarijeg smrt je zatekla u Karlovcu, vjerojatno u domaćinstvu sina Nikole, on je organizirao da mu otac bude sahranjen u rodnim Moravicama. Taj je događaj zabilježen u lokalnom tisku: u *Narodnom glasu* objavljeno je da je »starinu Petrovića« do željezničke stanice, odakle je mrtvo tijelo vlakom prevezeno do Moravica, »ispratilo brojno karlovačko građanstvo i školska mладеž« (*Narodni glas* 45 /1911/). Iz tog se članka može zaključiti da su Petrovići već 1911. u Karlovcu pripadali građanskoj eliti.

Pradjed Gajo bio je rođen 1829. pa, kada je već doživio duboku starost, lako je moguće da je, zajedno sa svojim sunarodnjacima (Krajišnicima), »hrabrim vojnicima u obrani Carevine« – pod imenom 'Hrvati' – sudjelovao u znamenitim bitkama koje je »crno žuta monarhija« vodila kod Solferina (1859.) i Custoze (1866.). Visoka dob i eventualna vojnička prošlost jamčili su vrlo bogato životno iskustvo, a u Austro-Ugarskoj i zavidan renome. U Italiji je, kako je Gojko Nikoliš u knjizi *Korijen, stablo, pavetina* prepričao ono što je čuo od svoga đeda, također sudionika tih bitaka, bilo

»... zlo pa zlo. Krajem lipnja smo se gadno sudarili kod Sulverina. Tu je krvi poteklo ka' povodanj po našim barama. Prašina i dim su zaklonili i samo sunce. Ginulo se ka' u otkosima, jer nam je befel kazivao da valja stajati u hrpi i čekati novi befel, a za to vrijeme krpe po nama topovi (...) Sretni smo bili kad krenemo u juriš, samo da se nekud makneš, kud bilo, samo da ne stojiš na mjestu ka' marva na placu.«

Kada je Krajinu razvojačena (1873.), pradjedu Gaji bile su 44 godine. Većina krajišnika ostala je na svom kućištu, oskudnu zemlju su pomalo uvećavali krčanjem šuma, a bilo je i onih koji su se upustili u trgovinu ili obradu drveta i tako postali poduzetnici.²

² Prema Karlu Kaseru (*Slobodan seljak i vojnik*, I/155), Krajišnici su sami sebi sjećom šume dijelom namicali zemlju, s tim što su se s vremenom počeli baviti i prodajom drveta i time si stvarati novu osnovu za egzistenciju.

Nažalost, za razdoblje od ukidanja Vojne Krajine (1873.) do spomena da se Gajin sin Nikola 1897. nalazi u Karlovcu kao poduzetnik, malo je podataka. Ostaje da se istraži je li se Gajo st. u Karlovcu ili Komorskim Moravicama počeo baviti nekim poduzetništvom ili je njegov sin Nikola trgovinu drvom pokrenuo sam.

Djed Nikola

Nikola Petrović po starosti je bio drugi od četvorice Gajinih sinova. Rođen 1868. godine, vjerojatno u Moravicama gdje je završio osnovnu školu.³

Narodni glas iz 1911. spominje Nikolu kao »drvotržca i kućevlasnika« u Karlovcu. U braku sa Savkom r. Kosanović (1873.–1938.) imao je dva sina, Gaju, budućeg liječnika; Branka, budućeg građevinskog inženjera, i kćer Angelinu, udatu Sablić. Prema dr. Gaji Petroviću, liječniku (1895.–1967.), otac Nikola svoju je obitelj iz Moravica doveo u Karlovac 1897. godine. Tada je stariji sin Gajo imao dvije godine, a Branko jednu (*Karlovački tjednik*, 22. III. 1962.). Nastanili su se na Drežniku, za prepostaviti je – »na Dvoru«.⁴

Bit će da je Nikola Petrović krajem XIX. st. u Karlovcu, u »Dvoru« na Drežniku, imao unajmljeni poslovni (skladišni) prostor, možda i stan. Naime, braća Gajo i Branko svoje su djetinjstvo proveli na Drežniku, liječnik Gajo Petrović je do kraja života s toplinom spominjao Drežnik, govorio je da je liječio i treću generaciju Drežničana (kao Pupića, Karasa i Petrunića) (*Karlovački tjednik*, 22. III. 1962.).

Nikola Petrović već je početkom XX. st. imao kuću na karlovačkoj Baniji, s adresom Banija 72. Modernom numeracijom iz 1903. ta je kuća razvrstana u ulicu Kolodvorsko šetalište, a godine 1930. ulica je prozvana Masarykova, kbr. 4. Vlastita jednokatnica na Baniji značila je da je Nikola već prije 1897. bio uspješan poslovni čovjek, trgovinu drvom proširio je i na proizvodnju građevinskog materijala, posao je razgranao na prostor od Une do Primorja, poslovnice je imao izvan Karlovca (spominje se poslovnica u Rijeci), a imao je pilane (prema *Jugoslavenskoj privredi* Jose Lakatoša /str. 230/ u Gomirju je početkom 1930-ih postojala pilana Nikole Petrovića), možda i veće pogone (mjesečnik *Privrednik* N. Petrovića naziva, sigurno s razlogom – »industrijalcem«). Porast njegove imovine pokazat će i popis karlovačkih kućevlasnika objavljen 1933. u Sablićevom *Almanahu*. Tada je Nikola upisan kao vlasnik dvije kuće. Osim zgrade na adresi Masarykova 4, ima kuću i u Vrazovoj 12. Vrazova je ulica formirana 1930. godine na terenu koji se u Gradskoj upravi do tada vodio kao

³ U knjizi *Biografije Srba zapadno od Dunava i Drine* (J. Radojičić, Prometej, Novi Sad 2009.) u natuknici »Petrović, Nikola«, kao mjesto rođenja (ali s upitnikom) upisan je – Karlovac. Ako je Karlovac mjesto rođenja Nikole Petrovića, onda bi to značilo da se Nikolin otac i prije razvojačenja Vojne krajine bavio poduzetništvom i neko vrijeme živio u Karlovcu.

⁴ Imanje Drežnik, danas gradska četvrt na lijevoj obali Kupe, pripadalo je plemstvu iz obližnjeg Hrnetića. U drugoj polovini XIX. st. neko su vrijeme vlasnici bili Bunjevci, poslije njih Josip Pfeifinger (1824.–1885.), umirovljeni visoki časnik ženjske (inženjerske) struke, prema nekrologu (*Svjetlo*, 23/1885) zbog bolesti rano je umirovljen pa se smjestio na svoje dobro u Drežnik. Spominje se kao dobar gospodar. Njihovo imanje u naselju su zvali »Dvor«. Poslije Pfeinfingrovih, »Dvor« je bio u vlasništvu Alfonsa Šibenika, poslije njega prešao je u vlasništvo braće Anzić.

put »od Masarykove ulice do željezničkog stovarišta«. Nova se kuća našla u zaleđu kuće Masarykove 4, pa je s njom tvorila zajedničko dvorište. Time je bilo osigurano da velika obitelj bude na okupu.

Poslovni su mu uspjesi omogućili da je svojoj djeci osigurao najbolje školovanje. Gajo i Branko studirali su u Pragu, Gajo medicinu, Branko tehniku, a sestra Angelina završila je škole u Grazu.

Djed Nikola u Karlovcu se rano uključio u društveni život. U knjizi Zdravka Švegara *Dva stoljeća športa u Karlovcu* (objavljena u Karlovcu 2001.) među karlovačkim biciklistima potkraj XIX. st. spominje se i Nikola Petrović (str. 31–32) kada je u utrci Karlovac–Generalski Stol–Karlovac, »održanoj 8. rujna 1897. godine pobijedio Josip Hubeny«, a Nikola Petrović stigao četvrti. Biciklizam je krajem XIX. st. u Europi bio sport otmjenog svijeta, članstvo u klubu govorilo je i o položaju dotičnog člana u društvu. Sudjelovanje u aktivnostima karlovačkog biciklističkog kluba 1897. također navodi na zaključak da je Nikola boravio u Karlovcu i prije nego li je 1897. na Drežnik doveo svoju obitelj.

Nikola je umro 21. lipnja 1933. godine. U to vrijeme karlovačko je novinstvo u krizi, povremeno izlazi *Karlovački glasnik*, ali ne i u razdoblju između 9. lipnja i 16. rujna 1933., pa smo ostali bez primjerenoj Nikolincog životopisa. U beogradskom mjeseca *Privrednik* (7/1933) objavljen je kratki nekrolog u kojem je između ostatka zapisano:

»Pokojnik je bio ugledni član našeg društva (Društva ‘Privrednik’, op. R. R.) i dugogodišnji potpredsjednik srpske pravoslavne općine (u Karlovcu, op. R. R.), te je ispraćen i dostoјno ožaljen sem od svojih najbližih još i od celokupnog građanstva.«

Nikolinom smrću cimer na kući u Masarykovoj ulici bio je skinut. Ostali su samo »Branko Petrović, ovlašteni civilni graditelj i građevinsko poduzetništvo« i »dr. Gajo Petrović, liječnik s ordinacijom na adresi Banija 6«. Osim Brankove i Gajine obitelji, u kući je živjela Nikolina udovica Savka, te kći Angelina udata Sablić, s mužem i dva sina, Ljubišom i Brankom.⁵

Otac Branko

Branko Petrović rođen je 1897. godine u Komorskim Moravicama. Građevinske nauke i diplomu inženjera stekao je u Pragu.

Kao mladi inženjer, na karlovačku poslovnu scenu stupio je u svibnju 1923. kada je postao član Porotne komisije za ocjenu radova pristiglih na natječaj za Novu regulatornu osnovu grada Karlovca.⁶

⁵ Nikolina supruga umrla je 1938. Sahranjena je zajedno sa suprugom u Karlovcu na Pravoslavnom groblju. Na spomeniku je upisano: »Za mir Božji i rajske naselje dobrim roditeljima mole se zahvalna djeca.«

⁶ Natječaj za Regulatornu osnovu raspisan je 1906. godine, ali nije realiziran. Drugi natječaj raspisan je za vrijeme gradonačelnika Vinkovića, a mladi Branko Petrović postao je član komisije nakon smrti ranije izabranog arh. Branka Cvetkovića (zbornik *Karlovac 1579–1979*, str. 103).

Nije poznato je li u to vrijeme, početkom 1920-ih, Branko Petrović kao inženjer bio zaposlen u Gradskoj upravi, ali vrlo brzo se, osim projektiranja, počeo baviti i građevinskim poduzetništvom. Kao graditelj Branko Petrović bio je jedan iz peterolista karlovačkih inženjera – projektanata (Ante Draganić, Dragutin Dvornik, Filip Heksch i Nikola Marić) koji su od kraja 1920-ih do 1941. podigli brojne građevine u ulicama Martina Gambona i Đuke Bencetića, I. G. Kovačića, Matice hrvatske i Pavleka Miškine, nekoliko interpolacija u Domobranskoj i zgrade u Lopašićevoj i Zajčevoj ulici; zatim blok na Zrinskom trgu (uključujući Vitezovićevu i Šipuševu) i dr. Toj je grupi pripadao i rano umrli ing. Dragan Blazina koji je zajedno s Brankom Petrovićem podigao »franjevački blok«. Projektantska djela »peterolista« karlovačkih graditelja stvorena su s »istim rukopisom« svojstvenom praksi Zagrebačke škole arhitekata koju je utemeljio Drago Ibler. Pripadnici te škole imali su zajednički odnos prema »konstruktivnim i funkcionalnim elementima arhitekture«.

Sredinom 1920-ih godina Branko se vjenčao s Verom Gjačić, kćerkom Ivana i Marije rođ. Šomek. U tom su braku rođeni sinovi Gajo i Svetozar.

Za razliku od poduzetnog djeda Nikole, otac Branko bio je intelektualac, puno je slobodnog vremena posvećivao knjizi. Bibliografija njegovih rada nije mala, posebno prevodilačka: s ruskoga je, zajedno s Ivanom Bujanovićem, preveo I. Ehrenburga (*Julio Jurenito*) i A. S. Gribojedova (*Zlo od pameti*); s njemačkog kompletne *Temelje slobode* (*Grundrisse*) K. Marxa i neke rade F. Engelsa; s engleskog *Historiju logike* A. N. Priora. Pred kraj života pisao je teorijske članke iz građevinarstva. Godine 1958. u *Građevinaru* je objavio pionirski rad »Električna računala i njihova primjena u građevinarstvu«. Godine 1928. bio je suradnik *Karlovačkog kalendara* za 1929. godinu (KZ, str. 326).⁷

Majka Vera, rođ. Gjačić, unuka Venceslava Šomeka

Gajina majka Vera po muškoj je lozi Hrvatica iz Istre (Gjačić), a po ženskoj potomkinja stare karlovačke obitelji Šomek. Osnivač joj je bio Venceslav, austrougarski vojni liječnik, pohrvaćeni Slovak. Nije poznato kada je Venceslav Šomek stigao u Karlovac (u Festung Karlstadt), ali je izvjesno da 8. kolovoza 1873. – na dan kada je upravni sistem Vojne krajine ukinut a Krajina razvojačena i časnici počeli napuštati Tvrđavu i krenuli put svojih zavičaja – ostao u Karlovcu. Venceslav je, naime, u Karlovcu već zasnovao obitelj, u braku s Amaliom (Ljubicom) Matzek (Maček) rođeno je devetoro djece, nisu imali vlastite kuće, stanovali su na Baniji kbr. 59. Na toj je adresi 1875. rođena Marija, Gajina baka.⁸

⁷ Godine 1979. dva izdavača u Beogradu, Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta, objavili su Marx–Engels *Dela*. U dva sveska Marxovih *Grundrisse* kao prevoditelj upisan je B. Petrović, u prvom, uz Branka Petrovića, potpisani je i Moša Pijade, čiji je prijevod »Priloga kritici političke ekonomije« uvršten u taj svezak, te Gajo, koji je također u publikaciji imao svoj prijevod. Branko Petrović također je kod istog izdavača i iste godine objavio u 30. tomu prijevod dijelova Marxove ostavštine (»Mart 1875 – maj 1883«).

⁸ Podatke o obitelji Šomek zahvaljujem Miri Čaiću, umirovljenom profesoru i istraživaču karlovačkih rodoslovlja.

Godine 1903. Marija Šomek udala se za Ivana Gjačića, rođenog u Žminju, škоловanog za pomorca u Bakru. U prvo vrijeme Šomekovi su bili protiv želje svoje kćeri da se vjenča za pomorca, roditeljski blagoslov dobila je uz uvjet da se Ivan prihvati nekog građanskog posla »na kopnu«. Ivan Gjačić postao je trgovac i nastanio se u Karlovcu. Sredinom 1920-ih, u novoizgrađenom kompleksu »franjevačkog bloka« u Radićevoj ulici 9, koji su projektirali i podigli Branko Petrović i Dragan Blazina, otvorio je vlastitu prodavaonicu tekstilne konfekcije. Kao trgovac, stekao je zavidan ugled. Godine 1918., u vrijeme raspada Monarhije, za kratkotrajne vlasti Narodnog vijeća Države SHS, kao predstavnik trgovaca bio je izabran u Odbor Narodnog vijeća SHS za grad Karlovac.⁹

U braku Ivana Gjačića i Marije Šomek rođeno je petero djece, četiri kćeri (Marija /Micika/, r. 1904.; Ivka, udata Šimić, r. 1906.; Vera, udata Petrović, r. 1907., Vanda, udata Murko, r. 1909.) i, kao najmlađi, sin Ivica, r. 1913. Oko 1930-ih Ivan Gjačić podiže vlastitu kuću na starom Zrinskom trgu kbr. 11 (danas Šipuševa ul. 4) (*Almanah grada Karlovcia*, 1933.).

Majka Vera odrasla je u očevoj kući na Zrinskom trgu. Na karlovačkoj je gimnaziji maturirala 1925. zajedno s Mladenom Bivalom, Ivanom Del Tosom, Mirom Grujićem, Ljudevitom Jonkeom, Alfredom Kurelcem, Milanom Ratkovićem, znamenitim Istraninom Tugomilom Ujčićem. Bila je dobra učenica, imala je interesa da nastavi školovanje na Sveučilištu, ali sudbina joj je odredila da se posveti obiteljskom životu.

Kuća Branka i Vere Petrović bila je otvorena za rodbinu, prijatelje, pa i za znance. U njoj su se slavili pravoslavni i katolički praznici, pa je za vjerskih blagdana kuća bila puna čestitara. U toj se kući razgovaralo o kulturnim i socijalnim prilikama, politici i umjetnosti. Gotovo svaka karlovačka humanitarna akcija u kući Petrovića nailazila je na podršku.

Brat Svetozar (1931.–2005.)

Svetozar je od Gaje bio četiri godine mlađi. U djetinjstvu i ranoj mladosti generacijski odijeljeni, ali jedan drugom duboko privrženi. To se može zaključiti i time što je Gajo svom prvorodenom sinu dao ime Svetozar.

Svetozar je na karlovačkoj gimnaziji maturirao 1949., kao i Gajo bio je odlikaš, najistaknutiji u generaciji. Upisao se na Filozofski fakultet u Zagrebu, nakon diplome posvetio se teoriji književnosti i brzo je napredovao u znanstvenim zvanjima. Sve do 1970. bio je profesor Teorije književnosti na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, karijeru je nastavio na sveučilištu u Novom Sadu i Beogradu te kao gost-profesor u Chicagu i Seulu. Autor je brojnih knjiga, najpoznatije su *Priroda kritike*, *Oblik i smisao – spisi o stihu*, *Kritika i djelo*, *Problem soneta u starijoj hrvatskoj književnosti*. U Mladost–Liberovoј višetomnoj *Povijesti svjetske književnosti* bio je urednik i autor »Istočne književnosti«, zatim »Književnosti starog Orijenta«, »Dnevnika iz Indije«.

⁹ Gjačić je tada upisan kao Đačić (zbornik *Karlovac 1579–1979*, str. 221).

Bio je cijenjeni član Matice hrvatske, a u Zagrebu dobitnik Nagrade grada Zagreba i godišnje Nagrade Vladimir Nazor.

Stekao je ugled

»... svjetski uglednog znanstvenika, i kao erudit starinskog kova, a modernog obrazovanja i suvremenih, izrazito originalnih tumačenja. Kao govornik i sugovornik rijetkog dara.«

U povodu njegove smrti, akademik, književnik i profesor Pavao Pavličić je u *Vijencu, novinama Matice hrvatske za književnost, umjetnost i znanost* (10. XI. 2005.) napisao da Svetozar Petrović

»... za Hrvatsku nije bio vezan samo rođenjem, nego i sadržajem svojih znanstvenih rada: premda niz godina nije djelovao u ovoj sredini, često se vraćao hrvatskim temama, pa se bez njegovih uvida više i ne može zamisliti moderna povijest naše književnosti (...) krasilo ga je vrhunsko intelektualno poštenje, koje se vidi u svakom Petrovićevom retku, njegovo odbijanje da učini bilo kakvu koncesiju vladajućem mišljenju, društvenoj narudžbi ili predrasudama struke. Znanstvena istina jedino je što njega zanima, pa zato i nije neobično što je isticao kako potraga za tom istinom nije najbolji način da se djeluje u zbilji, ali jest najbolji način da se istina nađe.«

Bio je i član Srpske akademije znanosti i umjetnosti te žestoki protivnik Slobodana Miloševića.

Stric Gajo i teta Angelina

Najstariji od Nikoline djece, Brankov brat Gajo (1895.), postao je ugledni liječnik i društveni radnik. Bio je odličan dijagnostičar, prozvan »liječnikom karlovačke sirotinje«. Neposredno poslije Drugoga svjetskog rata, u razdoblju odmazde nad ljudima poraženog režima, kada su ljudi zaobilazili njihove kuće, liječnik Gajo je često puta bio jedini koji je ulazio u stanove obilježenih, liječiti ih i bodriti. Bio je poznat i po tome što je k svojim pacijentima jurio biciklom, s jednog na drugi kraj grada, pričao je da je sklonost biciklu i sportu naslijedio od oca. Djelovao je i na društvenoj sceni. Kao čovjek urođene velike energije, bio je i gradski vijećnik i aktivna član u kulturno-umjetničkim i sportskim društvima.

O svom stricu Gajo je govorio u intervjuu objavljenom u *Novom Karlovačkom tjedniku* 19. III. 1991.

»Divio sam se njegovu umijeću da članove društva koje je vodio oduševi za zajedničke ciljeve i pridobije ih za zajedničko djelovanje u kojem se nadilaze lične, vjerske, nacionalne, političke i druge netrpeljivosti. Ali, pamtim ga i kao dobrog strica i ujaka koji je volio razgovarati sa svojim sinovcima (s mojim mlađim bratom i sa mnjom) i nećacima (Ljubom i Branom). Vodio nas je na sportske priredbe i izlete, a maskiran u Svetog Nikolu, s nekim od prijatelja kao 'krampusom' donosio nam je darove. Najdraži su mi bili nedjeljni 'radni izleti' s njim kad je pješke obilazio nepokretne i kronične bolesnike u obližnjim selima, gdje su ga radosno dočekivali ne samo kao liječnika nego i kao porodičnog prijatelja.«

Liječnik Gajo umro je 1967. godine. Na zgradi u kojoj je imao ordinaciju njegovi pacijenti i drugi građani postavili su spomen ploču: *Narodnom liječniku – humanisti / dr. Gaji Petroviću / građani Karlovca i okolice*. Portret na ploči djelo je karlovačkog kipara Nedjeljka Faka. Djece nije imao, za rata kada je do Zagreba stigla skupina siročadi s Kozare, supruga i on posvojili su Ranku. Ranka je umrla 1990-ih, sasvim na kraju rata.

Teta Angelina školovana u Grazu, bila je, kao i njezina šogorica Vera, posvećena obitelji. Nakon tragične smrti supruga Marka Sablića (1941.), profesora i društvenog radnika, s djecom, Gajinim bratićima (Branom i Ljubišom), odselila je u Beograd gdje je ostala do kraja života.

Djetinjstvo i mladost u Karlovcu

Gajo i Svetozar rođeni su u »staroj« kući na Baniji. Ono što je u razdoblju odrastanja stricu Gaji i ocu Branku bio Drežnik, to je Gaji i Svetozaru bila Banija i dvorište između dvije kuće. Do kraja života sjećanja su ga vukla u veliki bakin vrt na Baniji, predjelu Karlovca, gdje je s roditeljima i bratom Svetom, bratićima, ali i djecom iz susjedstva živio gotovo u patrijarhalnoj zajednici.

Karlovac je krajem 1930-ih i početkom 1940-ih bio provincijski gradić, ali i kulturno središte Pokuplja i Korduna. U gradskom području živjelo je nešto manje od 30.000 stanovnika. Bio je grad đaka, umirovljenika i radnika. Na posebno dobrom je glasu bila karlovačka gimnazija, zgrada u kojoj je 1873. maturirao Nikola Tesla. Bio je grad bez javne biblioteke, tu su funkciju imale knjižare (»Reich« Ive Goldsteina i »Fogina«). Izložbe slika priredivane su samo povremeno, na raznim mjestima (mala dvorana Gradske vijećnice, Zorin dom, ili u izlozima knjižara; o muzeju se samo pričalo, ali je postojalo amatersko kazalište i ugledni pjevački zbor (Zora, prvo hrvatsko pjevačko društvo osnovano 1858.) koji je tih godina proživiljavao krizu. U jednom zapisu iz 1942. Josip Vaništa piše:

»Gradić na rijekama, s bedemom u obliku zvijezde. Redovi jablana. Središnji trg bolesno žut u ljetnoj žegi između kasarni i dviju crkvi sa spomenikom u sredini. Jedna od njih baca sjenu na prazan prostor. Talijanski vojnik na straži.«

Obitelj Branka Petrovića je sve do 1937/8. stanova na Baniji. Kada je u drugoj polovini 1930-ih godina, za vrijeme gradonačelnika Ivana Graha, na terenu na srušenim bedemima uz Šanac počela gradnja obiteljskih kuća, Branko Petrović je 1938. podigao i vlastitu obiteljsku kuću. (Danas uglavnjica Ulice Duke Bencetića i Lukšićeve.) Obitelj je preselila unutar Zvijezde. Gajo je tada imao jedanaest godina. Dvorište na Baniji zamijenio je znameniti karlovački Šanac. Novi je stan, u nizu jednokatnica, podignut baš ispred Šanca, na mjestu nekadašnjeg bedema. Nalazio se u blizini Sokolskog doma i kina Edison, a i Gimnazija nije bila daleko pa se krug prijatelja proširio. Gajo je sa svojim vršnjacima rado šahirao ili igrao stolni tenis.

Sredina u kojoj su odrastali bila je izrazito intelektualna. Stanko Lasić u svojim *Autobiografskim zapisima* spominje koliko je bio impresioniran boravkom u kući Petrovića. Zapisao je da su ga braća Petrović (dr. Gajo, liječnik, i ing. Branko) među pr-

vima učili skromnosti i da je otvorenih usta slušao da su završili studije na glasovitim srednjoeuropskim sveučilištima,

»... a nijednom se riječju nisu hvalili. Tek sam, primjerice, mnogo kasnije saznao da je Branko Petrović koji je preveo Ehrenburgova *Julija Jurenita* onaj isti čovjek, tih i povučen, koji je povremeno sa svojim bratom dolazio u našu kuću.«

U kući je postojala velika biblioteka. Otac Branko, kao i stric Gajo, bili su članovi – zakladnici Matice hrvatske koja je svoje članove svake godine opskrbljivala i s desetak knjiga. Naravno da je u kući bilo i knjiga drugih nakladnika.

* * *

Rat (1941.) je i u kuću Petrovića donio nesreću. Prvo je, već treći dan po osnivanju NDH, uhapšen tetak Marko Sablić, starješina karlovačkog Jugosokola i profesor učiteljske škole. Bio je uhapšen i odveden u Jadovno i tamo umoren. Za ustaški režim njegov je krimen bio što je bio sokolaš, starješina Jugosokola koji je u Karlovcu za članove imao i Hrvate i Srbe. Godine 1933. uredio je *Almanah grada Karlovca*, knjigu u povodu 350. godišnjice osnutka Karlovca. Po tome koliko je ta knjiga vrijedna za povijest Karlovca može ga se uvrstiti na trajnu listu zaslужnih Karlovčana.

Stric Gajo je u dva navrata od ustaša bio hapšen kao Srbin. To je hapšenje, možda jedino od brojnih, među građanima izazvalo veliko javno negodovanje. Zauzimanjem poveće grupe građana, koje su predvodili Drežničani i Hrnetićani, predana je peticija koju vlast nije mogla ignorirati. Tijekom rata ubijen je ujak Ivica (Puba), ljekarnik u Slunju.¹⁰

Ne znam kako se tih ratnih dana u Karlovcu osjećao Gajo. Godinu dana mlađi pjesnik Slavko Mihalić s Mažuranićeve obale u jednom je intervjuu (*Polja*, 1986., str. 323, razgovor je vodila novinarka Radmila Gikić) ispričao:

»Pa strahote okupacije kada smo iz noći u noć strjepili neće li na naša vrata zakucati ustaška policija, odvesti oca u logor, medu taoce. Ili, recimo to, da sam posljednju godinu rata proveo dobrim dijelom u skloništima pod zemljom, po podrumima, uzaludno očekujući (i ne znajući to: s mnogim drugima) partizansku kurirsku vezu. Da sam bio na popisu onih koje treba zatući, ali me nisu mogli pronaći.«

* * *

Za sve je vrijeme školovanja Gajo bio odlikaš, nije lako reći u čemu se posebno isticao. Profesorima se činilo da će studirati matematiku i fiziku. Moglo bi se reći

¹⁰ Smrt ujaka Ivice u obitelji je ostala nerazjašnjena. Nesporno je ubijen u vrijeme prvog partizanskog zauzeća Slunja (14. XI. 1942.). Zajedno s lječnikom, učiteljem i drugima bio je ustaški talac. Znalo se da ima (obiteljskih) dukata pa je u gužvi likvidiran od pljačkaša. Dragan Hazler, tada četernaestogodišnjak, navodi da je prvo dana ulaska partizana u Slunj izvršena odmazda, da su tom prilikom mnogi od partizana ubijeni na ulici, u kućama »ili na bijegu (ljekarnik Puba, Slavo Štefanac, Zvono-Cibo Štefanac...)« (izvor: www.hazud.ch/tag/1942/).

da su on i njegovi kolege s profesorima imali sreće. Njemački je predavao, i bio ravnatelj gimnazije, dr. Antun Hurm (1887.–1960.), autor znamenitog hrvatsko-njemačkog rječnika; matematiku, fiziku i astronomiju predavao je dr. Slavko Rozgaj (1895.–1978.), školovan do postignutog doktorata iz astronomije na Karlovom sveučilištu u Pragu. Gajo je osobito cijenio profesore hrvatskog i latinskog jezika Ivana Bujanovića (1894.–1945.) i Albina Del' Tossa (1906.–1976.). Filozofiju i povijest predavao je svestrano obrazovani ruski emigrant Sergej Gorodecki (?–1945.), na glasu kao dobar i otmjen čovjek. S. Gorodecki je 1945. strijeljan kao narodni neprijatelj, žalim što vjerojatno nikada nećemo saznati kako je Gajo doživio profesorovo smaknuće.

Ratnih godina (1941.–1945.) karlovačka je gimnazija imala samo po jedan za vršni razred (muške) gimnazije, godine 1945. u osmom razredu bilo je dvadesetak učenika. Među kolegama su bili Berislav Schaeffer, svojevremeno potpredsjednik jugoslavenske vlade, urbanist Miroslav Kollenz, liječnik Branko Vukšinić.

Kao učenik Gajo je, prema svjedočenju upućenih,

»... mladenački strasno čitao knjige, savladavao strane jezike (...) za njemačke okupacijske vlasti svake je noći slušao BBC-a i, kroz radijski tečaj, učio engleski jezik.«

Već prije punoljetnosti, u sedmom razredu gimnazije (1943.), za Gaju je antifašistička strana bila moralni izbor. U intervjuu *Novom Karlovačkom tjedniku* (19. III. 1991.) izričito je rekao:

»Ilegalnim radom u okupiranom Karlovcu nastojao sam da i sam bar nešto pridonesem pobjedi nad tim zločinačkim režimom. Radio sam najprije pomažući onima koji su već bili organizirani skojevci, a zatim kao skojevac i član KPJ.«¹¹

Na Filozofski fakultet upisao se u jesen 1945., bio je među najmlađima. U tekstu »Prisjećanja«, objavljenom u zborniku *Zbilja i kritika*, supruga Asja je zapisala:

»Kad sam u jesen 1945. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu upoznala tog bljedolikog, rideg, naizgled veoma mirnog i povučenog osamnaestogodišnjaka, koji je kao glavni predmet upisao francuski jezik i književnost, uz neobuzданo zanimanje za svjetsku literaturu, kao i za filozofiju, koju je također paralelno upisao, mnogi nisu ni slutili kakve su se intelektualne naslage već tada u njemu nataložile.«

Još za studentskih dana vjenčao se s Asjom rođ. Karuc, Splićankom, također studenticom. U braku su rođena dva sina, Svetozar i Bojan.

Svi Petrovići, roditelji, Gajo, Svetozar i snaha Asja, ostali su živjeti na karlovačkoj adresi sve do siječnja 1950. godine. Poput većine karlovačkih studenata, Gajo, Asja i Svetozar na studij u Zagreb odlazili su vlakom. Iz tog razloga držim opravdavni Gajin život prikazati sve do odlaska iz Karlovcu.

¹¹ Za mlađe, neupućene čitatelje, valja reći da se Gajo Petrović bavio revolucijom kao filozof, a ne kao građanin. Bio je istaknuti oponent dogmatskog marksizma, energični protivnik staljinizma i postojeće nedemokratske prakse u Jugoslaviji.

* * *

Godine 1946., netom nakon što se, kao pripadnik Šeste studentske brigade »Ivan Senjug Ujak« iz Zagreba, na gradilištu kanala u Slavonskom Brodu vratio s radnih akcija,¹² saznao je da je uvršten u skupinu od 250 jugoslavenskih studenata za studij u Sovjetskom Savezu.

* * *

Zapažanja o boravku u SSSR-u objavio je u zagrebačkoj *Republici* (1/1951). Pripejputa prijateljima je obećao da će im detaljno opisivati svoje doživljaje, a sebi da će voditi dnevnik. To je obećanje samo djelomice ispunio. Objasnjavajući razloge, u pismu od 3. I. 1947. napisao je:

»Kao što vidiš, pismo je bijedno. Obrazloženje: ovdje sam video i naučio toliko novih stvari, nakupio toliko novih utisaka, da još nisam uspio da ih sredim.«

U *Dnevniku* nalazimo pojašnjenje:

»U glavi mi je bio kaos, a nisam mogao da ga sredim, na srcu mi je ležao težak kamen, a nisam mogao da ga zbacim. (...) Nastojao sam svom silom da se stalno oduševljavam i divim, ali to mi nije uvijek polazilo za rukom. Studio sam se svoje slabosti. Da li sam dobar komunist, ako se u 'prvoj zemlji socijalizma' u meni pored divljenja rađaju i posve suprotni osjećaji?«

Bilo je bezbroj razloga zbog kojih se u SSSR-u osjećao duboko razočaranim. Anegdote često kazuju više nego duge priče. Jednu je takvu pročitao na Zidnim novinama Državnog univerziteta u Moskvi i prepričao je u tekstu objavljenom u cit. *Republici*:

»Govornik: Bjelinski je govorio ... / Černiševski je rekao ... / Plehanov kaže ... / Lenjin piše ... / Drug Staljin nas uči ... // Glas iz publike: A vi, što ćete nam vi reći? // Govornik: To je sve, svršio sam!«

Bit će da se i tu krije razlog zašto kaos u glavi nije mogao srediti.

Kada sam se već osvrnuo na tekst objavljen u *Republici* 1951., smatram poučnim manje upućene čitatelje Gajinog djela upoznati s dijelom njegova uvodnog teksta.

¹² Radilo se o dobrovoljnim omladinskim radnim brigadama koje su izgradile željezničku prugu Brčko–Banovići u Bosni. Gradnja je počela 1. IV., a pruga, dugačka 92 km, predana je u promet do 7. XI. 1946. Spajala je rudnike ugljena u Banovićima s gradom Brčko, prometnim središtem, odakle je ugljen distribuiran potrošačima diljem Jugoslavije. Brigade su na gradilištima ostajale mjesec do dva. Istini za volju, neke su dionice pruge – u usjecima – zbog brzine i nedostatka stručnih radnika, izgradene nekvalitetno, pa su se sanirale u tišini, ali u svemu pruga je bila prva investicija u poslijeratnoj (1941.–1945.) Jugoslaviji i ulijevala je optimizam u poslijeratnu izgradnju. Za tu je prugu Krleža rekao »nije ovo prva pruga na svijetu sigurno, ali je prva pruga koju su izgradila djeca«. Gajo je toj akciji pristupio s velikim entuzijazmom i u tu je akciju, ljeta 1946., uložio puno energije. Gajo je u Brigadi bio zadužen »za kulturu«.

»Istinu spoznati – često je vrlo teško. Teško u dvostrukom smislu. U tom smislu što je objektivna stvarnost neobično složena i put od pojave do suštine nije ni ravan ni asfaltiran. A također i u tom smislu što je istina ponekad neugodna i ako nam iznenada zablista pred očima, može da nas zabolji kao udarac nožem u srce. Zato ljudi, kad naslute neku neugodnu istinu, često pokušavaju da izbjegnu susret s njom. Pažljivo osluškujući sve, što govori protiv tog strašnog naslućivanja, oglušuju se od onoga što govori ‘za’.

Ali susret s istinom ne da se izbjjeći. Ona je predstavnik objektivne stvarnosti, koja postoji i zakonito se razvija bez obzira na to, da li smo dali svoj pristanak ili nismo. I ako bismo zatvorili oči pred istinom, dobili bismo jednog dana po glavi – od objektivne stvarnosti. To bi bio takav udarac, koji bi nam smjesta otvorio oči, ali – samo na trenutak, jer onaj, koji je dobio po glavi – više nema potrebe da gleda i spoznaje.«

Godine 1948. objavljena je rezolucija INFORMBIRO-a, odnosi SSSR-a i Jugoslavije su se strmoglavlili, između ponude ostanka u Sovjetskom Savezu ili povratka kući, Gajo je odabrao povratak kući.

Za dvije godine studija u Sovjetskom Savezu završio je šest semestara. Supruga Asja u citiranome je tekstu zabilježila

»... po čitave noći proboravio je u biblioteci koja je tamo bila neprekidno otvorena i kрао samome sebi vlastiti san. Već je tada malo spavao, ne bih rekla da mu organizam to nije zahtijevao, ali je posjedovao neviđeno snažnu volju koja ga je i inače karakterizirala, i mogao je upravljati svojim fizičkim datostima kako je htio. Volja je bila jača od fizičkih mogućnosti.«

Asistent i profesor na Filozofskom fakultetu

Na Filozofskom fakultetu u Zagrebu godine 1950. postao je asistent. Biti student Gaje Petrovića bio je privilegij. Gajina studentica bila je i naša sugrađanka, profesorica i publicistkinja Draženka Polović. Zamolio sam je da mi za ovu prigodu napiše nešto o dojmovima sa svog studija.

»U drugoj polovici 20. stoljeća zagrebačka katedra za filozofiju bilo je rijetko mjesto koje je uživalo europski ugled kao intelektualna oaza u kojoj su umjesto autoriteta dogme, ideologije i politike vladali bespoštedna kritika svega postojećega, ideja slobode, kozmopolitizma, osobne hrabrosti i autonomije.

Uz sve značajne hrvatske filozofe toga vremena, Branka Bošnjaka, Milana Kangrge, Danika Grlića, Predraga Vranickog i drugih, centralna figura, intelektualni i moralni autoritet katedre bio je Karlovčanin Gajo Petrović.

Predavao nam je logiku, ontologiju i spoznajnu teoriju i bio je najodmjereniji, najtiši i najsuzdržaniji od naših profesora. Njegovo filozofsko djelo obilježila je znanstvena i teorijska perfekcija i enciklopedijska erudicija. Kaže Fichta da svatko bira onaku filozofiju kakav je čovjek. A za nas studente Gajo Petrović bio je čovjek u čijem smo karakteru prepoznавали beskrajnu blagost (koja nam se ponekad činila kao zbnjenost i krhkost), finoću u ophodenju, brigu, nježnost i stoičku mudrost. U vrijeme moga studiranja, početkom 1980-ih, iza njega je već bio zabranjeni *Praxis*, ugašena Korčulanska ljetna škola i velik broj beskompromisnih i teških borbi za slobodu i dostojanstvo ugroženih. I mi smo jako dobro znali da se iza te mirnoće i blagosti, svojevrsne simpatične filozofske izgublje-

nosti, smjestio dobri i hrabri čovjek dubokog intelektualnog i moralnog integriteta. Zato smo mu se divili i beskrajno ga poštivali.«

U ovom je tekstu već rečeno, Gajo Petrović i njegova obitelj odselili su iz Karlovca u Zagreb u siječnju 1950. godine. Ali, u citiranom intervjuu objavljenom 19. III. 1991. na pitanje »Koliko se još uopće osjećate Karlovčaninom?«, Gajo Petrović je odgovorio:

»Još uvijek se osjećam više kao Karlovčanin nego kao Zagrepčanin. No priznajem da se pomalo osjećam i kao građanin nekih drugih jugoslavenskih (izgovoreno prije 26. VI. 1991., op. R. R.), evropskih i izvanevropskih gradova u kojima sam duže ili češće boravio.«

* * *

Umro je tijeku rata, u Zagrebu 13. VI. 1993., a sahranjen 21. VI. na zagrebačkom Mirogoju (urna je položena u rimokatoličkom dijelu, polje 87, II razred, 153). U ime zavičaja, od njega se oprostio Ratko Dojčinović, njegov student i tadašnji gradski vijećnik. Rekao je da

»... u vrijeme kada su ljudskost i humanost doslovce ugroženi i na najnižoj razini, životni stav i beskompromisno zalaganje Gaje Petrovića za jedno bolje i humanije društvo (...) cilj je, zadatak i putokaz za sve nas koji dijelimo njegove stavove i uvjerenja. Ustrajanje na tome je ono čime iskazujemo svoju privrženost Gaji i rodnom mu gradu.«

Nije mjesto da se pod temom »Zavičaj i rod filozofa Gaje Petrovića« piše, makar i u najkraćim crtama, o ugledu kojeg je Gajo Petrović uživao u domovini i svijetu. O tome svjedoče riječi njemačkog filozofa Jürgena Habermasa, tiskane u zborniku *Gajo Petrović, čovjek i filozof*, objavljenom povodom 80. godišnjice rođenja. Njemački filozof zaključio je svoj tekst s »[N]jegova hrvatska domovina može – i treba – biti ponosna na Gaju Petrovića.« Naravno, i grad Karlovac u kojem je filozof Gajo Petrović rođen i odrastao.

VLADIMIR PREMEC

Sarajevo, Bosna i Hercegovina

vpremec@gmail.com

Sjećanja na Gaja Petrovića

Čini mi čast i zadovoljstvo poziv na simpozij o dvadesetogodišnjici odlaska u vječnost Gaja Petrovića, mojeg profesora Gaja. Slika profesora Gaja neizbrisivo je utisnuta u moje pamćenje i živi sa mnom kao naročita popedbina na ovom putovanju koje zovemo život. Prati me njegova jasna sjena i opominje u trenu donošenja odluka od životne važnosti. Želim to opisati, zarad pokoljenja, da nepoznate anegdote postanu poznate.

Kada sam 1961. upisao studij filozofije i komparativistike na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, prof. Čajko nije bio među nastavničkim kadrom. Vjerujem da je bio na Humboldtovoj ili Fulbrightovoj stipendiji. Kada se naredne školske godine vratio, počeo sam pohađati njegov filozofski seminar, ali i seminar iz logike. U mojoj trećoj godini studija pozvao me je profesor Čajko i rekao mi da me želi za svog demonstratora logike. Bila mi je čast i obaveza. No, ni to kao ni išta sa mnom u životu nije išlo onako kako je zamišljeno. Informacija je za mene bila završena, ali ja nisam postao odmah demonstrator. Kćerka dekana profesora Jonke počela je dijeliti studentima u biblioteci knjige, a ja sam se požalio profesoru Čajku. Iz istih stopa otišao je u dekanat. Narednog mjeseca sam i ja na kasi fakulteta uz stipendiju Ministarstva kojem je na čelu bila Milka Planinc, dobio iznos od 10.000 dinara za ulogu demonstratora logike. Imao sam spisak literature za ispit iz logike i onim studentima koji su me pitali davao bih informacije. Za taj posao dobivao sam neznatno manje novca od moje stipendije koja je tek u četvrtoj godini studija iznosila 18.000 dinara. 1963. prof. Gajo Petrović objavio je svoj čuveni udžbenik *Logika*, u Školskoj knjizi. U to vrijeme redovno sam sjedio u studentskoj čitaonici Sveučilišne knjižnice. Naručio sam udžbenike logike, od Vinka Pacela do Gaja Petrovića, i počeo pisati komparativnu recenziju koju je u *Našim temama* objavio Boris Hudoletnjak, urednik u uredništvu. To je bio udžbenik za treći razred gimnazije.

Ja sam doslovno napisao sljedeće:

»Razmišljati pravilno, a to znači upravo tako da ono što netko smisli bude istinito, nije samo potreba učenih ljudi već potreba s kojom se susrećemo u poslovima svakodnevnog života. Stoga bismo logiku svakodnevnog života, dakle logiku u njenom nerazlučenom i nereflektiranom vidu mogli nazvati prirodnom logikom – *logica naturalis*. Međutim, to je tek jedno od mnogo značenja riječi ‘logika’ koja su danas u upotrebi. Sva su ta značenja prešla u dnevni razgovor kao refleksija na teoretsko-filozofsku disciplinu logiku u kojoj se pitanja logičnog mišljenja razmatraju u njihovoj sustavnoj vezi.

Udžbenik logike, spomenimo usput, ima i posebno značenje u okviru srednjoškolskog programa, naročito mjesto u sistemu općeg obrazovanja uopće.

Budući da je u Zagrebu upravo štampan novi udžbenik logike za srednje škole i budući da po svojoj stručnoj i sistematskoj visini zaslužuje da se u javnosti o njemu govori, poči ćeemo od kratke smotre onog što je u tom pogledu dosad objavljeno. Usporedit ćemo naime udžbenike logike Arnolda, Filipovića, Večerine i Petrovića da bismo dobili jasniju sliku o vrijednostima posljednjeg. Premda je prvi udžbenik logike u Zagrebu objavljen pred devedeset i šest godina, a njegov je autor bio Vinko Pacel, pravi historijat ovog priručnika počeo je tek dvadeset godina kasnije s Arnoldovom *Logikom za srednja učilišta* koja je bila u upotrebi sve do Filipovićeve *Logike za srednje škole*, stampane pred gotovo dva i po decenija, nažalost bez razloga zamijenjene Večerininim udžbenikom.

Razmotrimo sada nekoliko glavnih karakteristika pomenutih knjiga na bazi uspoređivanja osnovnih teza o logici. Samu logiku smatrao je Arnold naukom koja istražuje ‘mišljenje’ i traži ‘pravila’, kojih se ono *mora* držati, da mu se ne ‘prigovara’. Filipović je postavio svoju navlastitu definiciju logike: ‘Logika je znanost o razložitom mišljenju’. Večerinina definicija je proširena gotovo suvišnim atributima i glasi: ‘Logika je nauka o formama i zakonima pravilnog i istinitog mišljenja’.

Međutim, Petrovićeva definicija logike poprimila je novi smisao i u pogledu jezične eksplikacije i u pogledu sadržaja. On smatra ‘da je logika filozofska disciplina o oblicima valjane misli i o metodama spoznaje’.

Trojica prije spomenutih autora slažu se u jednom, da je logika nauka o ovakvom ili onakvom *mišljenju*, a Petrović zamjenjuje termin *mišljenje* terminom *misao*, da bi tako distingviraо mišljenje kao proces čime se bavi psihologija i misao kao sadržaj mišljenja što interesira logiku. Razlikovanje je danas nesumnjivo potrebno radi znanstvene preciznosti.

Pogledajmo sada raspored građe. Arnold je smatrao neophodnim da prije samog izlaganja logičke materije učini kratku analizu jezika, odnosno značenja jezičnih izraza koji dolaze kao karakteristični u logici, što nije kasnije provedeno ni u jednom udžbeniku. Iza toga slijedi poglavje o pojmu, sudu, a potom ‘nauka o izvodu’ što u ostalim udžbenicima ide u poglavje o суду, budući da tu i spada jer razlaže odnose među sudovima. Poglavlje o silogizmu kod Arnolda obuhvaća najviše prostora, a iza njega slijedi poglavje o indukciji. Pretposljednje poglavje, *Upotreba zaključivanja*, gdje autor piše o analogiji, hipotezi, dokazu, pogreškama u dokazu itd., prema tome pripada u cjelinu s indukcijom kao dio logičke metodologije. U dodatku je dana kratka povijest logike i literatura kojom se autor služio pri sastavljanju knjige.

Filipović je svoju knjigu podijelio u četiri glavna dijela: *Uvod*, *Nauka o elementima*, *Nauka o metodama* i *Zaglavak*. Očito je da je sama logika podijeljena na ‘elemente’: pojam, sud i zaključak, i nauku o metodama, izlažući sâmo značenje, definiciju, indukciju, dedukciju, pomoćne znanstvene metode, dokaz, sistem znanosti itd. U uvodu je autor detaljno razradio pitanje oko same logike: Što je logika, njezin predmet i grada, mišljenje kao logičku funkciju i na kraju podjelu logike. U zaglavku Filipović razmatra nekoliko važnih spoznajnih problema odredivši mjesto logike u okviru filozofije, odnos filozofije i znanosti, pregled filozofijskih disciplina, dodajući na kraju kratku povijest logike. Već po samoj strukturi a kudikamo više po misaonim formulacijama odvojila se Filipovićeva logika od Arnolbove. Njezina sistematičnost prva je i osnovna karakteristika, a druga razložitost pojmovne upotrebe što je u Arnolda zapravo u zametku. I zaista je onda čudno što je Filipovićevu knjigu zamijenio Večerinin udžbenik nesistematičan poput Arnolova, samo što je Arnold pisao još u posljednjem kvartalu prošloga stoljeća,

a Večerina nakon zadnjeg rata. U toj knjizi upotrijebljeno je niz nepedagoških primjera što toliko za samu logiku nije važno koliko za izgled školskog udžbenika. Osim toga u knjizi stoji i mnoštvo spornih stavova što je bilo na štetu same logike. Večerina je rasjekao logički suvislu problematiku na samostalna poglavlja. Čitavoj knjizi nedostaje logička rigoroznost i smisao za sintezu tako da i nema sklada među pojedinim poglavljima. Osim toga, Večerina nema ni jednog razmatranja o suvremenoj logici što odaje autorovu znanstvenu neobjektivnost. I premda nemamo pravo činiti potpunu analogiju s Arnoldovom knjigom, one nose zajedničku osobinu nesistematičnost. Stoga je i prirodno, da se javlja novi udžbenik, obimniji i nepristran, plod golemog rada. Odakle nam pravo da to mislimo? Čitajući knjigu, prisiljeni smo tako suditi uz jedan preduvjet, da i sami poznamo bar djelomice tradicionalna i suvremena kretanja u logici. Dajući opći pregled kompozicije prije spomenutih knjiga učinili smo preduvjet za razumijevanje novog u novom udžbeniku.

Temeljni stav u pristupanju logičkoj problematici a i onoj filozofsko-logičkog karaktera mogli bismo bez sumnje naći implicite u jednom autorovom tekstu iz ove knjige: ‘Misao o nužnoj povezanosti ontologije, spoznajne teorije i logike u osnovi je točna. Pitanje je samo da li tjesna povezanost cjelokupne filozofske problematike nužno isključuje njeeno unutarnje razlikovanje i raščlanjivanje’. Ovaj stav mogli bismo shvatiti i kao ključnu kritiku nekih suvremenih mišljenja o krivo shvaćenom pitanju sadržajne logike, logičkog ontologizma ili gnoseologizma, o miješanju ontološki shvaćenog pojma dijalektike i njene primjene.

Novi udžbenik logike po svojoj općoj strukturi najsličniji je udžbeniku Vladimira Filipovića. Naime i Petrović je podijelio striktno logička razmatranja na dva dijela, konsekventno svojoj definiciji logike. Prvi dio obuhvaća probleme *oblika misli*: pojam, sud i zaključak. U Filipovića se taj dio zove ‘Nauka o elementima’. Drugi dio obuhvaća probleme spoznajnih metoda i gotovo je obimom jednak prvom dijelu, po čemu se razlikuje od svih dosadašnjih udžbenika. Petrović u dodatku razmatra problem odnosa logike, filozofije i nauke što ima i Filipović u zagлавku, a u oba autora na kraju stoji pregled povijesti logike, samo što je Petrovićev veći, usmjeren na više problema i ima pregled povijesti na području Jugoslavije s osnovnom suvremenom bibliografijom priručnika historije logike. Petrovićev uvod usmjeren je na suvremena pitanja koja nastaju u samoj logici i oko nje. Kad smo tako pokazali sličnost opće strukture, zanima nas i sama unutarnja analiza. Tu se Petrović odvaja i od Filipovića a tim više od ostalih koncepcijom *grade* i *metodom* njegizine eksplikacije. Naime obično se problematika logičkog sadržaja izlagala golom pojmovnom strukturonom kakvu je studijem domišljao autor. Ovdje to nije slučaj. U svakom tekstu prisutna je i objektivna analiza povjesnog sporenja oko pojedinih pitanja a često treba tražiti i autorove implicitne stavove. Treba odmah reći da je time ostvaren nužni preduvjet svakog zrelog intelektualnog rada ili bolje rečeno izbjeglo se pristrano sagledavanje. Jer je jasno, ako logika počinje svoj historijat pred gotovo dva i pol tisućljeća da treba sve vrijedno i istinito prisustvovati i u današnjim radovima da ne bismo bili ‘novatori’ u davno znanom. Takve uvjete moguće je ispuniti temeljitim studijem. Autorovu metodu nazvali bismo stoga *historijsko-induktivnom*. Ona je u metodologiskom smislu metoda s najviše zahtjeva ali istovremeno i objektivni put k istini.

Zato će se možda iznenaditi mnogi sadržajnim pregledom logičkih razmatranja koja se upravo po takvoj koncepciji razlikuju od dosadašnjih. U poglavlju o zaključku, na primjer, to je osobito vidljivo. Prvi dio razmatranja posvećen je analizi tradicionalnog učenja o zaključku. Tu je iznesena bit i podjela zaključaka, njihova valjanost i istinunosnost. Sam tekst moguće je otčitati s nekoliko stanovišta. Tako raspravljujući o problemima valjanosti i istinunosnosti autor uz semantičku analizu koja uostalom predstavlja temelj knjige i

veoma je važna za njeno razumijevanje, neprestano traži spoznajne odgovore, povezujući tako u metodološkoj kritici gnoseološka pitanja o samim temeljima logike. A ono što je u ovom poslu najviše pohvale vrijedno, jest da je formalizam smanjen na minimum uvezši u obzir sadržajnost same knjige koja prethodi svakom formalnom definiranju. Time je u stvari postignuta dvostruka prednost ovog udžbenika pred ranijima. Logika je prikazana primijenjeno, a to je važno radi uvidanja njezine praktične koristi o kojoj i sam autor govori u dodatku knjige, i s druge strane prikladnije za samo usvajanje građe.

Drugi dio razmatranja o zaključku izlaže suvremeno učenje. To, što u novom udžbeniku čini analizu suvremenog u logici svakako je prnova budući da se o tome nije pisalo ni u jednom našem dosadašnjem udžbeniku logike. U posljednjih stotinu i dvadeset godina nasuprot tradicionalnoj silogistici koja je mora se priznati za nove potrebe nepotpuna, razvila se nova nauka o zaključivanju, šira, 'bogatija' i primjerena suvremenim znanostima. Stara Aristotelovska silogistika sagledavala je osnovni kriterij logičke ispravnosti, u stupnju općenitosti premisa i konkluzije. Međutim za suvremenu silogistiku unutarnji kriterij *odnosa* pojedinih članova u smislu kontradikcije ili slaganja, suvislosti ili suprotnosti, potpunosti ili ovisnosti itd., ima presudni značaj. Bit same problematike autor izlaže na primjeru računa sudova i pojmove. Jednostavno ali egzaktno prikazivanje nove simboličke terminologije u spomenutom izlaganju pripremit će svakog za osnovno poznavanje suvremene logike. Tek nakon ovih eksplikacija, slijedi posljednje razmatranje u okviru poglavlja o zaključku o logičkim pogreškama u zaključivanju.

Kako je bilo rečeno ranije opseg drugog dijela knjige, metodološkog, gotovo je jednak prvom dijelu. To potvrđuje i novu definiciju logike koja uključuje u sebe osim oblika valjane misli i spoznajne metode. Taj dio obično je uziman kao dodatak tradicionalnim logikama. Međutim ako logiku shvatimo prvenstveno kao teoriju teorije, onda je danas jednakovo važno stavljati akcent i na ovaj dio budući da je riječ o spoznajno-logičkom problemu teoretsko-istraživačkog rada, a u tome rastu neprestane metodološke mogućnosti. U tri poglavlja susrećemo se s već poznatim i potpuno novim analizama. Zasebno su razmatrane metode formiranja pojmove, zasebno formiranja sudova i na kraju autor razmatra svrhu i smisao naučnih metoda i nauke. U opširnom izlaganju druge metodološke skupine osobito privlači našu pažnju razmatranje o aksiomatskoj metodi i aksiomatizaciji logike o čemu se u jednom srednjoškolskom udžbeniku u nas piše prvi puta. Sam problem aksiomatike usko je vezan s pitanjima dedukcije. Čitajući pažljivo, upoznat ćemo se s bitnim ozнакama aksiomatske metode i njezinom primjenom u djelima svojih protagonisti.

U posljednjem poglavlju o naučnim metodama neobično upada u oči autorovo preciziranje i razgraničenje jezičnih pojmove koji su u općoj upotrebi često krivo shvaćani. Istovremeno ovaj dio knjige poslužiti će svakom kulturnom ili naučnom radniku kao uputa za pravilno formuliranje, bilo ozbiljnih izlaganja, bilo kao put za usmjerenje nastojanja u istraživačkom radu, bilo kao osnova za stjecanje ozbiljnog kriterija u otkrivanju istine.

I premda preostaje još mnogo toga za reći, završimo ovaj kratki prikaz novog udžbenika logike za škole jednom primjedbom. Naš školski program popunio je još jednu prazninu koja po svojim kvalitetama a i sadržajem možda čak i prerasta potrebe. Međutim ostaje još mnogo zahtjeva – kao kvalitetni udžbenik logike za univerzitet, jedna pregledna historija logikâ i velika praznina koju treba popuniti ozbiljnim streljenjem za upoznavanjem suvremenog u logici. Govoreći ukratko o našem najnovijem udžbeniku logike mislimo da je on racionalni nastavak započetog već u Filipovićevoj knjizi. Osim toga on čini zasebnost po svojoj koncepciji logike, po osebujnoj metodi i izlaganju građe, po proširenju grade na suvremenu logiku i po specifičnoj terminologiji koju je autor bio prisiljen sam stvarati.«

Ja se više ne sjećam da li je poziv za demonstratora logike uslijedio prije ili poslije objavljivanja ovog prikaza, kao što ne znam ni točan datum poziva za asistenta zbog toga što je kalendar s bilješkom o tomu zameten. Vjerujem da nije nestao, ali ga za ovu važnu priliku nisam uspio naći.

U biblioteci imam dvadeset i prvo izdanje Petrovićeve *Logike* kod istog izdavača, objavljeno u Zagrebu 1990. Autor veli u »Predgovoru«:

»Ovo izdanje *Logike* ne razlikuje se od onih ranijih. Stoga ćemo nešto sažetije ponoviti ono što je rečeno u predgovoru prvom izdanju: 'Po materiji koju obrađuje knjiga se razlikuje od priručnika logike koji su dosad objavljeni na hrvatskosrpskom jezičnom području najviše u dvojem. Prvo, dok je u ranijim priručnicima metodološki dio bio znatno kraći od formalnologičkog, u ovom je knjizi metodološki dio proširen, pa su oba dijela približno jednaka po opsegu. Drugo, dok su dosadašnji priručnici redovno sadržavali samo elemente tradicionalne logike, u ovu su knjigu unijeti i elementi suvremene logike, koja se razvila posljednjih stotinjak godina.'«

Ovo su posljednje rečenice Gaja Petrovića koje sam upravo sada citirao dok isповijedam samomu sebi i drugima ova sjećanja na moga profesora Gaja. Mislim da smo posljednji puta razgovarali o logici dok sam pisao prikaz knjige *Uvod u logiku i naučni metod* M. Koeni i E. Nejgela, djela objavljenog u Zavodu za izdavanje udžbenika Socijalističke Republike Srbije, Beograd 1965. Dragocjene ideje i kritičke refleksije koje je izgovorio prof. Gajo s njegovom dozvolom objavio sam kao svoje mišljenje. Prikazao sam i knjigu *Od Lockea do Ayera*, Kultura, Beograd 1964., a objavio u časopisu *Kritika* (4/1965., str. 89):

»Još bih želio samo ukratko pokazati odliku ovih kritičkih rasprava koje se jednim imenom mogu nazvati metodološkim uzorom za nepristrano ispitivanje određenog filozofskog zadatka. Da bi dokazao svoju tvrdnju o Descartesovom i Spinozinom utjecaju na Lockea, autor razlaže predmet utjecanja, kako su ga zasnivali spomenuti, a zatim označenim citatima iz Lockeova djela dokazuje svoju tvrdnju; a da bi pokazao utjecaj Lockea na filozofiju 18. stoljeća, on tvrdi da 'Locke predstavlja uzor za 18. vijek' (s. 68), budući da čini 'zaokret od spekulativno-metafizičke filozofije 17. stoljeća' (s. 68).

Neprestano vodeći računa o problemskim utjecajima na autora kojeg obrađuje, kao i o utjecajima koje je on sam učinio, Petrović se trudi interpretirati najznačajnije stavove bez težnje da ih historiografski smjesti pod određeni 'izam', a s namjerom da nam što podrobnije pruži problemsku sliku određenog filozofa ili smjera postavljajući više predmet naučne meditacije nego dovršenih iskaza, budući da mu nakana smjera na oživljavanje upravo onoga po čemu povjesno seže do danas, ili kao omogućenje ili kao konstituens žive filozofije.«

Ovo je posljednje što sam objavio o pisanju profesora Gaja Petrovića, sada viđim, s mlađenačkim oduševljenjem. Kada sam 1994. u Strassbourgu sreo profesora Jean-Luc Nancyja koji je bio predlagač i referent za dodjelu počasnog doktorata filozofije tamošnjeg Univerziteta praksisovcu prof. Gaju Petroviću, osjećao sam ponos kao njegov student i poštovac. Posljednji puta sam slušao predavanje o Heideggeru koje je Gajo Petrović održao za akademike, profesore i građanstvo u sali ANUBiH, tada već narušenog zdravlja, ali još uvijek one moćne koncentracije i racionalno-sudjelovanje govora koji ga je krasio kao mislioca. Objavili smo to predavanje u časopisu

Dijalog, u redakciji rekonstruiranog teksta toga posljednjeg nastupa u Sarajevu zahvaljujući trudu kolege Gaja Sekulića.

Godine 1965. diplomirao sam filozofiju i odmah počeo raditi kao asistent na Ogranku Saveznog instituta društvenih nauka koji je bio smješten u kabinetu akademika Predraga Vranickog na Filozofskom fakultetu. U taj prostor zajedno su došli jednog dana profesori Danilo Pejović i Gajo Petrović. Ubrzo su prešli u razgovoru na razlog. Profesor Gajo rekao je da će Danilo postati na idućoj skupštini Hrvatskog filozofskog društva predsjednik te asocijacije, a da mi predlažu da se prihvatom pozicije tajnika. Ni jednom ni drugom, svojim profesorima, nisam mogao odbiti ponuđenu čast i obavezu. Tako sam postao tajnik Hrvatskog filozofskog društva.

U časopisu *Praxis* (1/1966),¹ na posljednjoj stranici u rubrici »Kratke informacije«, o tomu je objavljena vijest. Tu je prilika da spomenem još jedan vid suradnje s profesorom Gajom. Naime on me je angažirao da pravim kratke informacije za rubriku »Filozofski život«. Sve što sam za tu rubriku sakupio i napisao objavljeno je nepotpisano, ali je honorirano prema kriterijima iza kojih je stajao prof. Gajo. U istom broju časopisa *Praxis* objavio sam tri bilješke o tri autora, opet zahvaljujući prof. Gaju. Te bilješke odnose se na djela: François Chatelet, *La naissance de l'histoire*, Les éditions de Minuit, Paris 1962. (str. 472); Georg Žanoska, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1962. (str. 145); Vicente Munoz Delgado, *La logica nominalista en la Universidad de Salamanca 1510–1530*, Revista Estudios, Madrid 1964. (str. 448). Sve to je bilo na dvije stranice časopisa *Praxis*, 145–146. U rubrici »Filozofski život« u istom broju Danko Grlić vrlo opsežno piše o filozofskim simpozijima u Zwettlu koje je organizirao prof. E. Heintel, u to vrijeme direktor Drugog filozofskog instituta u Beču. Prof. dr. Gajo Petrović došao je početkom rujna 1967. na moju kućnu adresu u Harambašićevoj ulici radi osobnog poziva da s delegacijom koju su činili Marijan Cipra, Branko Despot sa suprugom i ja podem na jesenje savjetovanje u Zwettl. Simpoziji u Zwettlu o kojima piše Danko Grlić bili su posvećeni ovim temama: »Dijalektika i fundamentalna filozofija« (17.–19. IX. 1964.) i »Povijesnost« (13.–17. IX. 1965.). Simpozij na koji smo mi pošli bio je u rujnu 1967. i posvećen Kantovoj *Kritici čistoga uma*. Poštovani Branko Despot o tom je simpoziju napisao prilog za *Praxis*.

Kada sam se 1966. ujesen vratio iz vojske, situacija je u Zagrebu bila bitno izmjenjena. Došlo je do polemike između Saveza komunista i redakcije *Praxis-a*. Planirano raspisivanje natječaja za mjesto asistenta logike kod profesora Gaja Petrovića osuđeno je zbog stavova koje je zastupao *Praxis*, a objektivno fakultetu su uskraćena obećana sredstva. Zbog sukoba koji su buknuli na razini Upravnih odbora Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i Hrvatskog filozofskog društva, u tom trenutku daleko kompleksnijih i dalekosežnijih nego što se činilo, podnio sam ostavku na položaj tajnika HFD-a. Prilika je da tu ostavku po prvi puta objavim:

¹ Simpozij i godišnja skupština Hrvatskog filozofskog društva: »U Zagrebu su 17. i 18. prosinca održani simpozij i godišnja skupština Hrvatskog filozofskog društva (...). Na godišnjoj skupštini izabran je za novog predsjednika Hrvatskog filozofskog društva dr. Danilo Pejović.« *Praxis* (1/1966), str. 152.

»Upravnom odboru HFD

Predmet: Ostavka tajnika HFD Vladimira Premeca

Obrazloženje: Zbog načina komuniciranja kakav je uobičajen u posljednje vrijeme u filozofskim krugovima a u čemu sudjeluje uz ostale i UO HFD i UO JUF podnosim ostavku na dužnost tajnika HFD jer smatram da takav način ophođenja nije razborit i šteti ugledu filozofije.

Zagreb, 26. IX. 1966.

Vladimir Premec«

Danilo Pejović mi nikada nije oprostio ostavku. Mislio je da za to ima dovoljan razlog. Nikada mi ništa nije o tom rekao, a ja nisam nikada proniknuo u njegove razloge. Kada su ga profesori Muhamed Filipović i Abdulah Šarčević kolegijalno predlagali kao zaslужnog stranca za filozofiju u Bosni i Hercegovini za člana ANUBiH, zdušno sam podržao tu inicijativu i Danilo je otišao u vječnost kao akademik. Vladimir Filipović mi je povodom ostavke rekao sljedeće: »Vi ste se trebali ponašati kao pisar.« Nije mi rekao kako sam se ponašao kada se već nisam ponašao kao pisar. Za razliku od profesora Pejovića s kojime u karijeri nisam imao suradnje, profesor Vladimir Filipović uvijek me je zvao da s njim sudjelujem najprije na projektu istraživanja hrvatske filozofske baštine, onda na prevodenju F. Petrića, a potom na njegov poziv sam s njim bio na simpoziju u Petrićevom rodnom Cresu posvećenom višestoljetnoj godišnjici na kojoj je promoviran čuveni prijevod njegovog glavnog djela *Nova sveopća filozofija / Nova de universis philosophia* 1979.² Na prijedlog profesora Filipovića sudjelovao sam u promociji te knjige na Kolarčevom narodnom univerzitetu u Beogradu.

Profesor Gajo komentirao je postupak moje ostavke ovim riječima: »To nije pravi način borbe.« U tom trenutku, sjećam se, na pameti su mi bile misli kojima me je moj otac zavjetovao: »Nikad se nemoj baviti politikom.« Znao je iz osobnog iskustva što mi je rekao kao pripadnik URS-a.³ Ali sam osjetio i impuls srama zbog stare latinske sentencije *in fuga salus*: u bijegu je spas. Ta dva aspekta gledanja na ljudsku zbilju meni su bila od pomoći u zauzimanju stavova u životu. Shvatio sam, zahvaljujući profesoru Gaju, da ja nemam energije »za pravi način borbe«, naprsto sam ga smatrao sa svojeg stajališta besmislenim i neprimjerenim, jer sam živio u uvjerenju da meni neophodan mir za život i rad u drevnoj antici i pogotovo u spoznajama Srednjeg vijeka neće ni u kojem slučaju osigurati aktivno sudjelovanje u svakodnevnoj borbi, no naprotiv suzdržanost od nje. Mene su tek agresije i ratovi na prostorima bivše zajedničke zemlje gurnuli u plamen krugova one borbe na koju je mislio moj profesor Gajo. No nisam siguran bi li on bio zadovoljan tim angažmanom i bi li priznao da je to pravi način borbe.

² Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija / Franciscus Patritius, Nova de universis philosophia*, priredio i pogovor napisao Vladimir Filipović, prijevod s latinskog Tomislav Ladan i Serafin Hrkać. Stručnu redakciju prijevoda izvršio Kruno Krstić. Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1979.

³ URS = Ujedinjeni radnički sindikati; kao radnik-stolar tvornica namještaja u Zagrebu i Osijeku bio je aktivan u sindikalnom pokretu.

Ja sam 28. II. 1966. završio svoj rukopis pod naslovom *Franciscus Patritius, bio-bibliografska studija*. Profesor Gajo Petrović odnio ga je na Institut društvenih nauka, Odjeljenje za filozofiju u Beograd. Recenzenti rukopisa bili su dr. Kruno Krstić i dr. Vladimir Filipović koji mi je naknadno rekao da mi djedovi neće oprostiti objavljanje toga rukopisa u Beogradu. Ni danas ne razumijem karakter ove primjedbe, ali sam bio sretan tada kao i sada da je moje djelo objavljeno 1968. Disertaciju o Patricijevoj kritici Aristotela otkupio je direktor Instituta za filozofiju zagrebačkog sveučilišta prof. Vladimir Filipović, čini se samo za fond rukopisa, budući da je nikada nije objavio. Jednu knjižicu o Petrićevoj filozofiji bitka od nepunih stotinjak stranica radio sam po ugovoru za isti Institut, ali ni taj rukopis Vladimir Filipović nije objavio.⁴

Želim nešto reći povodom jedne *kratke informacije* objavljene u istom broju časopisa *Praxis* (1/1966) pod naslovom »Delegacija sovjetskih filozofa u Jugoslaviji« koja zaista zavređuje da bude ponovljena u cjelini:

»Na poziv Jugoslavenskog udruženja za filozofiju u Jugoslaviji je od 12. do 26. novembra 1965. g. boravila delegacija filozofa iz SSSR-a. Delegaciju je predvodio S. F. Oduiev, zamjenik direktora Instituta za filozofiju Akademije nauka SSSR, a članovi delegacije bili su A. S. Kovaljčuk, zamjenik glavnog urednika časopisa *Voprosi filosofii* V. P. Kopnin, direktor Instituta za filozofiju Akademije nauka Ukrainske SSR., V. J. Kelle, šef odjeljenja historijskog materijalizma u Institutu za filozofiju Akademije nauka SSSR i V. P. Kuzmin, naučni suradnik Instituta za filozofiju Akademije nauka SSSR.

Sovjetski su filozofi najprije boravili četiri dana u Beogradu, gdje su se sastali s predstavnicima Srpskog filozofskog društva, s redakcijama filozofskih časopisa *Filozofija*, *Savremene filozofske teme i Dijalektika*, sa suradnicima Instituta društvenih nauka i Instituta za izučavanje radničkog pokreta i s članovima Katedre za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Članove delegacije primio je i dekan Filozofskog fakulteta. Zajedno s grupom beogradskih filozofa sovjetski filozofi posjetili su Grob neznanog junaka na Avali i mjesto avionske nesreće u kojoj su izgubili život članovi delegacije sovjetskih ratnih veterana za proslavu 20-godišnjice oslobođenja Beograda.

Iz Beograda je delegacija otputovala u Sarajevo, gdje se sastala s članovima Udruženja filozofa BiH, s članovima redakcije časopisa *Pregled* i *Odjek* i s predstavnicima katedre za filozofiju Filozofskog fakulteta. U njihovu čast priređena je večera u hotelu Evropa.

Nakon kratkog posjeta Dubrovniku, Splitu i Rijeci, delegacija je stigla u Ljubljani, gdje su članovi delegacije razgovarali s predstavnicima Filozofskog društva SR Slovenije, s članovima Instituta za filozofiju i sociologiju te s članovima filozofske katedre Filozofskog fakulteta u Ljubljani.

Došavši u Zagreb 21. novembra o.g., delegacija sovjetskih filozofa susrela se s članovima Upravnog odbora Jugoslavenskog udruženja za filozofiju, s redakcijom časopisa *Praxis*, s članovima odbora Korčulanske ljetne škole, s predstavnicima Hrvatskog filozofskog društva i Hrvatskog sociološkog društva, te sa suradnicima katedre za filozofiju Filozofskog fakulteta. Tom su prilikom posjetili i dekana Filozofskog fakulteta.

⁴ Želim naglašeno spomenuti još jednu veliku gestu prof. Gaja Petrovića prema meni. Ja sam autor rukopisa *Filozofske i sociologische bibliografie S. R. Hrvatske 1945.–1962.* Na preporuku dr. Gaja Petrovića otkupio ga je Savezni institut društvenih nauka u Beogradu, ali ga nije publicirao. Zato sam ga dao Naretku koji ga je objavio u svojim podružnicama Zagreb–Sarajevo 2009. godine. Knjižica ima 88 stranica.

Delegacija sovjetskih filozofa zajedno sa zagrebačkim filozofima posjetila je 23. novembra rodnu kuću druga Tita u Kumrovcu. Iste večeri nastupila je na tribini ‘5 minuta poslije 8’ u Studentskom centru gdje su govorili o stanju i problemima suvremene sovjetske filozofije i odgovarali na pitanja prisutnih. Poslije toga direktor Studentskog centra priredio je intimnu večeru za sovjetske filozofe.

U srijedu, 24. novembra nastavljeni su razgovori između delegacije sovjetskih filozofa i predstavnika Jugoslavenskog udruženja za filozofiju. Postignuta je suglasnost o intenzivnoj budućoj suradnji, a napose o razmjeni knjiga i publikacija, o prevođenju značajnijih sovjetskih i jugoslavenskih filozofskih djela, o potrebi međusobnog pozivanja na filozofske simpozije i druge filozofske skupove, o potrebi razmjene profesora, studenata i doktoranata, o suradnji filozofskih časopisa, te o uzvratnom posjetu delegacije jugoslavenskih filozofa SSSR-u u proljeće 1966.

Nakon jednodnevног zadržavanja u Beogradu, sovjetski filozofi napustili su Jugoslaviju 26. novembra.«

Moram reći da sam na prijedlog profesora Gaja zajedno s turističkim vodičem delegaciju sovjetskih filozofa odveo u obilazak grada, Kaptola i Gornjeg grada. Sjećam se neugodnosti koja se dogodila kada je Pavel Vasiljević Kopnin s kapom šuškavca na glavi ušao u katedralu. Jedan od sovjetskih filozofa koji se podupirao štапом oštro ga je opomenuo da skine kapu, što je Pavel učinio munjevitо.

U dogovoru s profesorom Gajom dočekao sam osobno na zagrebačkom željezničkom kolodvoru delegaciju mađarskih filozofa kojoj je na čelu bio Jožef Sigeti. Sjećam se da sam ih pozdravio na mađarskom s ‘dobro jutro’, a onda sam prešao na njemački. Moja majka je govorila mađarski, ali je moj otac zabranio da mene nauči taj jezik što je bila prava do danas neprežaljena šteta.

27. VI. 1968. prof. Gajo Petrović bio je u Sarajevu kao član komisije za obranu doktorske disertacije o Karlu Jaspersu cijenjenog profesora Abdulaha Šarčevića. Bili smo zajedno na ručku u hotelu Evropa. To napominjem zato što sam istoga dana, samo poslije podne, i ja branio svoju disertaciju posvećenu Petrićevoj kritici Aristotelesa. Prof. Gajo je sjedio u publici i slušao postupak obrane. To je meni bila toliko draga slučajnost. Naime, kada me je profesor Petrović pozvao za asistenta logike, ja sam već bio odlučio istraživati temu za koju me je oduševio profesor Vladimir Filipović, tako da sam to na kraju razgovora povjerio profesoru, ali sam obećao da ћu drugu disertaciju braniti iz logike. To nikada nisam učinio. Svoja istraživanja usmjerio sam prema drevnoj filozofiji Helade sukladno mjestu i napredovanju, čini se iz obzora Renesanse i Reformacije. Sve što sam bio pripremno uradio za poznavanje logike ostalo je u meni pohranjeno i zaledeno, korisno u osobnim svrhama, ali stvarno nevidljivo.

Te iste čuvene godine 1968. bio sam prvi i posljednji put na Korčulanskoj ljetnoj školi i divio se njemačkom jeziku profesora Gaja Petrovića kojim je govorio otvaraјуći školu, budući da je Veljko Korać, predsjednik škole, doživio na putu za Korčulu laksši prometni udes zbog kojega je kasnio. U sesiji na kojoj sam ja govorio moderator prof. Svetozar Stojanović me je predstavio kao kolegu »from Zagreb«, na što sam ja reagirao: »from Sarajevo«. Te godine za trajanja Korčulanske ljetne škole sovjetske trupe s tenkovima ulaze u Prag. Neobično sam ponosan na činjenicu da sam se pri-družio protestu koji su u to vrijeme filozofi izrazili na Korčuli, uključujući i časopis

Praxis koji je povodom toga izašao u najtanjem formatu u svojoj povijesti, kao moćna demonstracija duhovnog otpora protiv veledržavnog nasilja. Tada sam uživo vidio i slušao Marcusea i Blocha i niz uvaženih i poštovanih mislilaca sa svih kontinenata koji su obilježili svjetsku zbilju. Da, ponosan sam na profesora Gaja Petrovića koji je u to vrijeme od *Praxisa*, naravno sa svojim suradnicima, napravio filozofsku reviju svjetskoga glasa i autoriteta, a izdavača časopisa Hrvatsko filozofsko društvo svjetski poznatom asocijacijom. Toliko uvažavanja i međunarodnog ugleda više se nikada nije dogodilo.⁵

⁵ Na Filozofском fakultetu Sarajevu, konkretno u Sali senata Univerziteta, Ranko Milanović je 1993. obranio svoju magistarsku radnju pod naslovom *Poimanje revolucije u filozofiji Gaja Petrovića* pred komisijom: prof. dr. Vladimir Premec, predsjednik; prof. dr. Rasim Muminović, mentor; prof. dr. Spasoje Ćuzulan, član. Tom prilikom je mentor prof. Muminović rekao sljedeće: »Ako je itko vršio na mene utjecaj onda su to Bloch i Gajo Petrović.« Š ponosom smo slušali ekspozite i odgovore na pitanja kolege Milanovića u opkoljenom gradu.

DANKO PLEVNIK

Karlovac, Hrvatska
danko.levnik@ka.t-com.hr

O Gaji Petroviću

Kao većina Karlovčana, i ja sam prvo čuo za Gaju Petrovića liječnika, po kojemu je njegov nećak i budući filozof dobio ime. Prvih šest godina života proveo sam u neposrednoj blizini liječnikove ambulante na Baniji 2, u zgradu gdje je bila ljekarna u kojoj je radila Terezija Šinkovec, čiji me je sin često vodio u posjet toj kući. Gajini roditelji bili su Branko Petrović, plodni graditelj mnogih karlovačkih zgrada, i Vera Gjačić. Pored Gaje, rođenog 2. ožujka 1927., imali su i sina Svetozara, rođenog četiri godine kasnije, jednog od najznačajnijih književnih teoretičara u regiji, kojeg sam također imao priliku upoznati.

O Gaji sam dosta slušao od našeg kućnog prijatelja Berislava Anzića koji s njim išao u gimnaziju i hvalio ga kao odlikaša jer su zajedno maturirali u VIII. A razredu 1945. godine. Dvadeset godina kasnije upisao sam se u tu istu gimnaziju. Tada sam u rukama držao prve brojeve *Praxisa* koje mi je poklonio susjed Đorđe Batinić, student filozofije u Sarajevu, oduševljen svojim profesorom, također jednim rođenim Karlovačaninom, Vanjom Sutlićem. *Praxis* mi je otkrio drugačije razmišljanje o istoj stvarnosti. To su bili i dani inicijacije u filozofiju i upoznavanje s misaonim i društvenim intencijama filozofa Gaje Petrovića. Otkrio sam pokretačku snagu refleksije i počeo razmišljati o studiju filozofije, svjestan da onaj tko želi izabrati mišljenje kao način života, mora prihvati povremeno ili trajno izopćenje iz nemisaonog društva.

Za maturalnu sam radnju odabrao temu iz filozofije – Empirizam i racionalizam, za što mi je osnovna literatura bila *Engleska empiristička filozofija* Gaje Petrovića. U usporedbi s antičkom i marksističkom filozofijom, empiristička filozofija za mene je bio jedan posredan uvod u analitičku filozofiju, originalniji i osobniji pristup stariim činjenicama. Ono što je Petrović konstatirao o Francisu Baconu i njegovim idolima: *tribus, specus, fori i theatri*, uvelo me je u razumijevanje odnosa ideja i društva pa sam kasnije Petrovićevu koncepciju *praxisa* shvaćao poput Baconova *Novum organon* kojim svaka misao završava akcijom. Iako su od Bacona protekla stoljeća, društvena i javna misao nije se otrgla predrasudama plemena, šipilje, medija i akademizma.

Na studij Jugoslavenskih jezika i književnosti i filozofije na zagrebačkom Filozofskom fakultetu upisao sam se 1969. No premda sam bio podložan utjecaju kritičkog marksizma praxisovih filozofa i iznimno cijenio Marxove *Rane rade*, gotovo da nisam posjećivao predavanja iz marksizma. Najviše vremena i zanimanja posvetio sam kolegijima povijesti grčke filozofije i filozofiji i kršćanstvu Branka Bošnjaka, a

poslje teoriji spoznaje, odabranim problemima ontologije i teorijskoj filozofiji Gaje Petrovića. Dok nas je Bošnjak upoznavao s etimologijom grčkih i latinskih pojmljiva, Petrović je na ploči ispisivao engleske i njemačke termine, ne bez cigarete. Petrović je otkrivao filozofsку razliku između drveta i šume kod Martina Heideggera, nikada ne zlorabeći njegove političke slabosti. Kod svakog ga je filozofa uvijek zanimalo išklučivo potencijal slobodnog i utemeljenog promišljanja, a njegovo tumačenje Wittgensteina od logike matematike do (ne)izrecivosti mistike ostalo je nenađmašeno. U dogovoru s Vanjom Sutlićem preveo je Wittgensteinov *Tractatus Logico-Philosophicus*. Kako je njegov otac Branko bio poliglot, poznat po prijevodu Ilje Erenburga s ruskog, Gajo je na hrvatski prevodio s engleskog, ruskog i njemačkog, često puta i obratno, pa bi se moglo govoriti i o njegovom plodnom prevodilačkom opusu te i o uredničkom radu budući da je uredio i podosta zbornika.

Ispiti nisu bili samo puko odgovaranje na postavljanja pitanja jer je on vrlo brzo razabirao koliko je tko doma s gradivom pa se, nakon te eksploratorne predigre, razgovor prelijevao na šire društvene i političke teme. To se nastavilo po hodnicima i izvan zgrade pa sam mu tako jednom prigodom dao svoju poemu *Revolucija revolucije za Praxis* koja nikada nije izišla jer je *Praxis* bio zabranjen. Kao filozofu koji je tražio da se i revolucija misli, takav mu je moj stav – da bi i revoluciju trebalo revolucionirati – odgovarao. I nakon što sam 1973. diplomirao filozofiju, navraćao sam u njegov kabinet kao svom bivšem profesoru i sugrađaninu, da čujem novosti iz svijeta filozofije, dobijem od njega kakvu knjigu na poklon ili ga zamolim za uslugu. Kako se u ožujku 1974. raspisao natječaj za mjesto srednjoškolskog profesora filozofije, on je u preporuci od 19. ožujka napisao da sam tijekom cijelog studija pokazivao izuzetan interes i smisao za filozofiju i s najvišim ocjenama položio sve ispite filozofije kao drugog predmeta.

»Napose treba istaći da se kandidat bavio filozofijom i izvan propisane studijske grade, tako da njegovo poznavanje filozofije premašuje znanje onih studenata kojima je filozofija prvi glavni predmet, ali se u svom studiju orijentiraju samo na savladavanje obavezne grade. Na osnovu svega rečenog smatram da drug Danko Plevnik ima sve uvjete za nastavnika filozofije u srednjoj školi, te preporučujem da se izabere u to zvanje.«

To je bio preveliki kompliment koji je obojici smetnuo s uma činjenicu da je Petrović bio disident i da je izvan fakulteta bio proskribiran. U vezi fakulteta i njegove autonomije treba spomenuti njegov hrabar istup kada je prilikom studentskih demonstracija 1968. zabranio policiji ulazak u prostore fakulteta. Zbog »nepopustljivosti u obrani studenta i kritici političke birokracije«, kako je konstatirao Veljko Cvjetićanin, bio je nekoliko dana u kućnom pritvoru te isključen iz SK, a protiv njega i Kangrge bile su podignute dvije prekršajne kazne. Te 1974. godine nekoliko je završenih gimnazijalaca upisalo filozofiju. Među njima su bili Radoslav Dojčinović, koji je svom prvom sinu zbog poštovanja prema Gaji Petroviću dao ime Gajo, Predrag Krivokuća, Miodrag Samardžija, Zlatko Vuković i moja supruga Jasna Plevnik. Ona se je uvijek čudila kako je Petrović svaki puta prepoznaće, a mnogi drugi profesori gotovo nikada. Rekao sam joj da je to zato jer predaje historiju logike pa se drži formule da je A=A. Nije bio samo konzistentni logičar nego i idealist. Kada su mu na studiju u Lenjingradu nakon kupanja u bazenu ukrali hlače, on se nije žestio već je to prihvaćao u skladu

s tadašnjim društvenim opredjeljenjem Rusa: nije posrijedi krađa, govorio je u obranu kradljivca, nego taj čovjek jednostavno nema osjećaj privatnog vlasništva.

U rujnu 1974. otišao sam na služenje kadrovskog roka u vojarnu ŠRO u susjednu ulicu od mog stana u Karlovcu. Nakon odsluženja prve polovice, izbačen sam iz te vojarne. Prije skidanja uniforme pitomca morao sam kapetanu Čedi Radanoviću, zapovjedniku te škole, odgovoriti na četiri pitanja: zašto sam antititoist, hrvatski nacionalist, praksisovac i vicaroš. Poznati karlovački vicaroš bio je moj otac Zvonko pa se vicmahirstvo još i moglo korelirati s antititoizmom, ali logički skup hrvatskog nacionaliste i praksisovca bio je teorijski nespojiv. Vjerojatno sam u vojarni hvalio Petrovića, koji je bio jedan od glavnih urednika *Praxisa* od 1964. pa do njegova okončanja 1974., žaleći prestanak njegova izlaženja i podržavao *Praxisov credo* kritike svega postojećeg, što je za pravovjerne komuniste tada bila crvena krpa. To su bile godine kada su kritički marksizam i komunistički marksizam bili u hladnom ratu, a režimski mediji omogućavali samo napade na praksisovsku teoriju i njene filozofe.

Nakon izgona u kazneni puk u Gospić, vratio sam se 1975. u Karlovac i tražio posla, ali su mi molbe završavale u košu jer se brzo proširila priča o mom izbacivanju iz ŠRO. Prihvaćao sam kritičku filozofiju *Praxisa*, ali moja poema nije nikada bila objavljena. Ipak, ako sam takvo negiranje svog postojanja doživljavao ja koji dotada nisam u tom smislu ništa objavio, kakve li su tek udarce primali filozofi *Praxisa* s velikim opusima? S tim sam se ubrzo pobliže upoznao nakon što sam se zaposlio u Gradskoj knjižnici »Ivan Goran Kovačić« u Karlovcu. Radeći u Studijskom odjelu, pokrenuo sam ciklus predavanja Tribina četvrtkom na kojoj su nastupali kulturni, društveni i znanstveni djelatnici ponajprije iz Zagreba. Budući da je profesor Branko Bošnjak imao vikendicu u Zvečaju, a kako sam bio jedan od njegovih uspješnijih studenata jer kada sam početkom sedamdesetih boravio pola godine u Düsseldorfu s namjerom da ostanem, pisao mi je pisma i pozivao da se vratim i završim studij, pa je znao svratiti k meni u Karlovac. Izložio sam mu ideju da nastupi na toj tribini. Bio je dosta skeptičan, ali je pristao. Održao je 8. siječnja 1981. predavanje u Gradskoj knjižnici »Ivan Goran Kovačić«. Bio je to opći uvod u filozofjsko mišljenje. Sjećam se kako su ga neki beogradski vojnici, studenti filozofije, pitali zbog čega ne govoriti *filosofija* što je po njima bilo etimološki bliže originalu, a on uzvratio da bi se po toj logici onda trebalo izgovarati *philosophia*.

Bez obzira što je u sadržajnom smislu to bilo humanističko predavanje, u formalnom je smislu bilo dvojbeno jer ga je ipak održao jedan praksisovac pa su društveno-političke organizacije počele postavljati pitanje kako se to uopće smjelo dogoditi. Zbog nebudnosti sam bio pozvan u Službu državne sigurnosti na informativni razgovor, gdje su mi predložili da ih obavještavam o sadržaju rasprava na svojim Tribinama četvrtkom. To sam rezolutno odbacio i kazao da bi bilo bolje da se o tome što se događa u Gradskoj knjižici informiraju direktno te kao zagovornici drugačijih ideja na licu mesta polemiziraju s neistomišljenicima. Naravno da su to shvatili kao provokaciju. O tome Bošnjak nije znao ništa pa je u razgovoru na Filozofskom fakultetu obavijestio Gaju Petrovića o svom gostovanju u Karlovcu. Nekoliko mjeseci kasnije susreo sam Gaju i Asju pred svojom zgradom u Karlovcu i pozvao ih u stan. Započeli smo razgovor o mogućnosti da slično predavanje u svom rodnom gradu održi i Petro-

vić, a potom otišli u Gradsku knjižnicu da obide prostorije predavaonice. Ma koliko sam se trudio i objašnjavao motive i potrebe Petrovićevog javnog predavanja, nisam dobio dozvolu. Društvena i ideološka cenzura ovoga je puta bila spremna. Strah od nerežimskih intelektualaca bio je još uvijek dominantan. Tu sam nepravdu prema Gaji Petroviću dugo osjećao osobno i obećao sam si da ћu je kad-tad ispraviti. Ovaj današnji skup posvećen Gaji Petroviću spada u tu ispriku.

Već 1985., godinu dana nakon što sam se zaposlio u hrvatskom izdanju *Komunista*, počeo sam forsiрати teme iz filozofije prikazima knjiga i razgovora s filozofima. Tako sam 18. listopada napravio intervju s Jürgenom Habermasom pod nazivom »Politička filozofija Jürgena Habermasa. Povijesno nadopunjavati oblike komuniciranja«. Sljedeće, 1986. godine, 19. prosinca objavio sam razgovor s Karl-Ottom Apelom »Za etiku organiziranja zajedničkog djelovanja« koji je održao predavanje na zagrebačkom Filozofskom fakultetu. Jasno, taj intervju i prevoditeljicu Nadeždu Čačinović organizirao mi je Gajo Petrović, u čijoj sam sobi i mimo takvih povoda znao kopati po knjigama na njegovim policama.

Prethodni razgovori s Habermasom i Apelom poslužili su mi kao poticaj na mnogo složeniji poduhvat: razgovor s Gajom Petrovićem za *Komunist* 27. veljače 1987. pod naslovom »Za realizaciju istinski humane zajednice«. Najveći dio razgovora bio je njegov pledoaje o *Praxisu* i njegovoj ulozi u otklonu od marksizma prema Marxovoj misli te individualizmu »praksista«. Tim terminom – ‘praksisti’ – Petrović je nastojao izbjegći onu partijsku konotaciju »praksisovaca« kao sektaških otpadnika od dvojbenog, ali službenog marksizma:

»Mislim da je mojoj kritici marksizma dosta slična i kritika marksizma iz pera većine jugoslavenskih filozofa i sociologa ‘praksista’, urednika i suradnika časopisa *Praxis*. Naučno, svaki od njih misli na svoj način (nikada nismo imali identične poglede!), a neki su u kritici marksizma manje radikalni od mene, pa se bez ustezanja i dalje deklariraju za marksizam (najčešće uz dodatak ‘nedogmatski’, ‘stvaralački’, ‘humanistički’ i sl.). Ni ja tu karakterizaciju ne odbijam, ali radije se deklariram za samostalno mišljenje u duhu Marxa. (...) Zato je danas važnije nego ikad da se uvjerljivo pokaže stvarna razlika između Marxove misli i marksista, kao i ona među varijantama marksizma i, napose, između marksizma i staljinizma.«

Premda je *Komunist* spadao u tzv. *sleepy publication*, tjednik kojega se nije moglo kupiti na većini kioska, a kojega je partijska vrhuška tretirala kao zapisnik, preferirajući publicitet masovnih medija, takvo je podcenjivanje imalo dobru stranu jer kao nevažna, ova novina nije posezala za cenurom. Intervju je tadašnji glavni hrvatski ideolog Stipe Šavar odmah ocijenio kao »čisti antikomunizam«, dok ga je Ivica Račan, član Predsjedništva CK SKJ, okarakterizirao kao »pravu stvar«. Već tjeđan dana nakon izlaska ovog intervjuja, 3. ožujka, vodeći zagrebački politički tjednik *Danas* otpočeo je publicističku rehabilitaciju praksisovaca tekstrom »Bivši marksisti«, smatrajući da je razgovor s Petrovićem u *Komunistu* bio nova partijska linija, a ne osobna odluka novinara, a 19. travnja je to učinio i beogradski *Nin*.

Da to nije bila glasnost i perestrojka, odmah je dokazala beogradska središnja redakcija svih izdanja *Komunista* koja je zabranila njegovo objavljivanje u osam republičkih i pokrajinskih izdanja, te u izdanjima na manjinskim jezicima. To je bio

veliki udarac kolegama iz srbijanskog izdanja pa je Slobodan Kljakić došao u Zagreb, napravio novi razgovor s Petrovićem te ga objavio 31. srpnja. Da bih dočarao antikomunističkim Ivicama i Maricama da je u svim režimima osvajanje slobode stvar i osobnog angažmana, pokazao sam još jednom, radeći poslije toga u Beogradu intervju s proskribiranim srbijanskim misliocem Nikolom Miloševićem koji je bio »na ledu« zbog knjige *Marksizam i jezuitizam*. Nakon objavlјivanja intervjuja s Petrovićem, nastavio sam niz razgovora s hrvatskim misliocima od Predraga Vranickog i Vanje Sutlića do Blaženke Despot i Žarka Puhovskog.

Petrovićev intervju za *Komunist* otopio je led oko praksisovskih filozofa, a meni pospješio kućno prijateljstvo s obitelji Petrović. Gajo i Asja bili su riznica sjećanja, mišljenja i procjena kulturne, ponajprije filozofske, situacije u Hrvatskoj i regiji. Njihova međusobna ljubav i poštovanje omogućila im je da prolaze njegova teška politička i zdravstvena stanja i u doba totalitarizma i u doba tranzicije. Nastavio sam s podrškom njegovom liku i opusu prikazom njegovih *Odabranih djela* u četiri sveske 1987. pod naslovom »Aktualnost i potencijalnost Marxove misli«, 29. svibnja:

»Petrović se lično najviše pouzdaje u ontološko-antropološke prepostavke pristupa analizi svakodnevnih ljudskih i društvenih pitanja. Upravo je to ona transpolitička točka na kojoj je primjerice moguće i poželjan misaoni koštač s M. Heideggerom. Uostalom i s Marxovim naslijedem.

U dijalogu s Marxom, Plehanovom, Lenjinom i mnogobrojnim marksistima s jedne i s Heideggerom, Blochom, Habermasom i drugim istaknutim filozofima s druge strane, Gajo Petrović se potvrdio kao podoban, samostalan i kritičan sugovornik, kojemu ni u jednom trenutku interes za praktičnu istinu ne potire istančan smisao za teorijsku filozofiju.«

Oslobođena javna energija hrvatskih filozofa postala je jedan od izvora slobodarskog misaonog ozračja koje je vodilo slabljenju dogmatskih struktura i liberalizmu 1989. što je dosad pre malo istraživano i obrađivano u literaturi. U Hrvatskoj je ta epohalna 1989. godina prebrzo potrošena, a dramatično ju je zamijenila 1990. godina koja je sa sobom donijela novi tip militantnog antiintelektualizma i kolektivizma, pa se od mislilaca ponovno tražilo podređivanje, a ne promišljanje. Marksizam je bio prva žrtva propasti socijalizma, a povijesna politička međunacionalna iskustva prije socijalizma odbacivala su se u ime plebiscitarnog nacionalizma i etničkog patriotizma.

Kada su mnogi mislioci prestali javno misliti, Petrović i Kangrga zauzimali su se, na posredniji ili neposredniji način, za obnovu baštine hrvatsko-srpske koalicije. U *Slobodnoj Dalmaciji* od 6. ožujka 1991. izvijestio sam o osnivanju Foruma Srba Bele Krajine, Gorskog kotara, Pokuplja i Žumberka na čiji su sastanak pozvani među ostalima upravo Petrović i Kangrga, ali se nisu odazvali njegovom *Apelu jugoslavenskoj i svjetskoj javnosti o stanju i opredjeljenju srpskog naroda ovih prostora*. Gajo si kao vrhunski svjetski intelektualac nije mogao dozvoliti etničku diferencijaciju kao kriterij svoje refleksivnosti. U ljubljanskom *Delu* sam 25. svibnja 1991. naveo kako je Gajo Petrović tim povodom kazao da nema iskustva biti »srpski intelektualac«, već samo intelektualac.

U tome sam mu 1993. dao podršku u svojoj knjizi *Hrvatski obrat* navevši anegdotu kada su mu uz ime na jednom dokumentu na Filozofskom fakultetu stavili oznaku

Srbin, on je vlastoručno dodao »i Hrvat«. Te godine, 13. lipnja, je i preminuo, nakon dugogodišnje borbe s Hodkinovom bolesti, koju je tijekom deset godina prihvaćao stoički i ne obazirući se nastavio svakodnevno misliti i raditi.

Povodom 80. obljetnice njegova rođenja, 10. ožujka 2003. održana je na Filozofskom fakultetu u Zagrebu međunarodna konferencija »Lik i djelo Gaje Petrovića« na kojoj sam prisustvovao i tim povodom uspoređivao hrvatske filozofe u otporu totalitarizmu i nacionalizmu. Petrović je na konferenciji uvršten u trolist najpoznatijih filozofa – Frano Petrić, Ruđer Bošković, Gajo Petrović. Prema poslijeratnoj »komandirovki« Petrović je s Ivanom Kuvačićem i nekolicinom studenata otišao na studij filozofije u Lenjingrad i Moskvu, gdje se logički suprotstavljao premisama teorije odraza. Njegovo inzistiranje na poštovanju zakona logike dovelo ga je nakon povratka iz SSSR-a u sukob s ideološkim dogmatizmom Borisa Ziherla, zbog čega je mogao zaglaviti na Golom otoku da ga nije spasio Milovan Đilas, čiji je brat studirao zajedno s Gajom u Moskvi.

Petrovićev se filozofski interes na toj konferenciji predstavio i trojako: anglosavanski kao »solving the puzzles« ili rješavanje misaonih zagonetki poput Bertranda Russella, kao angažirani humanizam mladog Karla Marxa i refleksijsku odgovornost kasnog Martina Heideggera. Tu je periodizaciju slijedila i hrvatska filozofija druge polovice 20. stoljeća. U tekstu »Filozofija ziheraštva« od 17. ožujka 2007. usporedio sam kontekst filozofiranja u doba totalitarizma i demokracije, ustvrdivši da se današnji filozofi nisu suprotstavili nacionalizmu i tuđmanizmu na način na koji su se praksisovci odupirali staljinizmu i titozmu. Je li činjenica da se više nisu zabranjivali filozofski časopisi bila posljedica jedino blagodati demokracije? Je li slučajno da se sudom prijetilo i na njega se pozivali samo praksisovci poput Milana Kangrge i Žarka Puhovskog? U zborniku koji je na istom mjestu predstavljen 27. listopada 2008. moglo se uočiti s koliko poštovanja se prema njemu odnosio vodeći europski intelektualac, njemački filozof Jürgen Habermas. Njegov sam spomen Gaji Petroviću u broju 6 *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* iz 1993. nakon Gajine smrti, u kojem mu se divio kao nepotupljivom intelektualcu zaslžnom za obranu filozofskog mišljenja od scijentističkog otuđenja te još niz drugih *In memoriam* u mnogim uglednim europskim filozofskim časopisima, pročitao u domu Petrovićevih.

Taj dom i Gajo teško će iscrpiti moju inspiraciju. Prošle sam godine u svojoj knjizi *Tolle lege: za slobodu čitanja*, unutar odlomka o privatnim knjižnicama napisao da

»... neke postaju tako velike da naprosto iskliznu iz polica i neobuzdano se prošire po svuda pa progutaju cijeli stan, kako se to dogodilo učenjaku židovske mistike Gershomu Scholemu u Jeruzalemu i filozofu Gaji Petroviću u Zagrebu.«

Iza neusporedive ličnosti Gaje Petrovića ostalo je još mnogo toga nepoznatog, neistraženog i neispričanog stoga će on i dalje ostajati trajnim uzorom svima onima koji će pokušavati shvaćati i slijediti konzekventnost njegove refleksije i njegova filozofskog načina života.

Literatura

- Cvjetičanin, Veljko (2001), »Sjećanja i uspomene na velikog čovjeka«, u: *Zbilja i kritika: posvećeno Gaji Petroviću*, Zagreb: Antibarbarus, str. 79–82.
- Petrović, Gajo (1955), *Engleska empiristička filozofija*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Petrović, Gajo (1964), *Od Lockea do Ayera*, Beograd: Kultura.
- Petrović, Gajo (1986), *Odabrana djela*, Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.
- Plevnik, Danko (1987), »Gajo Petrović: Za realizaciju istinski humane zajednice«, *Komunist*, Zagreb, 27. veljače 1987.
- Plevnik, Danko (1987), »Aktualnost i potencijalnost Marxove misli«, *Komunist*, Zagreb, 29. svibnja 1987.
- Plevnik, Danko (1993), *Hrvatski obrat*, Zagreb: Durieux.
- Plevnik, Danko (2002), *Rat i mir za Hrvatsku*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Plevnik, Danko (2012), *Tolle lege: za slobodu čitanja*, Zagreb: Nacionalna i sveučilišna knjižnica.

SLAVKO GOLDSTEIN

Zagreb, Hrvatska

Gajo Petrović – prijatelj

Potkraj ljeta 1945. vodio sam jedan sastanak s petnaestak mlađih karlovačkih aktivista, SKOJ-evaca i članova KP, među kojima je bio i Gajo Petrović, moj predratni prijatelj s ping-ponga i tenisa. Kao nadobudni 17-godišnjak, povratnik iz rata s poručničkim činom pobjedničke vojske, mojim sam vršnjacima i starijima od sebe hrabro pričao o AVNOJ-u i federaciji, poletu i obnovi, borbi suprotnosti i dijalektici, o svemu što sam brzopotezno naučio na politkomesarskim tečajevima u partizanima, ali pogled mi se ipak povremeno zadržavao na Gajinom licu. Još iz djetinjstva svi smo pomalo imali rešpekt pred Gajom, jer je o mnogočem znao više od sviju nas, a nije to nametljivo pokazivao, nije se »pravio važan«. Tek bi povremeno na njegovu licu zatitroa jedva primjetljivi, blago ironični smiješak kojim je sugovornika upozoravao da nije pametno mlatiti praznu slamu. I tako, dok sam samopouzdano solio pamet mlađim karlovačkim aktivistima, na Gajinom sam licu dva ili tri puta zapazio taj jedva prikriveni smiješak, koji me upozoravao neka se klonim ofucane partijske frazeologije.

Kasnijih godina Gajo i ja često smo se vidjeli, najčešće nedogovorenno, na fakultetu ili na ulici, ali skoro bismo uvijek zastali, da komentiramo poneku aktualiju i, kad je bilo vremena, sjeli bismo razgovarati na nekoj obližnjoj klupi, ponekad i u Kavkazu uz kavu. Kad je iz Berkeleya, preko Pariza i Beograda, do Zagreba 1968. stigao mali odvojak svjetskog studentskog bunda, Gajo i ja sjedili smo na jednoj daski u dvorištu Studentskog centra i radoznalo slušali Ivu Supeku i druge govornike koji su se obraćali masi studenata. Gajo se uznenirio i glasno protestirao kad je Šime Đodan u temperamentnom govoru s općedruštvenih tema studentskog pokreta skrenuo na nacionalističku retoriku. Iako je Savki i Miki, pa i općenito hrvatskom Maspoku, Gajo priznavao neke doprinose demokratizaciji društva, on se ipak bojao da će u tom pokretu prevladati nacionalistička komponenta, koju je procjenjivao krajnje opasnom.

O glavnim tekućim događanjima i društvenim kretanjima Gajo je uvijek imao temeljito promišljene stavove i vrlo se precizno o njima izražavao, a znao ih je i tvrdo braniti. Jedini put kad sam ga vidio nesigurnijeg bio je jedan dugi razgovor u Kazališnoj kavani o tekstu mladoga Marxa »Prilog židovskom pitanju« iz 1843. godine. Sjedili smo u jednome kutu sami, nitko nas nije ometao i razgovarali smo više od punoga sata. Ja sam dosta tvrdo prigovarao Marxovim tezama iz tog članka, Gajo ih je pokušao braniti i, jedini put u našem 60-godišnjem prijateljevanju, činilo mi se da baš nije jako siguran u ono što govori.

Često sam ostajao zapanjen pred Gajinom erudicijom i izvanrednom memorijom. Na jedan tiki način cijelog je života bio silno radoznao i volio učiti. Jednom mi je pričao kako je na poziv Ericha Fromma putovao u Meksiko. S presjedanjima i čekanjima po aerodromima i usputnim sastancima u Londonu na putu je bio tri ili četiri dana i pitao sam ga što je radio.

- Učio sam španjolski.
- Koliko si naučio?
- Pa, mogao sam čitati novine, – suzdržljivo je odgovorio Gajo i nije rekao da je u povratku na španjolskom već čitao i knjige.

Pored vrijednih knjiga što ih je napisao, Gajin je životni podvig bio časopis *Praxis*, koji je znatno produbio kritičku misao u Jugoslaviji i stekao veliku međunarodnu reputaciju u intelektualnom svijetu. U suradnji s nekoliko bliskih istomišljenika i prijatelja, Gajo je 10 godina (1964–1974) vodio taj časopis kroz Scilu i Haribdu teških i raznolikih pritisaka. Najuporniji je pritisak izvirao iz dogmatizma, koji je usprkos postepenim udaljavanjima od staljinizma poslije 1948. godine, ipak i sve do kraja opstajao u vladajućim krugovima jugoslavenske jednopartijske vlasti. Taj je dogmatizam ostao trajno netolerantan prema slobodoumlju koje je najodlučnije zastupao Gajo kao pokretač i duša *Praxisa*. Bio sam u to vrijeme urednik u novinarstvu i nakladništvu, pa iako znatno manje od Gaje i ja sam na svom poslu iskusio neprilike koje nam je stvarao dogmatizam i dobro sam razumio muke kroz koje je Gajo prolazio da bi održao časopis. Više puta smo o tome razgovarali i možda su mu ti prijateljski razgovori bar malo olakšali dušu.

Često sam posjećivao Gaju kad ga je u proljeće 1993. bolest prikliještila uz kuću i krevet. Ne znam što ga je u to vrijeme više mučilo – teška bolest ili tadašnja deprimantna situacija u ratu među narodima kojima je pripadao. U javnosti je jednom prilikom istupio s pokušajem da unese bar malo razuma u sulude opće prilike, ali vrijeme mu je isticalo. Mislim da sam ga na trenutak obradovao kad sam mu u travnju 1993. donio prvi broj časopisa *Erasmus* sa sjajnim portretom Erazma Roterdamskog na naslovnoj stranici, u crtežu Gajinog karlovačkog školskog druga Josipa Vanište. Možda je u nekim člancima *Erasmusa* osjetio daleke odjeke svog nezaboravnog *Praxisa*. Ipak, sjedeći kraj Gajinog kreveta, u emocionalnom eskapizmu, s Vaništinim crtežom u ruci, sve smo više skretali na karlovačke teme. Kad sam sljedeći put došao Gaji, dočekao me s jednim izreskom iz predratnog dnevnika *Novosti*: bio je to izvještaj karlovačkog novinara Josipa Gjurića o teniskom turniru juniora karlovačkog kluba KSU koji je održan ljeta 1939., posljednjeg ljeta pred rat u kojem se izgubilo naše djetinjstvo. U izvještaju je, među ostalima, bio zabilježen i meč Petrović–Goldstein. Iznenadilo me kojim je marom moj prijatelj Gajo, slavan po tvrdome racionalizmu svojih radova i stila, podjednako sistematski njegovao i sentimentalna sjećanja na naše »davne dane«.

NIKOLA TADIĆ

Sisak, Hrvatska

Gajo

U povodu 20. obljetnice smrti Gaje Petrovića

SOBA A-101

U sjećanje na moje profesore Filozofije

U sobi A-101 sve ima smisla
I povišeni tonovi Milana Kangrge
O sukobljavanju etike i politike
I prosvjetiteljsko oduševljenje
Voltaireovim *Candidom* Danila Pejovića
I zagonetno druženje s Maxom Schellerom
Svagda u Kozmosu Vladimira Filipovića
I dijalazi s Škvorcem Augustinom
I Tomom Akvinskим Branka Bošnjaka
I plameni potoci mladohegelijanaca
I mladoga Marxa Predraga Vranickog
I smirenji seminari Gaje Petrovića
Najmudrijeg razotkrivača obmana
Polagana proračunata racionalna govora
Kod kojeg je sve nekako matematički razdvojeno
Ispod zrcala očala zahuktava se i iskri
Nakrvljeni superiorni osmijeh bistra oka
Najavljujući pobednički pohod osvajanja
Kantove *Kritike čistog uma* Heideggerova *Sein und Zeit*
Sartreovog *L'etre et le Neanta*
Logičar vješt navigator u plićacima Filozofije prakse i humanizma
Svojim distinkcijama dedukcijama kritikama otuđenja
Nije dozvolio da nam vrijeme prolazi u tišini
S one strane bitka
Pa me zapalo argumentirati i braniti teze svog seminarskog rada

Pun vlastitih proturječnosti okusivši tjeskobu nesigurnosti
Ne shvaćajući ono bitno izazvah polemiku
Svojim manifestnim gubitkom iluzija
Prorekavši kraj filozofije
Te to da znanost prijeti uništenju filozofije u njezinoj osebujnosti
Teško sam mogao obraniti otpor zlosutnim proročanstvima
Srećom nesposoban prosuditi kolike su opasnosti ovih teza
Pobrkah se sličan Kasandrinu predviđanju
Spoznavatelj samom sebi nepoznat

KOLOVOZ NA KORČULI 1968.

*U sjećanje na moje profesore
dr. Milana Kangrgu, dr. Gaju Petrovića i dr. Rudija Supeka*

Na otoku Korčuli pod maslinama filozofi. Pridržavan suncem
i plavetnilom neba i mora, pod zidinama slobodnog grada,
zgužvani bijeli začešljani kamen Ernst Bloch drži uvodnu riječ,
otvara Korčulansku ljetnu školu. Marx i revolucija, Revolucija i Marx,
Povijest i revolucija, Revolucija danas.

Od rana jutra o otuđenju i oslobođenju čovjeka; Gajo Petrović,
Rudi Supek, Milan Kangrga, Branko Bošnjak, Vanja Sutlić,
Ivan Kuvačić, Veljko Cvjetičanin, Mladen Čaldarević, Danko Grlić,
Serge Mallet, Lucien Goldman, Alfred Sohn Rethel, Arnold Kunzli,
Thomas Bottomore, Eugen Fink, Kostas Axelos, Erich Fromm,
Jurgen Habermas ... Može li se kako u kolovozu promjeniti svijet?
Sve polemike, filozofska izlaganja, prevode pedantnim monotonim
glasom, upličući i svoja filozofiranja, asistenti proročišta Pitije
Branko Despot, Predrag Matvejević i Marijan Cipra.

A poslije podne ribljeg ručka, oblajorni u sjeni smokvi i mandarina,
otisnuti u ono što tek treba biti, uz bijeli korčulanski grk
i pelješki plavac, sa još više dara za iluziju, Praxis filozofi
ljubitelji istine, bespoštredni kritičari svega postojećeg kao da
su oduvijek bili tu, polemiziraju s grcima, sanjaju o putovanjima
s Markom Polom. Na plaži mudrost Evrope šeta u gaćama,
samo Herbert Marcuse, podignuta polemičkog nosa,
presjeca gliserom zaljev, energijom bunda studenata Barclaya.
Slušajući Gajin krepki Korčulanski uvod u Filozofiju Praxis,
Zaboravivši svoj kišni Tubingen, Ernst Bloch uvjerava kolege
da je plavetnilo boja nade, te da se ne smije izdati ideal mišljenja
i djelovanja koje vodi slobodi.

Nikada do tada ne čusmo toliko smijeha, niti vidjesmo
toliko sreće na licima naših profesora!

A naša slavna, slana, okupana studentska mudrost,
slobodnomislećih snova o svijetu, budimo realni tabanala je plićakom
tražeći, želeći nemoguće, više ljubavi!

Sve je trajalo do onog jutra, kad spoznasmo, da se kroz život
ne može hodati bez nesreće, koju je doplavio uzbuđeni glas
spikera radija, nadjačan tutnjavom gusjenica sovjetskih tenkova
iz Praga, koje su »donosile slobodu« čehoslovačkim građanima.
Kod naših šatora na Maslinskoj gori, brzo se ugasila pjesma

Iz ptičjeg gnijezda. Na Korčuli su filozofi zanijemili!
Apel i pismo, ogorčenje i nemoć, pa se opet pokrenula noć!
Probudio se termitnjak, prečulo se glasanje galeba, nitko se nije
obazirao na rađanje sunca.
Zar je svijet samo tamnica, zar su opet nastupila doba krajnosti?
Razlažući u sebi bezimenu bol svijeta, jer je budućnost poprimila
kaotične oblike, posramljen, pokrenut nevidljivim i složenim
mehanizmom odlaska, bojeći se da u meni ne utrne spoznaja,
paradoks, mogućnost snivanja, konačno, bolje je izgorijeti
nego izbjlijedjeti, poželjeh slomljen skončati bar na trenutak!
Pa dok sam trajektom plovio prema Pelješcu, prašio prašnjavom
cestom Dubrovniku, nedovršen i neokončan, onako,
de omnibus dubitandum, spoznah da smo svi podčinjeni robovi
idejama, zakonima, nasilju, sudbini.
Iako se kontroverze ukidaju, nije promašen moj veliki san života.
Nisam odustao, nisam se sklonio u cinizam i rezignaciju.
Filozofiranje o čovjeku i njegovom oslobođenju, pokušaji
da se čovjek oslobodi, neće prestati sve do svršetka svijeta!
Bog nade još nije mrtav!
Iako će i ovo ljeto uskoro umrijeti, kao i naša mladost!

U DRUŠTVU SA SOKRATOM

*Povodom 80. obljetnice rođenja profesora dr. Gaje Petrovića
U sjećanje i na moga profesora dr. Milana Kangrgu*

Prerano dođoh
Urano onim jutarnjim motornjakom iz Siska
Usamljen sa svih strana opkoljen skulpturama frizevima
Odlivima Fidije i Praxitela u auli Filozofskog fakulteta
Pospan misterij udara damar sjećanja mladosti studentskih dana
Hvata me melankolija šutljiva i mračna mramora
Klisko na onom prijelazu u kosi stakleni toranj naše nove knjižnice
Na klipi sklupčano odzrcaljeno budi se moje lice
Bez sunca smrznut ko Arktik
Nedohvatljiv zabačen bačen u negostoljubivu istinu bitka
Odjednom iskosa kastanjete koraka
Preuranio zabludom vremena
Onako vječno užurban na njegov živahan glasan način
Preda mnom prijatelj profesor dr. Milan Kangrga
Neodbačena starost dah duha
Pozdrav prepoznavanja pristup bitku po jeziku se otvara
Razum govorenje istine spuštanje štita emocija
Prošli put se vidjesmo kad je promovirana njegova velika Etika
Zamislite kolega rehabilitirali reanimirali umirovljenika
Pozvali s katedre da ovog zimskog semestra održim ciklus predavanja
Iz Klasičnog njemačkog idealizma
Pomislih kako bi profesor dr. Vladimir Filipović bio sretan
Što se njegov student Milan Kangrga
Svagda Kantov Fichteov Schellingov i Hegelov intimus i adlatus
Opet približava istini bitka
Kangrgino praxisovsko kritičko razaranje zabluda
Kritika svega postojećega uvijek se začinjala i kretala
Iz toga kruga filozofa i njihova učenika Marx-a
Vehementno u punoj zrelosti svoje filozofije govorio je Kangrga
I opet će tako razgovarati s mladim studentima profesorima
Vitalni nasmijani starac Sokrat
Ni brz let godina ni vrijeme što sve udara otkida
Taj neprijatelj sjećanja
Nije mu ukinulo njegov kritički eros etos i glas
Aktualnost i bit njegovih pitanja
Preko svega njegovu ljudsku građansku hrabrost poštenje borbu za istinu

Ah ti davni dani naša je epoha nadasve bila filozofska
Iz ulaza tutnjava iznikle nove riječi uvećalo se društvo razgovora
Prof. dr. Gordana Bosanac prof. dr. Ivan Kuvačić prof. dr. Duško Žubrinić
Prof. dr. Lino Veljak prof. dr. Žarko Puhovski prof. dr. Hotimir Burger
Prof. dr. Veselin Golubović prof. dr. Nadežda Čačinović
Mnogi gosti članovi obitelji prof. dr. Gaje Petrovića prijatelji studenti
S vrha dvorane simpozij je moderirao prof. dr. Lino Veljak
O filozofiji i cjelevitom djelu prof. dr. Gaje Petrovića govorili su
Umno i srcem sjećanja smijehom mladosti zajedničkih studentskih dana
Korčulanskom plavetnilu neba i mora
Utopiji i zbilji snazi duha intelektualnog poštenja
Hrabrosti i energiji urednika Praxisa
Jednome od najpoznatijih filozofa svijeta
Kangrga Kuvačić Puhovski
Pročitano je i pozdravno pismo Jürgena Habermasa
A onda se na prozorima dvorane pojavilo sablasno slabašno sunce
Rastjerujući san sa blijeda lica
Slike našeg profesora
Nasljenjene iskošene
Na podmetnutim knjigama i časopisima katedre Praxis filozofije

SMIJEH FILOZOFA

U sjećanje na Profesora dr. Gaju Petrovića

Smrknuti prosinac
Najbržu životinju umorna vremena prati praznina
Nade podriva
Bez kape bježeći pred nježnošću snijega
Bez straha uskočih u bezdan u kornjačin oklop tramvaja
Od Lenjinova trga polako nizbrdo udesno
Kloparaju kotači Proleterskim brigadama
Srijedom maglenim morem plovim
Filozofskom fakultetu hladnoćama predavanja iz logike
Zavojen zanošen bacan svejedno uspravan
Za zahrdalu štangu držim se obim rukama
Začuđen pojavom profesora
A on zabacujući glavom nakrivivši svoj vrat
Baca brz iskošen površan odzrealjen pogled
Iznad široka čela uzbrdo čvrsto začešljana sijeda kosa
Ni on ne sjedi pričvršćen mršavom klonulom blijedom rukom
Prošaranom plavim žilama
Oko kragne bijele košulje gumom elastikom fiksirana siva kravata
Uvijek ozbiljan nenasmijan od svega odvojen nikad šutljiviji
Usamljeniji otuđeniji napušteniji od zbiljskog svijeta
Hladan tužan ravnodušan zamišljen melankoličan
Očito u polemikama s Bertrandom Russellom i Ludwigm Wittgensteinom
Ili mu možda u ušima odzvanja Zima Antonija Vivaldija
Zagledan u prljavi snijeg pod žutim svjetiljkama
Možda polemizira s Aristotelom oko nekih sudova Barbarina zaključka
Možda mu okrutni um onako peripatetički šeta Agorom
Kamenim vrelim ulicama Atene maslinicima ljeta ispod Partenona
A ovdje u tramvaju prosinca dobrano poraženi ljudi
Odjednom cijelom nečistom uskom kućom prolom smijeha
Sa crne stolice glasanje neba
Nepoznat netko sitan pijan pjeva
Obuzet preko svake mjere sunčanim svjetlom smijeha
Iz grla izlijeće jato sretnih ptica
Čudo prosinca rastvara vrata djetinjstva
Pred Božić se ne stišava vihor smijeha
Svu zimu tramvaja otapa pjesma
S rukama od snijega vraća se s neba šali se s nama

Donosi mirise mora vreline vedrine kolovoza rujna
Korčule Hvara Dubrovnika Elafita
Tamo se lako filozofira
Tamo su stalno otvorena vrata neba
U spilji tramvaja svi progledali svi probuđeni
Heraklit Platon Aristotel i Gajo i mi svi
Svijetlo smijeha sreća siromaha sve nas podiže
Na svima raste perje subverzivnog optimizma
Crvene u obrazima sve nas obuzima lepet anđeoskih krila
Osmijeh gasi očaj
Otapa se zaledeno srce filozofa logičara
Neobjašnjiva nelogična iracionalna pojava
Što je to tko nas to budi otkuda podrijetlo bezrazložna smijeha
Ne može to samo biti Božićna priča
Igra pahulja malih glasnika neba
Najmanje nasmijana pjesma pijana nepoznata čovjeka
Sve to potraja do tramvajske stanice kod Radničkog sveučilišta »Moša Pijade«
Sve dok tajanstveni tvorac smijeha pjesme i sna nije izašao
Odteturao pustopoljinom gdje je danas Koncertna dvorana »Vatroslav Lisinski«
Gdje neprestano odzvanja glazba pjesma gdje se ne gasi ljudska nada
Gdje smijeh sebe neprestano uvećava
I vidjesmo ga kroz zamazana zamrznuta stakla prozora
Kako se smije i kako pjeva
I kako hvata dlanovima pahulje snijega i kako liže tu hranu bogova
Kako gleda otvorena vrata neba
Izgubivši lice nestajući sveudilj rastjerujući tminu iz naših života
A onda i mi siđosmo
Pa pješice kližući se padajući poput snijega
Okrenusmo putom filozofije u mrak
Sve do Filozofskog fakulteta
A tamo smočeni ohlađeni nenasmijani
Crtajući s profesorom na crnoj ploči logički kvadrat zaključka
Zaboravili
Da smijeh diže i ono osobno posrnulo u filozofiji

U DRUŠTVU S APOLONOM

Uz 10. obljetnicu smrti Profesora dr. Gaje Petrovića

Dodoše tužna vremena

Pomrčinom kamenovana ispaćena katedra oruđa mišljenja

Naše prebrze dane ubijaju depresije karcinomi malaksala srca

Stvoritelj i gubitnik raja i pakla Praxisa

Časopisa čovjekove nade oslobođenja

Revolucije i kritike svega postojećega

U sumraku svog kabineta

U mraku zatvorena vrta izgubljeni um lamentira

Slušajući nevine pjesme preplašenih ptica

I onaj zuj roja pčela mišljenja

Gore u sobi A–101 još škripi kreda logičkog kvadrata

S mršavih crnih stabala

Vise uvis grozdovi figura Aristotelova zaključka

Širi se tama

Procvala figura Barbara pjeva o smrti svijeta

Izgnan izblijedjeo um filozofa

Opet bi htjeo polemizirati s Apolonom Aristotelom Hegelom Marxom

I sa onim najdražim prijateljem

Iščašenim drukčijim subverzivnim vrlim etičarem Milanom Kangrgom

Koji ni gore na nebu ne odustaje od filozofije i kritike

I koji nikada ne sustaje od toga da s prijateljima Sokratom i Dionizom

Dolje na nebeskom simpoziju Ljetne Praxis filozofske škole

Maženi maestralom na kamenoj Korčuli

U hladovini maslina pijući Dingač Grk i Plavac mali

Pjevajući plavetnilu

Uče Gaju smijati

GAJO PETROVIĆ:
PREGLED POVIJESTI LOGIKE

GAJO PETROVIĆ

Pregled povijesti logike*

Etimologija i upotreba riječi *logika*

Naša riječ *logika* i nazivi za logiku u drugim evropskim jezicima (latinski i talijanski *logica*, francuski *logique*, njemački *Logik*, engleski *logic*...) izvedeni su iz grčke riječi λογική koja označava filozofsko učenje o logosu, a *logos* je izvorno riječ običnog grčkog jezika koja, između ostalog, znači *govor, riječ, um, razum, razlog, razbor, račun, misao, mišljenje, zakon...* (Stjepan Senc). Riječ *logos* izvedena je iz grčko-latinskog korijena *leg-* koja znači *brati, birati...* (Branko Bošnjak).

Nazive *logički* (λογικός) i *logičar* (λογικός) nalazimo kod Aristotela, ali ne u onom smislu u kojem ih danas upotrebljavamo niti kao naziv za ona Aristotelova djela i shvaćanja koja danas smatramo *logičkima*.

Prema Heinrichu Scholzu u duhu Aristotela pod logičarem možemo misliti »čovjeka koji zna dobro govoriti« odnosno »čovjeka koji doduše zna dobro zaključivati, ali ne raspolaže solidnim znanjem, nego samo zalihom stavova koji su tako neodređeni da se uz nekoliko više ili manje smionih (dodatnih) pretpostavki za odgovarajući slučaj iz njih može dokazati sve«. To znači da bi za Aristotela *logički* bio dokaz koji je doduše formalno korektan, ali nije konkluzivan, jer ne polazi od osiguranih ishodišnih stavova.

Prema Józefu Mariu Bocheńskom izraz *logički* (λογικός) kod Aristotela znači isto što i naše *vjerujati* ili *spoznajnoteorijski*. U približno današnjem smislu izraz *logika* (λογική) pojavljuje se tek kod stoika, koji svu filozofiju dijele na fiziku, etiku i logiku, a logiku na retoriku i dijalektiku. Današnjoj logici odgovara, zapravo, onaj dio logike koji oni nazivaju *dijalektika*. Tek u srednjem vijeku izraz je sužen na njegovo današnje značenje, a u tom smislu učvrstio se nakon nekih kolebanja (napose u razdoblju renesanse) u novom vijeku.

Pored izraza *dijalektika*, izrazu *logika* u raznim su razdobljima više ili manje konkurirali također izrazi *organon, analitika, kanonika, medicina mentis, scientia scinetiarum, l'art de penser, Vernunftlehre, Wissenschaftlehre, Denklehre, Denkkunst...*

Definicija i podjela logike

Tijekom 19. i 20. stoljeća vođeni su (i još se vode) mnogi sporovi o svim osnovnim problemima logike (o njezinom predmetu, zadatku, »prirodi«, »mjestu«, podjeli

* Rukopis je za objavljivanje priredio Vinko Grgurev. Zahvaljujemo Asji Petrović što je tekst učinila dostupnim javnosti.

itd.). Po jednima logika se bavi mišljenjem, po drugima mišlju, po trećima jezičnim tvorevinama, po četvrtima matematičkim simbolima (ili simbolima uopće) itd.

Po nekima logiku zanima samo valjano izvođenje jednih misli (sudova, iskaza, rečenica, propozicija, formula) iz drugih (formalna istina, pravilnost, valjanost, ispravnost), a po drugima također slaganje misli s onim o čemu mislimo (materijalna istina ili istinitost); po trećima ona treba proučavati oblike valjane misli, ali i primjenu tih oblika u procesu spoznaje.

Po nekima logika nije teorijska nauka nego samo vještina (umijeće) ili »učenje o vještini« odnosno »praktična nauka«, po drugima ona je ne samo praktična nego također (ili u prvom redu ili čak isključivo) teorijska nauka.

Prema nekim mišljenima logika je normativna (ili i normativna i praktična) nauka, po drugima je ona samo praktična, ali ne normativna (ili normativna, ali ne praktična).

Mnoge rasprave vode se i o odnosu logike prema drugim granama filozofije i nauke. Dok neki smatraju logiku zasebnim dijelom filozofije (filozofskom disciplinom) ili dijelom neke filozofske discipline (npr. ontologije, spoznajne teorije, filozofije nauke), drugi je smatraju posebnom naukom ili dijelom neke nefilozofske nauke (npr. psihologije, lingvistike ili matematike). Po nekim logika je dio semiotike, a semiotika jest stoga univerzalna i sveobuhvatna nauka koja bi trebala zamijeniti ili pak obuhvatiti filozofiju.

U priručnicima logike, kao rezultat svih tih neslaganja, mogu se naći njezine najrazličitije definicije.

Tako prema Christophu Sigwartu logika je *učenje o umijeću mišljenja* (*eine Kunstlehre des Denkens*). Njezin je zadatak promišljanje *uvjeta* pod kojima se može doći do *izvjesnih i općevažećih stavova* (*Sätze*) i određivanje *pravila* kojih se treba pridržavati da bi se postigao taj cilj.

Prema Wilhelmu Wundtu logika je *normativna nauka* koje je zadatak utvrditi kakav treba biti tok naših misli da bi vodio do naučnih spoznaja.

Prema Theodoru Lippsu *logika je učenje o formama i zakonima mišljenja*.

Logika je, prema Theodoru Ziehenu, *učenje o formalnoj zakonitosti mišljenja s obzirom na njegovu točnost* (*Richtigkeit*) ili *pogrešnost* (*Falschheit*).

Prema Edmondu Goblotu logika je teorijska i praktička (ali ne i normativna) nauka *o radnjama duha ako ove vode istini odnosno o uvjetima istinite spoznaje*.

Prema Valentinu Ferdinandoviču Asmusu logika je *teorijska nauka o pravilnim formama mišljenja*.

Misli Nikolaj Ivanovič Kondakov kako je logika cjelokupnost nauka o zakonima i formama mišljenja:

- matematičko-logičkim zakonima računa (formaliziranih simboličkih jezika),
- najopćenitijim (dijalektičkim) zakonima mišljenja.

Prema Morrisu Raphaelu Cohenu i Ernestu Nagelu logika je *nauka o vrijednosti dokaza i o težini dokaznog materijala* (*weight of evidence*) odnosno *nauka o implikaciji ili o valjanom zaključku zasnovanom na takvoj implikaciji*.

Prema Alonsu Churchu tradicionalno se (formalna) *logika bavi analizom rečenica ili propozicija i dokaza s obzirom na formu apstrahirajući od sadržaja materije (matter)*.

Paul Lorenzen smatra da je formalna logika *nauka o implikacijama iskaznih formi*.

Sličnu raznolikost nalazimo u priručnicima logike filozofa južnoslavenskih naroda.

Tako prema Đuri Arnoldu logika je *nauka o pravilnom mišljenju*.

Stajalište je Svetozara Ristića da je logika *nauka koja se bavi formalnim pretpostavkama naučnog mišljenja, a osobito nužnim zakonima i oblicima mišljenja*.

Branislav Petronijević ističe da je logika *nauka o formama pravilnog i istinitog mišljenja ili nauka o formama mišljenja i metodama saznanja*.

Vladimir Filipović ističe pak da je logika *znanost o razložitom mišljenju*.

Prema Ivanu Večerini logika je *nauka o formama i zakonima pravilnog i istinitog mišljenja i metodama naučne spoznaje*.

Neposredan je predmet logike prema Mihailu Markoviću *utvrđivanje zakona saznanja istine o objektivnoj stvarnosti ili, što je to isto, utvrđivanje takvih pravila s kojima se naše mišljenje mora nužno saglašavati ako teži da sazna istinu*.

Isti autor ističe da je predmet logike *proučavanje i utvrđivanje nužnih uvjeta koje mišljenje treba zadovoljiti da bismo saznali objektivnu istinu* (pod mišljenjem pritom treba misliti *formulirano, jezički izraženo mišljenje*).

Po dijalektičko-materijalističkom shvaćanju logike predmet logike su, misli Bogdan Šešić, *procesi, oblici i zakoni mišljenja kao stvaralačkog subjektivnog odražavanja objektivne materijalne stvarnosti*. Prema istom autoru predmet logike su *oblici, procesi, principi, pravila, zakoni i metode predmetno-sadržajnog, logički zasnovanog i logički vrijednog mišljenja*.

Svetlana Knjazev-Adamović i Staniša Novaković pišu kako je zadatak logike »ispitati kakve zakonitosti vrijede u odnosima između naših uvjerenja – koja su naša uvjerenja neovisna jedna od drugih, koja utječe jedna na druge, u tome smislu što istinitost jednih utječe na istinitost ili neistinitost drugih i kojim kriterijima se taj utjecaj može opravdati«.

Ni u pitanju o podjeli logike nisu svi logičari suglasni.

U sklopu tradicionalnom terminologijom izražene logike najčešće se susreće podjela na *elementarnu* ili *formalnu* logiku koja proučava forme (oblike) i principe valjane (pravilne, ispravne) misli, i na *metodologiju*, koja proučava različite metode (načine, postupke) spoznaje. U sklopu elementarne logike proučavaju se najčešće pojam, sud, zaključak i osnovni principi misli, a u okviru metodologije definicija, divizija, indukcija, dedukcija, analiza, sinteza, dokaz, hipoteza, teorija itd.

Ali, susreću se i mnoge druge podjele, kao npr. podjela na *opću* i na *specijalnu* logiku (ili logike), na *čistu* i na *primijenjenu*, na *induktivnu* i *deduktivnu*, na *formalnu* i na *sadržajnu* (npr. *transcendentalnu*, *spekulativnu*, *dijalektičku* itd.), na *logiku* i na *metalogiku*, na *stručnu* (*tehničku*) i na *filozofsku* itd.

Christoph Sigwart je podijelio logiku na *analitički, normativni i tehnički* dio. Mihailo Marković na *teoriju značenja, teoriju dokaza i teoriju verifikacije*.

U suvremenoj simboličkoj logici susrećemo neke podjele koje zvuče sasvim drukčije (npr. podjela na *račun predikata* ili *račun funkcija* i *račun rečenice* ili *račun propozicije*). Ponekad je riječ više o novom imenu za neku staru podjelu.

Autor ovoga teksta definirao je u svojem udžbeniku logiku kao *filozofsku disciplinu o oblicima valjane misli i o metodama spoznaje*. Iz toga je proistekla podjela logike na učenje o oblicima misli i na učenje o metodama spoznaje. Za daljnje strukturiranje problematike u oba dijela su posebno korištene distinkcije između:

- a) dedukcije i indukcije,
- b) tradicionalne formalne logike i suvremene simboličke logike,
- c) uže-logičkih pitanja i logičko-filozofskih.

Navedena je definicija pokušaj da se sažeto izraze neke osnovne koncepcije:

- da logika nije neka zasebna nauka (ni dio neke nefilozofske nauke), nego dio filozofije (jedna filozofska disciplina tjesno povezana s ostalima),
- da predmet logike nije *mišljenje*, nego *misao*, i to s obzirom na svoj *oblik* (a ne *sadržaj*) i s obzirom na *valjanost* (a ne *istinitost*) i
- da su problematika *oblika misli* i problematika *metoda spoznaje* tjesno povezani, pa se mogu uspješnije proučavati kao dijelovi iste *logike*, nego kao dvije sasvim zasebne discipline (kako se to često čini, najčešće tako da se *metodologija iz logike* i osamostaljuje ili povezuje s *filozofijom nauke* ili s pojedinim naukama).

Sve te koncepcije, naravno, mogu biti sporne, pa ni definicija koja ih izražava ne mora biti najbolja čak ako se pretpostavlja da ona zadovoljava kao ishodišna kratka definicija, ipak, njome još nije mnogo rečeno o logici.

OSNOVNE ETAPE U RAZVOJU LOGIKE

Preamble

Evropska logika nastala je u staroj Grčkoj. Smatra se da je njezin osnivač Aristotel. On raspravlja o gotovo svim osnovnim pitanjima logike. Velike zasluge za logiku su u staroj Grčkoj stekli i filozofi megarsko-stoičke škole. Aristotel i oni detaljno su proučili deduktivni zaključak (Aristotel deduktivnu logiku pojmove; megarani i stoici deduktivnu logiku sudova).

U ranom Srednjem vijeku antička logika bila je zaboravljena, ali je kasnije, u skolastici, ponovno otkrivena i zadobila je značajno mjesto. Deduktivna logika – koju su stvorili Aristotel i filozofi megarsko-stoičke škole – u Srednjem vijeku intenzivno se komentirala, sistematizirala, dopunjavana i korigirala. Učinjen je i niz pojedinačnih otkrića, ali ne takvih na osnovi kojih bi trebalo govoriti o principijelno novom liku logike.

U renesansi srednjovjekovna i grčka (osobito Aristotelova) logika podvrgnuta je oštroj kritici, ali kako kritičari nisu umjeli na njezino mjesto staviti ništa bolje, ona je te napade uspješno nadživjela. Zadobivao se dojam da se na području logike ne može stvoriti ništa bitno novo. Tako je krajem 18. stoljeća Kant pisao da logika poslije Aristotela nije učinila niti je mogla učiniti ni jedan korak naprijed.

Razvoj logike u 19. i 20. stoljeću potpuno je demantirao to mišljenje. Prije svega, u to vrijeme razvila se induktivna logika. Zamisao i prvu skicu te logike nalazimo već početkom 17. stoljeća u radovima Francisa Bacona, ali su je temeljito razvili i afirmirali John Stuart Mill i drugi engleski logičari 19. stoljeća.

S druge strane, u drugoj polovici 19. stoljeća i u 20. stoljeću razvila se simbolička logika, koja je u početku predstavljala samo novi, razvijeniji oblik deduktivne logike, ali se kasnije poduhvatila da na nov način obradi i induktivnu logiku. Premda neke ideje simboličke logike nalazimo mnogo ranije, te su ideje razvili tek engleski i njemački filozofi i matematičari 19. i 20. stoljeća (George Boole, Gottlob Frege, Bertrand Russell...).

Razvoj induktivne i deduktivne logike u 19. i 20. stoljeću potaknuo je žive diskusije o predmetu i zadatku logike kao i o njezinom mjestu u sklopu filozofije i znanosti (nauke) te u sklopu čovjekove teorijske i praktičke djelatnosti uopće. I taj intenzivni razvoj *filozofije logike* jedan je od aspekata nove faze u razvoju logike.

Pored evropske logike (koja je u naše vrijeme postala »planetarna«) ponekad se kao specifični zasebni likovi logike spominju *indijska, kineska i arapska logika*. Međutim, arapska logika od 8. do 15. stoljeća predstavlja obnovu i nastavak grčke (Aristotelove) logike. Kao specifična prijelazna faza između grčke logike i skolastike pripada u razvoj evropske logike. Kineska logika, koja se počela razvijati između 5. i 3. stoljeća prije naše ere, nije stigla dalje od početka. Indijska logika razvijala se samostalno tijekom više od 20 stoljeća i oblikovala se kao originalno drukčiji lik logike.

Sokrat i Platon

Prve začetke logike u grčkoj filozofiji nalazimo kod predsokratovskih filozofa – sofista, Sokrata i Platona.

Aristotel je pripisivao Sokratu dva važna otkrića na polju logike: *indukciju i definiciju*. Ova dva doprinosa tjesno su povezana međusobno i s cijelom Sokratovom filozofijom. Živeći u razdoblju snažnih socijalno-političkih previranja, Sokrat je nasuprot etičkom skepticizmu i relativizmu sofista razvio učenje o objektivnom karakteru dobra i o istovjetnosti vrline i znanja. Određeni i jasni pojmovi za njega su najsigurniji lijek protiv etičkog relativizma, a *indukcija i definicija* sredstvo da ne dođe do takvih pojmoveva.

Prema Platonu pravu zbilju ne čine osjetilno opažljive stvari, promjenljive i pro-lazne, nego nadosjetne, izvanprostorne i izvanvremenske ideje. Metoda spoznaje te prave zbilje zove se *dijalektika*. Platonova dijalektika predstavlja složen skup metodičkih postupaka te uključuje Sokratovu induksijsko-definiciju metodu, kao i uče-

nje o diobi pojma (*diaresis*) i začetke dedukcije. Čulo se i mišljenje da je Platon prvi stvorio i formulirao jasan pojam logike. To mišljenje nije nikad dovoljno potkrijepljeno uvjerljivijom argumentacijom.

Aristotel

Aristotel kao utemeljitelj logike

Ni za jednu filozofsku disciplinu osim logike ne može se jednoznačno tvrditi da ju je stvorio samo jedan čovjek. Međutim, može se reći da je logiku stvorio samo Aristotel. Ono što je na tome području učinjeno prije njega ne može se ni usporediti s njegovim doprinosom.

I po širini shvaćanja logičke problematike i po stupnju do kojeg je dovelo rješavanje pojedinih problema, Aristotel je znatno nadmašio sve svoje prethodnike. Pojam, sud i zaključak, kategorije i osnovni principi mišljenja, indukcija i dedukcija, definicija, dokaz i logičke pogreške – svi ti problemi opširno su razmotreni u Aristotelovim djelima. Pored detaljno razvijene teorije asertoričkog kategoričkog silogizma, nalažimo i veoma složenu modalnu logiku, kao i klice logičkih učenja koja su potpuno razvijena tek puno kasnije.

Aristotelova logička djela

Premda svu ovu problematiku ne naziva logičkom, Aristotel odlično osjeća njenu svojevrstnost i zasebno je obrađuje u nizu djela:

1. *Kategorai (Kategorije)*: učenje o deset najopćenitijih rodova bića odnosno predikata;
2. *Peri hermeneias (O tumačenju)*: učenje o rečenici i sudu;
3. *Analytika protera (Prva analitika)*: dvije knjige o zaključku odnosno o silogizmu;
4. *Analytika hystera (Druga analitika)*: dvije knjige o dokazu i definiciji;
5. *Topika (Topika)*: osam knjiga o dijalektičkim zaključcima na osnovi vjerojatnih premisa;
6. *Peri sofistikon elenhon (O sofističkim opovrgavanjima)*: deveta knjiga *Topike* – o varljivim zaključcima koji su samo prividno valjni.

Nekima od tih spisa osporavala se autentičnost, ali se danas smatra da su svi (osim možda djelomično *Kategorija*) doista Aristotelovi.

Poslije Aristotelove smrti sva navedena djela dobila su zajednički naziv *Organon (Orude)*. Time se htjelo istaknuti da logika nije sastavni dio filozofije nego njezinu »oruđe«. Međutim, kod Aristotela ne nalazimo eksplicitnu tvrdnju da je logika samo filozofska propedeutika. Njegovo logičko učenje tjesno je povezano s ontološkim.

U središtu Aristotelove logičke teorije nalazi se silogizam. Elementi su silogizma sudovi; elementi sudova su pojmovi.

Pojam ili *termin* (*logos* ili *horos*) za Aristotela je misaono-jezički izraz biti stvari, a spoznaja te biti izražava se *definicijom* (*horismos*). Kod Aristotela još nije eksplicitno provedena distinkcija između *sadržaja* i *opsega* pojma. Ona je terminološki fiksirana tek u 17. stoljeću u *Logici Port-Royala*. Aristotel je zbilja proučavao pojam i po njegovu sadržaju i po njegovu opsegu. Pritom je stvorio složeno učenje o *definiciji* i o *diviziji* (metodama za određivanje sadržaja i opsega pojma).

Aristotelovo učenje o pojmu

Aristotel je proučavanjem raznih vrsta pojmove izrazlikovao *pojedinačne* i *opće* pojmove. Proveo je diviziju općih pojmove na *vrsne* i *rodne* pojmove. Najviše rodove, koji ne mogu biti vrste, nazvao je *kategorije*.

U svojem djelu *Kategorije* nabrojio je i razmotrio deset takvih najopćenitijih pojmoveva: *substancija* (*ousia*), *kvantiteta*, *kvaliteta*, *odnos*, *mjesto*, *vrijeme*, *položaj*, *posjedovanje* ili *stanje*, *radnja*, *trpljenje*.

Aristotel ponekad, u drugim djelima, navodi i manji broj kategorija (ponegdje osam, ponegdje četiri, a ponegdje tri). To pokazuje da nije od bitnog značenja baš broj deset. Bitna je misao da postoje pojmovi bez višega roda koji se ne mogu definirati na uobičajeni način, ali da ne postoji jedan najviši pojam pod koji bi se mogli podvesti svi ostali. Kasnije se često raspravljalo o tome jesu li Aristotelove kategorije najviši rodovi bivstvujućeg ili najopćenitiji pojmovi ili samo najopćenitije riječi. U stvari, ontologija, logika i gramatika još su toliko tjesno povezane kod Aristotela da su njegove kategorije i jedno i drugo i treće. Do danas je stvoreno mnogo različitih učenja o kategorijama, međutim Aristotel je zajedničko ishodište za sva ta učenja.

Aristotelovo učenje o sudu

Pored problematike pojma, Aristotel je detaljno razmotrio i problematiku suda. Sud ili stav (*apofansis*) za Aristotela je veza pojmoveva, ali ne svaka, nego samo takva kojom se nešto tvrdi ili poriče i koja je istinita ili neistinita. Sastavni su dijelovi suda *hypokeimenon* (subjekt) i *kategorema* (predikat). Istinitost ili neistinitost suda ovisi o tome slaže li se on ili ne slaže s realnošću, koja je takva kakva jest, bez obzira na to što mi o njoj mislimo. Na taj je način Aristotel u klasičnom obliku formulirao ono shvaćanje istine koje je kasnije nazvao teorijom korespondencije ili teorijom adekvacije. To je shvaćanje dva tisućljeća suvereno dominiralo u filozofiji da bi tek u 19. i 20. stoljeću zadobilo odlučne kritičare.

Pored podjele sudova na istinite i neistinite, kod Aristotela nalazimo i podjele (radi veće komunikabilnosti upotrebljavamo kasnije latinske nazive) sudova po kvaliteti: afirmativni i negativni; po kvantiteti: univerzalni i partikularni (ali i individualni odnosno singularni ili neodređeni) i po modalitetu: problematički, asertorički i apodiktički. Ova Aristotelova podjela, dopunjena podjelom po relaciji: kategorički, hipotetički i disjunktivni, a koja potječe od njegova učenika Teofrasta, bila je polazna točka za sve kasnije podjele sudova. Kantova podjela sudova, koja je suvereno vladala u 19.

stoljeću, razlikuje se od Aristotel-Teofrastove samo po tome što u podjeli po kvantiteti izostavlja »neodređene« sudove, a u podjeli po kvaliteti dodaje limitativne.

Aristotelovo učenje o zaključku

U središtu Aristotelove logičke teorije nalazi se učenje o silogizmu, obliku deduktivnog zaključka kojim iz dva pretpostavljena suda (*protaseis* ili *premise*), raščlanjena na pojmove, izvodimo treći (*simperasma* ili *konkluzija*), koji iz njih nužno slijedi, i to na temelju odnosa među pojmovima iz kojih se sastoje premise: *veći pojam*, koji je subjekt ili predikat veće premise, i *manji pojam*, koji je subjekt ili predikat manje premise, u konkluziji se dovode u određeni odnos, koji nužno slijedi iz načina na koji se *srednji pojam* (koji se kao subjekt ili kao predikat pojavljuje u obje premise) odnosi u većoj premisi prema većem, a u manjoj premisi prema manjem pojmu.

Prema položaju srednjega pojma u premisama (to jest prema tome pojavljuje li se on u premisama kao subjekt ili kao predikat), Aristotel je razlikovao tri *figure* te je u okviru njih razmotrio sve moguće *moduse* (sve vrste silogizma koje mogu nastati ako se kao premise smiju pojavljivati četiri vrste sudova po kvantiteti i po kvaliteti: *univerzalno-affirmativni*, *partikularno-affirmativni*, *univerzalno-negativni* i *partikularno-negativni* sudovi) i razdvojio valjane od nevaljanih. Ta je analiza izvršena tako temeljito i precizno da je u njoj i danas teško otkriti neki nedostatak ili pogrešku. Jedini joj je veći nedostatak što je Aristotel od četiri moguće figure proanalizirao samo tri pretpostavljajući da je »četvrta« figura samo inverzni oblik one koju je on označio kao »prvu« te da ne donosi neke nove specifične probleme. Tako se Aristotelovo učenje o figurama i modusima, kasnije dopunjeno analizom četvrte figure, reproduciralo stoljećima u neizmijenjenom obliku, a doprinos se kasnijih logičara (uz navedenu analizu četvrte figure) sveo na nešto drukčiju interpretaciju prirode silogizma i premlisa koje ga čine.

Aristotel je shvaćao silogizam kao složeni sud, a njegovi su kasniji sljedbenici interpretirali silogizam kao shemu zaključka. Isto tako, Aristotel je davao prednost sadržajnoj interpretaciji sudova-premisa (i cijelog silogizma), a kasniji su logičari preferirali opsegovnu interpretaciju. Tako je od Aristotelovog prvog silogizma prve figure: *Ako A pripada svakom B, i ako B pripada svakom Γ, onda A pripada svakom Γ*, nastao modus *Barbara*: *Svi M su P. Svi S su M. Dakle, svi S su P.* Takozvana opća pravila kategoričkog silogizma, kao i posebna pravila za pojedine figure također su utvrđena već u *Organonu*.

Pored *asertoričkog* kategoričkog silogizma, u kojem su obje premise *asertorički* sudovi (i koji se obično misli kada se govori o *kategoričkom silogizmu* ili još kraće o *silogizmu*), Aristotel je proučavao i modalni kategorički silogizam, u kojem je bar jedna premlisa problematički ili apodiktički sud. Broj mogućih kombinacija premlisa ovđe je znatno veći, a problem pronalaženja ispravnog zaključka mnogo teži.

Vrlo brižljivo Aristotel je proučio 137 modusa modalnog silogizma, no te njegove analize daleko su od toga da bi bile općeprihvачene. U novovjekovnoj aristotelovskoj logici modalna logika bila je gotovo sasvim zapostavljena, ali u suvremenoj simboličkoj logici problematika modalne logike predmet je intenzivnog istraživanja.

Aristotelove analize još uvijek su vrelo inspiracije. U svakom slučaju, Aristotelovo otkriće silogizma jedno je od najznačajnijih otkrića u historiji logike.

Otkrivajući silogizam, Aristotel je

- otkrio jedan od osnovnih tipova logički nužne veze među sudovima,
- analizirao osnovne tipove zaključivanja koje počiva na ovom tipu veze, i
- uveo u logiku upotrebu slova kao znakova za pojmove, a što je, zapravo, značilo početak stvaranja logičke simbolike, koja predstavlja snažno orude za analizu logičkih formi mišljenja.

Aristotelovi aksiomi logike

Razvijajući učenje o silogizmu, Aristotel naglašava da nam naučnu spoznaju ne pruža svaki silogizam, nego samo onaj čije su premise istinite. Istinitost premeta takvog silogizma može se dokazati nekim drugim silogizmom, ali ako bismo pretpostavili da se premise ovog drugog moraju dokazati nekim trećim itd., dobili bismo beskonačan niz silogizama i izgubili mogućnost da bilo što doista dokažemo. Dokazivanje je moguće samo zato što postoje neposredni očeviđni principi, kojima nije potreban nikakav dokaz, i od kojih dokazivanje, u krajnjoj liniji, polazi. Ti očeviđni principi (aksiomi) moraju postojati u svim naukama koje dokazuju svoje teze i u svakoj od njih moraju biti drukčiji.

Novovjekovna aristotelovska logika obično navodi četiri osnovna principa mišljenja: *princip identiteta*, *princip proturječnosti*, *princip isključenja trećega* i *princip dovoljnog razloga*. Prva tri pripisuju se Aristotelu, a četvrti Leibnizu. Kod Aristotela doista nalazimo nešto kao princip identiteta, a princip proturječnosti i princip isključenja trećega formulirani su u više mahova vrlo jasno, iako ne uvijek posve jednak. U svojoj *Metafizici* Aristotel izričito tvrdi da je princip proturječnosti »najjači od svih principa« te da se iz njega mogu izvesti svi ostali. Međutim, on nijednom nije pokušao pokazati kako je to moguće.

S druge strane, Aristotel je pokazao kako se svi modusi asertoričkog silogizma mogu svesti na četiri, pa čak i na dva modusa prve figure (na moduse koji su kasnije nazvani *Barbara* i *Celarent*). To drugim riječima znači da se sheme ovih modusa mogu promatrati kao aksiomi na kojima počiva čitav sistem asertoričke silogistike. Na taj način, od Aristotela, između ostalog, potječe i ideja aksiomatske izgradnje logike i prvi pokušaj aksiomatizacije jednoga značajnog dijela logike.

Ovdje ne možemo ići ni u najkraće razmatranje mnogih drugih Aristotelovih doprinosa logici (začeci učenja o indukciji i analogiji, teorija dokaza, definicija, dialektički silogizam, logičke pogreške itd.).

Glavni razlozi zbog kojih Aristotela možemo smatrati osnivačem logike već su spomenuti (širok tematski zahvat u dotad neproučavanu problematiku logike, obrada te problematike u nizu zasebnih djela, otkriće općevažećeg logičkog zakona, počeci stvaranja logičke simbolike kao sredstva za analizu logičkih zakonitosti). Iz gornjeg izlaganja naziru se i neke bitne karakteristike Aristotelove logike po kojima je ona ostala kao poticaj i izazov za buduće logičko raspravljanje i istraživanje:

1. Ta je logika formalna, jer proučava forme mišljenja, apstrahirajući od sadržaja, ali nije »formalistička« (u »antiontološkom« smislu), jer smatra da te forme nisu odvojene od zbilje. Pojam se shvaća kao izraz biti predmeta, sud kao izraz odnosa među stvarima, njegova istinitost kao svojstvo što ga on ima samo u odnosu prema zbilji; veza sudova u zaključku shvaća se kao pandan veze određenih odnosa u stvarnosti. Pitanje o odnosu između logičkog i ontološkog proučavanja formi mišljenja u njoj je ipak više postavljeno kao zadatak nego što je definitivno riješeno.
2. Aristotelova logika tjesno je povezana s gramatikom, ali se ne svodi na nju. Njezina tjesna veza sa strukturom grčkoga jezika vidi se u učenju o kategorijama, kao i u mnogim drugim aspektima Aristotelovih logičkih analiza. Ipak, najvažnije logičke zakonitosti što ih je otkrio Aristotel ne zavise od strukture grčkoga jezika i mogu se vrlo dobro izraziti i na drugim i drukčije strukturiranim jezicima. Što se tiče gramatike grčkog i drugih evropskih jezika, izgleda da su te gramatike ne manje zavisne od Aristotelove logike. Odnos logike i jezika (te napose gramatike i lingvistike) i danas je veliko prijeporno pitanje.
3. Aristotelova logika je deduktivna, samo sa začecima indukcije. Njezin je glavni problem kako se iz jednog ili više danih stavova mogu izvesti neki drugi koji iz njih nužno slijede. Ona ne pridonosi mnogo pitanju o mogućnosti otkrivanja istinski novih stavova, ali to pitanje postavlja i ostavlja u naslijeđe budućim istraživačima.
4. Aristotelova logika bitno je silogistička. Ona se koncentriра na one oblike deduktivnog zaključka u kojima se operira sa sudovima čija je unutrašnja struktura (odnos pojmovima koji ih konstituiraju) specificirana, pa se u tom smislu može nazvati *logika pojmoveva*. Ali, u njoj ima začetaka i *logike sudova*, pa je i razvoj logike sudova i određivanje odnosa između logike sudova i logike pojmoveva jedan od zadataka koje je Aristotel zavještao potomcima.
5. Aristotel je s podjednakom strašću istraživao i assertoričku i modalnu silogistiku, a u znatnoj mjeri različiti rezultati, u stvari, uvelike su odgovarali razlikama u složenosti i težini same stvari. Gotovo savršena analiza assertoričke silogistike poticala je mnoge na pokušaje da se to savršenstvo dovede do kraja. Očito nesavršena analiza modalne silogistike inspirirala je mnoge na pokušaje da se i na tom polju postigne ono što je već postignuto na polju assertoričke.
6. Aristotel je proklamirao i djelomično realizirao ideju aksiomske izgradnje logike. Aksiomatizacija cjelokupne logike jedna je od vodilja ideje suvremene logike.

Jedan od najznačajnijih predstavnika suvremene logike, Bertrand Russell, našao je u Aristotelovoj logici tri osnovne slabosti:

1. pojedine formalne defekte u samom sustavu,
2. precjenjivanje silogizma u odnosu na druge oblike deduktivnog zaključka, i
3. precjenjivanje deduktivnog zaključivanja u odnosu na induktivno.

S ovim se primjedbama u osnovi možemo složiti, ali one ne mogu umanjiti Aristotelove zasluge kojima je zadužio logiku više nego bilo tko drugi prije ili poslije njega. Možemo se složiti s Hegelom kada kaže da »spoznaja i određivanje oblika koje misao uzima u nama čini besmrtnu zaslugu Aristotelovu«. Ako se u naučnim radovima iz entomologije »priznaje važnim otkriće nekog insekta, crva, stjenice itd., ipak je mnogo važnije da se upoznaju razne vrste kretanja misli« (Hegel).

Megarsko-stoička logika

Pored Aristotela, velike zasluge za logiku stekli su u Grčkoj filozofiji megarsko-stoičke škole. Megarska škola jedna je od takozvanih »sokratovskih škola«, a stoička škola pripada među najznačajnije »postaristotelovske« škole. Osnivači stoicizma učili su filozofiju od Megarana pa se pretpostavlja da su od ovih preuzeli i osnovne logičke koncepcije. Neki historičari logike zato i ne govore o dvjema filozofskim školama, nego o jednoj: megarsko-stoičkoj. Pri tome se pretpostavlja da su osnovne logičke ideje škole megarske, a njihovo tehničko izvođenje stoičke.

Od brojnih predstavnika megarsko-stoičke škole za logiku su najznačajniji Megarani Euklid, Diodor i Filon, te stoičar Hrizip, autor 705 knjiga, od čega 311 iz logike. Sva su ta djela, nažalost, propala pa sve što znamo o megarsko-stoičkoj logici znamo iz djela njezinih protivnika. Drugim riječima, sve poznate koncepcije megarsko-stoičke logike predstavljaju, zapravo, rekonstrukciju na osnovi djela u kojima se te koncepcije pobijaju.

Cijelu filozofiju stoičari su dijelili na *fiziku, etiku i logiku*. Izraz *logika* tu je prvi puta upotrijebljen otprilike u onome smislu koji ima danas, samo što je stoička logika pored logike u užem smislu obuhvaćala i ono što se danas naziva spoznajnom teorijom i retorikom. Predmet su *logike*, prema stoičarima – *lekta*, a *lekton* je izvedeno iz *legein*, to jest govoriti, i znači ono rečeno, dakle ono što se misli kada se smisleno nešto kaže. Kada govorimo smisleno o nečem onda je, prema stoicizmu, naime, u igri troje:

1. ono što nešto znači odnosno ima značenje – glas,
2. ono što glas znači, to jest njegovo značenje – *lekton*, i
3. sama stvar, nešto izvanjski postojeće što označavamo glasom odnosno mislimo pomoću *lektona*.

Pritom su glas i sama stvar nešto tjelesno, a ono treće, *lekton*, nešto što nije tjelesno, ali nije ni psihička tvorevina. *Lekton* je tako anticipacija onoga trećeg carstva čistog smisla što ga u 19. i 20. stoljeću nalazimo kod Bernarda Bolzana, Hermanna Lotzea i Edmundua Husserla.

Lekta su pojmovi, sudovi, zaključci, dakle sve logičke tvorevine. Uvođenjem *lekta*, kao predmeta logike, stoičari su osigurali autonomnost logičke sfere i ujedno ostavili u naslijede budućoj filozofiji težak problem bližeg određivanja i razjašnjavanja bivstvenog statusa tih entiteta.

Među megarsko-stoičkim doprinosima logici najznačajniji je stvaranje deduktivne *logike sudova*, onoga dijela logike koji se bavi proučavanjem zaključaka čiji su

elementi sudovi neraščlanjeni na pojmove, sudovi kao nosioci istinosne vrijednosti. Konkluzija se u ovim zaključcima izvodi iz premsa na temelju pretpostavljenog odnosa istinosnih vrijednosti sudova koji konstituiraju premise. Kako je već spomenuto, začetke proučavanja deduktivnih zaključaka te vrste nalazimo već kod Aristotela i njegova učenika Teofrasta, ali u središtu Aristotelovih logičkih istraživanja bio je kategorički silogizam kao oblik deduktivnog zaključka, čiji su dijelovi sudovi raščlanjeni na pojmove. Drugim riječima, Aristotelova logika ostala je uglavnom logika pojmova.

Razvijenu logiku sudova stvorili su tek filozofi megarsko-stoičke škole. O pojedinim problemima logike sudova vođene su u ovoj školi neobično žive diskusije. Načito je bio sporan problem implikacije. Diskusije o ispravnoj interpretaciji implikativnog suda bile su toliko žestoke i burne da su, prema jednom piscu iz 2. stoljeća prije nove ere, čak i gavrani po krovovima graktali o tome koje su implikacije pravilne.

Pored stvaranja logike sudova, značajan doprinos megarsko-stoičke škole logici predstavlja pokretanje diskusije o *logičkim paradoksima* ili *antinomijama*. Megaranin Eubulid otkrio je najstariju logičku antinomiju, poznatu pod imenom *Lažljivac*, i o toj se antinomiji u megarsko-stoičkoj školi živo raspravljalo. Tijekom jednog dugog razdoblja logičke su antinomije brkane sa sofizmima i tek je suvremena simbolička logika jasno razlučila antinomije kao ozbiljne misaone teškoće od paralogizama i sofizama kao logičkih pogrešaka.

I problematika logike stavova i problematika logičkih antinomija bila je pogrešno shvaćena i zanemarena u novovjekovnoj aristotelovskoj logici pa nije čudno što tradicionalna logička historiografija nije mogla shvatiti vrijednost i značenje megarsko-stoičke škole. Razvijajući logiku sudova kao jedan od svojih osnovnih dijelova (i kao temelj logike pojmova) i otkrivajući odlučno značenje logičkih antinomija za fundamente logike i matematike, suvremena simbolička logika omogućila je pravedniju ocjenu megarsko-stoičkog doprinosa logici.

U odnosu na doprinose Aristotela i logičara megarsko-stoičke škole, drugi se antički prilozi logici (barem u ovakvom kratkom osvrtu) mogu zanemariti.

Razdoblje od 200. godine prije nove ere do smrti Boetija početkom 6. stoljeća nove ere nije bilo stvaralačko. U tome razdoblju, obilježenom nizom poznatih imena (Galen, Aleksandar iz Afrodizije, Porfirije iz Tira...), pišu se opširniji udžbenici i komentari uz Aristotela, a pokušava se i sinteza Aristotelove i stoičke logike, ali brojni veoma učeni autori koji pišu u to vrijeme nemaju mnogo originalnih logičkih ideja. Svojim prijevodima Aristotela i Porfirija na latinski, Boetije je položio temelje latinske filozofske terminologije.

Srednjovjekovna logika

U razdoblju *patristike*, kada se u djelima »crkvenih otaca« izgrađuju osnovne dogme kršćanske religije, logika je u drugom planu te se ponekad čak direktno napada i odbacuje kao eksponent antičke poganske mudrosti i smetnja vjeri.

U razdoblju *skolastike*, kada glavni zadatak postaje obrana i opravdanje već utvrđenih crkvenih dogmi, u pomoć se poziva i logika. Kao i na drugim područjima fi-

lozofije, Aristotel u logici postaje vrhovni autoritet. Njegova logička djela uvelike se prevode na latinski, prepisuju, proučavaju, komentiraju i sistematiziraju.

U početku, rasprave se zasnivaju na Aristotelovim djelima *Categoriae* i *De interpretatione*, na Porfirijevom tumačenju *Kategorija* i na radovima Boetija. Na toj osnovi razvija se *stara logika* (*logica veta*). U 12. stoljeću prevode se i intenzivno proučavaju i preostali dijelovi *Organona* (*Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topica*, *De sophisticis elenchis*) te se na toj osnovi razvija *logica nova*. Razvijaju se i neka vlastita, originalna učenja, koja se nazivaju *logica moderna* i suprotstavljaju onim nadređenima koja se označavaju kao *logica antiqua*. Svojim doprinosom logičkim raspravama ističu se, između ostalog, u 12. stoljeću Pierre Abélard; u 13. stoljeću Albert Veliki (Albertus Magnus), Petar Španjolac (Petrus Hispanus), William Sherwood; u 14. stoljeću William Ockham, Walter Burleigh, Jean Buridan, Albert Saksonski, Pavao Venecijanski (Paulus Venetus).

Velik dio suvremene logičke terminologije potječe od skolastičara. Da bi olakšali učenje logike, skolastičari su također uveli niz mnemotehničkih naziva (naziva koji olakšavaju pamćenje). Tako od njih potječu oznake za različite vrste sudova po kvantiteti i kvaliteti (a, e, i, o), imena silogističkih modusa (Barbara, Celarent, Darii, Ferio...), pjesmica koja omogućuje da se ta imena nauče napamet i mnogo što drugo.

Sistematisirajući i razrađujući Aristotelovu logiku, skolastičari su je u nekim točkama dopunili i usavršili. Tako njima pripada otkriće silogizama sa singularnim terminima (među kojima je i slavni silogizam: *Svi ljudi su smrtni. / Sokrat je čovjek. Dakle, Sokrat je smrtan.*), kao i otkriće praznih klasa i njihove relevantnosti za teoriju zaključka. U mnogim pojedinostima oni su pokušavali korigirati i dopuniti Aristotelovu modalnu logiku, a pored *logike pojmove* intenzivno su obrađivali i *logiku sudova* (pod nazivom učenje o *konzekvencijama*, *consequentialiae*). Veoma intenzivno zaokupljao ih je problem *antinomija* (pod nazivom *insolubilia*). Uz probleme preuzete iz grčke logike nalazimo i neke nove, specifične, kao što su problem *supozicije*, *apelacije* i *analogije*. Naročito se intenzivno raspravljalo o vrstama supozicija, a u tim raspravama nalaze poticaj i neki suvremeni logičari.

Za daljnji razvoj logike i filozofije uopće veliko je značenje imao srednjovjekovni spor o prirodi univerzalija, spor o pitanju postoji li ono opće realno ili samo u riječima odnosno mislima. Pristalice *realizma* smatrali su da opće postoji realno, prema jednima – prije i nezavisno od individualnih stvari (*ekstremni realizam*), prema drugima – u samim stvarima (*umjereni realizam*). Nasuprot realistima, pristalice *nominalizma* tvrdili su da realno postoje samo individualne stvari. Prema ekstremnim realistima, opće je samo riječ, prazan zvuk (*flatus vocis*), prema umjerenim nominalistima, koje neki uzimaju kao poseban treći pravac nazivajući ih *konceptualistima*, opće postoji samo u duhu kao pojam (*conceptus*).

Kada je riječ o općoj ocjeni skolastičke logike, mišljenja se jako razilaze. Prema jednom mišljenju, skolastika je u Aristotelu ubila sve živo i sačuvala mrtvo, Srednji vijek je vrijeme izgubljeno za logiku; a prema drugom mišljenju skolastičari su stvorili jedan novi, originalni i visokorazvijeni oblik logike koji se po značenju može uspoređivati, s jedne strane, s grčkom logikom, a s druge strane, sa suvremenom simboličkom logikom.

Čini se da su oba ta mišljenja pretjerana. Nema sumnje da su skolastičari spasili od zaborava Aristotelovu logiku i u mnogim je pojedinostima dopunili i usavršili, ali njihova otkrića teško da se mogu mjeriti s otkrićima Aristotela i megarsko-stoičkih logičara (ili s otkrićima Fregea i drugih predstavnika suvremene logike).

Renesansna logika i Francis Bacon

Usavršavajući deduktivnu silogističku logiku, skolastičari su je ujedno zloupotrebjavali iskorištavajući je kao sredstvo za dokazivanje nedokažljivih crkvenih dogmi. Zato nije čudno što progresivni renesansni mislioci, ustajući protiv srednjovjekovne crkvene ideologije, podvrgavaju oštroj kritici i srednjovjekovnu logiku. Previđajući razlike između deduktivne logike i njezine zloupotrebe, oni su često nepravedni i prema logici i prema njezinom osnivaču Aristotelu. Pored toga, oštro kritizirajući postojeću logiku, mnogi od njih nemaju sami nikakav pozitivan logički program. Karakterističan je u tome pogledu Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), koji je podvrgnuo oštroj kritici naslijедenu aristotelovsku logiku, a u vlastitoj logici nije mogao pružiti više od drukčije razrađenih fragmenata Aristotelove logike dopunjene idejama ciceronovske retorike.

Među mnogobrojnim kritičarima Aristotelove i skolastičke logike izdvaja se Francis Bacon. Pored oštре kritike silogizma, kod njega nalazimo i pozitivnu zamisao jedne nove logike koja, prema njegovom mišljenju, treba zamijeniti Aristotelovu. O toj velikoj ambiciji svjedoči i sam naslov njegovoga najznačajnijeg djela *Novum organum scientiarum sive indicia de vera interpretatione naturae* (*Novi organon znanosti ili upute za istinito tumačenje prirode*).

Cilj je nauke, prema Baconu, da otkrivajući prirodne zakone – u Baconovoj terminologiji *forme* jednostavnih svojstava tijela – pomaže savladavanju prirode i poboljšavanju ljudskog života. Ovaj cilj ne može se postići deduktivnim silogističkim dokazivanjem, nego samo empirijskim istraživanjem. Tu ne pomaže ni indukcija putem jednostavnog nabranjanja, nego samo nova forma postupne i sistematske indukcije, koja polazi od osjeta i pojedinačnih činjenica te se neprekidno i postupno uzdiže do najopćenitijih konkluzija.

Indukcija za koju se zalaže Bacon počinje prikupljanjem pojedinačnih činjenica i sastavljanjem triju tablica – tablica postojanja i prisutnosti, tablica odstupanja ili odsutnosti i tablica stupnjeva ili uspoređenja – a nastavlja se formuliranjem provizorne hipoteze i njezinim provjeravanjem pomoću prerogativnih instancija (povlaštenih slučajeva). U *Novom organonu* Bacon je detaljno opisao 27 vrsta prerogativnih instancija. Time induktivno istraživanje nije završeno, ali njegove daljnje faze Bacon nije stigao opisati.

Premda nedovršeno i u mnogome nesavršeno, Baconovo učenje o induktivnoj metodi odigralo je veliku ulogu u razvoju logike. On je otac induktivne logike koju su razvili i usavršili engleski prirodoznanstvenici i logičari iz 19. stoljeća (John Herschel, William Whewell, John Stuart Mill, Alexander Bain...).

Induktivna logika nije učinila suvišnom deduktivnu, ali je stvaranje induktivne logike značilo proširenje i obogaćenje logičke problematike.

Logika 17. i 18. stoljeća (osobito Leibnizova)

U 17. i 18. stoljeću odnosno, točnije, u razdoblju od Bacona do Kanta, logičkim pitanjima u užem smislu bave se pretežno filozofi »drugoga reda«. U središtu filozofskih rasprava nalaze se ontološki i spoznajnoteorijski problemi, a posebno se intenzivno raspravlja o ulozi razuma i iskustva u spoznaji. Ova rasprava – u kojoj se filozofi (u donekle pojednostavljenoj optici) dijele na *engleske empiriste*: John Locke, George Berkeley, David Hume, i *kontinentalne racionaliste*: René Descartes, Baruch de Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz – mnogim je svojim aspektima relevantna i za logiku.

U Lockeovom *Ogledu o ljudskom razumu* nalazimo, na primjer, i ideju jedne nove logike – *semiotike*, ideju koja je u većoj mjeri uvažena i realizirana tek u 19. i 20. stoljeću.

Najpoznatiju logiku u 17. stoljeću (iz 1662. godine) – *Logiku Port-Royal (La Logique ou l'art de Penser)* – napisali su Descartesovi učenici Pierre Arnauld i Pierre Nicole.

Veliki ugled, osobito u Njemačkoj, postigla je *Logica Hamburgensis* (Hamburg, 1638.), čiji je autor Joachim Jung (Jungius).

Najutjecajnija logička djela u 18. stoljeću bile su knjige Leibnizova učenika Christiana Wolffa.

Od filozofa »prvoga reda« logikom se intenzivno bavio jedino Gottfried Wilhelm Leibniz. Leibniz je bio izvanredan poznavalac naslijedene aristotelovske logike i u mnogim svojim radovima analizirao je sve njezine probleme (*pojam, sud, zaključak i osnovne principe mišljenja*). Vrlo suptilno Leibniz je posebno proanalizirao tri tradicionalna *osnovna principa mišljenja* i njihove međusobne odnose.

Nasuprot Aristotelu, koji je »najjačim« smatrao princip proturječnosti, Leibniz je na prvo mjesto stavio *princip identiteta*. Kao četvrti osnovni princip formalne logike dodao je *princip dovoljnog razloga*. Ako se ostavi po strani jedan donedavno nepoznati tekst na hebrejskom iz 13. stoljeća, u kojem je navodno već dano učenje o četvrtoj figuri kategoričkog silogizma, Leibniz je prvi koji je dokazao neophodnost četvrte figure i detaljno je analizirao.

Kao prvi, Leibniz je također došao na ideju dijagramatskog prikazivanja silogistike (na dva načina: pomoću krugova i pomoću ravnih linija). To je poznato iz rukopisa koji je objavljen tek 1903. godine (nakon što su uz Eulerove dijagrame – u obliku kružnica – već bili otkriveni i mnogi drugi).

Popis Leibnizovih doprinosa tradicionalnoj logici time nije završen. Ali još više nego kao predstavnik i unapređivač tradicionalne logike, Leibniz je značajan i kao preteča simboličke logike. Već u svojem mladenačkom djelu *Dissertatio de Arte Combinatiria* 1666. godine, Leibniz je predložio da se ustanove:

- a) *univerzalni naučni jezik* (*characteristica universalis*), u kojemu bi se svi naučni pojmovi mogli prikazati kombinacijama osnovnih ideograma,
- b) *univerzalni logički račun* (*calculus ratiocinator*), pomoću kojeg bi se mogli automatski riješiti svi problemi koji bi se mogli izraziti univerzalnim jezikom.

Characteristica universalis i *calculus ratiocinator* činili bi zajedno *kombinatorno umijeće (ars combinatoria)*, a ova, zajedno s logistikom ili algebrrom – *univerzalnu nauku: Mathesis universalis*. Leibniz je mnogo očekivao od ostvarenja ovoga projekta. Kada se jednom on ostvari, pa ako dođe do razlike u mišljenju između dva filozofa, neće biti potrebno da o tome raspravljaju. Uzet će u ruke pero, sjesti za stol i reći jedan drugome: »Računajmo!«

Sam Leibniz nastavio je sve do smrti sporiti se s drugim filozofima, jer svoj projekt univerzalne nauke i kombinatornoga umijeća nije nikada ostvario. Godinama je u više navrata pokušavao realizirati svoju mladenačku zamisao, ali su svi ti pokušaji ostali nedovršeni, odnosno u početnoj fazi izvođenja.

Immanuel Kant: formalna i transcendentalna logika

Odličan pokušaj sinteze empirizma i racionalizma jest kriticizam Immanuela Kanta.

Prema Kantu, moramo razlikovati empirijsku i čistu spoznaju. Empirijska spoznaja sadrži dva faktora:

- empirijski ili aposteriorni, i
- transcendentalni ili apriori.

Materija empirijske spoznaje potječe od stvari, njezina forma od duha.

Apriorne forme osjetilnosti jesu *prostor* i *vrijeme*; apriorne spoznaje razuma – dvanaest *kategorija*. Te apriorne forme konstitutivni su elementi empirijske, a ujedno predmet čiste spoznaje.

S osnovnim tezama Kantova kriticizma tijesno je povezano njegovo učenje o formalnoj i transcendentalnoj logici.

Kant je značajan za logiku prije svega zbog svojih općih razmatranja o prirodi i zadatku logike. Logika se, prema Kantu, dijeli na:

- logiku opće upotrebe razuma, i
- logiku specijalne upotrebe razuma.

Prva sadrži apsolutno nužna pravila mišljenja, bez kojih nije moguća nikakva upotreba razuma, druga sadrži pravila po kojima treba misliti o jednoj određenoj vrsti predmeta. Opću logiku možemo dalje podijeliti na *čistu* i *primijenjenu*. U čistoj logici apstrahiramo od svih empirijskih uvjeta u kojima djeluje razum (od utjecaja osjetila, igre fantazije, zakona pamćenja, moći navike itd.). Primijenjena logika bavi se, naprotiv, pravilima upotrebe razuma u subjektivnim empirijskim uvjetima koje proučava psihologija.

Specijalna logika može se promatrati kao *organon* ove ili one znanosti, a primijenjena logika kao dio psihologije. Logika u užem smislu bila bi, dakle, *opća* i *čista* logika. Kao opća, ta logika apstrahirira od svakog sadržaja spoznaje i bavi se samo formama mišljenja; kao čista, ona nema nikakvih empirijskih principa i potpuno je

nezavisna od psihologije. Drugim riječima, ona je apriorna *formalna disciplina*. Kao takva ona formulira samo negativne uvjete istinitosti, a nikako ne neki opći materijalni kriterij istine, što je, uostalom, *contradictio in adiecto*.

Osim formalne logike, Kant smatra prijeko potrebnom i *transcendentalnu*. Transcendentalnom naziva on općenito spoznaju koja se ne bavi predmetima, nego mogućnošću njihove spoznaje *a priori*. U skladu s time, transcendentalna logika je znanost koja određuje porijeklo, opseg i objektivnu vrijednost naših spoznaja *a priori*. Za razliku od opće logike, ta logika je »sadržajna« utoliko što vodi računa o razlici između čistog i empirijskog mišljenja predmeta, što se bavi zakonima razuma i uma samo ako se oni odnose na predmete *a priori*. U uobičajenoj terminologiji transcendentalna logika je, zapravo, spoznajna teorija.

U Kantovim podjelama logike na formalnu i transcendentalnu, opću i specijalnu, čistu i primjenjenu sadrže se važni problemi o kojima se živo raspravlja i u suvremenoj filozofiji. Osobito je još uvijek aktualan problem mogućnosti i uzajamnog odnosa »formalne« i »sadržajne« logike.

Hegelova ontološka logika

Hegelova ontološka logika

Kant je u svojoj filozofiji pomirio barem dvije logike: formalnu i transcendentalnu; u Hegelovu filozofskom sistemu našlo se mjesta samo za jednu.

Filozofija je prema Georgu Wilhelmu Friedrichu Hegelu apsolutna spoznaja apsolutne zbilje u njezinu totalitetu. U svojem dijalektičkom samorazvojnem procesu, apsolutna ideja – jedino što postoji – poprima tri osnovna oblika: ona je čista ideja, koja se otuduje od sebe u prirodi da bi se ponovno vratila k sebi u konačnom (ljudskom) duhu. Tim osnovnim fazama u razvoju apsolutnog duha odgovaraju tri osnovne filozofske discipline:

- logika,
- filozofija prirode, i
- filozofija duha.

Kao što je čista ideja logička osnova prirode i duha, tako je i logika osnovna filozofska disciplina. Filozofija prirode i filozofija duha samo su »primjenjena logika«.

Logika je znanost o *čistoj ideji* odnosno o *ideji u apstraktnom elementu mišljenja*. Međutim, mišljenje nije samo čovjekova »subjektivna« djelatnost nego i »najunutrašnija unutrašnjost« cjelokupne objektivne stvarnosti. Sve što jest zbiljsko, jestumno, a sve što jest umno, jest zbiljsko. Logika kao znanost o mislima poklapa se s metafizikom kao znanošću o stvarima shvaćenim u mislima.

Takozvane forme mišljenja (pojam, sud i zaključak) nisu neko »mrtvo, nedjeljivo i indiferentno posuđe za predstave i misli«, nego »živi duh stvarnosti«. Takozvane »ontološke kategorije« (bivstvovanje, nebivstvovanje, postojanje, kvantiteta, kvaliteta, bít, pojava...) nisu samo objektivne odredbe stvarnosti nego i forme istinitog mišljenja.

Dijalektičkim procesom negacije, koji počinje od najjednostavnije, sadržajno najsrođenije »ontološke« kategorije, kategorije čistog bivstvovanja (bitka), postupno se razvija izvanredno bogat zaokružen sustav filozofskih kategorija, koji u sebi sadrži ne samo ontološke kategorije nego i one spoznajno-teorijske i logičke. Sve te kategorije su, prema Hegelu, logičke kategorije, a znanost koja ih proučava, logika. Hegelova logika, dakle, svojevrsna je sinteza ontologije, spoznajne teorije i logike na osnovi ontologije. Takva logika naziva se obično *metafizička*, *ontološka* ili *sadržajna*. Poslednji naziv dvomislen je utoliko što se njime može označiti i spoznajno-teorijska logika.

Misao o nužnoj povezanosti ontologije, spoznajne teorije i logike u osnovi je točna. Pitanje je samo isključuje li tjesna povezanost cijelokupne filozofske problematike nužno njezino unutrašnje razlikovanje i raščlanjivanje. Teorijski poričući svaku samostalnost tradicionalnoj logičkoj problematici, Hegel joj je, ipak, i sam posvetio zaseban odjeljak »Subjektivni pojam« u trećem dijelu *Logike*.

Hegelova kritika formalne logike

S pozicije svoje sadržajne, ontološke logike, Hegel je podvrnuo oštrog kritici tradicionalnu formalnu logiku. Čitav program formalne logike iz osnova je pogrešan: forma je uvijek forma određenog sadržaja, pa ni forme mišljenja ne mogu biti prazne forme. Međutim, Hegel ne ostaje pri općoj kritici formalizma formalne logike. Detaljnjoj kritičkoj analizi on podvrgava četiri osnovna principa formalne logike: princip identiteta, princip proturječnosti, princip isključenja trećega i princip dovoljnog razloga.

Identitet, proturječnost i dovoljan razlog imaju, doduše, svoje mjesto i u Hegelovoj logici, ali ne kao »osnovni zakoni mišljenja«, nego kao nesamostalne odredbe biti. S istim pravom s kojim se te kategorije izražavaju u formi općih zakona mišljenja, moglo bi se u toj formi izraziti i sve druge kategorije. Kao što se kaže da je »sve identično samo sa sobom«, moglo bi se reći da »sve ima postojanje« ili da »sve ima neku kvalitetu«.

Princip identiteta za Hegela je samo prazna tautologija. Ako se na pitanje »Što je biljka?« odgovori »Biljka je biljka«, istinitost toga stava neće nitko poricati, ali će se svatko složiti da time nije rečeno ništa. Princip proturječnosti je negativan izraz principa identiteta. Taj princip je potpuno pogrešan jer su sve stvari same po sebi proturječne. Proturječnost je »korijen svakog kretanja i života«.

Princip isključenja trećeg obično se shvaća tako da od svih predikata nekoj stvari pripada ili samo ovaj predikat ili njegovo nebivstvovanje (nebitak). Međutim, ako se, na primjer, o duhu kaže da je sladak ili nesladak, zelen ili nezelen itd., onda je to »trivijalnost koja ničemu ne vodi«. U samom, pak, stavu isključenja trećeg postoji treće, koje je indiferentno prema suprotnosti, naime A. To nije ni +A ni -A, a isto je tako i +A i -A.

Principom dovoljnog razloga izraženo je da se sve stvari moraju bitno promatrati kao posredovanje. To je točno. Ipak, i taj princip ima svoje defekte. Tako, na primjer,

uvijek se mogu naći dovoljni razlozi za i protiv istog sadržaja. Kada vojnik pobegne iz borbe da spasi život, postupa suprotno svojoj dužnosti, ali je razlog koji ga je naveo da tako postupi očito bio dovoljan, jer bi on inače bio ostao na položaju. Kao što svi razlozi mogu biti dovoljni, tako, s druge strane, nijedan razlog nije dovoljan.

Općenito govoreći, principi formalne logike za Hegela su ili tautološki ili pogrešni. Princip dovoljnog razloga doista je tautološki, ali baš zato ne može biti pogrešan. On postaje pogrešan samo ako se pogrešno shvati.

Hegelova kritika formalne logike stimulirala je diskusije o temeljnim pitanjima logike i pozitivno utjecala na njen daljnji razvoj. U svojoj kritici formalne logike Hegelom su se uvelike inspirirali i neki marksisti.

John Stuart Mill: induktivna logika i problem indukcije

Hegelova kritika formalne logike polazila je od identifikacije formalne logike s aristotelovskom deduktivnom logikom. To je shvatljivo i prirodno, jer neke druge logike, barem kao respektabilne realizacije, u to vrijeme nije bilo. Međutim, još početkom 17. stoljeća iznio je Francis Bacon svoj projekt induktivne logike. Ovaj projekt u punoj su mjeri realizirali engleski logičari 19. stoljeća John Stuart Mill, Alexander Bain i drugi. Za razliku od Bacona, ti logičari ne odbacuju Aristotelovu deduktivnu logiku, nego nastoje utvrditi njezinu vrijednost i granice. S druge strane, oni nastoje što potpunije i preciznije formulirati induktivnu logiku oslobađajući je od neobuzdanih spekulacija s kojima je ova bila povezana kod Bacona.

Najznačajniji je među tim logičarima svakako John Stuart Mill. U sve školske udžbenike logike on je ušao kao tvorac metoda za otkrivanje uzročno-posljedične povezanosti među pojavama, koje se po njemu najčešće skraćeno i nazivaju *Millove induktivne metode*:

- metoda slaganja,
- metoda razlike,
- kombinirana metoda slaganja i razlike,
- metoda ostatka,
- metoda popratnih promjena.

Nije teško vidjeti da su te metode razradila ideja sadržanih u tri slavne Baconove »tablice«. U tome smislu Mill nije bio tvorac *ex nihilo*. Ali Mill je ne samo potpunije i adekvatnije formulirao te metode nego i kritički razmotrio mogućnosti i granice njihove primjene. Pored toga, Millova logička koncepcija ne svodi se na spomenutih pet metoda.

U svojoj opsežnoj *Logici* (*A System of Logic Ratiocinative and Inductive*) iz godine 1843. (najutjecajnijem logičkom djelu u 19. stoljeću), Mill je, između ostalog, detaljno prikazao i razmotrio problematiku silogizma i deduktivne logike uopće.

Mill u tradicionalnoj teoriji silogizma nalazi njezinu bitnu proturječnost. S jedne strane, zahtijeva se da u konkluziji ne bude ničega čega nije bilo u premisama, a s

druge strane očekuje se od silogizma da nam pruži neku novu spoznaju. Smatrajući da prvi zahtjev proizlazi iz same biti silogizma kao zaključka u kojem konkluzija nužno slijedi iz premlisa, neki su kritičari silogizma zaključili da je drugi zahtjev neodrživ. No odatle proizlazi da je silogistički zaključak beskoristan, da to i nije zaključak, nego samo još jedan primjer za logičku pogrešku *petitio principii*.

Prema Millu, ova je kritika opravdana ako se pretpostavi da je silogizam zaključak od općeg na posebno (ili opće u nižem stupnju). Ali svako zaključivanje ide od posebnog ka posebnom, pa to vrijedi i za silogizam. Kada silogistički zaključujemo: *Svi ljudi su smrtni. / Vojvoda od Wellingtona je čovjek. Dakle, Vojvoda od Wellingtona je smrtan.* – mi na smrtnost vojvode od Wellingtona ne zaključujemo na osnovi neke utvrđene i provjerene smrtnosti svih ljudi, nego na osnovi toga što su umrli njegovi preci i naši preci i sve druge osobe koje su bile njihovi suvremenici. Prava premisa silogizma su one pojedinačne činjenice na osnovi kojih je indukcijom postavljena opća propozicija, pa tu opću propoziciju treba shvatiti kao svojevrstan podsjetnik ili zapis o provedenoj induktivnoj proceduri i kao izraz našeg uvjerenja da na osnovi dosad proučenih pojedinačnih slučajeva smijemo nešto tvrditi i o onim dosad neproučenim ili nepoznatim. Silogizam je, prema tome, proces hermeneutičkog karaktera.

Mill tvrdi da ta operacija nije zaključivanje, nego interpretiranje. Shvaćen na taj način, silogizam ima svoju vrijednost, prije svega, kao sredstvo za provjeru naših zaključaka koji sami po sebi nisu deduktivni, nego induktivni. Zadatak je dedukcije interpretacija općih propozicija koje su dobivene indukcijom, ali ni taj interpretativni zadatak ne treba podcijeniti.

Smatrajući da se svako zaključivanje i dokazivanje, svako otkrivanje istina koje nisu same po sebi očevide, sastoji od indukcija i od interpretacije indukcija, Mill je u središte svoje logike stavio indukciju i »pomoćne operacije indukcije«, a što ga je prije njega, na svoj način, postavio David Hume.

U svakom induktivnom zaključku zaključujemo od poznatog na nepoznato, od ispitaniog na neispitano. U analogijskom induktivnom zaključku zaključujemo od nekih (poznatih) slučajeva na neke druge (nepoznate), a u generalizirajućem induktivnom zaključku od nekih poznatih slučajeva na sve istovrsne slučajeve (uključujući i one nepoznate). Induktivan zaključak je valjan samo ako su ti »neki« slučajevi ispravno odabrani. Ali bez obzira na to na koji smo ih način odabrali, neki slučajevi ostaju, ipak, samo *neki*. Što nam daje pravo da od *nekih*, makar i na specijalan način odabranih slučajeva, prijeđemo na neke *druge* ili na sve slučajeve? Ovim pitanjem izražava se ono što se obično naziva *logički problem indukcije*.

Opći princip na kojem počiva generalizirajuća indukcija može se izraziti riječima: Ono što vrijedi za neke (na određeni način odabrane) članove klase, vrijedi za sve članove te klase. Ako ovaj princip nazovemo *principom indukcije*, logički problem indukcije može se izraziti i pitanjem: Gdje je osnova principa indukcije? Ili: Možemo li, i ako da, na koji način opravdati princip indukcije?

Fundamentalni princip ili opći aksiom indukcije da je njezina osnova pretpostavka o uniformnosti prirode kaže »da je tok prirode jednoobrazan; da svemirom upravljaju opći zakoni« (Mill). Prema Millu, taj univerzalni princip nije proizvoljno pretpostavljen, pa je istina da je ova velika generalizacija sama zasnovana na ranijim

generalizacijama. Drugim riječima, s obzirom da smo u bezbroj pojedinačnih slučajeva utvrdili da je zbivanje u prirodi podčinjeno određenim zakonima, zaključili smo da je sve prirodno zbivanje podčinjeno zakonima *jednoobrazno*.

Nije teško vidjeti da se ovo zasnivanje vrti u krugu i da se njime ne može biti zadovoljan. Ako princip indukcije treba opravdati i učiniti mogućim sve pojedine induktivne zaključke, onda on sam ne smije biti izведен pomoću tih istih zaključaka, induktivno. Ali, ako nije uspješno riješio problem indukcije, Mill ga je vrlo jasno postavio. O tom problemu intenzivno se raspravlja i u suvremenoj logici, a nijedno od dosad predloženih rješenja (intuitivno, deduktivno, pragmatičko, nove varijante Millova induktivnog opravdanja itd.) nije općenito prihvaćeno kao uspjelo.

Psihologizam i logicizam u logici

S razvojem empirijske psihologije u 19. i 20. stoljeću razvija se i *psihologistička* logika. Pristalice psihologizma u logici – Friedrich Eduard Beneke, Theodor Lipps, Theodor Ziehen i drugi – smatraju da je logika samo dio ili praktična primjena psihologije.

Argumentacija je psihologista jednostavna: logika je znanost o formama i zakonima mišljenja, a mišljenje je samo jedna od psihičkih funkcija. Budući da sve psihičke djelatnosti proučava psihologija, logika je nužno posebna disciplina psihologije. Na prigovor da logiku zanima samo valjano mišljenje, Lipps odgovara da nevaljano mišljenje uopće nije mišljenje. Drugi psihologisti priznaju da je moguće nevaljano mišljenje, ali odgovaraju da je i valjano mišljenje vrsta mišljenja. Pitanje kako *trebamo* misliti ako želimo spoznati istinu svodi se na pitanje kako *faktički* mislimo kada je spoznajemo.

Kao antiteza psihologizmu razvio se pravac koji se, zato što inzistira na apsolutnoj autonomnosti logičkog područja, obično naziva *logicizam*. Najznačajniji su predstavnici logicizma Bernard Bolzano i Edmund Husserl. To je u okviru simboličke logike Gottlob Frege.

Logicisti smatraju da je logika potpuno nezavisna i od ontologije i od psihologije, jer njezin predmet nije ni objektivna stvarnost ni ljudsko mišljenje, nego posebno »treće carstvo«, carstvo izvanvremenskih, idealnih logičkih tvorevinu. Prema Bolzani, uz mišljene i riječima izražene stavove postoje i *stavovi po sebi*, a elementi su tih posljednjih *predodžbe po sebi*. *Stav po sebi* je svaki izraz da nešto jest ili nije, bez obzira na to je li taj iskaz istinit te izriče li ga ili misli bilo tko. *Stavovi po sebi*, dakle, nisu psihički doživljaji: to su idealne izvanvremenske tvorevine potpuno nezavisne od spoznajnog subjekta. Upravo te idealne tvorevine zanimaju logiku. Istu misao možemo izraziti i tako da psihologija proučava realne duševne procese poimanja, suđenja i zaključivanja, a logika idealne izvanvremenske tvorevine pojma, sud i zaključak.

Psihologistička koncepcija logike ima konzekvencije koje su očito neprihvatljive. Da psihologija ne može biti osnova logike vidi se, između ostalog, i po tome što se psihološki »zakoni« i »savjeti« po svojoj prirodi bitno ne razlikuju od »zakona« i »savjeta« logike i ne mogu biti njihova osnova. Logički se »zakoni« mogu formulirati tako da imaju logičku strukturu, a psihološki »zakoni« i »savjeti« nisu logički formirani.

rati egzaktno i, ako su valjani, vrijede bez izuzetka. Tako je, na primjer, silogistički modus *Barbara* (*Svi B su C. / Svi A su B. Dakle, Svi A su C.*) formuliran egzaktno, bez neodređenosti, i vrijedi apsolutno (bez izuzetaka). Psihološki se zakoni, naprotiv, formuliraju neegzaktno, samo približno, i vrijede samo većinom, ne bezizuzetno. Očito je da takvi približni i samo vjerojatni zakoni ne mogu biti osnova egzaktnih i bezizuzetnih zakona logike.

Logicistička koncepcija logike izgleda prihvatljivija, ali i ona ima svoje teškoće. Najteži je problem za logiciste odrediti ontički status svojeg idealnog carstva logičke nužnosti, objasniti na koji način te idealne logičke tvorevine ipak jesu.

Simbolička logika

Osnovne pretpostavke simboličke logike

Najznačajnija je pojava u logici 19. i 20. stoljeća nastanak i razvoj simboličke logike (nazivaju je također *matematičkom* ili *algoritmičkom*). Naziv *simbolička logika* ne znači samo da ta logika upotrebljava simbole. Svaki je jezik sistem simbola pa se, prema tome, svaka znanost služi simbolima. Karakteristika je simboličke logike *univerzalna* upotreba *ideograma* (simbola za pojmove) umjesto *fonograma* (simbola za glasove).

Početak upotrebe ideograma u logici nalazimo još kod Aristotela, ali je simbolička logika stvorila neusporedivo bogatiju i savršeniju ideografsku simboliku od one kojom se služila tradicionalna logika. Izgradnja te simbolike naravno nije krajnji cilj simboličke logike. Simboli joj služe kao sredstvo za analizu logičkih odnosa.

Kao što je simbolika simboličke logike mnogo bogatija od tradicionalne, tako je i njezino logičko učenje (u smislu uže-logičkog učenja, ne nužno i filozofije logike) bogatije i savršenije. Pritom to učenje ima ne samo teorijsko nego i veliko praktično značenje. Mnoge važne grane suvremene znanosti i tehnike ne mogu se zamisliti bez simboličke logike.

Slažući se, uglavnom, u tezi da univerzalna upotreba ideograma nije jedino, pa ni najvažnije obilježje simboličke logike, njezini predstavnici i poznavatelji simboličke logike ne slažu se u odgovoru na pitanje koja su njezina bitna distinkтивna obilježja i kako bi je eventualno trebalo definirati.

Prema Bertrandu Russelu, simbolička ili formalna logika (atributi *simbolička* i *formalna* kao sinonimi) predstavlja proučavanje različitih općih tipova dedukcije, a građa simboličke logike sastoji se od:

- računa propozicija,
- računa klase, i
- računa relacija.

Prema Davidu Hilbertu i Wilhelmu Friedrichu Ackermannu, matematička logika (simbolička logika ili logistika) predstavlja proširivanje formalne metode matematike na područje logike.

Prema Clarensu Irvingu Lewisu, simbolička logika je razvijanje najopćenitijih principa racionalne procedure, pomoću ideografskih simbola i u obliku koji pokazuje međusobnu povezanost tih principa. Za Alonsa Churcha, matematička logika je logika tih principa tretirana matematičkom metodom, specijalno formalnom aksiomatskom ili logističkom metodom.

Općenito, razjašnjavanje vlastite prirode i specifičnosti nije jaka strana simboličke logike. U mnogim priručnicima i prikazima te discipline uopće se ne razjašnjava sam pojam simboličke logike. Međutim, na osnovi eksplicitnih iskaza njenih istaknutih predstavnika, kao i na osnovi njenih najznačajnijih elaboracija, moglo bi se reći da je simbolička logika novi oblik formalne logike koji se od tradicionalnog oblika razlikuje, prije svega, prema trima glavnim obilježjima. To su:

1. univerzalna upotreba *ideograma*;
2. konzektventni *formalizam*, koji ostavlja po strani sve »sadržajno«, smatrajući da valjanost procesa analize ne ovisi o interpretaciji simbola koji se upotrebljavaju, nego samo o zakonima njihove kombinacije;
3. konzektventni *deduktivizam* u smislu izgradnje logike kao aksiomatskog sustava koji se sastoji od sudova (stavova, iskaza, rečenica), a koji se prihvataju bez dokaza (aksiomi ili postulati), te i od sudova izvodivih iz njih (dokažljivi sudovi ili teoremi) pomoću definicija i prema određenim pravilima (pravilima dedukcije ili sintaktičkim pravilima).

Razvoj simboličke logike

Premda neke osnovne ideje simboličke logike nalazimo već kod Leibniza, a elaboraciju nekih njezinih bitnih pretpostavki kod Williama Hamiltona, njezin kontinuirani razvoj počinje tek u 19. stoljeću, točnije nakon 1847. godine, s obzirom da su tada objavljene dvije značajne knjige: *Matematička analiza logike* Georgea Boolea te *Formalna logika ili račun nužnog i vjerojatnog zaključivanja* Augustusa de Morgana. U tome razvoju možemo razlikovati tri osnovne faze:

1. fazu algebre logike,
2. fazu logistike, i
3. fazu metalogike i heterodoksnih (neklassičnih) logika.

Algebra logike rađa se u Booleanim radovima, a dostiže svoj vrhunac potkraj stoljeća u *Predavanjima o algebri logike* Ernsta Schrödera. Logistika počinje Fregeovim djelom *Pojmovno pismo* (*Begriffsschrift*), a kulminira u tretomnom djelu Bertranda Russella i Alfreda Northa W. Whiteheada *Principia Mathematica*. Značajne priloge dali su joj, između ostalih, Giuseppe Peano, a po nekim svojim koncepcijama i Charles Sanders Peirce. Za posljednje razdoblje karakteristično je veliko obilje najrazličitijih teorija: logička sintaksa Rudolfa Carnapa, semantika Alfreda Tarskog, modalna logika Clarensa Irvinga Lewisa, polivalentna (plurivalentna) logika Jana Łukasiewicza i E. L. Posta, intuicionistička logika A. Williama Stenleya Jevonsa, Johna Venna, Lewisa Carolla i Charlesa Sandersa Peircea, Arenda Heytinga, te »prirodna

logika« Gerharda Karla Ericha Gentzena i Stanislawa Jaskowskog. Intuicionistička i »prirodna logika« su »oslabljene« logike.

Glavna je teza algebре logike da je logika dio matematike i da se svi logički principi mogu izraziti pomoću neznatno prilagođene tradicionalne matematičke algebре. Sudovi se u algebri logike prikazuju pomoću algebarskih jednadžbi i nejednadžbi, a zaključci pomoću sustava takvih jednadžbi i nejednadžbi.

Glavna je teza logistike da logika nije dio matematike, nego da je matematika dio logike. Točnije rečeno, između logike i matematike ne može se provesti stroga granica, jer se čitava matematika može izvesti iz logike. Logički pojmovi i principi samo su općenitiji od pojmove i principa matematike.

Osnovna je ideja metalogike da treba razlikovati logiku kao deduktivan sustav od metalogike kao raspravljanja o karakteristikama tih sustava. Metalogika se može podijeliti na logičku *sintaksu*, koja proučava internu strukturu logičkog sistema, *semantiku*, koja proučava odnos logičkog sustava prema onome što on označava, i *pragmatiku*, koja proučava odnos logičkog sustava prema onome tko ga upotrebljava.

Među *heterodokse* ili *neklassične* logike pripadaju modalne, polivalentne i oslabljene logike. Modalne logike proučavaju zaključke u kojima se, pored nemodalnih (assertoričkih) sudova, pojavljuju i modalni (apodiktički i problematički). Polivalentne (plurivalentne) su one logike koje ne dopuštaju da sud može imati više od dvije istinosne vrijednosti. Najčešće su polivalentne logike one s tri istinosne vrijednosti (istinito, neistinito, moguće) i one s beskonačno mnogo (razni stupnjevi vjerojatnosti) istinosnih vrijednosti. Oslabljenje su logike one u kojima je napušten princip isključenja trećeg i koje su srodne troivalentnoj logici.

Uči u detaljnije izlaganje i analizu svih tih logika sasvim je nemoguće u ovome kratkome pregledu, međutim moramo reći nekoliko riječi posebno o Gottlobu Fregeu.

Gottlob Frege

Gottlob Frege bio je gotovo nepoznat sve dok Bertrand Russell 1903. godine nije skrenuo pažnju na njegovo logičko djelo. Frege se danas općenito smatra najznačajnjim predstavnikom simboličke logike, a neki ga smatraju čak i najvećim logičarem svih vremena. Dvije su osnovne ideje vodilje Fregeova cjelokupnog djela:

1. stvaranje jedne nove, bolje logike, i
2. logičko zasnivanje matematike.

Obje su prisutne, a prva je uvelike i izvedena u njegovu djelu »proboja«: *Pojmovno pismo* (*Begriffsschrift*); drugoj je prvenstveno posvećeno djelo *Temelji aritmetike* (*Die Grundlagen der Arithmetik*). Pokušaj potpunog i svestranog izvođenja obje ideje predstavljaju *Osnovni zakoni aritmetike* (*Grundgesetze der Arithmetik*). Osnovna intencija *Pojmovnog pisma* vidi se već iz njegova podnaslova: *Jezik formula /formulski jezik/ čistoga mišljenja stvoren prema uzoru na aritmetički* (*Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*).

Frege, koji je, kao i Boole, bio matematičar, jednako je, kao i Boole, težio k tome da poveže logiku i matematiku, ali je, za razliku od Boolea koji se zalagao da logika postane dio algebре i da se izražava djelomično modificiranim jezikom algebре, smatrao da logika treba izgraditi vlastiti *ne-algebraški jezik (pojmovno pismo)*, koji će biti napravljen po uzoru na postojeći jezik aritmetike, ali sam neće biti aritmetički, nego upravo logički.

U »Predgovoru« Frege posebno ističe da se to stvaranje po uzoru na aritmetički jezik formula odnosi više na osnovne misli nego na pojedinačno oblikovanje. Logika se treba izgraditi neovisno o bilo kojoj matematičkoj disciplini, prije svega nezavisno od aritmetike, koja bi se tek trebala zasnovati na njoj.

Iako je ideja izvođenja aritmetike iz logike proklamirana i djelomično iskušana već u *Pojmovnom pismu*, u punoj je mjeri ona razvijena u *Temeljima aritmetike*. Podnaslov toga djela – *Logičko-matematičko istraživanje o pojmu broja (Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl)* – dobro označava njegov glavni sadržaj i ujedno donekle dovodi u zabludu. Glavni je sadržaj te knjige doista pokušaj da se pojam broja kao središnji pojam aritmetike definira uz pomoć čisto logičkih pojmoveva, ali u knjizi nije riječ samo o izolirano uzetom pojmu broja nego i o *zakonima brojeva (Zahlgesetze)*, o cijeloj aritmetici.

U »Zaključku« Frege, između ostalog, piše:

»Nadam se da sam u ovom spisu učinio vjerojatnim da su aritmetički zakoni analitički sudovi i, dakle, *a priori*. Prema tome bi aritmetika bila samo *dalje razvijena logika (eine weiter ausgebildete Logik)*, a svaki aritmetički stav (*Satz*) neki logički zakon, ali izvedeni. Primjene aritmetike na objašnjenje prirode bile bi logičke obrade promatranih činjenica; računanje bi bilo zaključivanje.«

Booleova teza *zaključivanje jest računanje* tako je direktno preokrenuta.

U djelu *Principi matematike (The Principles of Mathematics)* Bertrand Russell je univerzalizirao Fregeov program proklamirajući (i u određenoj mjeri realizirajući) tezu da se sva matematika (uključujući i geometriju) može izvesti iz simboličke logike. Ta je teza u svim detaljima izvedena u već spomenutom zajedničkom djelu Bertranda Russella i Alfreda Northa Whiteheada *Principia Mathematica*.

Može se činiti neobičnim što već sam Frege nije pokušao iz logike izvesti i geometriju. U *Temeljima aritmetike* (i u drugim Fregeovim radovima) vidi se da nije riječ o nekom prividu ili nadosjetljivosti, nego o Fregeovom uvjerenju da stavovi geometrije, za razliku od stavova aritmetike, nisu analitički nego sintetički:

»Za potrebe pojmovnoga mišljenja može se, međutim, pretpostaviti suprotno ovom ili onom geometrijskom aksiomu, ne upadajući u proturječnosti sa samim sobom kada se izvode zaključci iz takvih pretpostavki koje proturječe intuiciji. Ta mogućnost pokazuje da su geometrijski aksiomi nezavisni i međusobno i od logičkih primitivnih zakona, dakle, sintetički.«

U »Predgovoru« *Osnovnim zakonima aritmetike* Frege najavljuje:

»Ovim izvodim nakanu koju sam imao pred očima već u svojem *Pojmovnom pismu* iz 1879. godine i najavio u svojim *Temeljima aritmetike* iz 1884. godine. Ovdje želim dijelom potvrditi shvaćanje o broju koje sam izložio u drugospomenutoj knjizi.«

Uvjeren da su u međuvremenu njegove ideje još više sazrele i da će uspješno obaviti postavljeni zadatak, Frege ne očekuje razumijevanje ni među matematičarima ni među filozofima:

»Inače su izgledi moje knjige prilično mali. U svakom slučaju treba dići ruke od svih matematičara koji, kada nađu na logičke izraze kao *pojam*, *sud*, *odnos*, misle: *Metaphysica sunt, non leguntur!* A isto tako i od filozofa koji, kada vide neku formulu, kliču: *Mathematica sunt, non leguntur!* – a ima ih vrlo malo koji nisu takvi.«

Još manje je Frege očekivao razumijevanje predstavnika tada vladajuće psihologističke logike. Frege je vrlo uvjerljivo podvrgnuo kritici psihologističko shvaćanje logike, a nasuprot psihologističkim i svim drugim heteronomnim koncepcijama logike formulirao je svoj logicistički *credo*:

»Na pitanje zašto i s kojim pravom priznajemo kao istinit neki logički zakon, logika može odgovoriti samo tako da ga svede na druge logičke zakone. Kada to nije moguće, ona mora ostati dužna odgovora.«

Pokušavajući realizirati svoju koncepciju u samoj sebi zasnovane logike, Frege nije mogao (niti je pokušao) izbjegći i upotrebu općefilozofskih pojmoveva, koji nisu samo logički nego su ne manje i ontološki i spoznajnoteorijski (*istina*, *predmet*, *misao*, *značenje*, *smisao*, *mogućnost*...). Frege je neke od tih pojmoveva pažljivo analizirao u svojim glavnim radovima, kao i u nizu manjih rasprava: *Funktion und Begriff*, *Über Sinn und Bedeutung*, *Über Begriff und Gegenstand*. Iako sam Frege nije nikad u punoj mjeri osvijestio prirodu tih svojih analiza (koje se preko filozofije logike uzdižu do središnje ontološko-spoznajnoteorijske problematike) niti je imao ambiciju izgraditi neku sistematsku filozofiju, neke od tih analiza mogu biti zanimljive i za suvremene opće filozofske rasprave.

Fregeova filozofija logike i matematike te njegove općefilozofske koncepcije značajni su doprinosi i poticaji filozofskoj diskusiji. Njegova logika u užem smislu neosporan je temelj suvremene simboličke logike. Logika pojmoveva i logika sudova, kako ih je razvio Frege, i po bogatstvu razvijenih odnosa i po strogosti izvođenja predstavljaju novu epohu u razvoju simboličke logike i ostaju uzor logičke dosljednosti i temeljitosti analize.

Teško je nabrojiti sve Fregeove pojedinačne doprinose logici. Rezimirajući značenje djela *Pojmovno pismo* (*Begriffsschrift*), Alonso Church piše:

»U ovome djelu prvi se puta pojavljuju: propozicionalni račun u osnovi u svojem modernom obliku, pojam propozicionalne funkcije, upotreba kvantifikatora, eksplicitna formulacija primitivnih pravila zaključivanja, pojam hereditarnog svojstva i logička analiza dokaza matematičkom indukcijom ili rekurzijom.«

Sam je Frege među svojim pojedinačnim otkrićima posebno istaknuo novu analizu suda:

»Naročito vjerujem da će se trajno potvrditi zamjena pojmoveva subjekta i predikata pojmoveva argumenta i funkcije.«

Frege se više nego bilo kojim pojedinačnim otkrićem ponosio »strogosću« svojeg izvođenja, »besprijeckornošću nizova zaključaka« (»die Lückenlosigkeit der Schlußketten«). Stoga nije teško zamisliti kakav je udarac za njega predstavljalo Russellovo pismo od 16. VI. 1902. u kojem mu ovaj piše da je u *Grundgesetze der Arithmetik* otkrio kontradikciju koja dovodi u pitanje cijeli sustav: »Vaše otkriće kontradikcije«, odgovorio je on Russellu 22. VI. 1902., »izazvalo je kod mene najveće iznenadenje i – gotovo bih rekao – konsternaciju, jer je potreslo temelj na kojem sam namjeravao sagraditi aritmetiku.« Izražavajući nadu da će pronaći adekvatan odgovor na Russellovu primjedbu, Frege mu je ujedno dao priznanje: »U svakom slučaju Vaše je otkriće vrlo značajno i ma koliko u prvi mah izgledalo nezgodno, možda će dovesti do velikog napretka u logici.« Daljnji razvoj simboličke logike uvelike je potvrdio to Fregeovo predviđanje.

Logika u Jugoslaviji

U razdoblju renesanse neki su Hrvati i Slovenci postigli svjetski glas filozofskim radovima na latinskom i talijanskom jeziku. Na polju logike naročito se istaknuo Juraj Dragišić, koji je u svojim logičkim spisima pokušavao pomiriti koncepcije tomističke i skotističke struje skolastike.

Filozofija na narodnom jeziku: hrvatskom, srpskom, slovenskom, makedonskom jeziku, nastaje u 19. i 20. stoljeću. Njezini počeci u Hrvatskoj padaju u doba ilirskog preporoda. Stjepan Ilijašević objavio je svoju *Obuku malenih* 1850. godine, koja sadrži elemente logike, psihologije i pedagogije. Prvi srednjoškolski udžbenik logike *Logika ili misloslovje* izdao je 1868. godine Vinko Pacel. Udžbenik *Logika za srednja učilišta*, koji je 1888. godine napisao poznati pjesnik i sveučilišni profesor Đuro Arnold, doživio je pet izdanja i više od pola stoljeća bio je bez ozbiljne konkurenkcije u Hrvatskoj. Iz školske upotrebe definitivno ga je potisnula tek knjiga Vladimira Filipovića *Logika za srednje škole* 1941. godine.

Osim navedenih i još nekoliko kraćih priručnika, u Hrvatskoj je do rata objavljeno i nekoliko manjih logičkih rasprava: Blaž Magjer, *Sofizmi i paralogizmi* (1911.), Marijan Petras, *Teorija suda* (1935.), K. Grimm, *Indukcija* (1941.).

Prvu logiku u Srbiji, *Logika serbskoga jezika I.–II.*, objavio je 1808.–1809. godine u Budimu Nikolaj Simić. Prvi udžbenik logike, *Misloslovje ili logika*, objavio je 1851. godine za Veliku školu u Beogradu Konstantin Branković. Najobimnije logičko djelo, *Logika udešena za školsku upotrebu; Po Dž. St. Milu i drugim najnovijim i najboljim piscima, I.–III.*, u 19. stoljeću napisao je Alimpije Vasiljević i objavio u Beogradu 1871.–1873. godine.

Krajem 19. i početkom 20. stoljeća izašlo je nekoliko srednjoškolskih udžbenika logike, a poznati književni kritičar Ljubomir Nedić objavio je na njemačkom jeziku studiju o kvantifikaciji predikata u novijoj engleskoj logici.

Prvi univerzitetski priručnik logike na srpskohrvatskom jeziku, *Osnovi logike. Formalna logika i opšta metodologija*, napisao je Branislav Petronijević. Objavljen je u Beogradu 1932. godine. Hegelovu logiku *Dijalektika. Logička nauka* preveo je i popratio komentarom Dušan Nedeljković. Izdana je u Beogradu 1939. godine.

Poslije Drugog svjetskoga rata objavljeno je u Jugoslaviji nekoliko srednjoškolskih udžbenika logike kojih su autori Ivan Večerina, Ž. Radović, Mihailo Marković, Gajo Petrović, Svetlana Knjazeva-Adamović, Staniša Novaković...

Univerzitetski udžbenik *Logika I.-II.* 2^{1963.} objavio je Bogdan Šešić koji je napisao i *Uvod u dijalektičku logiku* 1957. godine. Mihailo Marković pisac je knjige *Formalizam u suvremenoj logici* (1957.) i knjige *Dijalektička teorija značenja* (1961.). Valja spomenuti da su značajne logičke studije objavili također i Andrija Krešić: *Relacioni sudovi i relativnost spoznaje* (1958.); Andrija Stojković: *Lenjin o formalnoj logici* (1959.), M. Ilić: *Logičke osnove teorije verovatnoće* (1961.), Svetlana Knjazeva: *Filozofija lavovsko-varšavske škole* (1964.), Aleksandar Kron: *Odnos polivalentnih logika i teorije verovatnoće* (1967.), Jovan T. Aranđelović: *Uloga indukcije u naučnom istraživanju* (1967.), Dragoljub Mićunović: *Logika i sociologija* (1971.), F. Jerman: *Med logiko in filozofijo* (1971.), Goran Švob: *Frege: Pojmovno pismo* (1992.).

Prilog metodici logike dali su Svetlana Knjazeva-Adamović knjigom *Logika u praksi* (1964.) te Boris Kalin knjigom *Logika i oblikovanje kritičkog mišljenja* (1982.).

Pregled povijesti logike objavio je Jonče Josifovski: *Istorija na logikata* (1973.).

Najznačajnije priloge simboličkoj logici dali su Vladimir Devidé: *Matematička logika I.* (1964.), S. Prešić: *Elementi matematičke logike* (1968.), M. i S. Prešić: *Uvod u matematičku logiku* (1979.). Mogu se spomenuti i uvodi N. Prijatelja: *Uvod v matematičko logiku* (1960.) i Jončeta Josifovskog: *Uvod v simboličkata logiko* (1970.).

MARXSISTI I LOGIKA

Filozofska i metafilozofska misao Karla Marxa – njegova *filozofija prakse* odnosno *mišljenje revolucije* – otvara perspektivu za dublje sagledavanje svih pitanja tradicionalne filozofije, pa tako i za problematiku logike. Međutim, sam Karl Marx nije se bliže bavio logikom, a doprinosi njegovih suradnika i stvarnih odnosno deklariranih sljedbenika logičkim raspravama čini se da su doista sporni.

Friedrich Engels: formalna logika i dijalektika

Engels u *Anti-Dühringu* tvrdi kako ostaje samostalno, od cijele dosadašnje filozofije, učenje o mišljenju i o njegovim zakonima – *formalna logika i dijalektika*. Sve ostalo prelazi u pozitivnu znanost o prirodi i povijesti. Engels je do toga stajališta došao razradom teze prema kojoj materializmu, kada postane dijalektički, više nije potrebna nikakva filozofija, koja stoji iznad ostalih znanosti jer čim se svakoj pojedinoj znanosti postavi zahtjev da razjasni sebi svoje mjesto u općoj cjelini stvari i znanja o stvarima, svaka posebna znanost o toj cjelini postaje suvišna.

Ta Engelsova misao nalazi se u knjizi *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*, u kojoj je riječ da za filozofiju, prognanu iz prirode i povijesti, ostaje još

samo carstvo čiste misli: znanost o zakonima samoga mišljenja: *logika i dijalektika*. *Formalnoj logici* – kako se kaže u *Anti-Dühringu*, odnosno *logici* – prema *Ludwigu Feuerbachu i kraju klasične njemačke filozofije*, iskazana je ovdje velika čast. U vrijeme kada svu tradicionalnu filozofsku problematiku, navodno, preuzimaju znanosti, ona je, uz dijalektiku, jedina koja od dosadašnje filozofije ostaje »samostalna«. Pitanje je, međutim, što se tu misli pod logikom i kakav je njen odnos prema onoj drugoj filozofskoj disciplini, koja se zajedno s njome određuje kao – kako misli Engels – *učenje o mišljenju i njegovim zakonima*, odnosno *znanost o zakonima samoga mišljenja* i koja zajedno s njome treba nadživjeti invaziju znanosti.

U *Anti-Dühringu*, pa i u *Dijalektici prirode*, Engels ne govori o dijalektici samo kao o znanosti o mišljenju nego je također određuje kao *znanost o općim zakonima kretanja i razvitka prirode, ljudskoga društva i mišljenja*. U istim djelima Engels označuje dijalektiku kao određenu metodu, način ili formu mišljenja, na primjer, kao u posljednjoj instanciji jedini ispravan način mišljenja. Kao ključ za razumijevanje tih različitosti vjerojatno mogu poslužiti Engelsova razmatranja o *objektivnoj i subjektivnoj dijalektici*.

Dijalektika – to jest *objektivna dijalektika* – vlada u čitavoj prirodi, a *subjektivna dijalektika* – *dijalektičko mišljenje* – samo je odraz sveopćeg kretanja u prirodi putem suprotnosti, koje upravo i uvjetuju život u prirodi svojom neprekidnom borbom i svojim konačnim prijelazima jedne u drugi odnosno u više oblike. Prema ovome, dijalektičko mišljenje odraz je dijalektičkog kretanja u prirodi pa se čini da dijalektika može biti znanost o dijalektičkom kretanju u cijeloj prirodi i ujedno znanost o dijalektičkom mišljenju. Ali zašto je tu potrebna još i *formalna logika* (ili jednostavno *logika*)?

Očito inspiriran Hegelom, Engels u *Anti-Dühringu* i u *Dijalektici prirode* daje kritiku osnovnih principa formalne logike (principa identiteta, principa proturječnosti i principa isključenja trećega), koje on pritom naziva »metafizičkim« (u smislu u kojemu bi metafizika bila nešto suprotno dijalektici). Tako o principu identiteta Engels piše da princip identiteta u starometafizičkom smislu jest osnovni princip starog nazora: A jest A, jer je svaka stvar jednaka samoj sebi. Prirodne znanosti opovrgle su taj princip u svakom pojedinom slučaju, korak po korak, ali u području teorije on još živi. Novija prirodna znanost u pojedinosti dokazala je činjenicu da istinski konkretni identitet uključuje u sebi različitost, mijenu. Engels stoga misli da kao ostale metafizičke kategorije, apstraktni identitet zadovoljava za kućnu upotrebu, gdje susrećemo sitne razmjere i kratka vremenska razdoblja i gdje su granice u kojima je upotrebljiv različite u gotovo svakom pojedinom slučaju i odredene su prirodom predmeta. Ali, da je za prirodnu nauku koja uopćava, apstraktni identitet potpuno nedovoljan, čak i u svakoj pojedinoj njezinoj grani.

Polemizirajući s Dühringom, prema kojem je proturječnost besmislica pa je u stvarnom svijetu ne može biti, Engels u *Anti-Dühringu* piše da dok stvari promatramo u miru i bez života, svaku za sebe, jednu pored druge i jednu za drugom, onda svakako u njima ne nailazimo ni na kakve proturječnosti i da tu nalazimo izvjesne osobine koje su im dijelom zajedničke, a dijelom različite, pa čak i međusobno proturječne. Ali da su u svakom slučaju one razdjeljene na razne stvari pa, dakle, ne sadrže proturječnost. Engels misli da nam je u granicama ovog područja promatranja

dovoljan i običan, metafizički način mišljenja. Ali da je sasvim drugačije čim stvari promatramo u njihovu kretanju, njihovu mijenjanju, njihovu životu, u njihovu međusobnom i uzajamnom djelovanju. I da tu nailazimo na proturječnosti i da je samo kretanje proturječnost.

Nakon što je kao primjere proturječnosti koja postoji u samim stvarima i pojava razmotrio mehaničko mijenjanje mjesta, život i ljudsku spoznaju, Engels navodi i nekoliko primjera proturječnosti na području matematike pa zaključuje da se matematika promjenljivih veličina odnosi prema matematici nepromjenljivih veličina isto onako kao što se uopće dijalektičko mišljenje odnosi prema metafizičkom.

Na sličan način Engels analizira i zakon isključenja trećeg, a svoju analizu zaključuje da za onaj razvojni stupanj nazora na prirodu gdje se sve razlike slijevaju u međustupnjevima, gdje sve suprotnosti prelaze jedna u drugu putem posrednih članova, stari metafizički način mišljenja više ne zadovoljava i da dijalektika koja isto tako ne poznaje nikakve *hard and fast lines*, nikakav bezuvjetno primjenljivi »ili–ili!«, koja nepomične metafizičke razlike prevodi jedne u druge te osim »ili–ili!« poznaje također »i jedno i drugo« na pravom mjestu.

Posredujući između suprotnosti, ta je dijalektika, u posljednjoj instanciji, jedini ispravni način mišljenja. Naravno, u svakoj dnevnoj upotrebni, u naučnoj sitničariji, metafizičke kategorije zadržavaju svoje važenje.

»Kada gospodin Dühring dijalektiku smatra za instrument golog dokazivanja, kako ograničeno može da se shvati, recimo, formalna logika ili elementarna matematika, onda već to znači totalno nerazumijevanje prirode dijalektike. Čak je i formalna logika, prije svega, metoda za iznalaženje novih rezultata, za napredovanje od poznatog k nepoznatom, a isto tako je to, samo u mnogo eminentnijem smislu, i dijalektika, koja, pored toga, zato što probija uzani horizont formalne logike, nosi u sebi klicu šireg pogleda na svijet.

U matematici postoji isti odnos. Elementarna matematika, matematika postojanih veličina, kreće se u okviru formalne logike, bar uopće uzeto; matematika promjenljivih veličina kojoj je najvažniji dio infinitezimalni račun, u suštini nije ništa drugo nego primjena dijalektike na matematičke odnose. To golo dokazivanje dobiva sasvim podređenu ulogu pred mnogostrukom primjenom metoda na nova područja istraživanja. Ali gotovo svi dokazi više matematike, počevši od prvih dokaza diferencijalnog računa, pogrešni su, strogo uvezvi, s gledišta elementarne matematike. Drukčije ne može ni da bude, ako hoćemo, kao što je tu slučaj, da pomoću formalne logike dokažemo rezultate postignute na dijalektičkom području.« (Engels, *Anti-Dühring*)

Riječ je o razmatranju odnosa između formalne logike i dijalektike. Može se reći da Engels misli kako formalna logika i dijalektika jesu nauka o mišljenju. Engels ne shvaća dijalektiku samo kao nauku o mišljenju. Taj termin pojavljuje se kod njega u najmanje četiri različita načina:

1. dijalektika kao objektivna dijalektika, koja »vlada u čitavoj prirodi«,
2. dijalektika kao subjektivna dijalektika, dijalektičko mišljenje,
3. dijalektika kao nauka o objektivnoj dijalektici odnosno o »najopćenitijim zakonima svega kretanja«, i
4. dijalektika kao nauka o zakonima mišljenja ili kao dio te nauke.

Za razliku od dijalektike, koja se tako definira čak i na više različitih načina, formalna logika »sama po sebi« nikako se ne definira niti se pobliže razjašnjava. Očito prepostavljajući da je poznato što je to formalna logika, Engels se usmjerava prvenstveno na to da razjasni njen odnos prema dijalektici, pa tek u tome kontekstu govori ponešto i o formalnoj logici samoj po sebi.

Engels kvalificira formalnu logiku prije svega kao metodu za pronalaženje novih rezultata, za napredovanje od poznatog k nepoznatom, a ne kao instrument pukog dokazivanja (kako bi se isprva moglo »ograničeno« shvatiti).

Što se tiče odnosa formalne logike i dijalektike, jasno se vidi da ih Engels smatra različitim i u određenoj mjeri, ali ne i potpuno suprotnim, da obje smatra u svakodnevnom životu i u znanosti (ali za različite »upotrebe«) neophodnim, da dijalektiku stavlja iznad formalne logike te da odnos između formalne logike i dijalektike smatra analognim odnosom između niže i više matematike.

Također se vidi da Engels dovodi u neku vezu formalnu logiku i metafiziku. Ontološki interpretirani osnovni principi logike kritiziraju se kao »metafizički« (u smislu u kojem je metafizika nešto od određenog smisla suprotno »dijalektici«), što svakako ne isključuje mogućnost da u nekoj drugoj interpretaciji ti principi i nisu »metafizički«, a pored odnosa formalne logike prema dijalektici, i odnos »metafizičkog mišljenja« prema »dijalektičkom« proglašava se analognim odnosu matematike nepromjenljivih veličina prema matematici promjenljivih veličina.

Međutim, usprkos svim tim općenito uzevši jasnim određenjima, mnogošto ostaje nejasno. Nejasno je kako konkretno treba shvatiti analogiju s matematikom i dopunske slike pomoću kojih se razjašnjava odnos među njenim dijelovima i među analognim »naukama o mišljenju« (slike kao »svakodnevna upotreba«, »naučna sitničarija«, »kućna upotreba« i slično). Ali nedovoljno jasno ostaje na kraju krajeva čak i Engelsov odgovor na najopćenitije pitanje: Je li formalna logika samo dio ili »poseban slučaj« dijalektike ili su to dva relativno neovisna dijela cjelovite nauke o mišljenju?

Georgij Valentinovič Plehanov: nadovezivanje na Engelsovo mišljenje

Plehanov razlikuje *formalnu ili običnu logiku* i *logiku proturječnosti ili dijalektiku*. Kao i Engels, Plehanov uspoređuje odnos formalne logike i dijalektike s odnosom između niže i više matematike ističući da se logika u uobičajenom smislu ove riječi odnosi prema dijalektici kao niža matematika prema višoj. Upravo ovo uspoređivanje služi Plehanovu kao nit vodilja pri rješavanju problema, samo što on nastoji problem razviti konkretnije od Engelsa.

Plehanov, kao ni Engels, ne odgovara jasno na pitanje jesu li dijalektika i logika dvije koordinirane discipline ili je jedna subordinirana drugoj. Kao i Engels, on je ipak skloniji drugom shvaćanju i jasnije ga formulira da isto onako kako je mirovanje poseban slučaj kretanja, tako je i mišljenje po pravilima formalne logike (prema »osnovnim zakonima« misli) poseban slučaj dijalektičkoga mišljenja. Odатle bi se moglo zaključiti da je predmet logike jedno posebno područje (ili poseban skup po-

java) unutar onoga područja koje je predmet filozofije i da su zakoni formalne logike poseban slučaj zakona dijalektike. Plehanov izvodi takav zaključak, iako ne sasvim konzektventno.

Obilježje je formalne logike, prema Plehanovu, što se drži formule: *da jest da, a ne jest ne*. Drugim riječima, formalnologičko mišljenje odvija se prema zakonima identiteta, proturječnosti i isključenja trećega. Drugi i treći od ovih zakona mogu se, prema Überwegu na kojeg se poziva Plehanov (mogao se radije pozvati na Leibniza!), spojiti u jedno logičko pravilo prema kojemu se na svako određeno pitanje da li svakom određenom predmetu mora odgovoriti ili da ili ne, a ne smije se odgovoriti i da i ne.

Za dijalektičko mišljenje ne vrijede spomenuti logički principi pa dijalektika na prethodno spomenuto pitanje može odgovoriti i da i ne. Ukratko rečeno, dijalektičko se mišljenje ne odvija po »formuli« *da jest da i ne jest ne*, nego po suprotnoj: *da jest ne i ne jest da*.

Ako bismo htjeli pokazati da je mišljenje po pravilima formalne logike poseban slučaj dijalektičkog mišljenja, morali bismo pokazati da je »formula« *da jest da i ne jest ne* poseban slučaj formule *da jest ne i ne jest da*. Plehanov to ne čini. Međutim, on dokazuje da je područje na koje se može primijeniti formalnologičko mišljenje posebno područje unutar onoga na koje se može primijeniti dijalektičko mišljenje. U tome on nije posve konzektventan pa se ponekad primjećuje i tendencija da se ova dva područja shvate i kao dva posebna koordinirana područja.

Plehanov smatra da osnovu svih pojava u prirodi čini kretanje materije. Kretanje je, međutim, proturječnost i o njemu moramo suditi dijalektički. Molekule materije spajaju se u kretanju, međutim, u relativno stabilne kombinacije – predmete ili stvari. Kada se radi o njima, moramo zaključivati po principima formalne logike. Ali ni na ovome području vlast formalne logike nije apsolutna. Ako se radi o predmetu koji nastaje ili nestaje, ili ako se radi o predmetu koji se »nalazi u stanju mijenjanja« odnosno o predmetu koji već gubi ili još tek stječe neko svojstvo, opet vrijedi dijalektika.

Formalna logika vrijedi, dakle, samo za predmete ukoliko se ne mijenjaju odnosno dok »određene kombinacije ostaju određene kombinacije«. Međutim, ni za takve predmete formalna logika ne vrijedi uvjek. Postoje, naime, ne samo jednostavnii predmeti nego i složeni, osobito takvi koji ujedinjavaju direktno suprotna svojstva. Za takve složene predmete vrijedi opet dijalektika.

Tako Plehanov jako sužava područje na kojemu vrijedi formalna logika. Ali, s druge strane, on daje formalnoj logici izvjesna prava i na području dijalektike misleći da kada stojimo pred pitanjem o prijelazu jedne vrste kretanja u drugu, na primjer mehaničkog kretanja u toplinu, također moramo zaključivati prema osnovnim Überwegovim pravilima. Ta vrsta kretanja je ili toplina ili mehaničko kretanje... Ali, ako je to tako, onda se osnovni zakoni formalne logike u stanovitim granicama mogu primijeniti također i na kretanje.

Bilo bi zanimljivo saznati nešto više o tim »izvjesnim granicama« u kojima se zakoni formalne logike mogu primijeniti i na kretanje. Umjesto toga, Plehanov na citirani odlomak nadovezuje sljedeći opći zaključak: Dijalektika ne ukida formalnu

logiku, nego samo lišava njezine zakone apsolutnog značenja koje im pripisuju metafizičari.

Iz svega ovoga proizlazi da, prema Plehanovu, dijalektika vrijedi na svim područjima zbilje osim na spornim područjima »jednostavnih« i »složenih ali neproturječnih« stvari, ali da formalna logika kojoj su rezervirana ta dva područja u »izvjesnim«, bliže nespecificiranim granicama vrijedi i na cijelom području dijalektike. Na osnovi ovakvih dosta komplikiranih i ujedno nedovoljno preciznih određenja ne bi bilo jednostavno, ni u svakodnevnom životu ni u znanosti, odlučiti po kojoj logici u kojoj situaciji ili slučaju trebamo umovati. Prije nego što odlučimo po kojoj logici misliti, trebalo bi u svakom slučaju provesti prethodno istraživanje. Ali nije jasno kojom bismo se od ovih dviju logika (ili možda kojom trećom) trebali pri tome služiti.

Vladimir Iljič Uljanov Lenjin: identitet logike, dijalektike i spoznajne teorije

U svojim filozofskim spisima i napose političkim polemikama, Lenjin se često pozivao na logiku predbacujući protivnicima nelogičnost i logične pogreške. Iz konteksta se vidi da je i on u takvim slučajevima mislio tradicionalnu formalnu logiku, a pod logičkim pogreškama ogrešenja o njezina pravila. Sasvim u skladu s formalnom logikom, Lenjin je npr. u polemici protiv Pjatakova pisao da logičke proturječnosti, naravno pod uvjetom da se pravilno, logički misli, ne smije biti ni u ekonomskoj ni u političkoj analizi.

Samo jednom, nekoliko godina prije smrti, ali u jednoj značajnoj polemici (protiv Trockog i Buharina o sindikatima), Lenjin se pozvao na *dijalektičku logiku*. Lenjin je istaknuo da treba obuhvatiti, da bi se predmet stvarno spoznao, i proučiti sve njegove strane, sve veze i »posredovanja«. Lenjin je istaknuo da to nikada nećemo potpuno postići, ali da će nas zahtjev svestranosti sačuvati od pogrešaka i od umrtvljivanja. Dijalektička logika zahtijeva da se predmet uzima u njegovom razvitku, »samokretanju« (kako ponekad kaže Hegel) i izmjeni... Sva ljudska praksa treba ući u potpuno »određenje« predmeta i kao kriterij istine i kao praktički određivač veze predmeta s onim što je potrebno čovjeku te, napoljeku, da dijalektička logika naučava kako »nema apstraktne istine i da je istina uvijek konkretna«.

Treba li ovo Lenjinovo zakašnjelo pozivanje na dijalektičku logiku shvatiti kao prijelaz s pozicija formalne logike na pozicije dijalektičke logike ili možda (zajedno s ranijim pozivanjima na formalnu logiku) kao primjer svojevrsnog kombiniranja formalne logike i dijalektike? Na to pitanje nije jednostavno odgovoriti između ostalog i zato što se Lenjin, koji je inače filozofirao u direktnom nastavku na Engelsa i Plehanova, nije direktno izjašnjavao o njihovoj koncepciji odnosa formalne logike i dijalektike.

Ipak, ono što on piše o logici i dijalektici u *Filozofskim bilježnicama* čini se kao negacija koncepcije Plehanova i Engelsa. Proučavajući Hegelovu veliku *Logiku*, Lenjin se oduševio Hegelovom koncepcijom prema kojoj je logika u isti mah spoznajna teorija i ontologija, i došao je do zaključka da su i u Marxovoj misli logika,

dijalektika i spoznajna teorija bili (i u autentičnom marksizmu trebaju biti) identični. Iz Lenjinovog konspekta *Znanosti logike* dobro se vidi kako je on postupno došao do toga zaključka.

Počinjući čitati Hegelovu *Logiku*, Lenjin već u predgovoru susreće misao da logičke forme nisu samo izvanske forme strane sadržaju pa u vezi s tim bilježi da Hegel, međutim, traži logiku u kojoj bi forme bile sadržajne forme, forme živog, realnog sadržaja, nerazdvojno povezane sa sadržajem. U vezi s Hegelovim izvođenjima on pokušava odmah formulirati i vlastiti stav da logika nije učenje o vanjskim formama mišljenja, nego o zakonima razvitka »svih materijalnih, prirodnih i duhovnih stvari«, tj. razvitka cijelog konkretnog sadržaja svijeta i njegove spoznaje, tj. rezultat, suma, zaključak historije spoznaje svijeta. Ovo oduševljenje i u velikoj mjeri identificiranje s Hegelom opaža se i pri dalnjem proučavanju teksta *Logike*. Lenjin ne čita Hegela nekritički pa se povremeno javljaju i primjedbe i sumnje. Citiravši Hegelovu misao da logika koja izučava samo formalne funkcije mišljenja, a ne bavi se pitanjem njihove istinitosti, ne može dati više od prirodno-historijskog opisa pojava mišljenja.

Lenjin u *Filozofskim bilježnicama* zapisuje Hegelovu tvrdnju da su ne samo opis *formi* mišljenja i ne samo *prirodno-historijski opis pojava mišljenja* nego i slaganje s istinom, rezultati i rezime historijske misli. Lenjin s odmjeronom simpatijom prema Hegelu dodaje da se u takvom shvaćanju logika poklapa (*sovпадает*) sa spoznajnom teorijom. Na idućim stranicama ponovno nalazimo direktno oduševljavanje Hegelom pa, nakon što ga je citirao, istaknuo je Lenjin:

»Vrlo dobro! Najobičnije logičke ‘figure’, samo potanko opisani *sit venia verbo*, najobičniji odnosi stvari.«

Lenjin je u skladu s time odao priznanje Hegelu na tome što je stvarno *dokazao* da logičke forme i zakoni nisu puki omotač, nego odraz objektivnog svijeta. Točnije, nije dokazao, nego je *genijalno pogodio*. Hegelova teza o podudaranju logike i spoznajne teorije sada se više ne pojavljuje samo kao »važno pitanje«, nego kao Lenjinova eksplisitna teza: *Logika je učenje o spoznaji. Ona je spoznajna teorija*. Ali, Lenjinovo usuglašavanje s Hegelom nije pasivno. Hegel je u osnovi u pravu, ali ga treba korigirati i dopuniti »materijalističkim čitanjem« odnosno »obrtanjem«.

»Kada se Hegel trudi da čovjekovu svršishodnu djelatnost supsumira pod kategoriju logike, govoreći da je ta djelatnost *zaključak* (*Schluss*), da subjekt (čovjek) igra ulogu takvog u takvog ‘člana’ u logičkoj ‘figuri’, u ‘zaključku’ itsl. – to nije samo natezanje, ni samo igra. Tu je vrlo dubok sadržaj, čisto materijalistički. Treba obrnuti: čovjekova praktička djelatnost morala je milijarde puta navoditi čovjekovu svijest na ponavljanje važnih logičkih figura, kako bi te figure mogle dobiti značenje aksioma.« (Lenjin, *Filozofske bilježnice*)

Uz tezu o identitetu logike i spoznajne teorije, Lenjin u fragmentu »Prilog« pitanju o dijalektici« formulira i tezu o identitetu dijalektike i spoznajne teorije tako što dijalektika *i jest* spoznajna teorija Hegela i marksizma. Lenjin naglašava to na koju »stranu« stvari (to nije »strana« stvari nego bit stvari) nisu obratili pažnju ni Plehanov ni drugi marksisti.

To može zbuniti, ali se razjašnjava Lenjinovom fundamentalnom tezom o Marxu:

»Ako Marx nije ostavio Logiku, on je ostavio *logiku Kapitala*, i to bi trebalo posebno iskoristiti u ovome pitanju. U *Kapitalu* je na jednu nauku primijenjena *logika, dijalektika i spoznajna teorija* materijalizma (nisu potrebne tri riječi: to je jedno te isto), koji je od Hegela uzeo sve vrijedno i to je vrijedno unaprijedio.« (Lenjin, *Filozofske bilježnice*)

Neki interpreti shvaćali su izraz dijalektika u ovome kontekstu kao naziv za ontologiju pa su Lenjinovu misao tumačili kao tezu o identitetu *logike, ontologije i spoznajne teorije*; drugi su smatrali da pod dijalektikom ovdje treba misliti dijalektičku logiku te da tezu treba shvatiti kao proklamiranje identiteta *formalne logike, ontologije i spoznajne teorije*.

Bilo je i nekih drugačijih interpretacija. U stvari, kako se vidi iz drugih Lenjinovih spisa, on nikad nije mislio da je potrebna neka zasebna ontologija. U *Materijalizmu i empiriokriticizmu* ontološka problematika uključena je u spoznajnu teoriju.

Na mnogim mjestima u *Filozofskim bilježnicama* Lenjin pod dijalektikom misli ne samo *subjektivnu dijalektiku* nego i *objektivnu dijalektiku*: ne samo objektivnu dijalektiku po sebi nego i njezino osvještavanje, odnosno istraživanje – a to je istraživanje u tradicionalnoj terminologiji ontološko. U Lenjinovoj tezi o identitetu ontologija je indirektno spomenuta čak dva puta: preko spoznajne teorije i preko dijalektike. Na sličan je način dvostruko mišljena i dijalektička logika, ne samo kao jedan od dijelova dijalektike nego kao i vrsta logike.

Pod logikom koju on identificira s dijalektikom, Lenjin tu očito ne misli formalnu logiku kao nešto nepomirljivo suprotstavljeno dijalektičkoj. Ali on tu svakako misli onaj glavni, relativno neutralni sadržaj formalne logike koji (silogističke figure) ima trajnu vrijednost, samo ga možda treba filozofski drugačije interpretirati. U svakom slučaju, bez obzira na sve eventualno sporne detalje, u Lenjinovoj programatskoj koncepciji očito nema mjesta za dvije logike (kao kod Engelsa i Plehanova), nego samo za jednu koja će ujedno biti dijalektika i spoznajna teorija.

Sovjetski marksisti i logika

Ako je logika identična s dijalektikom i spoznajnom teorijom, suvišno je da se ona izučava kao zaseban nastavni i znanstveni predmet usporedno s dijalektikom. Taj je zaključak, čini se, i povučen u Sovjetskom Savezu između dva svjetska rata. Međutim, u *Logičkom priručniku – rječniku* Nikolaja Ivanoviča Kondakova ukidanje logike ne dovodi se u vezu s Lenjinovim koncepcijama. Prikazuje se, štoviše, kao nešto što je bilo u kontradikciji s Lenjinovim stalnim pozivanjem na logiku te, prije svega, sa sudom Josifa Visarionoviča Džugasvilija Staljina, koji je veličao »neodoljivu snagu logike u Lenjinovim govorima«.

Prema Kondakovu,

»... sada je teško s iscrpnom potpunošću utvrditi uzroke toga [ukidanja logike]. Po svoj prilici, u prvim godinama postojanja sovjetske vlasti, kada su sve snage naše države bile bačene u borbu protiv rasula u ekonomiji i protiv ofenzive kontrarevolucije i intervencije, u školama se sva pažnja morala koncentrirati na glavne predmete – matematiku, fiziku, kemiju, narodni jezik – i morali su se privremeno smanjiti satovi za predavanje drugih

predmeta (psihologija, logika...). Izvjesnu ulogu odigrala je i ta okolnost što su prilično često logiku u gimnazijama kao ‘dopunski rad’ predavali svećenici. Zato nije čudno što se logika ponekad predavala prilično suho, odvojeno od drugih predmeta. Možda je bilo i drugih razloga, ali činjenica ostaje činjenica: logika je na kraju krajeva nestala iz spiska disciplina koje se predaju u srednjoj školi.» (Kondakov, *Logički priručnik – rječnik*)

Prema Kondakovu, ta se situacija počela mijenjati 1946. godine kada je, »da bi se podigla logička kultura naših kadrova«, ponovno uvedeno predavanje logike u sve srednje škole i u neke visoke škole odnosno na univerzitete. Međutim, prema nekim drugim informacijama, nalog za hitno uvođenje logike u sva vojna i civilna učilišta izdao je početkom rata, 1941. godine, sam Staljin, jer je bio nezadovoljan kontradiktornim izvještajima što ih je dobivao s fronti.

Nakon ponovnog uvođenja logike u škole i na sveučilišta, u prvo se vrijeme predavala isključivo tradicionalna formalna logika, a suvremena simbolička logika kritizirala se kao primjer suvremene buržoaske dekadencije. Ali i ta se situacija izmijenila poslije desetak godina, prema svemu sudeći na zahtjev Armije, kojoj je simbolička logika bila potrebna radi njenih značajnih primjena u suvremenoj (i napose vojnoj) znanosti i tehniци.

Nakon što je logika (kako tradicionalna tako i simbolička) proglašena »neutralnim« područjem i dobila autonomiju u odnosu na općefilozofske koncepcije (i napose u odnosu na službenu doktrinu dijalektičkog materijalizma), na njezino su područje pohrlii mnogi daroviti filozofi željni samostalnog istraživačkog rada bez stalnog ideološko-političkog ocjenjivanja, a priključili su im se i brojni matematičari, koji su se u razdoblju negativnog ocjenjivanja simboličke logike ustručavali zakoračiti u to područje. Tako se u posljednjim desetljećima razvio intenzivan rad na području logike te su u velikoj mjeri nadoknađeni raniji zaostaci.

S priznanjem formalne logike ponovno se pojavilo i zaoštrilo pitanje o prirodi i potrebi zasebne dijalektičke logike i o njenom odnosu prema formalnoj logici. U živim diskusijama koje su o tome vođene čula su se najrazličitija mišljenja, a diskusija svakako ni do danas nije završena.

M. M. Rozental, E. P. Sitkovski i I. S. Narski zastupali tezu da dijalektička logika ne postoji izvan i nezavisno od dijalektike, nego kao jedna od njenih strana ili aspeksata. V. P. Rožin tvrdio je da je predmet dijalektičke logike dio predmeta marksističke spoznajne teorije, a ova dio predmeta marksističke dijalektike. Drukčije stanovište zastupao je B. M. Kedrov tvrdeći da se problematika dijalektičke logike razlikuje od problematike spoznajne teorije materijalizma i od opće problematike dijalektike kao nauke. Razlog je u tome što se dijalektička logika odnosi posebno na forme mišljenja, u kojima se na specifičan način odražavaju veze objektivnog svijeta. Sličnih su shvaćanja S. B. Cereteli, V. I. Čerkasov i V. I. Maljcev. Također tako misli i M. N. Aleksejev zastupajući tezu da je dijalektičko mišljenje, kao posebna vrsta mišljenja, predmet dijalektičke logike.

Sasvim drukčije stanovište zastupao je još 1951. godine K. M. Bakradze (u mlađosti Husserlov učenik), tvrdeći da postoji samo jedna, formalna logika, a dijalektika je filozofska metoda spoznaje i preobražavanja stvarnosti:

»Ne postoje samo dvije nauke o formama i zakonima pravilnoga mišljenja; postoji samo jedna nauka i ta je nauka logika ili formalna logika (...) Dijalektička logika nije učenje o formama i zakonima pravilnog, dosljednog mišljenja, nego opća metodologija spoznaje, metodologija praktične djelatnosti.« (Kondakov, *Logički priručnik – rječnik*)

Čini se da otrprilike takvo mišljenje ima danas sve više pristalica među sovjetskim logičarima i filozofima.

Henri Lefebvre: formalna i dijalektička logika

Zapadni marksisti, osobito oni nedogmatskog karaktera, nisu se mnogo bavili logikom. Međutim, u drugoj polovici četrdesetih godina zapažena su dva rada posvećena problematici dijalektičke logike: *Uvod u dijalektičku logiku* meksičkog filozofa Elia de Gortarija i *Logique formelle, logique dialectique* Henria Lefebvrea.

Lefebvreova knjiga, napisana 1946.–1947. godine, bila je zamišljena kao prvi svezak velike osmotomne *Rasprave o dijalektičkom materijalizmu* (*Traité du matérialisme dialectique*), ali daljnji tomovi nisu objavljeni (ni napisani) jer je, prema direktivi nadležnog partijskog foruma, partijski izdavač nakon prvoga sveska raskinuo ugovor s Lefebvreom, a on se kao tada disciplinirani član Partije pomirio s tom odlukom. S obzirom na shvaćanja što ih Lefebvre tu zastupa, može se zaključiti da zabrana nije dana zbog glavnih teza te knjige, nego prije zbog njihove konkretne elaboracije i napose zbog nedogmatskog, slobodnijeg i svježijeg načina pisanja.

Prema Lefebvreu, Aristotelova i uopće tradicionalna logika srodnna je gramatici. Gramatika razlikuje sadržaj i formu jezika, ostavlja po strani sadržaj i bavi se isključivo formom, klasificiranjem riječi i utvrđivanjem pravila njihove korektnе upotrebe. Na sličan način formalna logika klasificira oblike misli i, ostavljajući po strani sadržaj, određuje pravila njihove konkretne upotrebe, to jest opća pravila koherentnosti, slaganja misli sa samom sobom. Iz te njene biti proistječeču njene mogućnosti i granice:

»Formalna logika, kao i gramatika, ima samo relativno značenje i ograničenu primjenu. Ona nema smisao izvan sadržaja, ali ona dobiva svoj smisao i cijelo svoje značenje kada naša misao *izričito zanemaruje velik dio svojeg sadržaja* i kreće se na granici: točno na točki gdje sadržaj iščezava i gdje preostaje gotovo samo *forma*. Imat ćemo više puta priliku pokazati da naša misao nužno vrši takvu eliminaciju (djelomičnu i trenutnu) svojeg sadržaja; i da je ta jedna faza, etapa, aspekt, moment njene aktivnosti, moment *apstrakcije*.« (Henri Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*)

Upravo kao logika apstrakcije, formalna logika nije dovoljna. Treba je nadopuniti konkretnom, sadržajnom dijalektičkom logikom.

»Kada se naša misao poslije te provizorne redukcije sadržaja vraća njemu da ga se ponovno domogne, formalna logika pokazuje se kao nedovoljna.« (Henri Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*)

Treba je zamijeniti jednom konkretnom logikom: logikom sadržaja. Formalna logika je logici sadržaja samo jedan element. Formalna logika je skica koja vrijedi na

svom formalnom planu, ali je aproksimativna i nepotpuna. Budući da taj sadržaj čine interakcije suprotstavljenih elemenata – kao objekt i subjekt – ispitivanje takvih interakcija naziva se prema definiciji *dijalektičkim*, a konkretna logika ili logika sadržaja bit će *dijalektička logika*.

U skladu s ovom koncepcijom, Lefebvre je u svojoj knjizi, nakon uvodnih poglavlja »Spoznajna teorija« i »Kretanje misli«, izložio ukratko »Formalnu logiku« i zatim, znatno opširnije »Konkretnu (dijalektičku) logiku«. U »Predgovoru drugom izdanju« 1969. godine iznio je niz dodatnih objašnjenja i napose niz zanimljivih općih razmišljanja o problematici suvremene logike. Na žalost, knjiga sve do danas nije pobudila veći interes.

Jugoslavenski marksisti i logika

Dušan Nedeljković u svojim predratnim komentarima uz Hegelovu logiku detaljno je komentirao Hegelovo shvaćanje logike, kao i odgovarajuća shvaćanja Engelsa, Plehanova i Lenjina. Priznajući Hegelu da je formalnu logiku iz osnova revolucionirao, stavljajući u njenu osnovu ono što je ona sustavno ignorirala i što joj je bilo nemoguće obuhvatiti i objasniti, a to je život, proces, kretanje... – i logiku kao nauku shvatio kao »put« samog tog života, put »koji sam sebe konstituira«, Nedeljković mu je ujedno zamjerio da je u očima dijalektičkog materijalizma fatalno pogriješio što je pitanje ovoga dijalektičkoga »puta« postavio »na glavu«, misleći da se razvoj konkretnog prirodnog i duhovnog života ima zaključivati iz logike, iz apstraktnog kategorijalnog procesa.

U skladu s time, Nedeljković je razlikovao ne samo formalnu logiku i dijalektiku nego i dvije različite dijalektike:

- apstraktну dijalektiku Hegela, i
- konkretnu dijalektiku Marxa, Engelsa i Lenjina.

Što se tiče odnosa formalne logike i dijalektike, Nedeljković oštro polemizira s Plehanovljevom tezom (za koju ne kaže da je i Engelsova) prema kojoj je mišljenje po pravilima formalne logike poseban slučaj dijalektičkog mišljenja.

U svojim komentarima povodom prijevoda Hegelove *Logike* Nedeljković je istaknuo:

»Razumije se da Plehanov grijesi kada misli da se formalna logika identičnosti i neproturječnosti može s konkretnog dijalektičkog stajališta smatrati kao ‘poseban slučaj’ dijalektike koja se zasniva baš na kretanju, znači nečem bitno proturječnom, kao osnovnom prirodnom i historijskom faktu. Formalna logika može u ovome smislu biti samo površno i reakcionarno pristupanje koje unaprijed i po svojoj principskoj strukturi negira kretanje.«

U svojem poslijeratnom tekstu *Za Lenjinovu dijalektičku logiku* 1950. godine, Nedeljković se i dalje zalaže za jedinstvenu konkretnu dijalektičku logiku, ali se suprotstavlja i nihilističkom stavu prema tradicionalnoj logici, tvrdeći da se ne smije, poput Hegela

»... s prljavom vodom iz korita izbaciti i dijete, s formalnom iz logike kakva se ona razvijala od Heraklita i Aristotela do Bacona i Milla, izbaciti 'klasičnu elementarnu logiku'«.

Ovo preimenovanje tradicionalne logike u *klasičnu elementarnu logiku* omogućilo je Nedeljkoviću i još nekim našim filozofima da kasnije i tu logiku (prema modelu dijalektike) podijele na:

- apstraktну (formalnu) logiku, i
- konkretnu logiku.

Tu je ideju napose detaljno razvio Bogdan Šešić. Prema njemu, formalna ili elementarna logika može biti poseban slučaj dijalektičke, ako se shvati konkretno, a ne apstraktno. Drugim riječima, Šešić predlaže da se razlikuju četiri logike:

1. apstraktna elementarna (formalna) logika,
2. konkretna elementarna logika,
3. apstraktna dijalektička logika, i
4. konkretna dijalektička logika.

Za razliku od apstraktne elementarne logike, koja se ne može pomiriti s konkretnom dijalektičkom logikom, konkretna elementarna logika dio je konkretnе dijalektičke logike.

Svaka od četiri spomenute logike počiva, prema Šešiću, na šest do sedam osnovnih principa (koji predstavljaju svojevrsne modifikacije tradicionalnih principa formalne logike ili njihovih negacija), pri čemu se pojedini principi te četiri logike nalaze u točno određenim odnosima:

- u apstraktnoj elementarnoj logici nalazimo *princip apstraktnog elementarno-logičkog identiteta*,
- u konkretnoj elementarnoj logici nalazimo *princip konkretnog elementarno-logičkog identiteta*,
- u apstraktnoj dijalektičkoj logici nalazimo *princip apstraktnog dijalektičkog neidentiteta identičnog*,
- u konkretno-dijalektičkoj logici nalazimo *princip konkretno-dijalektičkog identiteta različitog*.

Ovaj četvrti u suprotnosti je s prvim, ali obuhvaća u sebi drugi.

Općenito govoreći, »konkretna dijalektička logika« isključuje apstraktnu elementarnu logiku, ali u sebi ukinutom obliku sadrži konkretnu elementarnu logiku.

U radu *Revizija filozofskeh osnova marksizma u SSSR-u* 1952. godine Mihailo Marković oštro kritizira vraćanje sovjetskih filozofa »na staru davno nadiđenu i (u postojećem obliku) ukinutu formalnu logiku« odnosno »izvanredno drski poduhvat sovjetske birokracije, kojim je trebalo minirati sam temelj marksističke ideologije – dijalektiku i zamijeniti je davno već sahranjenom formalnom logikom«.

U *Logici* 1956. godine Marković čini pokušaj da se »elementarna problematika logike obradi sa stajališta dijalektičkog materijalizma«, odnosno da se izloži *dijalektička logika*, koja je »ne samo točnija, nego i teža i komplikiranija od klasične

formalne logike«. U historijskom razvoju logike, formalna logika je prvobitna faza, ali »ako je nastanak formalne logike bio nužan, to još ne znači da logika treba uvijek ostati formalna«.

Misleći da formalna logika ima velike »nedostatke« te je treba negirati i prevladati dijalektičkom, Marković ističe:

»Logika suprotna formalnoj, koja kao svoj cilj postavlja utvrđivanje uvjeta spoznaje objektivne istine jeste *dijalektička* logika. – I dijalektička se logika bavi proučavanjem formi mišljenja i utvrđivanjem općih pravila prema kojima se ono treba obavljati. Zato ona preuzima sve pozitivne rezultate formalne logike kao istinsku tekvinu logičke nauke. Međutim, u principijelnim pitanjima ona formalnu logiku odlučno negira i nadilazi, jer *forme proučava uvijek u nerazdvojnoj vezi sa sadržajem, a na poštovanju pravila insistira uvijek u vezi s konkretnim činjenicama o kojima se misli.*«

Prema Markoviću, formalna i dijalektička logika razlikuju se u shvaćanju zakona mišljenja. Formalno-logički dijalektička logika zamjenjuje

- zakon identičnosti dijalektičkim zakonima *razvojnosti i određenosti*,
- zakon neproturječnosti dijalektičkim zakonima *dosljednosti i jedinstva suprotnosti*,
- zakon isključenja trećeg dijalektičkim zakonima *jedinstva suprotnosti*,
- zakon dovoljnog razloga dijalektičkim zakonima *dokazanosti*.

U tekstu *Perspektive dijalektičke logike* iz 1957. godine Marković tvrdi da se dijalektička i formalna logika fundamentalno ne razlikuju s obzirom na probleme s kojima se bave ili se u principu mogu baviti, nego u načinu kako se ti problemi rješavaju. Konkretnije rečeno, razlika je među njima prije svega u tome što je »opća filosofska teorija i metoda u formalnoj logici *formalizam*, a u sadržajnoj *dijalektika*«. Od posebnih razlika naročito su bitne te što

1. dijalektička logika »nikada u *principu* ne može svesti istinu na formalnu pravilnost« (što, prema ovoj prepostavci, formalna logika očito čini ili bar može činiti),
2. dijalektička logika dopunjuje »logička pravila značenja i dokazivanja pravilima verifikacije«.

Razmatrajući i pitanje »u čemu se treba sastojati unošenje sadržaja u logiku«, Marković zaključuje da se to može postići samo tako da se, pored opće dijalektičke logike, izgradi i niz specijalnih logika (za posebna područja). U izgradnji specijalnih logika on vidi »put nadlaženja suprotnosti formalne i sadržinske logike«.

Marković posebno formulira sljedeću tezu:

»Ako se formalna logika produži ispunjavati sadržajem specijalnih nauka i ako se, s druge strane, dijalektičkoj logici jedno intuitivno vođenje računa o sadržaju zamijeni sukcesivnim izgrađivanjem sve specifičnijih zakona (pravila) mišljenja (kojim bi se u suštini vršilo progresivno konkretiziranje formi odnosno oformljivanje sadržaja), onda postoji tendencija da se barem u pogledu osnovnog sadržaja pravila s kojim će raspolagati – ova dva pravca u doglednoj budućnosti sretnu.«

Ove osnovne ideje konkretizirane su, dopunjene i primijenjene u Markovićevoj knjizi *Formalizam u svremenoj logici* 1957. godine, u kojoj je precizirano, među ostalim, da specijalne logike, pomoću kojih se opća dijalektička logika treba ispuniti sadržajem, trebaju biti »specijalne dijalektičke logike«. Također je objašnjeno da je suprotnost formalizma i dijalektike relativna te da »praksa rješavanja specijalnih problema predstavlja onaj medijum u kojem formalizam i dijalektika prelaze jedno u drugo«. Uglavnom iste ideje vodilje nalazimo i u Markovićevim knjigama *Dijalektička teorija značenja* iz 1963. godine i *Filozofski osnovi nauka* iz 1981. godine.

O načelnim pitanjima logike i napose o odnosu formalne logike i dijalektike raspravljali su i brojni drugi autori, kao npr. Vladimir Filipović, Predrag Vranicki, Zagorka Mičić, Andrija Stojković, Ivan Focht, M. Popović, Jovan Aranđelović, Svetlana Knjazeva, F. Jerman, Vojan Rus, Đuro Kurepa, Abdulah Šarčević, Andrija Krešić, Ž. Radović i drugi.

Pisac ovoga teksta zastupao je u svojoj *Logici*, koja je prvi puta publicirana 1963. godine, mišljenje da je logika, kao »nauka o oblicima valjane misli i metodama spoznaje«, filozofska disciplina koja se ne može svesti ni na koju drugu filozofsku disciplinu niti na neku nefilozofsku posebnu nauku, ali kao ni druge filozofske discipline nije apsolutno autonomna, jer su filozofske discipline »samo razni aspekti istih osnovnih pitanja«. U skladu s time mogu se u logičkoj problematici razlikovati *filozofsko-logička* i *uža logička pitanja*, ali bi njihovo potpuno i sustavno razdvajanje bilo »štetno i za razvoj logičke tehnike i za cjelokupno shvaćanje smisla logike«.

Pristalice formalističkog shvaćanja logike »u pravu su kad smatraju da postoje neki oblici misli koji su valjani bez obzira na sadržaj, i da se ti oblici mogu učiniti predmetom zasebnog proučavanja«. Međutim, formalisti grijese odnosno suviše sužavaju područje logike kada odbijaju svaki filozofski razgovor o tim oblicima. U kojoj sferi bivstvovanja bivstvuju (ako uopće bivstvuju) oblici valjane misli, kakav je njihov odnos prema drugim oblicima bivstvovanja, kakva je njihova spoznajna vrijednost, na koji ih način otkrivamo i opravdavamo – ova i slična pitanja logičar ne bi smio zaobići. Logičar također ne može biti ravnodušan prema pitanju o primjeni oblika valjane misli u praksi mišljenja (u spoznavanju).

»Oblika valjane misli ima bezbroj i logika nikad neće moći istražiti ih do kraja. Zato je važno da logika vodi računa i o tome koji su oblici valjane misli najvažniji u praksi spoznaje i da tim oblicima posveti posebnu pažnju.« (Gajo Petrović, *Logika*)

S druge strane, sadržajno shvaćanje logike također je neprihvatljivo. Točno je da je valjanost samo jedan od uvjeta istinitosti, ali to ne znači da se logika ne može koncentrirati baš na proučavanje valjanosti.

Prijedlog da se logika definira kao nauka o oblicima *valjane i istinite* misli promašen je jer ne postoje nikakvi posebni oblici istinite misli. Što se tiče definicije logike kao nauke o *oblicima i sadržajima* istinite misli, prema njoj bi logika progutala sve ostale filozofske i naučne discipline.

Najzad, teza najradikalnijih antiformalista, prema kojoj valjanost nije čak ni samo jedan od nužnih uvjeta istinitosti, jer tobože i valjanim zaključivanjem možemo od istinitih premsa doći do neistinitih konkluzija, najčešće se i ne potkrepljuje nekim teorijskim argumentima, nego *primjerima*, koji samo pokazuju elementarno nepoznavanje toga istoga sadržaja, na koji se pozivaju pristalice sadržajne logike.

REDAKTURA I KOREKTURA

Ivana Zagorac

DESIGN KORICA

Luka Gusić

PRIJELOM TEKSTA

Stjepan Ocvirk

TISAK

GRAFO MARK, Zagreb

NAKLADA

200

Zagreb, rujan 2014.

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 884728.

ISBN 978-953-164-172-2

Objavlјivanje ovoga zbornika pomogli su Ministarstvo kulture Republike Hrvatske i Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

