



GAJO PETROVIĆ – ČOVJEK I FILOZOF
ZBORNIK RADOVA S KONFERENCIJE
POVODOM 80. OBLJETNICE ROĐENJA



GAJO PETROVIĆ – ČOVJEK I FILOZOF

ZBORNİK RADOVA S KONFERENCIJE
POVODOM 80. OBLJETNICE ROĐENJA

Izdavač

Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
FF Press, Zagreb

Za izdavača

Miljenko Jurković

Urednik

Lino Veljak

Recenzenti

Rastko Močnik
Nadežda Čaćinović

Lektura

Asja Petrović (hrvatski)
Damir Kalogjera (engleski)

Grafička oprema

Boris Bui

Tisak



CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i
sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 669281.

ISBN 978-953-175-293-0

Tiskanje ove knjige financijski je pomoglo Ministarstvo
znanosti, obrazovanja i športa RH



Urednik Lino Veljak

GAJO PETROVIĆ – ČOVJEK I FILOZOF

ZBORNİK RADOVA S KONFERENCIJE
POVODOM 80. OBLJETNICE ROĐENJA



 **FF press**

Zagreb, 2008.





SADRŽAJ

Sadržaj	5
Uvod	7
I.	
Jürgen Habermas: U spomen na Gaju Petrovića / Zum Gedenken an Gajo Petrović	11
Milan Kangrga: Sjećanja na prijatelja, druga i suradnika Gaju Petrovića	19
Ivan Kuvačić: Gajo Petrović kao student	23
Vlado Sruk: Nekoliko rečenica o Gaji Petroviću	27
Nebojša Popov: Gajo Petrović nije bio samo profesor	31
Goran Švob: Gajo Petrović kao logičar	43
Ante Lešaja: Gajo Petrović i Korčula	49
II.	
Gajo Sekulić: Gajo Petrović o toleranciji	65
Božidar Jakšić: «Praxis» Gaje Petrovića	85
Veselin Golubović: Čemu mislioci u oskudnom vremenu?	107
Slobodan Sadžakov: Gajo Petrović – Odgovornost intelektualca	111
Barbara Stamenković/Lino Veljak: Humanizam u djelu Gaje Petrovića	117
Gordana Škorić: Petrović i neki aspekti suvremene njemačke filozofije	123
Mladen Labus: Mogućnost stvaralaštva u djelu Gaje Petrovića	137
Borislav Mikulić: Revolucija i intervencija. O utopijskom efektu “praxis”	159




6

SADRŽAJ

Sead Alić: Praksa avangarde i avangarda prakse: McLuhan u svjetlu pojma prakse Gaje Petrovića	175
Joško Žanić: Princip verifikacije: Petrović vs. Berčić	189
Hotimir Burger: O aktualnosti filozofije prakse	205
Gvozden Flego: Pojam praksis danas, četrdesetak godina kasnije	217
Lino Veljak: Umjesto pogovora: Gajo Petrović danas Iz biografskog i bibliografskog arhiva	223 227





GAJO PETROVIĆ - ČOVJEK I FILOZOF

UVOD

U ovom zborniku sabran je najveći dio izlaganja s konferencije koja je u organizaciji Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu održana 10. ožujka 2007., kao i tri naknadno dostavljena priloga. Spomenutom konferencijom, kao i ovim zbornikom, Odsjek obilježava 80. obljetnicu rođenja svojega zaslužnog člana i jednoga od najznačajnijih filozofa rođenih na našim prostorima.



GAJO PETROVIĆ - THE MAN AND THE PHILOSOPHER

INTRODUCTION



The present Proceedings contain the majority of the papers presented at the conference organised by the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Zagreb, on March 10, 2007. Three contributions were sent in later. By the Conference and the publication of the Proceedings the Department of Philosophy marked the 80th birthday of its late outstanding member and one of the major philosophers hailing from these parts.





I.







JÜRGEN HABERMAS U SPOMEN NA GAJU PETROVIĆA¹

Povod u kojem se danas okupljaju prijatelji Gaje Petrovića ne pobuđuje samo sjećanja na jedan veliki um i na njegovo djelo. Meni se nameću prije svega sjećanja na osobu prijatelja, također i sjećanja na upečatljiv krug kolega u čijem je središtu stajao Gajo Petrović. Ta dosta sramežljiva osoba stvorila je neprimjetno, zahvaljujući svome intelektualnom autoritetu, središte jedne produktivne škole. Djelo toga filozofa bolje će moći cijeniti njegovi učenici i kolege nego mi koji poznajemo samo njegova djela prevedena na njemački i engleski. Stoga mi dopustite da današnju prigodu iskoristim samo za neka osobna sjećanja.

Mjesec dana prije moga prvog preoceanskog putovanja u SAD putovali smo moja žena i ja u ožujku 1965. godine u Jugoslaviju. Prvi put smo u “istočnom bloku”. Dakako, Titova se Jugoslavija nije posve uklapala u područje sovjetske vladavine. “Željezna zavjesa” između Austrije i Slovenije nije tako potpuno odbojna i neprohodna kao drugdje. U Zagrebu nas nije dočekalo ono uobičajeno sivilo neveselih stambenih kutija i musavih hotela niti egalitarizam namrštenih konobara. Dočekao nas je obnovljeni centar grada s lijepom katedralom, ali prije svega gordo raspoloženje i filozofski polet skupine kolega koji su tada još predano gradili na budućnosti reformiranog socijalizma i tom nadom inspirirali svoje prijatelje sa Zapada. Ni traga od onog depresivnog osjećanja podčinjenosti, što ga kolege u zemljama istočnog bloka kasnije više nisu mogli skrivati. Naprotiv, bilo je još moguće umišljati da se usprkos ekonomskom padu otišlo korak “dalje” u društvenoj formaciji. Alternativa između organiziranog kapitalizma Zapada i birokrat-

¹ Autor je ovo izlaganje pripremio za konferenciju održanu 10. ožujka 2007. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu (njemački original donosimo u nastavku), ali je zbog svojega zdravstvenog stanja bio prisiljen odustati od putovanja, te je naknadno priložio svoj rad (ur.).

skog socijalizma prema uzorku Sovjetskog Saveza nije se činila dovršenom. Fantazija o “Trećem putu” davala je krila diskusijama. To da više neće biti izlaza iz globaliziranog kapitalizma, nego u najboljem slučaju samo reforme iznutra, to je puno kasniji uvid.

Nisam bio uvjeren u projekt jugoslavenskog samoupravnog socijalizma s kojim su ponovo oživjele stare sindikalističke ideje. Isto tako malo vjerujem danas, kad se u neoliberalnom svijetu nade bivših ljevičara usmjeravaju na “etičku” samoregulaciju velikih korporacija, da se politički apeli mogu izmiriti s poslovnom logikom tržišno ovisnih poduzeća. Pored toga, zagrebački filozofi nisu baš bili eksperti u sociologiji industrije i poduzeća. Međutim, raspoloženje među tim bivšim partizanima, koji su imali hrabrost i moralnu kičmu da se suprotstave vladajućem kadru ne da bi rušili nego reformirali režim, bilo je fascinantno. Ono čudnovato na tome mentalitetu bila je nevjerovatna kombinacija lijeve svijesti revolucije i napretka s filozofijom Husserlova i Heideggerova pečata. Ta je tradicija u Saveznoj Republici Njemačkoj važila prije kao izraz konzervativnog mišljenja koje se nepromijenjeno protezalo kroz period nacizma. Jedan lijevi fenomenolog poput Eugena Finka, koji je na sindikalnim kongresima držao predavanja i bio povezan sa zagrebačkom filozofijom prakse, bio je kod nas tada iznimka.

Filozofija prakse, koju sam tada upoznao, podsjećala me na mladog Marcusea koji je u ranim 30-im godinama nastavio na Husserla da bi transcendentno čitanje *Bitka i vremena* povezao s analizom otuđenja iz tada otkrivenih *Pariških rukopisa*. Sličnosti su postojale također i sa Sartreom iz 40-ih i ranih 50-ih godina koji se, ne znajući za svoga prethodnika, po drugi put kretao u smjeru heideggerijanskog marksizma. Karel Kosik je studirao u Parizu i mogao je te motive prenijeti u Prag. Međutim, u Zagrebu sam odmah imao dojam da su praxis filozofi u posve drukčijem okruženju na krajnje originalan način prošli i uobličili antropološko polazište jednog fenomenološkog marksizma.

Prvi poziv 1965. zahvaljujem Milanu Kangrgi. Poznavao sam ga iz Heidelberga kao stipendista zaklade Humboldt, koji je studirao kod Gadamera. Ali filozofski mjerodavna figura u Zagrebačkom krugu mogla se prepoznati na prvi pogled — Gajo Petrović čiji je stil mišljenja bio posve prožet njemačkom filozofijom. Susreo sam ga kao svestranog u krugu kolega koji su bili više ili manje specijalizirani za područja kao etika, filozofija religije i estetika, također i za Nietzschea. Svi su dobro govorili njemački premda je srpsko-hrvatski izričaj misli prosijavao kroz zavjesu stranog jezika. Dvije **heavy persons**, koje su uživale veliko poštovanje, stajale su malo postrance užeg kruga.

Predrag Vranicki, načitan i suvereno povučeni čovjek, koji je radio na historijskom području i koji će prije svoje smrti završiti voluminoznu trotomnu povijest moderne filozofije. Rudi Supek je bio spontana i upečatljiva osoba s francuski obilježenom akademskom pozadinom. Kao empiričar uzimao si je na određen način poseban položaj. Čuli smo da je bio u koncentracionom logoru.

Već prve večeri smo Ute i ja, uz izvrstan dalmatinski pršut i teško hrvatsko crveno vino, bili primljeni tako silovito u taj entuzijastički krug da nikakav otpor protiv tih genija druželjubivosti ne bi imao izgleda. Kako smo poslije primijetili, bili smo inicirani u oblik života koji je specijalist za Nietzschea, Grlić, slavio kao “dionizijski socijalizam”. Ipak se taj socijalizam mogao ustaliti na dva-tri ljetna tjedna, utopijski izmaknuta na otoku Korčuli.

Gajo Petrović je cijeloga života ostao skeptičan prema frankfurtskoj tradiciji i žalio se pomalo na moju tendenciju da “čistu” filozofiju prevedem u teoriju društva. Naime, na tome putovanju iskušao sam prvu verziju svoga nastupnog predavanja u Frankfurtu — taj tekst “Spoznaj i interes” bio je također moja prva publikacija u časopisu *Praxis*, izašla i na hrvatskom i na njemačkom. Gajo mi se činio vrlo dragim, osjetljivim, više nježnim tipom ne osobito snažne tjelesne konstitucije. Dakako, taj prvi dojam je varao s obzirom na neiscrpnu energiju toga žilavog i strasnog mislioca. Njegova prečesta upotreba veznika “tako” (“so”) u smislu “dakle” (“also”) odavala je još matematičara, kako je započeo svoju putanju.

Nakon što je ljetna škola na Korčuli bila zabranjena unatoč našim prosvjedima — ja sam se uvijek iznova zauzimao kod Tita za grupu *praxis* — Gajo je došao u Starnberg i nagovorio me da držim s njime zajednički kurs u Dubrovniku. Naslov koji je predložio, “Philosophy and Social Sciences”, odavao je njegov trajni interes za rasprave o usmjerenju zapadnog marksizma prema evolucijskoj teoriji društva. Na naš prvi tečaj pozvao sam među ostalima Niklasa Luhmana i Dicka Rortya. Međutim, baš upravo teorija sistema i pragmatizam nisu bile Gajina stvar. Jer, što su više hlapile njegove političke nade, to više je on svoj uvijek dalje radikalizirani pojam revolucije premještao na razinu anarhističke filozofije povijesti. Na kraju je Heideggerovu koncepciju povijesti bitka opteretio Benjaminovim misaonim figurama: što je dalje izmicala još predstojeća revolucija, to je važnijim postajao raskid s kontinuumom cijele dosadašnje povijesti.

Nakon 1990., kad je i trg na kojem se nalazi njegov stan preimenovan u Trg hrvatskih velikana, Gajo je bio duboko uznemiren vraćanjem naciona-

lizma u Hrvatskoj i Srbiji. Intelektualno se nije prilagodio novoj situaciji — i zacijelo to više nije htio. Kad sam 1993. posjetio smrtno bolesnog Gaju u bijednoj sobi jedne zagrebačke bolnice, obojica smo znali da riječi više ne pomažu. Teško je reći što me na Gaji više zadivljuje — način uvjerenja autonomne i nepotkupljive osobe ili snaga i strast jednog filozofa od ranga. Njegova hrvatska domovina može — i treba — biti ponosna na oboje.

(S njemačkog preveo Borislav Mikulić)

JÜRGEN HABERMAS

A CONTRIBUTION TO THE MEMORY OF GAJO PETROVIĆ

The author emphasises Gajo Petrović's qualities of an outstanding scholar and remembers a friend, concentrating on his personality positioned in the very centre of a productive philosophical school. Croatia may be proud for having had such a significant thinker as Gajo Petrović was.



JÜRGEN HABERMAS

ZUM GEDENKEN AN GAJO PETROVIĆ

Der Anlass, aus dem sich heute Freunde von Gajo Petrović versammeln, weckt nicht nur Erinnerungen an einen großen Gelehrten und dessen Werk. Mir drängen sich vor allem Erinnerungen an die Person des Freundes auf, auch die Erinnerungen an den eindrucksvollen Kreis von Kollegen, in dessen Zentrum Gajo gestanden hat. Diese eher schüchterne Person hat dank seiner intellektuellen Autorität unauffällig den Mittelpunkt einer produktiven Schule gebildet. Das Werk des Philosophen werden seine Schüler und Kollegen besser würdigen können als wir, die wir nur die ins Deutsche und Englische übersetzten Texte kennen. Ich bitte daher um die Erlaubnis, den heutigen Anlass nur zu einigen persönlichen Erinnerungen zu nutzen.

Einen Monat vor der ersten transatlantischen Reise in die USA fahren meine Frau und ich im März des Jahres 1965 nach Jugoslawien. Wir sind zum ersten mal im „Ostblock“. Freilich fügte sich Totos Jugoslawien nicht ganz in den sowjetischen Herrschaftsbereich ein. Der „Eiserne Vorhang“ ist zwischen Österreich und Slowenien nicht ganz so abweisend und undurchdringlich wie andernorts. In Zagreb erwartet uns nicht das übliche Grau in Grau der freudlosen Plattenbauten und der schmutzigen Hotels, nicht der Egalitarismus der mürrischen Kellner. Uns erwartet eine renovierte Innenstadt mit einer schönen Kathedrale, vor allem aber die hochgemute Stimmung und der philosophische Schwung einer Gruppe von Kollegen, die damals noch engagiert auf die Zukunft eines Reformsozialismus bauen und mit dieser Hoffnung ihre Freunde aus dem Westen inspirieren. Kein Hauch von jenem depressiven Unterlegenheitsgefühl, das die Kollegen später in den Ostblockländern nicht mehr verbergen können. Im Gegenteil: Man konnte sich noch einbilden, trotz des ökonomischen Gefälles einen Schritt „weiter“ zu sein in der Formation der Gesellschaft. Die Alternative zwischen dem organisierten Kapitalismus des Westens und einem bürokratischen Sozialismus nach dem Muster der Sowjetunion schien nicht vollständig zu sein.



Die Phantasie eines „Dritten Weges“ beflügelte die Diskussionen. Dass es kein Exit mehr geben würde aus einem globalisierten Kapitalismus, sondern bestenfalls eine Reform von innen, ist eine sehr viel spätere Einsicht.

Nicht als wäre ich von dem Projekt des jugoslawischen Selbstverwaltungssozialismus, mit dem alte syndikalistische Ideen wieder auflebten, überzeugt gewesen. Heute, da sich in einer neoliberalen Welt die Hoffnungen ehemaliger Linker auf die „ethische“ Selbstregulierung der großen Korporationen richten, glaube ich ebenso wenig daran, dass sich politische Appelle mit der betriebswirtschaftliche Logik marktabhängiger Unternehmen versöhnen lassen. Zudem waren die Zagreber Philosophen nicht gerade Experten in Industrie- und Unternehmenssoziologie. Aber die Stimmung unter diesen ehemaligen Partisanen, die den Mut und das moralische Rückgrat haben, sich gegen die herrschenden Kader zu stellen, um das Regime – nein, nicht abzuschaffen, sondern - zu transformieren, ist faszinierend. Das Merkwürdige an dieser Mentalität ist eine unwahrscheinliche Kombination des linken Fortschritts- und Revolutionsbewusstseins mit einer von Husserl und Heidegger geprägten Philosophie. Diese Tradition galt in der Bundesrepublik Deutschland als der Ausdruck eines eher konservativen, durch die Naziperiode unverändert hindurchreichenden Denkens. Bei uns war damals ein linker Phänomenologe wie Eugen Fink, der auf Gewerkschaftskongressen Vorträge hielt und mit den Zagreber Praxisphilosophen in Verbindung stand, eine Ausnahmeerscheinung.

Die Praxisphilosophie, die ich nun kennen lernte, erinnerte mich an den jungen Marcuse, der in den frühen 30er Jahren an Husserl angeknüpft hatte, um eine transzendente Lesart von „Sein und Zeit“ mit der Entfremdungsanalyse der damals entdeckten Pariser Manuskripte zu verbinden. Ähnlichkeiten bestanden auch mit dem Sartre der 40er und frühen 50er Jahre, der ohne Kenntnis seines Vorläufers ein zweites Mal auf einen Heideggermarxismus zusteuerte. Karel Kosik hatte in Paris studiert und mochte diese Motive mit nach Prag gebracht haben. Aber in Zagreb habe ich sogleich den Eindruck, dass die Praxisphilosophen in einer ganz anderen Umgebung den anthropologischen Ansatz eines phänomenologischen Marxismus auf höchst originelle Weise erfunden und ausgestaltet hatten.

Die erste Einladung 1965 verdankte ich Milan Kangrga. Ich kannte ihn aus Heidelberg als Humboldtstipendiaten, der bei Gadamer studierte. Aber die philosophisch bestimmende Figur in der Zagreber Runde war auf den ersten Blick zu erkennen - Gajo Petrović, der in seinem Denkstil ganz von



deutscher Philosophie geprägt war. Er begegnete mir als der Generalist in einem Kreis von Kollegen, die mehr oder weniger auf Fachgebiete wie Ethik, Religionsphilosophie, und Ästhetik, auch auf Nietzsche spezialisiert waren. Alle sprachen gut deutsch, obwohl der serbokroatische Duktus der Gedanken durch den Vorhang der Fremdsprache hindurchschien. Zwei *heavy persons*, die großen Respekt genießen, stehen etwas am Rande des engeren Kreises. Predrag Vranicki ist ein belesener und souverän-zurückhaltender Mann, der auf historischem Gebiet arbeitet und vor seinem Tode noch eine voluminöse dreibändige Geschichte der modernen Philosophie abschließen wird. Rudi Supek ist eine spontane und eindrucksvolle Person mit einem französisch geprägten akademischen Hintergrund. Er nahm sich als Empiriker eine gewisse Sonderstellung ein. Wir hörten, dass er im Konzentrationslager gewesen war.

Schon am ersten Abend werden Ute und ich bei köstlichem Dalmatiner Schinken und einem schweren kroatischen Rotwein so stürmisch in die enthusiastische Runde aufgenommen, dass jeder Widerstand gegen diese Genies der Geselligkeit aussichtslos gewesen wäre. Wie wir später merkten, waren wir in die Lebensform initiiert worden, die der Nietzsche-Spezialist Grlić als „dionysischen Sozialismus“ anpries. Dieser Sozialismus ließ sich auf der Insel Korčula immerhin auf zwei, drei utopisch entrückte Sommerwochen verstetigen.

Gajo Petrović blieb gegenüber der Frankfurter Tradition zeitlebens skeptisch und beklagte sich etwas über meine Tendenz, die „reine“ Philosophie in Gesellschaftstheorie zu überführen. Ich probierte auf dieser Reise nämlich eine erste Version meiner Frankfurter Antrittsvorlesung aus – dieser Text „Erkenntnis und Interesse“ war auch meine erste Veröffentlichung in der Zeitschrift „Praxis“, die sowohl in serbischer wie in deutscher Sprache erschien. Gajo erschien mir als ein liebenswerter, sensibler, eher zarter Typ von nicht sehr robuster körperlicher Konstitution. Dieser erste Eindruck täuschte freilich über die rastlose Energie dieses zähen und leidenschaftlichen Denkers hinweg. Ein etwas zu häufiger Gebrauch der Konjunktion „so“ im Sinne von „also“ verriet noch den Mathematiker, als der er seine Laufbahn begonnen hatte.

Nachdem die Sommerschule auf der Insel Korčula trotz unserer Proteste – ich habe mich bei Tito immer wieder für die Praxisgruppe eingesetzt – verboten worden war, kam Gajo nach Starnberg und überredete mich, mit ihm einen gemeinsamen Kurs in Dubrovnik abzuhalten. Der Titel, den er

vorschlug, „Philosophy and Social Science“ verrät das anhaltende Interesse an seiner Auseinandersetzung mit der Weichenstellung des westlichen Marxismus in Richtung einer evolutionären Gesellschaftstheorie. Zu unserem ersten Kurs hatte ich unter anderem Niklas Luhmann und Dick Rorty eingeladen. Aber Systemtheorie und Pragmatismus waren erst recht Gajos Sache nicht. Denn je mehr seine politischen Hoffnungen schwanden, umso mehr verschob er einen immer weiter radikalisierten Begriff von Revolution auf die Ebene einer anarchistischen Geschichtsphilosophie. Am Ende lud er Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte mit Benjaminschen Denkfikturen auf: Je ferner die noch ausstehende Revolution rückt, umso wichtiger wird der Bruch mit dem Kontinuum aller bisherigen Geschichte.

Nach 1990, als auch der Platz vor seiner Wohnung royalistisch umbenannt wurde, war Gajo über die Wiederkehr des Nationalismus in Kroatien und Serbien tief beunruhigt. Intellektuell hat er sich auf die neue Situation nicht mehr eingestellt – und wollte es wohl auch nicht mehr. Als ich den todkranken Gajo 1992 in dem armseligen Zimmer eines Zagreber Krankenhauses besuchte, wussten wir beide, dass Worte nicht mehr halfen. Schwer zu sagen, was ich an Gajo mehr bewundere – die Gesinnungsart der autonomen und unbestechlichen Person oder die Kraft und Leidenschaft eines Philosophen von Rang. Auf beides kann - und sollte - seine kroatische Heimat stolz sein.



MILAN KANGRGA

SJEĆANJE NA DRUGA, PRIJATELJA I SURADNIKA GAJU PETROVIĆA

U povodu 80-godišnjice rođenja (1927. – 2007.)

Želim evocirati neke uspomene i sjećanja na moje drugovanje i prijateljavanje, a prije svega na dugogodišnju suradnju s **Gajom Petrovićem**, pri čemu težište stavljam na naše zajedničko osnivanje i uređivanje časopisa PRAXIS (1964-1974). Stoga nije moja namjera govoriti ovdje o filozofskom djelu Gaje Petrovića, o čemu će nešto reći ostali sudionici ovoga skupa posvećenog nje-mu, a osim toga možda bi čak bilo i neprimjereno da upravo ja govorim sada o Petrovićevo filozofskom djelu!

Međutim, želim odmah naglasiti da je Gajo Petrović bio i ostao svakako jedna od najznačajnijih ličnosti i najsvjetlijih točaka ne samo u razvitku naše novije filozofije, nego i jedan od najpoštenijih ljudi i intelektualaca u ovoj našoj kulturnoj sredini druge polovice 20. stoljeća. Budući da sam bio jedan od onih – mogao bih čak reći: rijetkih! – koji su bolje poznavali Gaju i kao čovjeka i kao filozofa, a naročito kao bliskog suradnika dugi niz godina na zajedničkom zadatku našeg ne samo filozofskog, nego i društvenog angažmana, mogu vjerodostojno svjedočiti ujedno o onom najboljem u životu Gaje Petrovića! To ističem pored ostaloga i zato, što Gajo često nije bio shvaćen čak ni u svojoj najbližoj sredini, pa ni od strane onih kojima je činio najveće usluge i pružao pomoć i davao podršku u odlučnim životnim situacijama. Koliko sam to mogao prosuditi, mnoga su nerazumijevanja i nepoznavanja u odnosu na Gaju najčešće bila rezultat Gajine tzv. “mučaljivosti”, jer je bio dosta zatvorene prirode, te je na taj način stalno bio svojevrsna “zagonetka” za svoju okolinu. No, taj samozatajan, miran i tih čovjek postajao je u odlučnim trenucima pravi i nepokolebljiv borac za svoje ideje i uvjerenja, kao i u obrani dostojanstva i integriteta svojih prijatelja i suradnika.

Gajo je bio izrazito tolerantan čovjek. Svakog je sugovornika otvoreno, s razumijevanjem i uvažavanjem pažljivo slušao, a osim toga imao rijetku osobinu da je uvijek prihvaćao argumentiranu kritiku i na svoj račun, ako je uvidio i osjetio da je ona opravdana. To je nekad išlo tako daleko da je kod

prisutnih izazivalo pravo iznenađenje. Kad smo, na primjer, odmah u početku izlaženja *Praxisa* uveli princip da dvojica članova redakcije pismeno recenziraju sve važnije pridošle tekstove za objavljivanje, pa ako je jedna recenzija bila pozitivna, a druga negativna, onda je treći donosio odluku. To se jednom dogodilo i s jednim Gajinim tekstom. Upravo sam ja odbio njegov prilog od 22 stranice! Gajo je na to – uz začuđena lica članova redakcije – sa zadivljujućom mirnoćom odgovorio da se slaže s mojom kritičkom ocjenom, pa taj članak nije objavio nigdje drugdje. I ja sam, doduše, jednom doživio isto od **Rudija Supeka**, a tog smo se principa strogo držali za sve naše tekstove i za sve i tekstove stranih autora.

Gaju sam čak jednom privatno u njegovoj radnoj sobi kod kuće kritizirao zbog njegove pretjerane radinosti i poslovne skrupuloznosti, jer dok je cijelo naše praksisovsko društvo svake nedjelje odlazilo na izlete u Samoborsko gorje ili na Sljeme, on je doma radio i pripremao se za opsežnu djelatnost u časopisu i radu za Jugoslavensko udruženje za filozofiju, kojemu je bio predsjednik. Tako da ga je sve to i mnoge druge obaveze što ih je preuzimao na sebe totalno iscrpljivalo do temelja. Radio je doslovno do posljednjih dana svoga života.

Ta Gajina neiscrpnja energija zadivljavala je sve nas i bila veliki poticaj za ustrajavanje na neposrednim zadacima u ona nevremana kad je često bilo vrlo teško djelovati i opstati u neugodnom okruženju, uz napade s raznih strana, a naročito iz partijsko-ideoloških redova. Stoga se može reći da je i zahvaljujući Gajinoj upornosti i nepokolebljivosti u vlastito uvjerenje, časopis preživio punih deset godina, na čemu su nam zavidjeli prije svega kolege iz tzv. socijalističkih zemalja Istočne Europe. Tome su se na svoj način divili i inozemni suradnici zapadnih zemalja Europe i svijeta i odavali nam priznanje, a posebno za rad Korčulanske ljetne škole! A sad nekoliko riječi o našoj suradnji:

Ovdje valja prije svega podsjetiti kako kao mladi asistenti, koji svoju filozofsku karijeru počinju najvećim dijelom kao samouci, bez velike filozofijske tradicije i kulture u ovoj našoj dosta zaostaloj kulturnoj, a naročito filozofijskoj historijskoj sredini, u kojoj nismo imali na raspolaganju ni osnovne filozofijske literature, a kamoli nekog časopisa za objavljivanje prvih naših filozofskih priloga. Tek 1952. godine, pod uredništvom Rudija Supeka pokrećemo prvi časopis pod imenom *Pogledi*, u kojemu smo mogli objavljivati naše članke. Časopis nije bio dugog vijeka, jer je nakon dvije godine izlaženja bio zabranjen (1954.). Tek dvije godine nakon toga jedna je grupa nas pokrenula časopis *Naše teme*, koji počinje s izlaženjem 1967. U njemu smo tada



mogli objavljivati i filozofske priloge, što je trajalo sve do 60-ih godina, kad smo Gajo i ja došli na ideju da se konačno osnuje jedan eminentno filozofijski časopis, kakvog dotada nije bilo u našoj zagrebačkoj sredini.

Tako od početka 1962. počinje priprema za osnivanje našeg časopisa, koja traje sve do jeseni 1964. godine kad izlazi prvi broj časopisa, kojemu su u mojoj odsutnosti – jer sam tada bio stipendist Humboldt-Stiftunga u Heidelbergu – kolege i prvi članovi redakcije dali ime – PRAXIS. Time i tada počinje – može se bez pretjerivanja reći – najburnije i najplodnije razdoblje naše filozofije poslije Drugog svjetskog rata, jer se iste godine, na inicijativu Rudija Supeka i mene, utemeljuje međunarodna Korčulanska ljetna škola. Rad časopisa i Škole bio je koordiniran i time što smo odmah počeli izdavati i internacionalno izdanje *Praxisa*, u kojemu se ujedno objavljuju i neki prilozi sa zasjedanja Škole, i to na engleskom, njemačkom i francuskom jeziku. Redakcijski savjet toga časopisa bio je doista reprezentativan, jer su njegovi članovi bili najprominentniji predstavnici europske i svjetske filozofije i sociologije, poput **Blocha, Lukácsa, Marcusea, Habermasa, Finka, Kosika, Kolakowskoga** i drugih.

Sve ovo – iako možda dovoljno poznato – navodim samo zato, kako bih naglasio i ovom prilikom – uz obilježavanje 80. godišnjice rođenja Gaje Petrovića – ne samo najveću i odlučnu ulogu koju je on odigrao kako u časopisu, tako i u radu Škole, nego gotovo besprimjernu energiju toga krhkog čovjeka, koju je ulagao u svu tu djelatnost: u uređivanju, organiziranju svih oblika rada, u komuniciranju s domaćim i inozemnim suradnicima, u korespondenciji s njima i pretplatnicima diljem Europe i svijeta. Obično se ne zna podatak da smo imali 1850 pretplatnika inozemnog izdanja, pa me je naš prijatelj u Freiburgu **Eugen Fink** zamolio da mu iz Zagreba donesem imena i adrese pretplatnika za njegov i **Berlingerov** časopis *Philosophische Perspektiven!* Gajo je bio doslovno neumoran u cjelokupnoj našoj djelatnosti punih deset godina izlaženja *Praxisa* i djelovanja Korčulanske škole, tako da se u tom smislu može reći kako bez njega ne bi sve tako dobro, ako bi i inače, i ustrajno funkcioniralo, jer je Gajo bio “prava duša” i istinski inicijator cijelog tog našeg pothvata.

A taj su pothvat, i to naše zalaganje kako u filozofijskoj, tako i u društveno-političkoj dimenziji, bili stalno, od samog početka, “trn u oku” konzervativnim i reakcionarnim silama ovog društva i – nažalost čak i naše kulturne sredine – najprije staljinističke, a onda ujedno i nacionalističke provenijencije, pa to traje sve do današnjeg dana. A “na tapetu” je stalno u prvom planu bio

upravo Gajo Petrović, pa me je sve to uvijek iznova podsjećalo ne toliko na onu već pomalo banalnu latinsku: “*Nemo propheta in patria!*”, koliko na sam duh ove naše sredine, kad na primjer naiđete na riječi **Ljudevita Gaja** iz 1830. godine:

“Materinski jezik vu horvatski zemli, ako baš za ništar i nemar nederži se, vu nikakovem vendar poštenu nestoji izvišen. – *Mužev* koji se za nega nekuliko trudili i starali jesu, plača bila je nužna nezahvalnost, nekda pače sramota, ter kaj više je, odurjevane i pregon!”

Praxis i Korčulanska ljetna škola osvjetlali su lice ove naše zemlje i ovog našeg grada Zagreba, ali su kao takvi – da se najblaže izrazim ovom prigodom – “stavljani na margine” ove naše današnje kulture. A da ovom zgodom navedem samo jedan podatak: članovi redakcije *Praxisa* objavili su zajedno 120 (stotinu i dvadeset) knjiga, pa ako ništa drugo, bar četvrtina od toga svojom kvalitetom ulazi u tzv. kulturnu baštinu ove zemlje!

Da se ipak prisjetimo: Dok je nekada zbog nasilja i pljački baruna Trenka i njegovih pandura diljem Europe kolala i na ulaze u crkve bivala uklesana uzrečica i opomena: “Čuvaj nas Bože kuge, rata, gladi i Hrvata!”, taj je isti Trenk – kao “zaslužni Hrvat” – dobio jednu od glavnih ulica u središtu Zagreba, ali je sve dosada nije na taj način dobio rođeni Zagrepčanin, jedan od rijetkih i istinskih intelektualaca i veliki književnik golema opusa – **Miroslav Krleža!**

Na kraju želim ovom skupu predložiti da se oficijelno, možda prije svega od strane ovog Filozofskog fakulteta, uputi zahtjev našem gradskom poglavarstvu, da se jedna ulica u Zagrebu nazove – “Ulica Gaje Petrovića”! On je čitavim svojim životom i djelom to zaslužio!

MILAN KANGRGA

REMEMBERING A COMRADE, FRIEND AND COLLABORATOR

Gajo Petrović was one of the most outstanding personalities and a brilliant mark in the development of our recent philosophy, but also one of the most honest intellectuals in our cultural life of the second half of the 20th century. He was the initiator and the very soul of both Praxis and of the Korčula Summer School both of which contributed to the reputation of our country and of our city.



IVAN KUVAČIĆ GAJO PETROVIĆ KAO STUDENT

Rekao bih nešto o jednom razdoblju Gajina života i rada koji je manje poznat, a odnosi se na njegov boravak u Sovjetskom Savezu. Zajedno smo stanovali i studirali tokom dvogodišnjeg boravka na studiju. Dijelili smo zlo i dobro, pa ću o tome ponešto spomenuti po sjećanju koje ide daleko unatrag – više od pedeset godina.

U jesen 1946. godine, po dolasku u Moskvu, smjestili su nas u velikoj, ružnoj zgradi, gdje smo čekali raspored. Nakon više dana došao je naš koordinator, Faina Nikolajevna, zgodna, mlada gospođa, i rekla nam da za humanističke discipline, nažalost, nema mjesta u Moskvi, pa su nas raspodijelili na Kazanski univerzitet. Mi, studenti filozofije, to nismo prihvatili, a oni su po nama osuli pravu vatru, jer kako to da ne želimo studirati na univerzitetu na kojem je studirao Vladimir Iljić Lenjin! Pustili su nas nekoliko dana da se priviknemo na kazansku varijantu. Kada su došli da nas tamo otpreme, ne samo da na to nismo pristali, nego smo rekli da u slučaju ako se ne nađe neko bolje rješenje od kazanskog, mi želimo natrag u Jugoslaviju. Sutradan se već našlo rješenje – idemo na univerzitet u Lenjingrad.

U domu na Vasiljevskom ostrovu Gajo i ja smo bili smješteni u dvokrevetnu sobu, što je bilo dobro jer su sobe većinom bile tro ili četverokrevetne. Do fakulteta je bilo dvadesetak minuta pješke. Trebalo je otpješačiti na fakultet, gdje smo u menzi doručkovali i zatim išli na predavanja. Opći uvjeti studiranja u Lenjingradu, ako se izuzme prehrana, nisu bili loši. Prehrana je bila tako loša da su mnogi od nas stranih studenata morali “na remont” već nakon prvog semestra. Sudeći po vanjskom izgledu, moglo se očekivati da će Gajo, onako mršav, izduljen i bljedunjav, prvi pokleknuti. Naprotiv, on je bio među najizdržljivijima. Nije išao u dom odmora, već je cijele zimske praznike proveo u biblioteci s knjigama.

Ruski studenti bili su u boljem položaju jer su bili “kod kuće”. U sobama su imali rešoe, a ispod kreveta i po ormarima kartošku (krumpir) i druge na-



mirnice. U gradu se ništa nije moglo kupiti – ni voće, ni povrće, ni sendvič, ni piroška. Godine 1946. Lenjingrad je pružao sliku temeljito opustošenog grada. Ja sam s Gajom živio «u kompi»: svaki, pa i najmanji komadić kruha, ako ostane od obroka, dijelili smo na dva dijela. Dosta sam ljudi upoznao u raznim situacijama, no na takvu nesebičnu spremnost da se pomogne, kao kod Gaje, nisam naišao. Cijela stipendija bi nam otišla na doručak i ručak u menzi tako da smo oko dvadesetog u mjesecu bili potpuno “švarc”. No tada bi priskočio u pomoć jedan naš kolega, pedagog, koji je bio velemaistor u snalaženju kad su bili u pitanju materijalni problemi. Posuđivao nam je rublje bez kamata. Vraćali smo kad bi stigla stipendija.

Ne ulazeći u pitanje nadarenosti ili sklonosti prema studijskim predmetima, Gajo je imao značajne prednosti. To je bilo, prije svega, znanje stranih jezika. Zatim, ne manje važno na prvoj godini studija bilo je njegovo superiorno kretanje na području matematike. Naime, među važnim predmetima na prvoj godini čiste filozofije bila je viša matematika, što je uključivalo analitičku geometriju, diferencijal, integral, teoriju skupova itd. Za Gaju su i kolokvij i ispit iz više matematike bili čista formalnost, a nekima, koji nisu imali dovoljno stroge profesore matematike u srednjoj školi, to je bio problem. Gajo je priskočio u pomoć pa smo svi glatko položili ispit.

Po završetku prve godine odmah smo bez odlaganja otputovali kući. Znali smo da se jedino kod kuće možemo oporaviti i pripremiti za drugu godinu. Gajo je imao i drugi važan razlog, no o tome bi više mogla reći Asja Petrović. Ja mogu samo dodati da se tog ljeta, jednog dana, odjednom ko iz vedra neba Gajo stvorio kod mene u Gatima (mjesto blizu Omiša). To me iznenadilo i razveselilo pa sam mu predložio da ostane nekoliko dana. Odmah je odgovorio da ne može ostati ni nekoliko sati, jer mora natrag u Split i da ja moram zajedno s njim. – A zašto – pitam. – Pa zato jer se ženim i ti ćeš mi biti kum. Smjesta smo otputovali u Split. Kako je bilo ljeto, vrućina, otputovao sam u košulji. Ni ja ni Gajo nismo ni pomislili da za tu ceremoniju treba uzeti sako. Kada smo došli u Split, u stan Asjinih roditelja, mene je Asjin otac odveo u stranu i zamolio da nagovorim Gaju da se ne ženi, da ne žuri, da ženidbu odgode na neko vrijeme. Pa tek su počeli studij, a već se žene! – Neka završe studij, pa se onda mogu oženiti! Odgovorio sam da ga razumijem, ali da sumnjam da se tu nešto može promijeniti. – Dobro poznajem Gaju. Kada on nešto odluči, teško odustaje, ne da se pomaknuti. A kako vidim, njegova odluka je vrlo čvrsta. Naime, studij filozofije trajao je u SSSR-u pet godina. Povjerovali su – ako budu službeno u braku – ona će moći studirati u SSSR-u skupa s Gajom. Bilo je tu još nesporeda na narodnom odboru jer je ma-

tičar shvatio da kum bez sakoja nipodaštava čin civilnog braka. Ali – sve je uspješno prevladano.

Druge godine nastavili smo studij na Moskovskom univerzitetu. Univerzitet je bio u strogom centru Moskve, a mi smo bili smješteni u studentskom domu na Strominki, 12 minuta vožnje metroom. Uvjeti studija, u usporedbi s Lenjingradom, bili su znatno bolji. SSSR je bio strogo centralizirana država. U centru je sve bilo bolje, a periferija je bila zapuštena. Nastojali su da nas uključe u kulturni život: dobivali smo karte za kazalište, za koncerte, za balet, do čega bi inače bilo vrlo teško doći.

Gajo je imao svoj vlastiti plan – ispolagati ispite za dvije godine u jednoj godini. Kad nije bio na predavanju ili na seminaru, sjedio je u biblioteci. Upi-sao je drugu i treću godinu i birao koja će predavanja i seminare posjećivati. U studentskom domu na Strominki biblioteka je radila i tokom noći. To je Gaji odgovaralo. U klupskim i u plesnim prostorijama teško ga se moglo naći, pa su ga djevojke, koje su s nama putovale na fakultet, znale izazivati i provocirati. No s druge strane, Gajo se isticao svojim istupima i komentari-ma na seminarima, osobito na seminaru dijalektičkog materijalizma, gdje se raspravljalo o utemeljenosti i dalekosežnosti teorije odraza.

Da nije došlo do prekida međudržavnih odnosa i da je Gajo nastavio još koju godinu studirati u SSSR-u, uvjeren sam da se ne bi baš dobro proveo. Kritička oštrina i principijelnost doveli bi ga u težak položaj. Osamdesetih godina boravio sam u Lenjingradu u okviru razmjene nastavnika i doznao da je nekoliko istaknutih studenata iz našeg seminara završilo u sibirskim logorima. Isto se dogodilo i nekim našim kolegama s Moskovskog univerzita. Najistaknutiji među njima, Saša Zinoviev, sedamdesetih godina prošlog stoljeća prebjegao je na Zapad i tek se kasnih osamdesetih vratio u Moskvu. Dosta dugo je predavao logiku na minhenskom sveučilištu.

U razgovorima i raspravama među jugoslavenskim studentima tako smo bili učvrstili svoju antidogmatsku poziciju da prigodom prekida s SSSR-om 1948., što nas je zateklo u Moskvi, za nas nije postojala nikakva dilema. Izja-snili smo se protiv onih naših studenata koji su odlučili ostati u Sovjetskom Savezu i prvim vlakom otputovali kući. Našim vlastima je bio poznat Gajin i moj stav. Znali su da smo antistaljinisti, da smo protiv rezolucije IB-a. No ni našoj partiji nikako nije odgovarala temeljita kritika koju su naviještali Gajini rani tekstovi. Stoga će stalno biti na udaru, sve do smrti.

Milan Kangrga u jednoj nedavno objavljenoj knjizi piše kako su mu iz CK poručivali da oni s njim nemaju problema, jer on eksplodira, sočno ih opsuje i sve im je jasno. Međutim, glavni je problem Gajo – on šuti i radi.



U ovome ima dosta istine. Gajin uporni dugogodišnji rad bio je osnova na kojoj je počivao cjelokupni praksisovski pogon. Gajo nije koristio vikende, nije odlazio na izlete. Mi ostali, na čelu s Dankom i Grgom, stalno smo bili po izletima, ponekad smo djelovali kao mali putujući cirkus. Po izgledu slab i krhak, a u stvari snažan i izdržljiv. Mladenačka hrabrost i smjelost nisu ga napuštali ni u starijim danima. Skromnost, ljudska susretljivost i nepotkupljivost – to je ono što mi ponajprije pada na pamet kada gledam Gajinu sliku na omotnici zbornika, izdanog njemu u spomen 2001. godine.

IVAN KUVAČIĆ

GAJO PETROVIĆ AS A STUDENT

The author presents Gajo Petrović as a student of philosophy in Leningrad and Moscow (1946-48).





VLADO SRUK

NEKOLIKO REČENICA O GAJI PETROVIĆU

Prije izvjesnog vremena moj mi je dobar stari prijatelj **Milan Kangrga** rekao da svakako dođem 10. ožujka u Zagreb na obilježavanje 80-e obljetnice rođenja **Gaje Petrovića**. Rekao mi je da za tu prigodu napišem nekoliko rečenica o tom našem sjajnom drugu, nezaboravnom čovjeku. Dakako da nas Gajo Petrović i dandanas zanima u prvom redu kao filozofski stvaralac, mislilac, kao središnja ličnost zagrebačke filozofske škole, kao jedan od utemeljitelja i poglavitih aktera kako revije “Praxis”, tako i “Korčulanske ljetne škole”, dviju institucija koje su privukle na sudjelovanje skoro svu evropsku i svjetsku filozofsku i društveno-znanstvenu elitu šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća. I dandanas nas privlači kao pisac onih tekstova kojima nije ponavljao za drugima, već je kročio po vlastitim misaonim i svjetonazorskim putevima, dakako duboko ukorijenjenima u tokove evropske filozofije.

Razumije se da kao izniman mislilac, znanstvenik i stručnjak Gajo Petrović nije bio usamljen. Bio je čvrsto vezan s krugom ljudi koji su ili pripadali zagrebačkoj filozofskoj školi ili su s njom na ovaj ili onaj način surađivali; a bilo ih je previše, da bih ih ovdje nabrajao. Spomenut ću samo one koji su pripadali samoj jezgri, tj. od početka i prije svega do kraja u uredništvo revije. **Rudi Supek** je na originalan način utemeljivao i razvijao socijalnofilozofske i socijalnopsihološke struke, te položio temelj socijalnoj ekologiji. **Milan Kangrga** bio je i ostao ključni stvaralac u domeni etike. **Branko Bošnjak** je prodorno i originalno raspravljao o povijesti filozofije kao znanosti i o filozofskoj struci, kao i o filozofiji religije. **Predrag Vranicki** originalno je interpretirao niz problemskih sklopova ontologije, gnoseologije i filozofije povijesti, ujedno stvorivši cjelovitu historiju marksizma. **Danko Grlić** je bio prodoran mislilac filozofije umjetnosti, ujedno obavljajući težak i odgovoran posao filozofskoga leksikografa. **Ivan Kuvačić** se udubio u najznačajnije probleme i koncepcije sociologije, te je nadogrudio Supekova stvaralačka nastojanja... Tako nekako je djelovalo kreativno središte zagrebačke filozofske

škole, ali to još niti izdaleka nije bilo sve: čitav niz značajnih osoba i aktivnosti ne mogu ovdje niti spomenuti.

Osobito značajnu ulogu igrao je u tome stvaralačkom središtu Gajo Petrović. Najmanje što je bilo moguće napisati o njemu u leksikonu filozofa bilo je sljedeće: “Objavio je značajne radove s područja humanistički usmjerene marksističke filozofije, ontologije, antropologije, gnoseologije i logike. Radikalno antidogmatski orijentiran razvio je marksističku misao u cijelom nizu temeljnih problemskih sklopova, kao što su pitanje prakse, slobode, otuđenja i razotuđenja, istine, teorije odraza, značenja, odnosa između politike i filozofije, ‘mladoga’ i ‘staroga’ **Marxa**, logike i matematike itd.” U svemu tome bio je Petrović nemilosrdno kritičan, ali i originalan. U praksisovskom krugu imao je pored intelektualno usmjeravajuće, te povezujuće i posebnu moralnu ulogu u odnosima s drugima kada se hrabro suočavao s napadima i otporima, s birokratskim silama, koje su pokušale sprečavati i uništiti poslanstvo *Praxisa*. Naravno, Petrović niti u toj moralnopolitičkoj ulozi nije bio usamljen, jer su se hrabro angažirali i drugi; pa ipak su, ako vjerujemo svjedočenju Milana Kangrge u djelu *Šverceri vlastitog života*, njegova riječ i njegov ugled bili nerijetko odlučujući. Bio je iznimna ličnost – nekako istodobno produhovljena i krhka, a ipak žilava, otporna i neustrašiva kada se radilo o prevladavanju teškoća, zamki i prijetnji.

Ne znam točno što bi, izvan područja vjere, značile riječi “karizma” i “karizmatik”. Radilo bi se o isijavanju pozitivnih osobnih svojstava, to jest o nekakvom postojećem svojstvu ličnosti, koje privlači i uvjerava druge ljude. Tako bi i karizmatik bio čovjek s onim posebnim, rijetkim darom, koji nadahnjuje njegove bližnje pomoću simpatije i povjerenja. Pa ako sam u svome relativno dugom životu ikada sreo kakvog karizmatika, bio je to nesumnjivo Gajo Petrović. Nije ga bilo potrebno posebno dobro poznavati da bi se primijetilo i osjetilo kako je on nešto posebno. Takvo osobno svojstvo je i teško opisati, osim možda izvanjski. Prije svega, uvijek je bio odmjeren, prije tih negoli glasan; njegov nastup bio je suzdržan i neusiljeno uljudan; ostavljao je utisak čovjeka koji je uvijek priseban i pažljiv spram prisutnih... U srednjem vijeku bi takvoga učenog čovjeka sigurno nazvali “doctor mirabilis”, zbog širine znanja još i posebno “doctor universalis”. U vezi s njime nametnula mi se osobna kvalifikacija koju su upotrebljavali za **Gandhija** – velika duša. Tu duševnu kvalitetu moglo se osjetiti kod Gaje Petrovića, ne samo “u živo”, već i u neposrednom osobnom kontaktu s njime, a nerijetko i pri samom čitanju njegovih djela, koja dosežu izniman human i društveno-kritički nivo.



Što općenito reći o aktualnosti Gajine filozofske misli dandanas? Oni među nama, koji još uvijek vjerujemo u racionalno jezgro marksovske humane vizije i utopije, oni koji smo zajedno s **Frommom, Adornom, Blochom, Goldmannom, Marcuseom** i s drugim predstavnicima demokratskog humanističkog socijalizma do kraja kritički raščistili sa svakim totalitarizmom i koji ujedno otklanjamo svakovrsne procese otuđenja, te učinke kapitalističke društvenosti, još uvijek možemo naći istinsku inspiraciju u djelima Gaje Petrovića i njegovih sumišljenika.

(Sa slovenskog preveo Srećko Pulig)

VLADO SRUK

A FEW WORDS ABOUT GAJO PETROVIĆ

*Pointing out the originality and critical character of Gajo Petrović's thinking, the author states that Petrović radiated positive qualities which would have earned him in the Middle Ages the title of **doctor mirabilis** and **doctor universalis** but an adequate qualification for him would be **a great soul**.*





NEBOJŠA POPOV

GAJO PETROVIĆ NIJE BIO SAMO PROFESOR

Izvorni članak

JEDNO SEĆANJE

Kada se kaže profesor Gajo Petrović, čini se da je o njemu sve rečeno. Zaista, više decenija profesure na Sveučilištu i podjednako dugo vreme gimnazijske upotrebe njegovog udžbenika *Logike* trajno su sklopili uobičajenu sintagmu.

Profesor bez katedre, pak, protekom vremena biva zanimljiv prvenstveno kao autor objavljenih tekstova. Tako će, svakako, i na 80. godišnjici rođenja (a četrnaest godina nakon smrti) o Gaji Petroviću mahom biti govora kao o autoru filozofskih spisa. Poziv organizatora toga skupa pruža mi priliku da, kao njegov savremenik, a izvesno vreme i saradnik u uređivanju časopisa *Praxis*, evociram izvesna sećanja na neke aspekte njegove javne delatnosti u ondašnjem kulturnom i političkom kontekstu, što je i primerenije pozivu sociologa. Nastojacu da ova sećanja ne budu pristrasna već da se oslanjaju na rezultate istraživanja, ne samo vlastita, događaja i zbivanja onoga vremena.

I bez većeg filozofskog znanja, već uvidom u bibliografiju Gaje Petrovića primetno je da se on bavio raznim filozofima i različitim filozofskim školama, pa i Marksom i marksizmom; ovo potonje je naročito zanimljivo za analizu zbog ondašnjih sporova o marksizmu i sukoba oko smerova promena u tadašnjem svetu, naročito u Jugoslaviji.

TRAGOM JEDNE POLEMIKE

Odavno je zapažen bitan udeo Gaje Petrovića, poimanjem čoveka kao »bića slobode«, u zaokretu jugoslovenske filozofije, na savetovanju Jugoslovenskog udruženja za filozofiju, na Bledu 1960. godine, kada su obnovljeni pojmovi slobode i kritičkog mišljenja, što je dogmatski marksizam zadugo skrajnuo.

O razmerama tadašnjih sporova i sukoba plastično svedoči jedna polemika.



Reč je o polemici Gaje Petrovića s Veljkom Vlahovićem, ondašnjim prednikom Ideološke komisije CK SKJ, na naučnom skupu »Marks i savremenost«, u Novom Sadu, juna 1964. godine. Na tom skupu Vlahović je podneo referat o tada frekventnoj temi – čovekovom otuđenju – i time se izložio jednakom tretmanu sa svim učesnicima, nezavisno od svoje funkcije u vladajućoj (i jedinoj) partiji. Već to je bio kuriozitet, koji je trebalo da svedoči o bliskosti intelektualaca i političara. Za profesora Petrovića, međutim, bio je primaran akademski interes, pa je o Vlahovićevom tekstu izložio – jasno, jezgrovito i uverljivo – dve opšte i 16 konkretnih primedbi, što je među stotinjak okupljenih naučnika i nekolicinom političara izazvalo konsternaciju, kao da se desilo nekakvo čudo. U kuloarima se pominjalo čak i rasturanje skupa. Skup je, ipak, okončan. Većina učesnika u debati osporavala je, pa i napadala, polemički nastup Gaje Petrovića, podrazumevajući bezmalo nedodirljivost Vlahovićeve partijske funkcije. A profesor Petrović ne samo da nije odstupao od svog stanovišta nego je branio dostojanstvo teorijske misli od njene ideološke upotrebe i političke zloupotrebe. A branio je, i odbranio, i čast profesorskog poziva. Pred autoritetom uverljive argumentacije partijski moćnik delovao je lelujavo kao nesigurno đaće.

Ovaj događaj je značajan i po tome što ukazuje na razlike, sporove i sukobe među jugoslovenskim marksistima. Da se u Novom Sadu nije desio tek neki slučajni incident, bilo je još jasnije već u jesen iste godine. Tada se nad skup o temi »Etički problemi socijalizma«, koji je, u Vrnjačkoj Banji, pripremila Jugoslovensko udruženje za filozofiju, čiji je predsednik bio profesor Andrija Krešić, takođe jedna izrazito autonomna ličnost, nadvila pretnja zabranom. Kao glavni razlog pominjalo se učešće intelektualaca iz Slovenije, saradnika časopisa *Perspektive*, na koji se, zbog kritičke misli i vrenja na Univerzitetu, obrušila represija slovenačke partijske i državne vlasti. *Perspektive* su zabranjene, neki od njegovih saradnika uhapšeni i osuđeni, a suzbijeni su nagoveštaji nastajanja studentskog pokreta koji je već donekle artikulisao nezadovoljstvo prilikama na univerzitetu. Uprkos pretnji zabranom, skup u Vrnjačkoj Banji je održan, bez učesnika iz Slovenije.

Novosadska polemika i epizoda s Vrnjačkom Banjom ukazuju na razlike u gledanju na tumačenje i upotrebu marksizma – kao na ideološku legitimaciju datog političkog poretka ili kao na podsticaj slobodne kritičke misli. Razlike su bivale sve razgovetnije, a sporovi i sukobi sve otvoreniji i dublji. Bio je to jasan znak da se vladajuća partija ne odriče svog ideološkog i političkog monopola, uprkos proklamovanih sloboda.



Već samo ovih nekoliko činjenica dovodi u pitanje tvrdnje da je tada postojala nekakva idila među marksistima, koju tek povremeno remeti neka »svađa u porodici«, kako se to nekada činilo, i da su svi učesnici u javnom životu u »vreme komunizma« bili jednako sumnjive »komunjare«, kako se to kao refren ponavlja u kasnijem talasu antikomunizma. Takvu stigmatizaciju ne potvrđuju realne činjenice. Da je tadašnja partijska država samo prividna idila, nastala raskidom sa Staljinom i nastajanjem samoupravnog socijalizma, pokazuje mnoštvo činjenica o suprotstavljanju ideološkom i političkom monopolu. U vreme vladavine jednopartijskog sistema, koji se lažno predstavljao kao bespartijski, kada se na stranački pluralizam i političku opoziciju gledalo kao na svetogrđe i zločin, u kulturi se ipak tragalo za alternativom takvom poretku mahom kroz slobodoumnije časopise i profesionalna udruženja koja su podsticala i štitila akademske slobode, autonomiju univerziteta i kulture, i tada sve popularniju slobodu stvaralaštva. Jedno od najaktivnijih dugo je bilo Jugoslovensko udruženje za filozofiju. I baš u napetoj atmosferi skupa u Vrnjačkoj Banji, za predsednika JUF-a izabran je Gajo Petrović. Pored uvažavanja ugleda jednog plodnog autora i uglednog profesora, bio je to i znak nepristajanja na pritiske i pretnje.

Pomenimo još jednu pojedinost iz Vrnjačke Banje. U jednom krugu prijatelja, po okončanju skupa a kao ohrabrujući znak izbavljenja iz mučne situacije, profesor Milan Kangrga najavio je skorašnju pojavu novog časopisa – *Praxis* – čiji je i on sam jedan od pokretača i najdugovečnijih protagonista. I već krajem iste godine, u prvom broju *Praxisa*, njegov glavni urednik Gajo Petrović u uvodniku je najavio, pozivajući se na Marksov analitički metod, »bespoštednu kritiku svega postojećeg«, što je neke ohrabrialo, a mnoge plašilo.

NAGOVEŠTAJ INTELEKTUALNE ZAJEDNICE

Gajo Petrović je od 1964. do 1974. godine bio jedan od dvojice glavnih i odgovornih urednika časopisa *Praxis*. O njegovom urednikovanju kao zamašnom i dinamičnom javnom poslu malo se zna i još manje govori. Tek ponešto od toga bih mogao da evociram, kao redovni čitalac i jedan od povremenih saradnika časopisa. Nešto konkretnije bih mogao reći i iz neposrednog iskustva, kao jedan od sekretara međunarodnog izdanja *Praxisa*, iz vremena kada su ga uređivali Gajo Petrović i Veljko Korać, profesor Filozofskog fakulteta u Beogradu, a sekretari smo bili Branko Despot, tada asistent Filozofskog fakulteta u Zagrebu, i ja, onda asistent Filozofskog fakulteta u Beogradu.

Jedna od osobenosti uredničkog angažmana Gaje Petrovića, poznata krugu saradnika časopisa, i domaćeg i međunarodnog izdanja, jeste da, po pravilu, nije bilo rukopisa koji bi bio objavljen a da ga glavni urednik nije pažljivo pročitao, često i redigovao. A kada su, na osnovu mišljenja recenzenata, bile potrebne veće intervencije u tekstu, s autorima je, opet, najviše komunicirao glavni urednik. Kroz neposrednu i prisnu komunikaciju poboljšavao bi se kvalitet teksta, bez zadiranja u stanovišta autora. Poštovanje autonomije autora bilo je tim važnije što je приметно, već površnim pogledom na registar autora i bibliografiju tekstova objavljenih u *Praxisu*, da oni pripadaju različitim teorijskim orijentacijama i nikako nisu bili istomišljenici, kako se to nekada činilo a vremenom nekako uvrežilo kada se govori o »praksisovcima«. Jednostavnije bi bilo reći ko i šta nije mogao naći mesta u ovom časopisu (to su ideje i ideologije staljinizma i nacionalizma).

Upadljiva predanost kvalitetu tekstova u časopisu koji je uređivao može se pripisati inače poznatoj ličnoj metodičnosti što je Gajo Petrović zorno pokazivao i u drugim poslovima koje je obavljao, a mogu da potvrde svi koji su ga bliže poznavali. Čini se, pak, da je on u svoj urednički angažman ugradio i jedan dodatni motiv, da ukupan utisak o samom časopisu bude što bolji, kako kod kruga čitalaca koji se širio (na više hiljada, u zemlji i svetu), tako i u ukupnoj javnosti. Vrsni logičar i znalac jezika, domaćeg i stranih, bio je od nezamenljive koristi. Briga o prestižu časopisa bila je neophodna i da bi njegova intelektualna pozicija bila što jasnija i postojanija u sporovima i sukobima koji su oko *Praxisa* rasli tokom njegovog izlaženja.

U duhu boljeg dela akademske tradicije, na tadašnjim univerzitetima, a još više u užim intelektualnim krugovima, pomaljale su se donekle zaboravljene akademske slobode i težnje za autonomijom. One su uzele više maha van univerziteta. *Praxis*, a ponajviše Korčulanska letnja škola bili su najživlja mesta istraživanja, dijaloga i lične komunikacije, kako na predavanjima i debatama, tako i u kafanama, na plažama, izletima, što je mnoge podsećalo na simpozione grčke antike. U svemu tome, kroz desetak godina, sudelovalo je, ukupno uzev, na hiljade ljudi iz zemlje i celoga sveta. Nastajala je, tako, sve šira intelektualna zajednica koja je delovala stimulatивно na slobodan razvoj lične i zajedničke kulture.

U nastajućoj intelektualnoj zajednici važile su izvesne norme do kojih se drugde manje držalo. Dešavalo se, prirodno, da za dužeg studijskog boravka van zemlje urednik nije bio u prilici da pripremi časopis za štampu. Tako je, recimo, broj časopisa koji je posvećen zbivanjima u Jugoslaviji (br. 3–4 za



1971. godinu) pripremio jedan od urednika, Milan Kangrga. Prilikom povratka u zemlju, na promociji tog broja *Praxisa*, u Petrinji, zvanični glavni urednik nije krio zadovoljstvo time što časopis redovno izlazi, i kada je on na putu, a izrazio je i veoma povoljan utisak o sadržaju toga broja. Bez sujete i bilo kakvog traga surevnjivosti, što inače nije baš retka pojava u intelektualnim krugovima, Gajo Petrović je cenio da je tim brojem postignut zajednički intelektualni uspeh.

Načelno držanje Gaje Petrovića kao glavnog urednika izuzetno jasno je došlo do izražaja kada je, usred leta 1971. godine (mnogi su tada govorili o »hrvatskom proleću«), upravo on, pred sudom branio od trajne zabrane pomenuti broj časopisa. I kao što malo ko ume da, poput njega, metodično brani određeno stanovište, u ovom slučaju slobodu kritičke misli, tako je Gajo Petrović branio tekstove Milana Kangrga, Zagorke Golubović, Božidara Jakšića i moj od inkriminacija tužilaštva. Pod udar zabrane tada je došao i zbornik dokumenata o dešavanjima juna–lipnja 1968, koji je takođe pripremljen i objavljen dok je on bio van zemlje. Svojom sistematičnošću, upornošću i, zašto ne reći, hrabrošću da se suoči s moćnom vlašću, Gajo Petrović je odbranio taj broj časopisa od trajne zabrane, a u zborniku dokumenata su zabranjena (i odrezana) samo dva dokumenta, programi beogradskih i zagrebačkih studenata, mada su oni već bili objavljeni.

Brižan odnos prema tekstovima i autorima osvedočen je i u jednoj još dramatičnijoj situaciji. Naime, s jeseni 1972. godine u Sarajevu je uhapšen Božidar Jakšić, asistent tamošnjeg Filozofskog fakulteta, i optužen za »verbalni delikt« (krivično delo »neprijateljske propagande«), počinjen objavljenim tekstovima, i u *Praxisu*. Na suđenje Jakšiću, početkom 1973, došla su oba glavna urednika *Praxisa* Rudi Supek i Gajo Petrović, izražavajući time ne samo brigu za ono što je snašlo jednog od saradnika časopisa već i solidarnost s kolegom koji je pokazao analitičke sposobnosti i spremnost za rizik javnog izlaganja kritičkog mišljenja o zbivanjima u Jugoslaviji. Jakšić je osuđen i izbačen sa Filozofskog fakulteta. Bio je to i simptom poremećaja u odnosima u intelektualnoj zajednici oko časopisa *Praxis*. Naime, pored toga što su neke kolege iz Zagreba i Beograda javno pokazali solidarnost s reprimiranim kolegom, kolege iz Sarajeva nisu samo ćutale o suđenju nego su neki od njih i sudelovali u proširenoj represiji (Jakšićevom izbacivanju s fakulteta), a pojedini višegodišnji članovi Saveta i saradnici *Praxisa* su se užurbano, i ishitreno, javno distancirali (»ograđivali«).



Ni u samoj Redakciji nije vladala puna harmonija. Bilo je i povremenih potresa (ostavka profesora Danila Pejovića, kao urednika), ali je produženo izdavanje časopisa koji su, uz Gaju Petrovića, potpisivali najpre Rudi Supek, a potom Ivan Kuvačić. Dublji i trajniji razlazi pojaviće se tek kasnije, više godina nakon prestanka izlaženja časopisa.

LEGITIMITET PORETKA

Imajući u vidu ono što se nekada zbivalo u jugoslovenskoj kulturi, moglo bi se reći da *Praxis* nije bio usamljen nego najprimetniji deo jednog širokog, raznolikog i trajnijeg procesa duhovnog oslobađanja. Taj dinamični proces uzimao je maha naročito od sredine pedesetih i trajao sve do početka sedamdesetih godina. Tada su se u umetnosti – književnosti, pozorištu, filmu, slikarstvu – u filozofiji i sociologiji, i u sve otvorenijem javnom životu, pojavili brojni autori različitih idejnih polazišta i usmerenja kojima je bila zajednička težnja ka slobodi stvaralaštva i kritici datih ograničenja slobode. Obnovljen pojam slobode postao je glavno merilo za kritičku procenu legitimiteta poretka. Mada su tadašnje ideološke i političke stege u Jugoslaviji bile manje nego u drugim zemljama »realnog socijalizma«, zamah slobode nije se mirio s ograničenjima, a još manje s ugrožavanjem slobode.

Bilo je to, takođe, vreme zamaha duhovnog oslobađanja od okvira etabliranih ideologija u čitavom svetu, pa i u najrazvijenijim zemljama Zapada, gde je takođe otvoreno pitanje o legitimitetu liberalno-demokratskog poretka. U onome što je tadašnje slobodoumne ljude zbližavalo najprimetniji su bili, prvo, otpor nasilju, čiji je tada glavni simbol bio rat u Vijetnamu i, drugo, široko rasprostranjeno uverenje u realnu mogućnost promena sveta, u znaku slobode.

Protagonisti uverenja da postoji alternativa dominantnim porecima, osim rastuće podrške u raznolikim idejnim strujanjima toga doba, nailazili su i na podrugljive etikete – »popravljači sveta«, a i žigosani su kao levičarski ekstremisti ili vinovnici »pomahnitale utopije«, kako ih je u jednom zamašnom tekstu označio bivši urednik *Praxisa* Danilo Pejović, braneći legitimitet vladajućeg poretka.

Duhovno oslobađanje izraženo je i kroz bunt studenata. Kulminacija raznih oblika bunta u čitavom svetu, i u Jugoslaviji, bila je 1968. godine. Kada su takva gibanja uskomešala Beograd, i naišla na nasilje režima, zbog čega je Savet Beogradskog univerziteta objavio štrajk, a studenti »okupirali« fakulte-



te, tada se znatan broj studenata i profesora bezmalo svih univerziteta javno solidarisao s beogradskim kolegama. Tako je bilo i u Zagrebu. Među njima je bio i profesor Gajo Petrović, pozvan kao urednik *Praxisa* koji je onda imao veliki ugled među studentima. Tada se, što je raritet u tadašnjim svetskim zbivanjima, pojavila i jedna grupa profesora i studenata koja je, u saradnji sa snagama režima, podvojila i razbila okupljanje studenata u zagrebačkom Studentskom centru. »Vinovnici« okupljanja su kažnjeni, neki rešenjima sudije za prekršaje, a Gajo Petrović takođe i izbacivanjem iz Saveza komunista, u kojem je bio od svojih mladenačkih dana antifašističkog angažmana. Bio je na delu, kako je protekom vremena bivalo sve jasnije, savez staljinista i nacionalista koji su zajedno militantno nastupali protiv nove levice i kontrakulture, da bi se nakon likvidacije zajedničkog protivnika uzajamno sukobili u borbi za ideološku i političku dominaciju.

Junski sukob 1968. godine, prema opštem a površnom utisku, okončan je govorom, preko televizije, tadašnjeg šefa partije i države Josipa Broza Tita, koji je tobože dao 90% za pravo studentima, podrazumevajući da su 10% »u krivu«. Ubrzo je nastala inverzija, primat je dobila potraga za »krivcima«. U čitavoj zemlji pokrenut je obračun s učesnicima »lipanjskih gibanja«, a i šire. (Prisetimo se, studentski protesti gušeni su brutalno i u demokratskim zemljama.) Usledio je, zapravo, širok i snažan talas represije prema ranije pomenutom takođe širokom i snažnom talasu duhovnog oslobađanja i osporavanja datog poretka. Sami protagonisti represije nazvali su svoje borbene nastupanje obračunom s »crnim talasom« u kulturi. Pored nasumične tradicionalne »decimacije« i ostrakizma, bilo je u tom obračunu i primetne metodičnosti. Pošto je najpre onemogućeno delovanje studentskog pokreta, nizale su se zabrane listova, časopisa i knjiga, filmova i pozorišnih predstava, zatim slede hapšenja i suđenja, mahom studentima, te izbacivanja s univerziteta, sputavanje akademskih sloboda i autonomije te gušenje profesionalnih udruženja, u prvom redu filozofskih i socioloških, ukidanje gimnazija (»nećemo da školujemo omladinu za barikade, nego za fabrike«)... Kao kruna pozamašne »čistke« ozakonjeno je nametanje »moralno-političke podobnosti« prilikom otpuštanja i zapošljavanja. Demonstracije sile bile su sve učestalije, čitava zemlja zahvaćena je militarizacijom, pod geslom »društvene samozaštite« i »opštenarodne odbrane«. Izvesno opravdanje traženo je u okupaciji Čehoslovačke 1968. od strane vojnih snaga Varšavskog pakta. Pod izgovorom da se u Jugoslaviji izbegne intervencija sovjetskih tenkova, »red« je zavođila domaća vlast. Na udaru su se našli svi koji su na bilo koji način doveli

u pitanje legitimitet poretka. I kada su mnogi od njih proglašeni za »poražene snage« nastavljan je obračun uz ubojito geslo – »dotući poražene«.

Oznakom »filozofa« kao glavnih krivaca za bunt mladih – stavljena je u pogon drevna i efikasna optužba za »kvarenje omladine«. Sam Tito je podstrekivao obračun s glavnim »krivcima nereda na univerzitetu«, i neprestano je nadzirao egzekuciju područnih kadrova. U hajci na »krivce« vlast je najagilnija bila u Beogradu, gde su se i razne režimlje nadmetale u sastavljanju spiska »neprijatelja«, mahom s Filozofskog fakulteta, označenog za najopakije »neprijateljsko gnezdo«. Protiv »grupe profesora« toga fakulteta sedam godina vođena je svakojaka borba, sve dok ih vlast nije odatle uklonila 1975. godine.

Na meti pozamašnog ratnog pohoda našli su se »praksisovci«, što je bila zajednička oznaka za inače različite »nepodobne« intelektualce. Jedan od predvodnika takvog pohoda Zdravko Malić, sveučilišni profesor i predsednik Sveučilišne konferencije SK u Zagrebu, lansirao je znamenito geslo: »pobedićemo, pa makar išli i s poluidiotima«.

Kako se ko borio, ko je bio pobednik, a ko poražen, i šta je sve potom sledilo, složena je tema koja prelazi okvir ovog prigodnog teksta. Ovde smo samo donekle dočarali kako se prepliću i sudaraju ideje i ideologije, sloboda i poredak, lične biografije i istorijska zbivanja. Pokazalo se, naime, da izvesni sporovi i sukobi prevazilaze okvire sučeljavanja raznih doktrina, uključiv i marksizam, i zadiru u preispitivanje samih temelja legitimnosti datog poretka.

Prepuštajući detaljnije istraživanje tokova sukoba budućim istraživačima, mogli bismo reći da su ih jedni videli kao razumljivi deo traganja za mogućnostima demokratskih promena, a drugi su ih doživljavali kao početak kraha datog poretka, te da je nužan »sveti rat« za odbranu poretka dominacije. Dok je to, pre 1968. godine, bio mahom sukob ideja i ideologija vlast je mogla biti čak ponekad i tolerantna, ali kada se pojavio delatni pokret nestao je svaki trag tolerancije. A kako su vremenom otpori dominaciji sve efikasnije slamani, vitlanje silom lišavalo je razne silnike bezmalo svih skrupula, pa i obrazlaganja ideološke legitimacije. Višegodišnja istraživanja toga razdoblja nameću utisak da je dugotrajno »vežbanje strogoće« merodavnije za razumevanje surovosti tokom ratova koji su se desili na tlu Jugoslavije nego »hibernirani« mentaliteti i razni nacionalni stereotipi, ali i to valja prepustiti daljim istraživanjima.



HRONIČNA KRIZA

Vratimo se Gaji Petroviću kao uredniku. Mogli bismo reći da je on svoje lične sposobnosti uspešnije ostvarivao u nastojanju da se oblikuje intelektualna zajednica u vreme zamaha procesa oslobađanja duhovnog stvaralaštva. A kada je nakon duge plime samooslobađanja nastupila oseka, i kada je uzeo maha sistematski obračun s čitavim »crnim talasom«, *Praxis* je svemu tome najduže odolevao, zahvaljujući, opet, angažmanu Gaje Petrovića. Imao sam priliku da to i neposrednije posmatram, neposredno pred njegovu »gašenje« (eufemizam za likvidaciju bez sudske odluke).

U vreme osipanja šire intelektualne zajednice još su opstajala njena jezgra u Zagrebu i Beogradu. Formirana je zajednička redakcija koja je relativno harmonično saradivala, zahvaljujući najviše umećima Gaje Petrovića. Zahvaljujući njemu, izbor autora i tekstova za objavljivanje tekao je mahom glatko. To važi i za razne sekretarske poslove zbog kojih sam redovno s njim saradivao. Satima smo razgovarali i završavali tekuće poslove u njegovom kućnom »kabinetu«, uz diskretnu brigu njegove supruge Asje. Uzajamno persiranje nije smetalo otvorenim i iskrenim razgovorima, ne samo o redakcijskim poslovima. Jedna od stalnih tema bilo je i obuzdavanje dijaloga unutar kruga urednika i saradnika *Praxisa*. Pod snažnim spoljnim pritiskom otvaranje življih dijaloga izgledalo je kao rizik od podela i razlaza, dok bez dijaloga izostaje pun razvoj ideja i komunikacija. U delikatnije teme spadale su i razlike u položaju filozofa i sociologa u Zagrebu, gde su barem donekle tolerisani, ostali su na Sveučilištu (čak je jedan od urednika *Praxisa*, Predrag Vranicki, bio rektor), dok su u Beogradu surovije proganjani, naročito studenti. Nešto manje smo razgovarali o teškoćama javnog angažmana u Sarajevu, Ljubljani i drugim univerzitetskim središtima. Privatnih tema jedva da smo se doticali.

Koliko se sećam, poslednji sastanak Redakcije održan je u Zagrebu 2. juna 1979. godine, pet godina nakon prestanka izlaženja časopisa. U diskusiji su učestvovali Gajo Petrović, Rudi Supek, Branko Bošnjak, Danko Grlić, Ljubomir Tadić, Zagorka Golubović, Mihailo Marković, Žarko Puhovski, Mihailo Đurić, Miladin Životić, Dragoljub Mićunović, Predrag Vranicki i ja. Ustanovljeno je da Redakcija svake godine obnavlja mandat, da niko ne prihvata trajni nestanak *Praxisa*, da je njegovo postojanje realna kulturna potreba, da je neophodan dijalog naročito o rezultatima kritike dogmatizma i staljinizma (planirano je da 1975. na Korčuli tema bude »Šta je, zapravo, staljinizam«, ali je Škola u međuvremenu »ugašena«), da tek predstoji produbljena analiza zbi-

vanja 1968. godine, da treba ispitati sve realne mogućnosti javnog delovanja, vodeći računa o intelektualnom kvalitetu i o spremnosti na rizik za kritičku reč u širim intelektualnim krugovima, kao i o iskušenjima sektaštva. Posebno je istaknuta važnost prijateljstva stvaranog u jezgru intelektualne zajednice tokom minulih 30 godina. Otvoreno je i pitanje o pokretanju časopisa van zemlje, ukoliko u samoj Jugoslaviji za to nema realnih mogućnosti, s napomenom da je za to potrebna saglasnost domaće Redakcije.

I bez izričite saglasnosti, jedna grupa urednika iz Beograda, koji su imali veće teškoće s objavljivanjem svojih radova nego zagrebačke kolege, uz kratkotrajno učešće Rudija Supeka (jedinog iz Zagreba), zajedno s jednim krugom saradnika u svetu, pokrenula je međunarodni časopis *Praxis international* koji je označio i kraj dotadašnje intelektualne zajednice. Bilo je i oštrijih reči oko krađe i falsifikata samog pojma i naziva časopisa. Većina je pak nastavila da saraduje na raznim projektima. Bilo je i krupnijih ideoloških razlaza u novom kontekstu koji se bitno razlikuje od onoga u kojem je nastao i postojao *Praxis* i oko njega nastajuća intelektualna zajednica. Kao najkrupniji primer razlaza pominje se to što je u svetu jedan od poznatijih »praksisovaca«, Mihailo Marković, postao ideolog i potpredsednik Miloševićeve Socijalističke partije Srbije, koja ne samo da nema nikakve veze s idejama i delovanjem *Praxisa*, nego se osvedočila kao jedan od glavnih aktera zločina i pljačke kroz ratove u kojima je razarana Jugoslavija.

Na kraju ovoga sećanja pomenimo i nešto od šireg značaja. I postojanije duhovne tvorevine od jugoslovenskih bivaju zahvaćene krizom, ali iz njih može da sledi i obnova, a ne samo krah. U našem slučaju je, međutim, na delu nešto osobeno, a to je hronična kriza ne samo duhovnih tvorevina već i čitavog društva i države, pa i same čovečnosti. Umesto suočavanja s krizom i traganja za njenim raspletima, kako smo videli, usledila je potera za onima koji su o njoj raspravljali. Potera i »likvidacije«. Ali, to je tema za ozbiljnije razmišljanje od pukog jadikovanja nad žrtvama. Naime, kada se kriza valjano ne rasplete, njeni sastojci dugo plutaju po površini istorijskih događanja, tako da sama kriza postaje način života, beskrajno gacanje po žitkom glibu. Osoviti se na čvršće i pouzdanije tlo otežano je i retko viđenim zločinima i pljačkom, što dodatno opterećuje ne samo nova traganja za slobodom nego i za običnim, normalnim životom.

Pomenimo još nešto što izgleda anegdotski o profesoru Petroviću. Kada je iskrsavalo bilo šta sporno, i u odnosima među urednicima, Gajo je, uz uobičajeno a neodređeno mrmljanje (»da, da«...), povremeno otvarao svoju



»tašku« u kojoj je uvek bilo »napismeno« obilje činjenica i argumenata koji su razjašnjavali sporne stvari. Zapazio sam i nešto zamašnije od legendarne »taške«. Boraveći češće u njegovom stanu, primetio sam, u sklopu velike biblioteke, hrpe sistematski složenih časopisa i novina, raznih dokumenata – političkih, sudskih i sl. – i isečaka iz novina o raznim događajima i ličnostima, čime se on rado i umešno služio. Primetna je bila i opsežna prepiska s filozofskim i drugim autorima iz čitavog sveta i iz raznih krajeva Jugoslavije. Takvu dokumentaciju nisam viđao ni u raznim institucijama u kojima sam prikupljao građu za svoja sociološka istraživanja. I danas mi se čini da je opsežna i raznolika dokumentacija, koju je decenijama prikupljao i sređivao Gajo Petrović, profesor i urednik, prava riznica za istraživače zbivanja kako u tadašnjoj Jugoslaviji tako i u čitavom svetu, a ne samo u radu Redakcije.

U današnjim okolnostima izgleda bezmalo neverovatno da je na »ovom tlu« nekada uopšte postojao takav čovek kao što je Gajo Petrović koji je praktično živeo svoju filozofiju. Ipak, jeste, postojao je i nije bio samo ugledni profesor. Iako je mnogo toga pretvoreno u prah i pepeo i predato zaboravu, ostaju ideja slobode i načelo kritičkog mišljenja kao trajna merila za procenu razvijenosti kulture, i onda a i sada!

Nastojeći da barem donekle razmaknem zavese koje su spuštene nad jednim razdobljem i njegovim akterima, hteo sam da podstaknem kritička proučavanja izvorne dinamike jednog odista burnog razdoblja. Iako mnogi tadašnji akteri više nisu među živima, to ne mora da znači da su i njihova dela pokojna. Bez pretenzija da nekadašnje protagoniste slobode namećemo drugom vremenu i drugim akterima, hteo sam da predočim važnost ispitivanja interakcije teksta i konteksta u minulom razdoblju, pretpostavljajući da je ponešto od toga merodavno za razumevanje novog konteksta i novih tekstova koji u njemu tek nastaju ili će nastati, nadati se, s novim poletom ideje slobode i kritičkog mišljenja i, dabome, s novim akterima u novom kontekstu.

NEBOJŠA POPOV

GAJO PETROVIĆ WAS NOT ONLY A PROFESSOR

The author emphasises Gajo Petrović's role in the liberation from the dogmatic Marxism, presents his polemics in 1964 with Veljko Vlahović, the President of the Ideological Commission of the Central Committee of the Yugoslav Communist League, evalu-





ates his editorial work in the periodical Praxis and points out that the legitimacy of the regime was brought into question by the works in that periodical. The idea of freedom and the principle of critical thinking that he affirmed remain a permanent measure in the judgement of the development of a certain culture.





GORAN ŠVOB

GAJO PETROVIĆ KAO LOGIČAR

Izvorni članak

Profesor Gajo Petrović niz je godina bio predstojnik Katedre za teorijsku filozofiju koja je obuhvaćala tri discipline: logiku, ontologiju i spoznajnu teoriju. I dok su se ostali nastavnici na Odsjeku za filozofiju ponekad u svojim kolegijima prihvaćali tema iz spoznajne teorije, a pogotovo ontologije, nastavu logike obavljao je isključivo profesor Petrović. U to vrijeme logiku su osim filozofa, kao opći ili pomoćni predmet, slušali i studenti pedagogije, sociologije, psihologije, a kasnije i informacijskih znanosti. Ne samo slušali, nego i polagali ispit. Može se zamisliti kakva je gužva vladala oko njegove sobe u ispitnim rokovima. S vremenom se ta gužva nešto smanjila jer su sve studijske grupa na fakultetu, zbog problema s vlastitom satnicom, počele smanjivati broj općih i pomoćnih predmeta. S druge strane, katedra za teorijsku filozofiju razdijelit će se, s vremenom, na tri katedre – za logiku, spoznajnu teoriju i ontologiju, od kojih će se svaka dalje zasebno razvijati.

Na predavanjima logike gužva je bila nešto manja, ali ipak, na početku i kraju semestra, najveća dvorana na fakultetu, popularna ‘sedmica’, uvijek je bila puna. Studenti logike slušali su logiku dvije a ostali jednu godinu. Sama su predavanja bila koncipirana tako da se točna tema mijenjala iz godine u godinu. Tako bi studenti filozofije tijekom dvije godine slušali predavanja o bar dvije velike teme. Ponekad bi to bio uvod u elemente simboličke logike, nekad pregled Aristotelove silogistike, a ponekad pak neka šire filozofska, kontroverzna tema o, recimo, prirodi logike (sjećam se da su u školskoj godini 1967./1968. tema bile diskusije vođene početkom stoljeća oko normativnog ili deskriptivnog karaktera logike. Tada mi se to činilo pomalo zastarjelom i prevladanom temom ali, iz današnje perspektive može se reći da je to bilo svojevršno predviđanje modernih diskusija vezanih uz pitanja poput alternativnih logika i umjetne inteligencije.

U usporedbi s ostalim predmetima iz teorijske filozofije, poput spoznajne teorije, a naročito ontologije, logika je bila nešto manje popularna. Počet-

kom svibnja, kad i inače fakulteti pomalo opuste, sedmica bi bila poprilično prazna, ali to profesora ne bi previše smetalo i predavanja su se održavala redovito, ponekad i za relativno mali auditorij, neposredno pred ponovno buđenje interesa za logiku krajem semestra, u vrijeme dijeljenja potpisa.

U to vrijeme, do ranih sedamdesetih, postojao je samo jedan seminar iz teorijske filozofije i u njemu se logika uglavnom nije radila. Tema seminara obično se u dogovoru s polaznicima određivala početkom semestra, a uže logičke teme među studentima filozofije nikad nisu bile osobito popularne. Sjećam se da je jednom pred članove seminara postavljeno pitanje – što hoće da se radi – teme iz suvremene marksističke filozofije, John Locke ili, treće, da se proradi jedan, upravo objavljen udžbenik matematičke logike.

Diskusija o tom pitanju protekla se kroz dva termina. Najglasniji i najodlučniji bili su zastupnici marksističke tematike, i na kraju je u demokratskom glasanju izabrana upravo ta tema. John Locke je prošao dosta slabo, sa dva ili tri glasa. Najslabije je prošla matematička logika (sa svega jednim glasom). Tako su moji marksistički orijentirani kolege dobili zadovoljstvo da se radi upravo njihova omiljena tema, iako se oni najglasniji poslije na seminaru više nisu pojavljivali.

Kao sveučilišni nastavnik logike Gajo Petrović bio je uz nju profesionalno vezan i premda ona zapravo nije bila jedino niti glavno područje njegova rada, bio je odlično informiran o njezinim glavnim suvremenim tokovima, strujanjima i kontroverzijama, a i osobno je poznao mnoge od vodećih suvremenih logičara. Međutim, unutar njegova bogatog pisanog opusa, dosta je mali broj radova posvećenih logici u strogom smislu. Najvažniji među njima je svakako udžbenik objavljen prvi put 1964 pod naslovom 'Logika za III razred gimnazije', koji je doživio brojna izdanja. Ova knjiga je poznata svakome tko je u Hrvatskoj studirao filozofiju, pa ću samo ukratko podsjetiti na njezinu povijest. Sputan tadašnjim srednjoškolskim programom logike, a pišući udžbenik logike za srednje škole, odnosno gimnaziju, autor je znatno proširio, zapravo udvostručio količinu obrađenog materijala, pokazujući tipom slova u tisku koji dijelovi udžbenika ulaze u postojeći program, a koji ga nadilaze. Rezultat je zapravo bio sveučilišni udžbenik logike, prikladan i za uporabu u srednjim školama. On je poslužio a i danas služi objema svrhama. Premda je simbolička logika u njemu izvorno obrađena u vrlo elementarnom opsegu, može se reći da tim udžbenikom počinje širenje temeljnih ideja simboličke logike u Hrvatskoj. Ništa manje važna je i činjenica da je, za razliku od prethodnih udžbenika u službenoj uporabi, ovaj udžbenik pisan sa strogo

i dosljedno provedenih, a ne samo deklariranih, antipsihologističkih pozicija. Time je i u hrvatskoj nastavi logike dovršen posao eliminacije psihologije iz logike, proces koji je u Njemačkoj započeo Frege osamdesetak godina ranije.

U ranim devedesetim godinama prosvjetne su vlasti proskribirale uporabu ovog udžbenika u školama zbog ideološke nepodobnosti autora i potakle izradu novih udžbenika koji su ga trebali nadomjestiti. Jasno je da se od svakog udžbenika može napraviti bolji, ali ovi novi udžbenici (kvalitetom vrlo nejednake razine) nisu potisnuli Petrovićev udžbenik. U cjelini gledano, među hrvatskim udžbenicima logike, Petrovićev ostaje do danas bez premca, naročito uz izvrstan dodatak dr. Davora Lauca 'Elementi simboličke logike' koji je prvi put objavljen 2004. i koji odlično funkcionira kao dopuna i u sveučilišnoj nastavi logike.

Petrovićev udžbenik logike može se shvatiti i koristiti i kao svojevrstan uvod u filozofiju ili, recimo to tako, filozofsku analizu. Na primjer, prvi dio udžbenika, izlaganje o tzv. elementima misli – pojmu, sudu i zaključku, zapravo je uvod u ono što se danas često, i možda neprikladno, naziva filozofijom logike. Tako se, na primjer, glavne tradicionalne teorije pojma – od realističke do nominalističke - prilično detaljno razmatraju s njihovim temeljnim slabostima, da bi se na kraju ponudila vlastita koncepcija po kojoj je pojam 'misao o biti predmeta'. Ta koncepcija dakako i sama ima svoje slabosti i teškoće i teško bi se mogla smatrati definitivnom. No čitavo to razmatranje diskretno uvodi čitatelja u važan segment tradicionalnih filozofskih diskusija. S druge strane, drugi dio udžbenika, posvećen tzv. metodama spoznaje, zapravo se može gledati kao uvod u osnovne teme filozofije znanosti.

Ovaj udžbenik nije dakako jedino što je Gajo Petrović napisao o logici. Pišući o Baconu, Wittgensteinu, Ayeru, između ostalih, pisao je i o logici. Pišući o teorijama istine, također.

No ono što je ovdje možda zanimljivije, jest činjenica da je raspravljajući o naizgled vrlo dalekim temama ili o filozofima, poput Heideggera, stvarao svojevrstan model filozofsko logičke analize. To je značilo, s jedne strane, težnju da se temeljni pojmovi i teze filozofa o kojima je riječ racionalno i logički analiziraju, naročito s obzirom na njihovu unutarnju konzistentnost. No, isto tako, to je podrazumijevalo da se analiza nikad ne izvodi unutar pojmovne sheme i koristeći specifičan jezik filozofa o kojem je riječ. To konkretno znači da raspravljajući o Heideggeru, Petrović piše istim jezikom kojim piše i kad je riječ o Hegelu ili Wittgensteinu, dakle običnim ili standardnim

književnim jezikom, prilagođenim struci, odnosno obogaćenim stanovitim stručnim leksičkim inventarom. Takvo odbijanje da se tuđe nejasnoće u mišljenju zaobiđu ili prikriju preuzimanjem tuđe terminologije i manire kao nečeg najnormalnijeg, čine njegovu analizu korisnom za ozbiljnog čitatelja, dok se to, istovremeno, površnom i laičkom čitateljstvu ponekad čini manje zanimljivim i atraktivnim od afektiranih uradaka beznačajnih epigona.

Mogli bismo na kraju reći: Premda je samo manji broj Petrovićevih radova posvećen strogo logičkoj problematici, svi njegovi radovi pokazuju da ih je pisao logičar, i u tom smislu može se reći da je, kao filozof, bio prvenstveno logičar. I dalje, premda je po filozofskom uvjerenju bio deklarirani marksist, metodološki gledano bio je zapravo analitički filozof.

Petrović je podjelu filozofije na discipline smatrao donekle korisnom, ali isto tako samo relativnom. Među disciplinama, neke je smatrao fundamentalnijim od drugih. Logika je po njegovom mišljenju počivala na određenim pretpostavkama koje same nisu bile logičke – tu bi svakako ušle teorije istine, suda te cijeli niz problema koji tradicionalno pripadaju ontologiji. Sama ontologija opet nije za njega bila nekakav skup sačuvanih spoznaja već prije tradicionalni odgovor na temeljna filozofska pitanja, način mišljenja koji je i sam trebao biti prevladan u novom obliku filozofije koji je Petrović nazivao ‘mišljenjem revolucije’.

Gajo Petrović bio je kompetentan i sposoban logičar i izvrstan nastavnik logike. U nastavničkom je radu pokrivao još dvije discipline. Bio je sigurno najobrazovaniji filozof u svojem okruženju, ne samo svoje generacije. Zapravo je i u logici napravio mnogo, pogotovo za okolinu u kojoj je djelovao.

Pokušamo li objasniti sekundarno mjesto koje logički radovi zauzimaju u cjelini njegovog opusa, možda se tu i ne radi o izravnoj suprotnosti između ontologije i logike. Možda bi to bilo pravilnije gledati s obzirom na određenje temeljnog zadatka filozofije. U tom bi se kontekstu Gaju Petrovića moglo suprotstaviti velikom logičaru Bertrandu Russellu. Za Russella, logika je bila temeljna filozofska disciplina. No njezin zadatak, kao i zadatak cijele filozofije uostalom, bilo je rješavanje stanovitih intelektualnih zagonetki koje se umu nameću, bilo s filozofijom ili bez nje. Upravo to - ‘solving the puzzles’ - bilo je nešto što je profesor Petrović umio raditi i što je poštovao kao profesiju, ali za njega samog filozofija je imala važnije zadatke: ona je trebala biti bitan činitelj u oslobađanju čovjeka.

Takav stav o ulozi filozofije je veoma sporan. U radikalnom obliku, a pogotovo primijenjen na akademsku filozofiju, on je krajnje diskutabilan.



Danas je to vjerojatno očitije nego prije par decenija. Pa ipak, kada je takav stav konsekventno proveden i doista proživljen, on svakako zaslužuje poštovanje.

GORAN ŠVOB

GAJO PETROVIĆ AS A LOGICIAN

For a long period of time, professor Gajo Petrović gave courses in logic for students of Philosophy and some other groups at the Faculty of Philosophy in Zagreb. In his lectures, logic was conceived rather broadly, encompassing such topics as theories of truth and judgement, but he also introduced symbolic logic to the study of philosophy in Zagreb. He was a competent and able logician, though in his written work logic got only secondary place. His main work in the field is the excellent Logic for secondary schools, which until today remains unsurpassed Croatian textbook in logic, serving actually as an introductory textbook for University students too.







ANTE LEŠAJA

GAJO PETROVIĆ I KORČULA

Pregledni članak

I.

Povezanost Gaje Petrovića s gradom Korčula posredovana je onim što je općenito, a naročito u filozofskoj javnosti, poznato pod nazivom «Korčulanska ljetna škola». Ta je «posredovanost» slična onoj povezanoj s nastankom i dugogodišnjim uređivanjem časopisa *Praxis*. I jedno i drugo neodvojivo je od intenzivne intelektualne angažiranosti Gaje Petrovića.

Gajo Petrović je prisustvovao svim zasjedanjima Korčulanske ljetne škole, pa se utoliko može reći da je u tom desetogodišnjem razdoblju trajanja Škole bio i građanin Korčule. Međutim, Gajo Petrović nije bio samo «jedan od sudionika Škole», promatrač, slušalac predavanja i diskusija na plenarnim zasjedanjima ili seminarima, eventualno i u nekoj od debata ili neformalnih razgovora što bi se vodili u pauzama ili nakon zasjedanja. Sve je on to bio, dakako, ali je njegovo prisustvo i angažman u vezi s Korčulanskom ljetnom školom imalo i bitno poseban karakter, imalo je dodatne aspekte važne za uspostavljanje reputacije Škole, kvalitetu tematike i debata vođenih izravno na zasjedanjima, ali i mimo formalnih skupova. Stoga je sve to imalo daleko-sežne reperkusije na «duh» Škole.

Korčulanska ljetna škola bila je «veliki pogon» - ne samo trajanjem (u pravilu petnaest dana), nego i nizom drugih obilježja. Prije svega riječ je o tome da je na Školi bilo uvijek više od stotinu ljudi raznolikog sastava (sveučilišnih profesora, znanstvenika različitih usmjerenja, ne samo iz područja društvenih i humanističkih disciplina, studenata – iz cijele Jugoslavije, ali i iz mnogih drugih zemalja, znatizeljnih promatrača ...), ali su u tome mnoštvu bila i značajna imena filozofije i sociologije da se bez pretjerivanja može reći: Korčula je u vrijeme trajanja Škole bila stjecište samoga vrha svjetske filozofske misli. Sastav prisutnih izrazito je naglašavao internacionalističku dimenziju Škole: ne samo time što su dolazili iz raznih zemalja (ponajprije iz svih dijelova Ju-

goslavije, ali i iz dvadesetičetiri zemlje – od Venezuele, Meksika, Argentine, preko Norveške, Švedske, a da o SAD-u, Saveznoj Republici Njemačkoj, Francuskoj, Italiji, Velikoj Britaniji i ne govorim s obzirom na broj sudionika, do Rumunjske, Čehoslovačke, Poljske, Demokratske Republike Njemačke, pa čak i iz Vatikana), nego i time što je komunikacija na plenarnim zasjedanjima, seminarima, razgovorima vođena na različitim jezicima, uz isprepletanje raznovrsnih filozofskih uvida, pogleda, tumačenja suvremenosti i bitnih filozofskih pitanja itd. Naravno da je takav sastav tražio od vodećega jezgra ne samo izvanredno tzv. stručno znanje, nego i poznavanje više jezika. U tome je Gajo Petrović bio vodeća ličnost Škole, jer su njegova filozofska reputacija i njegovo poznavanje najvažnijih svjetskih jezika bili općepriznati, o čemu svjedoče i iskazi sudionika Škole. Uz tematska, tzv. plenarna zasjedanja, održavani su i posebni seminari, razgovori, konzultacije – oblici rada koji su tražili i dodatni veliki neposredni angažman vodećih ljudi Škole, ali i napor da se sve to koordinira, a da ipak «dionizijska» atmosfera ne bude poremećena. Škola nije imala, za ovako velike i složene skupove uobičajenu, «tehničku infrastrukturu», ili «pozadinsku operativu» (prihvat sudionika, organizirano druženje izvan redovitog rada, pripremu dvorana, oglašavanje tema itd., itd.) velikim dijelom i zbog krajnje nedovoljnih sredstava za održavanje Škole (događalo se ponekada i da se do «zadnjega časa» nije znalo hoće li se iz tih razloga Škola uopće održati). Glavni teret svih organizacijskih pretpostavki normalnog toka Škole bio je apsolviran najvećim dijelom angažiranjem najuže jezgre vodstva Škole i redakcije *Praxisa*, a u tome posebno prof. dr. Milana Kangrge.

Kao Korčulanin bio sam ponekada promatrač (dakle ne redovito i ne aktivni sudionik) i sam prisutan ili plenarnim zasjedanjima ili seminarima, pa sam mogao izravno pratiti i osjetiti atmosferu koja je u radu Škole dominirala – atmosferu otvorenosti za dijalog, kritičnosti u razmatranju tematike, međusobnu tolerantnost – ukratko: atmosferu slobodnog iznošenja mišljenja. Navest ću primjer - seminar za strane studente (ali i za druge zainteresirane za temu) o samoupravljanju u Jugoslaviji¹. Seminar su vodili i na pitanja

¹ Za taj sam seminar bio posebno zainteresiran zbog mog istraživačkog rada. Radio sam tada u Ekonomskom institutu u Zagrebu u svojstvu višeg znanstvenog istraživača, a glavna područja kojima sam se bavio bila su: ekonomska politika i teorija firme. Budući da su se o «ponašanju firme», tj. samoupravnog poduzeća u Jugoslaviji – funkcija cilja, pitanja unutarnje organizacije, motivacije zaposlenih i sistema raspodjele ostvarenog dohotka, efikasnosti poslovanja, investicijske usmjerenosti, međusobnog povezivanja poduzeća (problem integracij-

odgovarali Predrag Vranicki i Svetozar Stojanović. Pitanja su bila kritički intonirana i pokazala da auditorij razmjerno dobro poznaje predmet rasprave. Voditelji seminara odgovarali su jasno, otvoreno, veoma kritički ukazujući na manjkavosti praktičnih rješenja – ali su uspješno naglašavali epohalni značaj samoupravljanja, na samoupravljanje kao jedno od mogućih putova razrješavanja otuđenja, kao moguće alternative za prevladavanje dominantne političke paradigme, u kojoj su tehnokratske i birokratske zloupotrebe moći vladanja velika opasnost za razvoj suvremenoga svijeta. Ukratko, seminar je stvarao uvjerenje da samoupravljanje nije nikakva isprazna utopija, nego realna povijesna alternativa dominantnom kapitalističkom produkcionom odnosu (uključivo i produkcione odnose u tzv. «realnom socijalizmu»). Moj je dojam tada bio, a to sam nakon seminara rekao i prof. P. Vranickom, da su njihovi odgovori na izrečena pitanja bili teorijski i informativno produktivniji od većine uobičajenih političkih govorenja u korist samoupravljanja.

Takva vrsta otvorene, teorijski i kritički usmjerene, argumentirane debate bila je bitna karakteristika djelovanja Škole u cjelini. Treba li posebno naglašavati da je to bila i glavna karakteristika časopisa *Praxis* od kada je počeo izlaziti, pa sve do prestanka izlaženja – a središnja ličnost *Praxisa* svakako je i neosporno za cijelo to vrijeme, kao njegov urednik, bio Gajo Petrović.

Za Korčulansku ljetnu školu, ali i za časopis *Praxis*, Gajo Petrović je bio svojevrsni «ministar vanjskih poslova»: kontakti s brojnim filozofima u svijetu, što ih je uspostavljao i održavao, prepiska koju je s njima vodio, diskusije o filozofskim pitanjima, uz kritičke refleksije, s kolegama iz drugih zemalja bili su obimni i raznovrsni. Nitko iz redova redakcije časopisa *Praxis*, pa niti iz uprave Korčulanske ljetne škole, nije imao tako razgranate kontakte i korespondenciju kao Gajo Petrović. Za ocjenu toga dijela njegove aktivnosti i angažmana dragocjene podatke pružila bi pisana ostavština, lična arhiva Gaje Petrovića. Bilo bi veoma važno kad bi se ta arhiva sitematski sredila i stavila na raspolaganje javnosti. Mnoga pitanja iz historijata nastanka i djelovanja časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole iz te bi kompetentne građe dobila i kompetentne odgovore, u prvom redu građu za sagledavanje golemog doprinosa Gaje Petrovića u afirmaciji i časopisa, i Škole ostvarivanjem kontakata s

skih procesa u privredi, tzv. uvjeti privređivanja...), sve ono što je bilo poznato ili obuhvaćeno sintagmom «razvoj i funkcioniranje sistema udruženog rada u Jugoslaviji» - vodile obimne debate među ekonomistima u Jugoslaviji i u brojnim drugim zemljama, jasno je da je bilo važno čuti razmišljanja i kritičke opaske protagonista «praksis-orijentacije» o tom fenomenu.

filozofima i sociolozima iz drugih zemalja u svijetu. Nadajmo se da će se ta arhiva srediti, sistematizirati i dati na uvid istraživačima fenomena popularno poznatoga kao «praksis-orijentacija».

U pripremama, a naročito tokom održavanja Korčulanske ljetne škole toj strani «života Škole» Gajo Petrović je posvetio silno vrijeme. O tome postoje i svjedočanstva, na dio kojih ću ovdje ukazati.

Dugogodišnji bliski Petrovićev prijatelj i suradnik Ivan Kuvačić (i član redakcije časopisa *Praxis* i uprave Korčulanske ljetne škole) prisjeća se njegovog angažmana. Prema onome što mi je u razgovorima govorio² Gajo je za cijelo vrijeme trajanja Škole vodio intenzivne razgovore s brojnim stranim sudionicima o aktualnim pitanjima ne samo na zasjedanjima, nego i mimo toga. Toliko su ga ti kontakti angažirali da se uglavnom nije pridružio svojim najbližim prijateljima u opuštanjima, koja su u ambijentu Korčule bila normalni dio života (izleti na otočiće oko Korčule, kupanje, zajednička provođenja večeri itd.). Ako nije diskutirao s kolegama, ustrajno je radio na bilješkama o Školi i za časopis, bilješkama za svoje radove. Prof. Kuvačić mi je naglasio da je Gajo Petrović takav bio i tokom studija – njegovo proučavanje literature bilo je nešto što ih je sve impresioniralo, a poznavanje nekoliko jezika omogućavalo mu je suvereno praćenje svjetske stručne literature. I još je jedna karakteristika tog njegovog intenzivnog angažmana: nikada se nije požalio da je opterećen ili «zakinut» za trenutke odmora.

U svojim prisjećanjima na Gaju Petrovića Veljko Cvjetičanin spominje posebno i ovu njegovu, za uspjeh i reputaciju Škole, važnu aktivnost³: «Iste godine morala je prestati radom Korčulanska ljetna filozofsko-sociološka škola, koja je u tijeku desetogodišnjeg rada, pod mediteranskim nebom, postala najveće međunarodno sastajalište najistaknutijih filozofa i sociologa. Premda Gajo nije bio formalno čelni čovjek Korčulanske ljetne škole, on je svojim dugogodišnjim radom na otvaranju ne samo prozora u svijet, već i vrata, za naše i strane filozofe i sociologe bio jedan od najzaslužnijih za uspjeh škole.»

Da je tome zaista bilo tako, evo i nekoliko svjedočanstava filozofa s kojima je Gajo Petrović «korespondirao» - i izvan Korčule, ali i u gradu Korčuli.

² Razgovore sa prof. dr. Ivom Kuvačićem nisam, nažalost, bilježio. Nadam se da nisam pogrešno prenio njegovu osnovnu misao i ocjenu.

³ Veljko Cvjetičanin, «Sjećanja i uspomene na velikog čovjeka», u zborniku (ur. Gvozden Flego) *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*, Antibarbarus, Zagreb, 2001., str. 81.

Američki filozof Robert C. Tucker⁴ svoju je privrženost Jugoslaviji i Korčulanskoj ljetnoj školi pripisao intelektualnom i ljudskom utjecaju Gaje Petrovića. Nakon Gajine recenzije njegove knjige o Marxu (*Praxis* 1/1965., recenziji koja ga je iznenadila kritičkim, ali prijateljskim tonom) oduševila ga je mogućnost da ga i «uživo» sretne prilikom Gajinog gostovanja na filozofskom skupu u Illinoisu: «Znajući sve to, bio sam oduševljen što sam imao priliku da ga osobno upoznam. Pokazalo se da je Gajo (kako ću ga sada zvati) s kojim sam se upoznao tog proljeća u Illinoisu – kao što sam i očekivao nakon njegove recenzije – pažljiv čovjek i zanimljiv sugovornik, koji mi je pomogao da proširim svoje filozofske horizonte. Dapače, iz tog prvog susreta rodilo se prijateljstvo koje ću uvijek njegovati.

Tamo, na univerzitetu Notre Dame, čuo sam za ljetne škole *Praxisovog* kruga na Korčuli, a potkraj 1966. stigao je poziv (vjerojatno na Gajin poticaj) da dođem na Korčulu ljeti 1967. Imao sam i sličan poziv da iznesem svoje saopćenje na konferenciji u Herceg Novom o «Marksističkom i nemarksističkom humanizmu». Tako smo moja supruga i ja prvi put krenuli u Jugoslaviju, gdje smo se ubrzo zaljubili u tu zemlju i njezine ljude. Zapravo, upravo sam na toj konferenciji o marksističkom i nemarksističkom humanizmu konačno shvatio što sam i što ću vijek biti – nemarksistički humanist.

Iz Herceg Novog smo autom otputovali u Dubrovnik i ukrkali se na brod za Korčulu, gdje smo susreli mnoge članove grupe *Praxis*; zajedno s drugim učenicima iz inozemstva sudjelovao sam na sjednicama i u neformalnim diskusijama kojima je u središtu bio problem humanističkog marksizma i njegova značenja za svjetska zbivanja. Tu je i prijateljstvo s Gajom, a sada i s njegovom divnom suprugom Asjom, postalo blisko, tako da smo se u godinama koje su slijedile sastajali kako na Korčuli tako i u Princetonu, gdje je Gajo bio gostujući član School of Historical Studies na Institute for Advanced Study.

Za nas, i ne samo za nas, Korčula je postala istinsko mjesto hodočašća kasnih šezdesetih i ranih sedamdesetih godina, mjesto kojem smo se uvijek iznova vraćali da se susretnemo i raspravljamo filozofske i političke probleme s našim prijateljima iz *Praxisa* i drugima iz Amerike i raznih stranih zemalja. Kad sada gledam unatrag, izgleda mi da su te Korčulanske ljetne škole bile intelektualno tako privlačne baš zbog atmosfere istinskog kozmopolitizma

⁴ Robert C. Tucker, «Gajo Petrović i marksistički humanizam», u zborniku (ur. Gvozden Flego) *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*, Antibarbarus, Zagreb, 2001., str. 28.

koja je na njima prevladavala. Pišući ove retke sada, u vrijeme jugoslaven-ske tragedije ranih devedesetih godina, prisjećam se kako smo mi, posjetioci iz inozemstva, bili jedva svjesni etničkih razlika među filozofima *Praxisovog* kruga koje smo upoznali. Oni su za nas bili naprosto slavenski građani lijepe zemlje zvane 'Jugoslavija'»

Američki sociolog njemačkog porijekla Kurt H. Wolf iskustvo susreta s Gajom Petrovićem ovako sažima⁵: «Kad sam smislio «pripovijetku» *Revolucija koja traje*, Gaji Petroviću bilo je pet godina, i niti on ni ja nismo znali jedan za drugoga, kao što ni milijuni naših suvremenika nisu znali niti za njega niti za mene. Ovo se potonje neznanje nije promijenilo, a ni ne može se promijeniti, ali Gajo i ja smo se upoznali. Prilika se ukazala za jednog predavanja što ga je Gajo održao u Bostonu, više od trideset godina nakon što je bila nastala «Pripovijetka». 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 nesposobnosti da pravdu zamijeni krivdom, ili čak samo pobrka; od neuzdrmane pouzdanosti, od nevjerojatne spremnosti na pomaganje i pomoć. I od jedne neponovljive sposobnosti nadanja. Ta sposobnost ustrajati u nadanju, ne odustati od nade, usprkos svoj patnji, usprkos svim preprekama, usprkos svoj nesreći, politički ili tjelesno, a najupečatljivije možda u vrijeme bolesti, kojoj je konačno morao podlegnuti – toj nadi da se usprkos svemu ide dalje, da nikad nije dovoljno dobro, već mora biti bolje, posvećena je «pripovijetka»; ali tek mi je sada sinulo, nakon više od šezdeset godina otkako je ona (pod vidljivim utjecajem prvog čitanja Kafke) nastala, da je Gajo bio njezin anđeo čuvar i da će ona u ovom zborniku naći svoje konačno i počasno mjesto.»

Na Gajinu intelektualnu otvorenost, neposrednost, spremnost da sugovorniku posveti vrijeme, na njegovu skromnost inzistira i Gabriella Fusi, talijanska filozofkinja mlađe generacije⁶: «Esejist i spisatelj Mario Spinella, u ono vrijeme urednik časopisa za teorijsku i političku kritiku *Utopia*, dao mi je preporuku za Rudija Supeka, ali nas je primio Gajo Petrović, posvetio nam

⁵ Kurt H. Wolf, «Gaji: trajno», u zborniku (ur. Gvozden Flego), *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*, Antibarbarus, Zagreb, 2001., str.59.

⁶ Gabriella Fusi, «Sjećanje na Gaju Petrovića», u zborniku (ur. Gvozden Flego) *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*, Antibarbarus, Zagreb, 2001., str. 65.

više od dva sata razgovora i uputio nas na druge osobe s kojima bismo mogle razgovarati.

Neposrednost tog susreta mogla se možda pripisati duhu vremena, izuzetnoj lakoći susretanja i razmjene mišljenja, ali me tada nešto drugo kosnulo kao Petrovićeva osobna značajka: njegova velika disponibilnost, skromnost, strpljenje intelektualca koji je te godine, 1974., teške za Jugoslaviju (upravo o Uskrsu vođena je kampanja protiv Italije i njezinih navodnih zahtjeva za nekim oblastima u Istri), kao i za časopis *Praxis* (u ono su ga vrijeme oštro napadali članovi redakcije iz Beograda), imao strašno mnogo posla.»

Dodajem ovome opasku velikog češkog filozofa prof. dr. Karela Kosika (iz korespondencije koju sam s njim vodio u povodu prevođenja nekih njegovih radova na hrvatskosrpski jezik): spominjući svoju blisku povezanost s našim narodima i s praksis-orijentacijom, naglasio je bliskost odnosa baš s Gajom Petrovićem «...čijem se karakteru i djelu divim», ističući i značenje Korčulanske ljetne škole: «Korčulanska ljetna škola naročito mi se danas pokazuje kao herojsko nastojanje suprotstaviti misao i oslobađajuće djelovanje barbarstvu i nemisaonosti.» Ta je uvjerenja prof. Kosik formirao iz vlastitog iskustva u susretima s Gajom Petrovićem i sudjelujući na Korčulanskoj ljetnoj školi.

I sâm sam imao tri razgovora s Gajom Petrovićem upravo u Korčuli. Prednost mi je bila što sam rodom iz Korčule i svake sam godine ljeti provodio u Korčuli barem dva mjeseca – u pravilu uvijek u vrijeme trajanja Korčulanske ljetne škole. S obzirom na to, nije mi bilo teško uspostaviti kontakt s Gajom Petrovićem. Tematika koja me je zaokupljala tada bila je vezana uz odgovore o formuliranju ekonomske politike, koja bi polazila od produkcijskih odnosa bitno suprotnih kapitalističkim. Kao što je poznato, u svim tada nominalno socijalističkim zemljama, pa i u Jugoslaviji, vođene su debate, ali su formulirani i praktični programi o «reformi privrednog sistema». U tom golemom nastojanju naročito su poljski i češki ekonomisti pokušali naći stanovite poticaje i odgovore za aktualno rješavanje spornih pitanja u debatama što su ih sovjetski ekonomisti vodili u burnoj dekadi sovjetske revolucije tokom dvadesetih godina XX. stoljeća. Nezaobilazan dio tih diskusija bile su i elaboracije ekonomike prelaznog perioda, što su poticale iz pera tzv. menjševički orijentiranih političara i ekonomista – a Plehanov je (kao i Martov) kao vodeća ličnost menjševičke političke orijentacije i sam imao kritičke opaske o mogućnostima i toku sovjetske revolucije – opaske koje su postale sastavni dio spomenute debate. Suradujući s češkim kolegama, započeo sam temelji-

to i dugoročno proučavanje originalnih izvora toga vremena. S obzirom na Gajino obrazovanje i izvrsno poznavanje ruske društvene misli, na njegovo poznavanje društvenog djelovanja i misli G. V. Plehanova (poznata je njegova doktorska disertacija o Plehanovu!), za mene je boravak Gaje Petrovića u Korčuli bio više nego odlična prilika za razgovore o toj tematici. Tu sam priliku zaista iskoristio. Gajo Petrović je samnom o tome razgovarao opširno, razgovori su se doticali brojnih «finesa» iz razvoja ruskih društvenih prilika koje su vodile revoluciji, o povezanosti ruskih revolucionara, filozofa i drugih društvenih mislilaca s evropskim duhovnim strujanjima, itd. Ukratko, za mene su ti razgovori bili nadasve dragocjeni poticaj da ustrajem u proučavanju i da cjelokupni problem bolje sagledam u njegovoj povijesnoj i internacionalnoj dimenziji, a razgovori su imali obilježja o kojima govore i prethodno navedeni autori (neposrednost, skromnost i nenametljivost u razgovorima, iznenađujuća erudicija i poznavanje predmeta razgovora itd.). Točna je opaska Gabrielle Fusi – Gajo Petrović uistinu je bio uvijek disponibilan, pa i za mene. Moglo bi se reći da su to bili razgovori rođenog Korčulanina s «naturaliziranim» Korčulaninom (Gajom) za trajanja Škole. U svakom slučaju bile su to smirene, uvijek dorečene i bez žurbe vođene rasprave.

Imajući, dakle, na umu djelovanje Gaje Petrovića kao svojevrsnog «ministra vanjskih poslova» *Praxisa* i Korčulanske ljetne škole, njegove razgranate kontakte s najznačajnijim filozofskim misliocima XX. stoljeća i utjecaj što ga je na njih imao, uključiv u to i njihovu aktivnost u radu Škole, može se reći da je njegovo ime najuže povezano i s gradom Korčula. Nikada u gradu Korčula nije u tako zgusnutom vremenu boravilo i misaono djelovalo toliko svjetski poznatih mislilaca kao u vremenu djelovanja Korčulanske ljetne škole. U tom smislu desetogodišnje je postojanje Škole vjerojatno najznačajniji pojedinačni kulturni događaj u povijesti grada Korčule. A neosporno je da je realizaciji toga Gajo Petrović presudno doprinisio.

Stoga mi se čini umjesnom opaska Veljka Cvjetičanina: «Njegova tuga zbog prekida rada škole bila bi danas manja da je živ i da može čuti kako jedan vrijedan intelektualac, Korčulanin, simpatizer škole, priprema otvaranje stalne izložbe i prikuplja radove vezane uz Korčulansku filozofsko-sociološku školu.»⁷

⁷ Veljko Cvjetičanin, *Ibidem*, str. 81. Potreban je neznatan ispravak ove Cvjetičaninove napomene: inicijativa za prikupljanje građe bila je dio procesa formiranja (tj. obnove rada) Gradske knjižnice Korčula krajem 1988./89. -1990. godine i u toj je inicijativi sudjelovalo

Uz nužnu korekciju ove Cvjetičaninove opaske (koju sam dao u fusnoti 7) htio bih reći da i sam smatram kako je prikupljanje građe o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi svojevrsno odavanje duga i Gaji Petroviću, «duši» onoga što je obilježilo djelovanje tzv. «praksis-orijentacije».

II.

U nastavku navodim osnovne podatke o dosadašnjem radu i rezultatima na prikupljanju građe o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi.

Formiranje građe o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi od bitnog je značenja za očuvanje spomena na fenomen filozofske misli, koji je kulturu, a posebno filozofiju svih naroda Jugoslavije, svrstao među najbolja ljudska dostignuća.

Formiranje Zavičajne zbirke – Korčulanee (Local History Department) započeto je osnivanjem Narodne knjižnice općine Korčula i, kao dio toga, obnovom rada Gradske knjižnice Korčula 1988./1990. godine, zahvaljujući prije svega nastojanju i trudu pok. **Iva Jeričevića**, dugogodišnjeg predsjednika Općine Korčula (koji je i sam imao brojne susrete s vodećim ljudima Škole, pa naravno i s Gajom Petrovićem i koji je Školi uvijek nastojao izlaziti u susret), a tadašnjeg predsjednika Komiteta za društvene djelatnosti Općine Korčula. Naziv *Korčulanea* za Zavičajnu zbirku odredio je tada najstariji živući (92 godine) i jedan od najplodnijih istraživača i autora radova o korčulanskoj prošlosti, pok. **Vinko Ivančević**. U relativno kratkom vremenu od svega četiri godine uspjelo se prikupiti otprilike sedam stotina naslova u kojima je riječ o Korčuli i susjednim područjima. Danas već zbirka Korčulanee broji nešto više od tisuću i tri stotine naslova – različitog obima, sadržaja i, naravno, kvalitete. Kao sastavni dio toga nastojanja pokrenuta je u Korčuli inicijativa da se također pristupi i prikupljanju građe o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi, imajući na umu široku popularnost časopisa i Škole tematikom koja se tamo razmatrala i načinom kako se razmatrala, sudionicima koji su djelovali aktivno u radu Škole i kojima je Korčula bila za vrijeme trajanja Škole mjesto boravka.

više ljudi – iz Korčule i izvan Korčule, a ne samo jedan čovjek. Namjera je bila, nadam se i da ostaje: da se prikupi što potpunija građa o nastanku i djelovanju *Praxisa* i Korčulanske ljetne škole, da ta građa bude sistematizirana, odložena u fond Korčulanee (Zavičajne zbirke Gradske knjižnice) i pristupačna zainteresiranim korisnicima.

Korčulanska ljetna škola vjerojatno je najznačajniji kulturni događaj u dugoj historiji grada i otoka Korčule, a neodvojiva je, dakako, od postojanja i djelovanja časopisa *Praxis*. Sudionici Korčulanske ljetne škole bili su najznačajniji tada živući i djelujući filozofski umovi svijeta, te sociolozi, sveučilišni profesori i studenti iz svih krajeva Jugoslavije i velikog broja zemalja svijeta. Čak i kada iz raznih razloga neki od zainteresiranih nisu mogli doći na zasjedanja Škole, posrednim su putem «u njoj sudjelovali» (naknadnim kontaktima, pisanjem o rezultatima rasprava i sl.). Stoga je sasvim primjereno *Praxis* i Korčulansku ljetnu školu promatrati i kao dio korčulanske povijesti, pa i formiranje posebnog fonda građe o tome unutar Korčulanee nije samo uobičajeni bibliotekarsko-dokumentalistički zadatak, nego i ljudska, društvena i kulturna – civilizacijska u najširem smislu te riječi – obaveza da se toj građi dade primjereno mjesto kao jednoj od najdragocjenijih komponenti ukupnog fonda Korčulanee. Neosporno je da će vremenom filozofska «praxis-orijentacija» dobiti na značenju kao jedno od najplodnijih filozofskih istraživačkih usmjerenja, pa će utoliko i prikupljena (i prikupljena) građa biti sve dragocjenija.

Treba, međutim, naglasiti i ovo: formiranje fonda građe o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi ima i jedan drugi, ljudski veoma važan, a možda i najvažniji aspekt – time se podiže svojevrsan, premda skroman, spomenik kao znak zahvalnosti svim sudionicima tog zaista izvanrednog intelektualnog pothvata, a naročito osnivačima, operativnim voditeljima i stvaraočima produktivne duhovne atmosfere časopisa i Škole.

Od ljudi koji su pokrenuli izdavanje časopisa *Praxis*, a zatim inicirali, organizirali i operativno vodili Korčulansku ljetnu školu, tri se imena moraju posebno spomenuti: **Gajo Petrović, Rudi Supek, i Milan Kangrga**. Ipak se (i po svjedočenjima, primjerice, Milana Kangrga) može reći da je spiritus movens, najagilniji duh bio **Gajo Petrović**, svestrano obrazovan i s golemim poznavanjem dostignuća suvremene filozofije, vlastite, originalne filozofske misli, ljudski i misaono tolerantan, u svijetu osobito cijenjen – pa se na neki način «Građa o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi» može promatrati i kao jedno od trajnih priznanja i spomena tom velikom i vjerojatno jednom od najznačajnijih filozofskih umova s područja bivše Jugoslavije.

Tokom 1988., 1989. i 1990. godine, kada je prikupljanje građe zapravo počelo, najprije je uspostavljen kontakt s nekoliko vodećih članova redakcije časopisa *Praxis* (Gajo Petrović, Rudi Supek, Milan Kangrga, Predrag Vranicki, Ivan Kuvačić). Oni su zamisao i inicijativu podržali i obećali pomoć u pribavljanju građe. Bolest i smrt neke je od njih u tome spriječila (Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki) ali su zato Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, kao

i Asja Petrović bili bitan oslonac u nastojanjima da se građa prikuplja. Njima treba pridodati i nesebičnu pomoć pok. Vladimira Primorca (jednog od najuglednijih sudaca i općenito pravnih stručnjaka u Hrvatskoj), zatim prof. Mladena Čaldarovića (jedno vrijeme i člana redakcije *Praxis* i sudionika nekoliko zasjedanja Škole) i, posebno još, dr. Božidara Jakšića (suradnika časopisa *Praxis* i sudionika svih zasjedanja Škole).

Do sada sakupljena građa (osnovna informacija navedena je u poglavlju III) solidna je okosnica, ali je sigurno da nije potpuna i da je potrebno nastaviti rad na njezinoj dopuni. Namjera je, naime, da se tokom 2008. prikupljeno stručno sredi, klasificira i tako sređeno preda Gradskoj knjižnici Korčula za fond Korčulanee. Jasno je da će materijal biti registriran i u Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu, jer je svojim sadržajem od nacionalnog i međunarodnog značenja. Može se u budućnosti razmišljati da to od Gradske knjižnice Korčula preuzme i Nacionalna i sveučilišna knjižnica ili Knjižnica Filozofskog fakulteta u Zagrebu – imajući na umu interes korisnika. Svaka-ko bi se nastojalo o prikupljenoj građi informirati sve značajne sveučilišne i nacionalne knjižnice u svijetu. Jednom sređena i stavljena na raspolaganje korisnicima, bit će to najpotpunija građa o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi, prikupljena i sistematizirana na jednom mjestu i, što je naročito važno, dostupna javnosti bez ikakvih ograničenja.

III.

Do sada prikupljena građa o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi razmjerno je obimna, a preliminarno je raspoređena, tj. grupirana na ovaj način (uz svaku se grupu građe navodi njezin osnovni sadržaj i broj primjeraka)⁸:

I. Uvod u građu o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi

1. Enciklopedijske odrednice (članci) o filozofiji u Jugoslaviji/Hrvatskoj,
2. Enciklopedijske odrednice o pojmu *Praxis* (praksa) – naše i strane,
3. Popis članova redakcije časopisa *Praxis*,
4. Popis (rekonstruirani) sudionika Korčulanske ljetne škole (abecednim redom, po zemljama).

II. Izdanja *Praxisa*

1. Časopis *Praxis* na jezicima naroda Jugoslavije – ukupno 38 svezaka za godine 1964.-1974.
2. Zbornici – ukupno 2, od čega «Dokumenti jun/lipanj 1968» sa cenzuriranim i necenzuriranim tekstom,
3. Časopis *Praxis*, izdanja na stranim jezicima – ukupno 24 sveska za godine 1965.-1974. Nedostaje broj 1-2 za 1968. godinu,
4. Časopis *Pogledi* – ukupno 14 svezaka za godine 1952.-1955. Nedostaju brojevi 1 i 2 za 1953. godinu. Časopis *Pogledi* uvršten je u građu, jer je prethodio časopisu *Praxis*, urednik mu je bio Rudi Supek, a veći dio suradnika u časopisu bili su kasniji 'praksisovci'.

III. Publicirana djela članova redakcije *Praxis*

1. Ukupno 60 knjiga, a po autorima (abecednim redom): Branko Bošnjak – 9 svezaka, Veljko Cvjetičanin – 1 svezak, Danko Grlić – 7 svezaka, Milan Kangrga – 11 svezaka, Ivan Kuvačić – 5 svezaka, Danilo Pejović – 0 svezaka, Gajo Petrović – 9 svezaka, Žarko Puhovski – 3 sveska, Rudi Supek – 3 sveska, Predrag Vranicki – 13 svezaka.

IV. Knjige o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi

1. Zbornici posvećeni preminulim članovima redakcije *Praxis* – 4 sveska,
2. Knjige na jezicima naroda Jugoslavije – 18 svezaka,
3. Knjige na stranim jezicima – 23 sveska.

V. Napisi u periodici o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi

Obuhvaćeno: članci, recenzije, prikazi, ali i dokumenti i poglavlja iz publikacija u kojima se prikazuju, ocjenjuju ili valoriziraju časopis *Praxis* i Korčulanska ljetna škola – u cjelini, ili samo neki aspekti rada i djelovanja.

1. Na jezicima naroda Jugoslavije - nešto više od 370 napisa,
2. Na stranim jezicima – 29 napisa.

VI. Fotografije i filmski zapisi sa zasjedanja Korčulanske ljetne škole

Do sada prikupljena građa ove vrste je na stručnoj obradi.

ANTE LEŠAJA

GAJO PETROVIĆ AND KORČULA

The article emphasizes that Gajo Petrovic is connected with Korcula through activities of the Korcula Summer School. Those activities are well described by Veljo Cyjeticanin's statement: «...he was among those who are the most deserving for the School's success, with his work of many years on opening not only windows to the World, but the doors as well for ours and foreign philosophers and sociologists.», and confirmed by I. Kuvačić, R. C. Tucker, K. H. Wolf, G. Fussi.

Due to Praxis and the Korčula's Summer School reputation, influence and importance, an effort has been made to collect documentation regarding its activities. This documentation, professionally organized, will be the most comprehensive collection of the materials regarding «praxis-orientation» gathered in one place. This collection will be placed in Korčula's City Library, in its Korculanee collection (Zavičajna Zbirka) and accessible to the public without any restrictions.

Considering the importance of Praxis and the Korčula's Summer School, this collection will be remembrance of sorts on all its participants, especially the most prominent ones. It will certainly be remembrance to Gajo Petrović, one of the most important philosophers in Yugoslavia (but also in the World), «good ghost» of Praxis and Korcula's Summer School.





II.







GAJO SEKULIĆ

GAJO PETROVIĆ O TOLERANCIJI

Izvorni članak

UVODNA NAPOMENA

Ovaj tekst, koji treba smatrati kao moju *prvu* etapu u razmatranju fenomena tolerancije, nastao je na osnovu teza koje sam zastupao na konferenciji povodom 80-og rođendana G. Petrovića. On slijedi izlaganje u bitnim momentima, s tim što sam ga u ovoj verziji djelimično proširio citatima i komentarima tamo gdje je to bilo nužno, naročito zbog toga da bih nasuprot nekim tvrdnjama, izrečenima na skupu, bolje argumentirao tezu da je filozof Gajo Petrović kao jedan od najsvestranijih filozofa ne samo prostora u kome je prvenstveno djelovao, u svojoj najdubljoj intenciji bio filozof *mišljenja mogućnosti radikalne promjene* historijski proizvedenog *smisla bivstvovanja kao takvog*, što bi bilo uopće nemoguće ako se njegova „filozofija prakse“ i „mišljenje revolucije“ najprije međusobno izoliraju a onda obje tako nesrećno i nekorrektno posvađane apsolutno odvoje od njegove praktičke odnosno političke filozofije i njegovog djelovanja.

PETROVIĆEVA KRITIKA MARCUSEOVE KRITIKE TOLERANCIJE KAO „REPRESIVNE“ I „OSLOBODILAČKE“ TOLERANCIJE

Marcuse je bez sumnje u svom djelu *Repressive Toleranz*¹ historijski u pravom trenutku nanovo aktuelizirao pitanje tolerancije, budući da se taj princip srozao na „čistu“, tj. apstraktnu, beživotnu i ideologiziranu naraciju. Takva relativizacija i izopačenje jednog načela s dugom tradicijom² otvorili su nove

¹ H. Marcuse, »Repressive Toleranz«, obj. u: »Kritik der reinen Toleranz«, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt/M., 1966. Cit. prema 6. izdanju iz 1968., S. 91-128; original na američkom »Critique of Pure Tolerance«, 1965.

² O historijskim promjenama pojma tolerancije Rainer Forst objavio je sjajnu knjigu: »Toleranz im Konflikt«, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2003.; veoma je značajna ne samo u smi-

mogućnosti za kritičku rekonstrukciju *prosvjetiteljske verzije / utemeljenja/ principa tolerancije*. Petrović tačno pokazuje Marcuseovu namjeru, način artikuliranja argumenata i granicu njegove moći razumijevanja. U predvečerje 1968. godine Marcuse je dao duhovni, politički i etički temelj za, sve do danas, historijski *posljednji pokušaj radikalne „kvalitativne promjene“* ne ovog ili onog momenta historijskog bivstvovanja, već sâmog njegovog smisla. Tada je Marcuse bio stvarno – bar privremeni - „učitelj ljudskog roda“.³ Uz puni respekt Marcusea kao mislioca i osobe Petrović tačno utvrđuje tačke u kojima se s njim slaže ali i ne slaže, nepretenciozno ukazujući na otvorene i nove dimenzije razumijevanja tolerancije. U ovom postupku vidim prirodnu pripadnost filozofije Petrovića unutarnjem duhu najboljih rezultata suvremenog kritičkog političko-filozofskog mišljenja.

1. U čemu se Petrović slaže s Marcuseom?

Prvo što mi se nameće povodom Marcusea jeste njegova radikalno angažirana političko-filozofska misao o „neprijatelju“, koja se suštinski razlikuje od suvremene pretjerane fascinacije pripoviješću o toj temi kod Carla Schmita⁴. Naime tokom II. svjetskog rata Marcuse se u SAD-u aktivno uključio u antifašističko demaskiranje nacističkog projekta. Tako je nastala nedavno objavljena knjiga *Feindanalysen*⁵ s podnaslovom „Über die Deutschen“. Ovdje nije mjesto za raspravu o ovom djelu, već zgodna prilika da se potcrta značaj političke *kulture antifazišzma* kome Marcuse daje konkretan doprinos u američkoj emigraciji tokom Velikog rata, kao i svi predstavnici Frankfurtske škole prije, u toku i nakog tog Događaja u čijim posljedicama još uvijek živimo i djelujemo. Smatram da je svjetski i evropski *antifašistički konsenzus*⁶, osim

slu atmosfere graničnih egzistencijalnih situacija (opsada Sarajeva) i najnovija knjiga Vladimira **Premeca** „Tjeskoba tolerancije“, HKD Napredak Sarajevo/HKD Napredak Glavna podružnica Zagreb, Sarajevo-Zagreb, 2005.

³ Ovo je bio **Hegelov** rijetki ali omiljeni kompliment za još rjeđe historijski značajne osobe.

⁴ Vidi na primjer: Jacques **Derrida**, „Politike prijateljstva“, Beogradski krug, Beograd, 2001. (posebno 5. poglavlje).

⁵ Herbert **Marcuse**, „Feindanalysen. Über die Deutschen“, zu Klampen, Lüneburg, 1998., Hrsg. Von Peter-Erwin Jansen. Knjiga je simbolički objavljena na Marcuseov 100. rođendan – 19. 07. 1998.

⁶ Prema mom shvatanju ovu sintagmu u novije vrijeme obnovio je Hauke **Brunkhorst**. Vidi njegovo djelo: „Habermas“, Reclam, Leipzig, 2006., S. 10.

ili naporedo sa kako *etatiističkim* tako naročito s *republikanskim* i *proceduralističkim* iskustvom demokratije⁷, u *svim* njegovim oblicima najznačajniji politički i etički kapital koji se unosi u proces daljeg demokratskog civiliziranja Evrope kroz projekt Evropske Unije.

Dio tog kapitala potiče i od jugoslovenskih intelektualaca uključujući naročito filozofe i sociologe koji dijelom konstituiraju kulturno-politički *praksisovski pokret* od sredine 60-ih godina. Internacionalna filozofska „škola“ na Korčuli i oba izdanja časopisa *Praxis* dvije su djelatne forme onog što se suženo označiteljski uobičajeno naziva „filozofijom prakse“, mada je za to ime povijesno najznačajniji Antonio Gramsci⁸, koji kritičku Marxovu misao mimikrijski u uslovima Agambenovog *logora*⁹ – „zatvor“ je jadni eufemizam – neočekivano prilično tačno imenuje. Na konferenciji sam kazao da sam dvostruko radostan zbog dolaska u Zagreb: *prvo* zbog posjete domu Asje i Gaja Petrovića, gdje kao i uvijek bacim munjevit pogled na njegovu radnu sobu i začudim se kako još nije tu ili iza stola ili na malom kanabetu nasuprot sugovornika zračeci nekom gotovo vidljivom toplinom ljudskog i intelektualnog prijateljstva, i gdje gđa Asja istovremeno racionalno i s ljubavlju bdije nad njegovim rukopisima i knjigama; *drugu* vrstu radosti doživljavam na Filozofskom fakultetu u Zagrebu kroz intelektualno prijateljsko druženje, sjećajući se odbrane doktorske disertacije pred komisijom velike trojke – Milana Kangrge (mentor), Gaja Petrovića i Predraga Vranickog, koji demonstriraju znanstvenu korektnost i toleranciju pred mladim kolegom opterećenim tih godina kontekstom velike političke i intelektualne izolacije uzrokovane netolerantnim odbijanjem oficijelnih gazda tadašnje partijske države svakog gesta odbrane intelektualne autonomije, što sam pokušao da činim sa časopisom *Lica* u Sarajevu (1969-1972). Važnije od toga leži u činjenici da sam ponosan što sam učio i prijateljovao s „praksisovcima“ kao autonomnim intelektual-

⁷ J. **Habermas** uveo je ovo trostruko razlikovanje u djelu »Einbeziehung des Anderen«, Suhkamp, Frankfurt/M., 1997., S.277.

⁸ Francuski i drugi altiserijanci su počeli govoriti o »gramšizmu« (Gramscisme) kao npr. u: Georges **Labica**, »Dictionnaire critique du marxisme«, PUF, Paris, 1982., p. 398-403.

⁹ Sjajno je da je na ovoj konferenciji Gvozden **Flego** povezo naš napor razumijevanja i rekonstrukcije misli G. Petrovića sa sve utjecajnijim italijanskim filozofom Giorgio **Agambenom**. Za mene je naročito važno njegovo djelo „Homo Sacer. Suverena moć i goli život“, Arkzin, Zagreb, 2006., naročito III dio: „**Logor kao biopolitička paradigma moderne**“, str. 103-167.

cima i antifašistima: tu spadaju naročito Rudi Supek, Gajo Petrović, Milan Kangrga, Predrag Vranicki, Ivan Kuvačić, Danko Grlić, Danilo Pejović, Ljubomir Tadić, Andrija Krešić, Branko Bošnjak, Vanja Sutlić... Na tom studiju filozofije na Filozofskom fakultetu u Sarajevu (prva generacija) predavali su tada (od 1956.) pored Fijamenga, Krešića, Žuljevića, Sutlića i gostujući profesori iz Zagreba – Supek, Filipović, Bošnjak i Miloš Đurić iz Beograda. Mislim da je danas veoma značajno isticati ovo autonomno, kritičko i antifašističko kulturalno i etičko iskustvo ovih prostora - koje nas uprkos ranijim i posebno sadanjim mnogobrojnim stigmatizacijama od strane fantoma opsjednutih kako etnonacionalizmom tako i najprimitivnijim formama (neo) liberalne rastuće hegemonije - bitno povezuje s najboljim stranama evropske i svjetske emancipatorske¹⁰ kulture.

Dakle, *prva tačka* u kojoj se slažu Marcuse i Petrović je mišljenjem i djelom dokazani *historijski i egzistencijalni antifašizam*. Njime se u prvom redu egzistencijalno dokazuje istina o toleranciji kao pojmu historijski zavisnom od doba koje svaka filozofija pokušava da shvati. Tu leži granica za svako kategoričko i normativno određenje tolerancije, koje se, svakako, ne može izbjeći, o čemu zorno svjedoče Rawlsovi višegodišnji pokušaji. Ostaje otvoreno pitanje razumijevanja *prirode* antifašizma, ali u jednom apsolutnom smislu on se nikada ni nigdje ne može izjednačiti s antikomunizmom, kako to pokušavaju vajni „ox-bridge“ intelektualci¹¹.

Druga tačka relativnog slaganja između Marcusea i Petrovića tiče se njihovog uvjerenja da nije moguća „čista“, dakle apsolutna tolerancija u mnogovrsnim i svagda otvorenim formama i stilovima života ljudi unutar kojih se zbiva „uzajamno djelovanje među ljudima“ kojim nastaje društvo kao druš-

¹⁰ Uporan sam u nastojanju da pojam *emancipacije* ima još uvijek subverzivnu epistemološku vrijednost, kao i u djelu G. Petrovića, uprkos višegodišnjim zagađenjem mišljenja mutnim kontekstualističkim pripovijestima o odbacivanju svih *univerzalnih naracija*, koje ne datiraju prvenstveno od **Lyotarda**, budući da među tzv. *global players* univerzalne naracije imaju svoje moćne institucije, kao što su WB, IMF, WTO itd., dok se njihovi *realni advokati*, kao već pomenuti pisac ili znameniti BHL iz Pariza ili dave od kabinetske prašine ili više ništa ne vide od zasljepljujućeg sjaja TV reflektora.

¹¹ Krajem maja 1992., tokom nepristojne i bestidne opsade Sarajeva, kada mi je već veoma bolestan redovito telefonirao Gajo Petrović (dok su još neko vrijeme radili telefoni), na pitanje novinarke iz beogradskog NIN-a o našim „perspektivama“, odgovorio sam da je moguće da u BiH nastane „moderni antifašistički pokret“, što se svakako nije dogodilo niti se moglo dogoditi (vidi: NIN, 5. juni 1992.).

tvo (Marx). Izgleda da bi se gotovo nezaustavljiva čežnja za apsolutnom ili čistom tolerancijom mogla motivacijski tumačiti kao neka vrsta apriornog moralizma, jer čovjek nikada ne dočeka previše sreće, već se ispostavljaju samo neki njeni čudni komadići ili „trenuci“ kao kod Goethea: „U ovom trenutku mogu reći samo: potraj još!“ Tolerancija je svagda historijski ograničeno toleriranje. Nedavno je književnik Miljenko Jergović u specifičnom kontekstu romana *Freelander* napisao da je svaka tolerancija na Balkanu „suptilan oblik prezira prema svakome tko je ostao u manjini.“¹² Umjetnikova detekcija fenomena tamne strane ideološkog izopačavanja temeljnih političkih i etičkih vrednota, pa i tolerancije, vodi nas ka pitanju o razlozima višestoljetne *prosvjetiteljske* opsesije tolerancijom kao političkom vrlinom. Dugo sam mislio da je princip tolerancije ustvari princip najčešće odvratne uzajamne snošljivosti, podnosivosti ili ravnodušja između pojedinaca, država i naroda – bez šansi za bar *minimalno uzajamno recipročno priznavanje*. Marcuseova *Represivna tolerancija* odavno mi je enigmatična i inspirativna. Tek višekratna lektira Petrovićevog teksta *Kritika čiste tolerancije*, i novija literatura o tom pitanju, otvaraju neka svjetla za razumijevanje tolerancije izvan horizonta Moći, jer se previše često, iz duha prosvjetiteljske bliskosti s principom nasilja, čuje da „tolerantan može biti samo onaj ko ima moć“ ili, praktički, ko je „bolji“ ili jači¹³. Konsekvntno tome, slabiji – što je ogromna većina čovječanstva – ima da trpi i čuti, mada bi ova ravan diskusije mogla donijeti neke rezultate, jer je njena pretpostavka diferencija između aktivne i pasivne tolerancije, koja je stvorila teškoće Marcuseovoj kritici represivne tolerancije, ali i Petroviću. To, ipak, pripada duhu *posesivnog* individualizma klasičnog liberalizma, koji još ne poznaje dimenzije *solidarnog* individualizma koji se diskurs neminovno suočava sa pitanjem granica liberalizma kao takvog, naročito s epohalnom potrebom za novom vizijom principa jednakosti.

¹² Miljenko Jergović, „Freelander“, Ajfelov most, Sarajevo/Zagreb, 2007., str. 190.

¹³ Bilo bi zanimljivo istražiti odnos agonalnog i tolerancije u smislu kako to u naznakama pokušava Hannah Arendt, budući da aristokratska – a možda i svaka nedemokratska – forma vladavine svagda goni („immer der Beste sein“) da se bude najbolji, što ima za posljedicu pervertiranje agonalnog principa koji vodi do razlikovanja „boljeg“ i „lošijeg“. Velika filozofkinja poima da „beskrajno otvorena tolerancija agonalnog“ ne može biti kriterij za razlikovanje boljeg i lošijeg, već samo „pobjede ili poraza“, dakle jačeg i slabijeg.-Vidi: H. Arendt, „Denktagebuch“, I i II, Piper, München-Zürich, 2002., S. 415-416 (Erster Band).

Nakon dvije zajedničke tačke u razumijevanju tolerancije između Marcusea i Petrovića - *kultura i etika antifacišizma (1)* i *povijesno ograničeno a ne apsolutno važenje principa tolerancije (2)* - suočavam se s pitanjem: da li je moguće baš tako brzo „prevesti“ Petrovićevu kritičku i dijaboličku misao o toleranciji u kontekst jednog izlaganja uprkos (ove) mogućnosti kasnije temeljitije razvijene argumentacije? Mislim da nije, te me to goni da – možda opet uzaludno – nepristrano uđem u njegov tekst.

2. Petrovićeva otvorena linija razlikovanja od Marcusea

Ovdje se kao neizbježno kao centralno postavlja pitanje o *granicama tolerancije* i bitnim uslovima *principa* ili *kriterijuma* određivanja granice ili granica tolerancije, povodom kojeg se uopšte mogu vidjeti sličnosti i razlike između Marcuseovog i Petrovićevog mišljenja tolerancije. Dok je Marcuse u svom tekstu iz 1965. na jedan divlji način ponesen ulogom mislioca koji bi da povijesno djeluje odmah i ovdje, dotle je Petrovićev tekst iz 1978. redigovana verzija predavanja s istim naslovom na Kolarčevom univerzitetu u Beogradu održanog 1968, u kome je gotovo nevidljiv za Marcusea tada karakterističan trijumfalni kritički antikapitalizam. Marcuse je radikalno problematizirao fragilni status prosvjetiteljskog principa tolerancije u ime argumentiranja *oslobodilačke tolerancije*. Petrović ima analitičku i psihološku finu distancu prema pitanju tolerancije. On na neponovljiv način ide korak po korak u oblikovanju teme. On demonstrira istraživačko-teorijsku re-konstrukciju pojma tolerancije, budući da je on bitno značajan za bilo kakvo napredovanje kritičke političke filozofije.

2a) Polazište Petrovićeve analize

Petrović polazi od predstavljanja knjige *Kritika čiste tolerancije*, čiji su autori Robert Paul Wolff (rođen 1933), Barrington Moore (rođen uoči I. svjetskog rata) i Herbert Marcuse (rođen krajem devetnaestog stoljeća). Tri generacije mislilaca kojima Petrović ne poklanja podjednaku pažnju, jer se osvrće samo na neka pitanja koja su pokrenule ove rasprave, ali u *prvom dijelu* rasprave iz 5 dijelova on piše o toleranciji kao takvoj, tj. on ne može izbjeći „pitanje o smislu, mogućnosti i poželjnosti tolerancije uopće“, da bi se tek onda moglo govoriti o toleranciji „u savremenom kapitalizmu i socijalizmu“¹⁴. Bit tole-

¹⁴ Gajo Petrović, «Kritika čiste tolerancije», u: «Odabrana djela», II. knjiga, Naprijed/Nolit, Zagreb-Beograd, 1986., str. 121. Ovaj članak citirat će se u nastavku kao P, 1986.,...

rancije je “odnos prema postupcima i mišljenjima s kojima se ne slažemo, smatrajući ih pogrešnim, štetnim i nepoželjnim ili prema kojima smo bar skeptični ili rezervirani“. Prethodno je eliminirao logičku besmislicu o „toleriranju“ shvatanja i postupaka koje kao individuumi odobravamo. Ovo je polazno još uvijek otvoreno određenje tolerancije koje Petrović namjerava konkretizirati u daljoj raspravi: „Prema tome, tolerancija pretpostavlja bar djelimično negativnu ocjenu ili osudu nekog postupka ili misli, a njena je bit u dopuštanju ili trpljenju takvog postupka ili mišljenja *uprkos* tome što se s njim ne slažemo ili što nam se on ne sviđa.“ Zadaća je velika, jer se postavlja pitanje o tome da li je tolerancija „moguća i poželjna, i ako da, u odnosu na koje osobe, na kom području i u kojoj mjeri?“ Jedna od prvih varijanti tradicionalnih odgovora je „pozitivan“ odgovor na ova pitanja koji se izražava u zahtjevu za „općom, apsolutnom i neograničenom tolerancijom prema mišljenjima i postupcima drugih ljudi“ jer pripadamo „zajedničkom i istom ljudskom rodu“ (P, 1986, 122). Petrović se, opet odbijajući brz i definitivni odgovor, jer kao i Shakespeare zna da „prespor i prebrz kasno stižu“, dakle veoma daleko od mentaliteta jednog Lenjina, okreće ovaj pozitivan odgovor: „...čini se da je neograničena, apsolutna tolerancija ne samo nepoželjna, nego čak i logički nemoguća. Jer kakav bi trebalo da bude stav tolerancije prema netolerantnosti?“ Ovo pitanje mora postaviti mislilac čitavog svog života sukobljen s netolerancijom tadanje institucionalizirane političke moći partijske države prema praksi *drukčijeg mišljenja*¹⁵. Neopisiva je naša višedecenijska čežnja i borba za *Redefreiheit*, koja svakako nije bila istoznačna, jasna i adekvatna, ali je zato nekako bolno nepodnošljivije ono glupo i nepristojno apsolutno nipoštašavanje svih kreativnih duhovnih i etičkih rezultata do velikog obrata odmah nakon 1989., koje se događa naročito u novoetabliranim starim/novim akademskim elitama Zapadnog Balkana, gdje se, ipak, osvaja javni prostor slobode olovno pritisnut avetima svakovrsnih novih pripovijesti o prošlosti. Logički je sasvim tačna Petrovićeva dvostruka operacija: kako jednadžba između tolerantnosti i netolerantnosti, ukoliko se biva tolerantan prema netolerantnosti tako i obrnuta situacija, u kojoj se tolerancija netolerantno odnosi prema netolerantnosti. Tako je uzdrman status „neograničene tolerancije“, jer bi ona od nas napravila saučesnike u zločinima, mučenjima i nepravdi: „Apsolutna tolerancija tako se čini neodrživa.“ Izlaz možda leži u tome da se

¹⁵ Oktavio Paz, „Drukčije mišljenje“, Svetovi, Novi Sad, 1991.: „*Drugi glas* nije zagrobni glas: to je glas čovjeka zaspalog u dubini svakog čovjeka“, str. 128.

„tolerancija nekako ograniči.“ No, kako to učiniti i „u kojoj mjeri tolerancija smije ili čak mora da se ograniči?“ Kako izbjeći „ćudljivu proizvoljnost“ izbora između tolerantnog i netolerantnog ponašanja? Možda je rješenje unutar postupka „da tačno i precizno formuliramo principe po kojima tolerancija može i treba da bude ograničena“ (P, 1986, 123). Međutim, i na ovom putu predstoji velika teškoća i opasnost. Petrović opisuje i misli opasnost svakog postupka ograničavanja principa tolerancije postavljajući pitanje: „Ne prijeti li opasnost da se tolerancija takvim principijelnim ograničenjima pretvori u svoju suprotnost – u principijelnu netoleranciju?“ (P, 1986, 124). Ovo je veliki izazov za svaku tekuću ili akademsku pripovijest o „čistoj“/„apsolutnoj“ odnosno „ograničenoj“ toleranciji, ali i za sâmog Petrovića. Kako će on u nastavku svoje rasprave razriješiti *sukob između apsolutnog i ograničenog važenja principa tolerancije*? Pokazalo se da i kritičko „političko-filozofsko“ mišljenje, sa navodnicima ili bez njih, nema zgotovljene odgovore kako u prvom tako i u drugom momentu ovog neizbježnog paradoksa ili dileme, koja za Petrovića – a možda i za sve nas - nije samo logičke prirode već se tiče našeg „golog života“ (Agamben). On naizgled kao da opet oklijeva da se suoči s porukama Marcuseove rasprave koja je ubrzo poslije objavljivanja postala kako „svojevrсна biblija (ili bolje „crvena knjižica“) lijevih studenata u Njemačkoj“ tako i dokaz za konzervativce „kao konačno vlastito priznanje „crvenih“ da se oni bore za toleranciju i demokraciju samo za sebe...“ (P, 1986, 121). Međutim, ovdje se opet radi o nekoj vrsti oživljavanja sokratovske ironije i majeutike, budući da Petrović u metodičkom suočenju s Marcuseom (i Wolffom), pravi drugi manevar unazad – on u *II. dijelu rasprave* kratko reinterpreтира Lockovu *Epistola de Tolerantia* (1668) i veoma iscrpno John Stuart Millovu raspravu *On Liberty* (1859).

2b) Petrovićeva rasprava s Lockeom i Millom o toleranciji

Kod Lockeja Petrović kratko ističe njegov vrlo odlučan zahtjev za trpeљljivost „prema svim vjerama i crkvama, ali i vrlo određena ograničenja za toleranciju“, kao što su: mišljenja suprotna ljudskom društvu, moralnim pravilima, ateisti itd.

Petroviću je izuzetno važniji Mill, zbog toga što je on – po mom mišljenju najslavniji ali ne i najbitniji - glasnogovornik slobode pojedinca: „U svojoj raspravi *O slobodi* J. S. Mill se odlučno zalaže za slobodu pojedinca i za toleranciju prema njegovom djelovanju i mišljenju...“. Mill prema Petroviću „ograničava toleranciju samo jednim principom“ (P, 1986, 124). Taj princip

je za Milla vrlo jednostavan: društvo ima apsolutno pravo „da postupa s pojedincem sredstvima prisile i vlasti“, bilo da se „upotrebljava fizička sila ili moralna prisila javnog mnijenja“. Čovječanstvo radi „samozaštite“ a vlast da bi spriječila „nanošenje štete drugima“ mogu se kako „individualno ili kolektivno miješa/ti/ u slobodu djelovanja bilo kog iz svojih redova“, pa se tako i vlast može „vršiti nad bilo kojim članom neke civilizirane zajednice protiv njegove volje“ (Mill je citiran prema Petroviću: P, 1986, 124-125). Kao uporni individualist Mill, zagovornik liberalizma i slobode, ima s tolerancijom mnogo više posla nego Locke. Petrović nijansira Millov jedini princip ograničavanja slobode pojedinca putem fizičke i moralne prisile. Najprije, prema Millu u ovoj Petrovićevoj interpretaciji zajednica nema pravo da prisiljava pojedinca da misli i postupa drugačije, ali ga možemo „preklinjati“, „imamo pravo da s njim o tome diskutiramo“, da ga „uvjeravamo“, ali „nemamo pravo da ga prisiljavamo, niti imamo pravo da ga kažnjavamo, ako nije postupio po našem savjetu“. Zašto? Zato jer je pojedinac istovremeno i javna i privatna ličnost kao suvereni pojedinac. On je društvu odgovoran samo za onaj dio ponašanja „koji se tiče drugih. Nad samim sobom, nad svojim vlastitim tijelom i duhom, pojedinac je suveren“ (Mill, prema: P, 1986,125). Petrović opet ide veoma tiho i oprezno, ali bez cinizma prema Millu. On se pita o posljedicama zavodljivosti Millove pozicije: izgleda da je Millovo ograničenje slobode korektno i da se može opravdati, ali ono opet – neumljivo nastavlja Petrović kao postmetafizički odnosno postliberalni navodni *čisti lenjinist* – „nije tako beznačajno, kako to izgleda Mill misli“. Petrović u svim svojim djelima misli čovjeka kao biće prakse, i to na raznim nivoima i u horizontu povijesne otvorenosti, pa mu ne može izmaći ova sve do danas valjano neargumentirana liberalna rascijepljenost individuuma. Zato oprezno da opreznije ne može biti prigovara Millu da je veoma, veoma malo „naših postupaka koji su bez konsekvencija za druge ljude, a procjena korisnosti ili štetnosti tih konsekvencija za druge nije baš laka. Tako je vrlo velik dio naših postupaka među kandidatima da budu zabranjeni kao štetni za druge“ (P, 1986, 125). Osim ovog ograničenja Mill navodi „još dva ograničenja slobode i tolerancije, ne u području djelovanja, nego za dvije vrste subjekata, za nezrele pojedince i za zaostale društvene zajednice“. Petrović konstatuje da dva nova ograničenja slobode i tolerancije Mill smatra tako sama po sebi shvatljivim da ih i ne promatra kao „dodatna ograničenja“.

Petrović dalje ne komentira Millovu orijentalističku i imperijalnu filozofiju, politiku i etiku odnosa prema „zaostalim društvenim zajednicama“. Međutim,

ovo pitanje je naročito zaoštreno u suvremenoj filozofiji, političkoj i pravnoj teoriji, kao sastavni dio pitanja principijelne krize temeljnih internacionalnih normi/principa/vrednota u praktičkom interveniranju u mnogobrojne konfliktne zone u svijetu, pod pretpostavkom da SAD-e vode unipolarnu a ne bar bipolarnu ako ne, danas nezamislivu, i multipolarnu svjetsku politiku.¹⁶ U proteklom desetljeću, naročito poslije 11. septembra 2001., nastao je jedan pojmovni fantom koji su proizveli *globalni igrači*, za koji u našim mnogobrojnim jezicima još nemamo sasvim siguran prevod. Taj pojam-fantom nastao je prvo u američkoj administraciji: *rogue State*. U njemačkom prevodu: *Schurkenstaat*. Na francuskom: *voyou*. To je država, piše Derrida, „koja omalovažava svoje državne dužnosti prema svjetskoj zajednici, kao i svoje obaveze iz međunarodnog prava, država koja ismijava pravo i ruga se pravnoj državi“ (Derrida, 2003, 11). Ne ulazeći ovdje u ovo pitanje, napominjem da bi se posebno trebala promisliti beskrajna naivnost i istovremeno surovost lakoće Milovog „priračunavanja“ – u konsekvenciji – nacionalnog i internacionalnog prava na ograničavanje slobode i tolerancije prema i u „zaostalim društvenim zajednicama“, kojih i danas ima u izobilju, nasuprot bestidne imperijalne i hegemonijalne „spoljnje“ politike SAD-a, koja se s punim pouzdanjem može pozvati i na Milla (Afganistan, Irak ...). Mnoge zemlje-države već se odavno pitaju – ko (WHO) je *next*? Ili: da li će Iran izbjeći ono što nema ni ko ni šta da zaustavi – za sada? Mill je, po Petrovićevom mišljenju, svjestan da baš nije precizno povučena granica između nedodirive sfere čisto ličnog, onog što se tiče same osobe, i ako tu intervenira društvo onda se to može događati samo „s njihovim slobodnim, dobrovoljnim i svjesnim pristankom i sudjelovanjem“ (P, 1986, 126). Mill pokušava otkloniti nepreciznost dodatnim konkretiziranjem tri potpodručja ljudske slobode, što je veoma bitno za toleranciju, jer je tolerancija za Milla, po Petroviću, sloboda: „...za Milla biti tolerantan znači priznavati pravo na tuđu slobodu“ (P, 1986, 127). Tri potpodručja slobode su sljedeća: (1) „unutrašnje područje svijesti; zahtjev slobode savjesti u najširem smislu; slobodu misli i osjećaja; apsolutnu slobodu mišljenja i osjećanja o svim predmetima, praktičnim i spekulativnim, naučnim moralnim i teološkim“; (2) „...sloboda ukusa i zanimanja – da pravimo plan našeg života koji će odgovarati našem vlastitim karakteru...; (3) „...iz slobode svakog pojedinca

¹⁶ O nekim momentima ovog pitanja vidi: Jacques **Derrida**, „Schurken“, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2003. (fr. orig.: „Voyous. Deux essais sur la raison“, Edition Galilée, Paris, 2003.), posebno S. 10-14.



slijedi u istim granicama sloboda udruživanja pojedinaca, sloboda ujedinjavanja za bilo koju svrhu koja ne nanosi štetu drugima“. Mill navodi osnovne razloge za svoje određenje slobode-tolerancije, od kojih povodom tolerancije slobode mišljenja i slobode izražavanja mišljenja Petrović navodi četiri Millova razloga, između kojih ističem samo dva. Najprije onaj koji uvodi liniju epistemološkog falibilizma („Nitko nije nepogrešiv, pa ni oni koji imaju moć da onemoguće mišljenja koja se smatraju pogrešnim“), i razlog o neophodnoj potrebi za javnim osporavanjem vladajućih mišljenja, pa čak i onda „kad je opoziciono mišljenje zabluda, ono može sadržati dio istine; a kako je opće ili vladajuće mišljenje o bilo kom pitanju rijetko ili nikad cijela istina, samo konfrontacija suprotnih mišljenja pruža šansu za afirmiranje ostatka istine“ (P, 1986, 126-127). Tolerancija kao princip slobode traži afirmaciju individualnosti, slobodne ljude koji djeluju prema svojim uvjerenjima ne nanoseći štetu drugim ljudima. Petrović zaključuje da „Millove ideje o slobodi i toleranciji za današnjeg čitaoca nisu uzbudljive“ zbog svoje „umjerenosti i odmjerenosti“, ali one su pisane u drugoj polovini 19. stoljeća: u to vrijeme Francuska revolucija je već evoluirala u diktaturu, u Rusiji još caruje kmetstvo, a u SAD-u ropstvo... Petrović bi danas u vremenu kad je princip *sigurnosti* potisnuo princip *slobode* najvjerojatnije smatrao da Millova artikulacija tolerancije ima izvanrednu političku i etičku aktuelnost. Petrovićev tekst u prvoj verziji nastao je gotovo prije 40 godina, i mislim da njegova ocjena Millove teorije tolerancije („...da on ni do danas nije zastario...“) može da važi i sada, jer se Millovi zahtjevi za principijelnom regulacijom kako odnosa zajednice prema pojedincima, tako i međusobnih odnosa među pojedincima, zasnivaju na prosvjetiteljskoj antropologiji, naime „na shvaćanju da se čovjekova sloboda ne može ostvariti mimo nezavisnih ljudskih ličnosti i da u načelu svaki pojedinac ima pravo da se smatra reprezentantom ljudskog roda kao cjeline“ (P, 1986, 129). Petrovićeva konačna ocjena Millove teorije tolerancije pripisuje joj, možda nepravedno, nedovoljnost i nerealističnost, „ma koliko da su ovi zahtjevi Millovi opravdani“, zbog toga što Mill nije vidio da u savremenom društvu „nije samo međusobno odnošenje pojedinaca dopunjeno odnošenjem pojedinaca i zajednice, nego da u njemu postoje i „srednji članovi“ – razne društvene grupe, a napose društvene klase s direktno suprotnim interesima“. Petrović se pita: „Nije li ostvarenje tolerancije, kako ju je shvaćao Mill, moguće tek nakon revolucionarnog prevrata koji bi ukinuo klasno društvo, u jednom humanom društvu u kojem su se ljudi uzdigli iznad svojih sebičnih interesa i mogu da ostvaruju svoje prave ljudske mogućnosti?“

Ovdje Petrović priprema zamku. Izgleda da on misli da tolerancija može biti ostvarivana samo u budućem humanom društvu ili, kako on kaže, „tek nakon“ revolucionarnog prevrata, sugerirajući da *u vremenu* revolucionarnog prevrata princip tolerancije više *ne važi*? To bi svakako protivrječilo najboljim stranama njegovog *mišljenja revolucije*. U svakom slučaju, on kao uzgred zaključujući drugo poglavlje, kaže „bez obzira“ na stepen ostvarivosti Millovih ideala u budućem besklasnom društvu, ostaje sigurno jedno: „u suvremenom društvu imperijalizma i „birokratskog socijalizma“ šanse za ostvarivanje Millovih ideja vrlo su male“ (P, 1986,130). Na kraju ovog poglavlja Petrović vidi tri još uvijek upitne opcije: ako su šanse za ostvarivanje Millovih ideala male ili nikakve. (1) Da li onda zahtjev tolerancije ne treba uopće ni proklamirati i provoditi ga koliko je to moguće? (2) Ili ga „treba jednostavno raskrinkati i odbaciti?“ (3) „Ili možda treba taj zahtjev formulisati drukčije nego Mill?“ Ovo je za Petrovića „osnovno pitanje“ knjige *Kritika čiste tolerancije*. Ako smo očekivali da će Petrović u trećem dijelu rasprave odmah uzeti u razmatranje Marcuseov tekst „Represivna tolerancija“ – prevarili smo se. U trećem dijelu svoje rasprave Petrović uvodi međučin, naime on analizira tekst Roberta Paula Wolffa *S onu stranu tolerancije*.

2c) *Petrovićeva analiza Wolffovog radikalnog stava o „novoj filozofiji“ zajednice s onu stranu pluralizma i s onu stranu tolerancije*

Wolff povezuje toleranciju sa stanjem u modernoj pluralističkoj demokratiji. Tolerancija kao politička tolerancija omogućava dobro funkcioniranje pluralističke demokracije u SAD-u. Međutim, prema Petroviću, Wolff misli da pluralizam gubi svoju nekadašnju vrijednost, pa se stoga tolerancija mora nanovo shvatiti i prevazići u Hegelovom smislu, koje dopušta „kako inkorporiranje tako i odbacivanje“ (P, 1986, 131). Wolff misli da pluralizam kao klasična liberalna doktrina zagovara nemiješanje u privatnu sferu pojedinaca. Međutim, učesnici tolerancije nisu pojedinci, već „ljudske grupe, napose religiozne, etničke i rasne grupe“ (Wolff prema: P, 1986,132). Tolerancija u pluralističkoj demokratiji prema Wolffu nije ograničena samo time što je netolerantna prema pojedincima izvan grupa, već je ona netolerantna, kako kaže Wolff i prema „određenim grupama, napose prema novim, još neetabliranim grupama“ (P, 1986, 132). Wolff se zalaže za novu filozofiju zajednice s onu stranu pluralizma i s onu stranu tolerancije“ (Wolff prema: P, 1986, 134). Petrović je potvrdio uvjerljivost Wolffovog stava da je „tolerantnost u suvremenom pluralističko-kapitalističkom društvu nedosljedna tolerantnost



ili pseudotolerantnost“, ali „Wolff ne postavlja zahtjev za prevladavanjem pseudotolerantnosti pravom tolerancijom, već postavlja zahtjev za nadilaženjem tolerancije. Da li je to prava konsekvencija njegovih razmatranja ili prebrz skok u zaključku?“ (P, 1986, 134). Šta je za Gaju Petrovića „prava tolerantnost“? –To bi morala pokazati analiza *četvrtog* i *petog* dijela njegove rasprave *Kritika čiste tolerancije*, u kojoj je osim početnog pojavljivanja konačno u centru pažnje Herbert Marcuse.

2d) i 2e) Petrović o Marcuseovom tekstu „Represivna tolerancija“ ili hoće li tolerancija preživjeti ove dvije kritičke analize?

Marcuse je imao priliku da unaprijed pročita Wolffov tekst, ali s njim u ovom zborniku („KČT“) ipak nije polemizirao, iako ga je „implicitno negirao“. On analizira i kritizira „hipokritski karakter tolerancije u suvremenom društvu“ mnogo „konkretnije i radikalnije“. Ono „nije društvo nekog poluidilicnog pluralizma, nego ‘represivno društvo’, društvo ‘totalnog upravljanja’, nasilja i eksploatacije“ (P, 1986, 135). Tolerancija represivno najtolerantnije tolerira „radikalno zlo“. Zato Marcuse, za razliku od Wolffa, misli da „toleranciju ne treba prevladati, nego da je treba u punoj mjeri razviti. No njeno razvijanje po Marcuseu nije moguće u suvremenom, nego samo u budućem, besklasnom društvu“ (P, 1986, 135). Suvremena represivna transformacija tolerancije ovjekovječuje socijalni darvinizam posesivnih individuuma unutar institucionaliziranih institucija. „Istinska, univerzalna tolerancija, tolerancija kao samosvrha, moguća je po Marcuseu samo onda ‘kad nijedan zbiljski ni navodni neprijatelj ne čini potrebnim u nacionalnom interesu odgoj i obrazovanje naroda za vojno nasilje i razaranje’. Dok se takvo stanje ne postigne, ‘uslovi tolerancije’ su ‘opterećeni’: njih određuje i definira institucionalizirana nejednakost (koja je sigurno spojiva s ustavnom jednakošću), to jest klasna struktura društva.“ Takva tolerancija diskriminira, briše razliku između istine i laži, „pa je ukratko ‘nehumana““. Uprkos tome, Petrović potcrtava da Marcuseova kritika tolerancije u modernom pluralističkom klasnom društvu to „ne čini sa gledišta reakcionarne netolerantnosti, koja karakterizira diktatorske režime...“, i on nikako ne želi „poreći historijsku progresivnost pluralističke tolerancije u odnosu na netolerantnost što je u prethodnim stoljećima kočila društveni razvoj“. Petrović nabraja moguće strategijske opcije u odnosu prema rješavanju pitanja tolerancije koje stoje na raspolaganju Marcuseu, ukoliko uopšte treba da biramo: to je, prije svega, izbor između (1) „netolerantnih

diktatorskih režima“, (2) „polovične tolerantnosti pluralistične demokracije“ i (3) „ne postoji li neka treća mogućnost?“ (P, 1986, 136). Marcuse ide *trećim putem u dvije varijante*. Prva je, po Petroviću, opisana na sljedeći način: njegov „je ideal čista, univerzalna, nerepresivna tolerancija, tolerancija kao samosvrha, no on zna da se takva tolerancija može ostvariti samo u ‘jednom humanom društvu‘“. „Međutim: takvo društvo još ne postoji...“. Jedini izlaz za Marcusea je u *drugoj varijanti trećeg puta* rješenja pitanja tolerancije. To je njegov znameniti izbor: danas je poželjna *oslobodilačka tolerancija*, „koja predstavlja put ili aspekt“ prema univerzalnoj čistoj toleranciji. Ona doduše „nije potpuno univerzalna i čista, ali je iznad hipokrizije ‘čiste’ tolerancije represivnog društva“. Šta je zapravo bit Marcuseove ideje „oslobodilačke tolerancije“? Ovdje se ograničavam isključivo na Petrovićevo tumačenje. Površnom poznavatelju filozofije prakse i njenih protagonista u bivšoj zemlji nametnuo bi se sud da su neki moji učitelji, s kojima još uvijek učim, bez ostatka prihvatili Marcuseovu radikalnu ideju *emancipatorske tolerancije*. Tome međutim nije tako, bar u slučaju političke filozofije ili „filozofije politike“¹⁷ Gaja Petrovića. Za Marcusea oslobodilačka tolerancija ima dvostruku zadaću: „stvarno proširenje tolerancije i otvoreno proklamiranje netolerantnosti prema zaprekama za ostvarenje slobode i pune tolerantnosti“. On pravi dvostruki manevar: „zahtijeva netoleranciju prema vladajućoj praksi, stavovima i mišljenjima – kao i proširenje tolerancije na političku praksu, stavove i mišljenja koji su stavljeni izvan zakona i onemogućeni“. Marcuse možda samo obrće uloge Gospodara i Roba¹⁸: naime, nikada me nije napustilo uvjerenje da je Heideg-

¹⁷ Jedan učesnik martovskog (2007.) simpozija povodom 80-og rođendana Gaja Petrovića vjerovatno je slučajno previdio činjenicu da podnaslov knjige „Mišljenje revolucije“ (Gajo Petrović, „Odabrana djela“, II. knjiga, „Mišljenje revolucije“) glasi: „Od ‘ontologije’ do ‘filozofije politike’“. Dakle, navodnici nad obje „discipline“ signaliziraju stanovitu poruku G. Petrovića: njemu je veoma usko i neudobno (samo ?) unutar strogih pravila akademsko-disciplinarnog mišljenja. Ne znam da li je G. Petrović znao za staru jevrejsku izreku: „Čovjek misli, a Bog se smije“, ali je on toga, mimo svake religijske primisli, bio nekako samozatajno i ironijski svjestan.

¹⁸ Ove 2007. godine proteklo je tačno 200 godina od objave **Hegelove** „Fenomenologije duha“. Mlađi filozofi različitih orijentacija htjeli su zajedno sa mnom organizirati mali simpozij povodom toga u Sarajevu, ali nisu imali podršku od glasovite MZ i domaćih keso-nosaca, pa će se sve završiti sa tri kraća referata na jednom fakultetu tokom jedanaestog ili dvanaestog mjeseca o.g. Znam da je bilo nekoliko mega-konferencija u svijetu, ali ne znam ni za jednu u bližoj kulturnoj, još uvijek trajućoj, „opsadi“ Sarajeva.

ger bio sasvim u pravu kad je, povodom Sartreovog „preokrećućeg“ primata egzistencije nad esencijom, napisao (čini mi se u *Humanismusbrief*) da svako preokretanje jednog metafizičkog stava *ostaje* metafizički stav. Konsekventno ovoj logici „preokretanja“ ili *prevrata* – što nije isto što i etimologijski gledano *astronomski*¹⁹ pojam revolucije. Markuze izgleda da bi ovim preokretanjem želio da ono što pripada Gospodaru pripadne Robu i obrnuto, ono što faktički pripada Robu – u pogledu prakse tolerancije – pripadne Gospodaru. Novi Gospodar (=ex-Rob) raspolaganja principom tolerancije ponovio bi isti postupak ograničavanja tolerancije na novog Roba (= ex-Gospodara). Zato G. Petrović s pravom postavlja pitanje: „No nije li svako ograničavanje tolerancije nedemokratsko?“ Petrović empatijski razumije Marcusea kad on traži pod određenim uslovima čak i ograničenje prava na slobodu mišljenja i slobodu riječi, jer je kao *jevrejski egzilant* i *lijevi marksist* iskusio dvostruku ubitačnu stigmatizaciju, te da horor i teror *Auschwitza* ne smiju nikada više da se ponove. Etički – Marcuse ima pravo, isto kao i Mill, kad ukazuju na pogubnost riječi u datom kontekstu smrti i usmrćivanja. Ko ne bio protiv i ranijih, sadašnjih i budućih rasizama, religioznih fundamentalizama, imperijalnih agresivnih politika, agresivnih političkih strategija sprječavanja svakog alternativnog proširivanja prostora socijalne pravde itd. Petrović postavlja hipotezu da je Marcuse „previše krut i neelastičan kad zahtijeva netolerantnost ne samo prema činima ili djelovanju, nego čak i prema riječima, diskusijama“ (P, 1986, 138). Najvažnija konsekvencija koju Marcuse izvlači iz iskustva toleriranja radikalnog Zla je da treba „tek iznova stvoriti uslove ‘pod kojima tolerancija može ponovo postati oslobodilačka i humanizirajuća snaga’“ (P, 1986, 139). Tek sada nastupa logično vrijeme da Petrović iskaže svoju definitivnu kritiku Marcuseove kritike *represivne tolerancije* i konsekvencija njegovog zalaganja za projekt *oslobodilačke tolerancije*, budući da *apsolutna tolerancija* nije moguća u suvremenom društvu, već u nekom budućem humanom društvu. Petrović konstatuje da je Marcuseova kritika lažne tolerancije konkretnija od Wolfove, te da je to „značajna korektura“ prethodne. Čak mu se čini da je Marcuseova ideja o *zamjeni* nedosljedne tolerantnosti „univerzalnom i dosljednom tolerantnošću u budućem humanom društvu“ *prihvatljivija* od Wolfovog odbacivanja/nadilaženja „svake tolerantnosti“. Međutim, ovdje

¹⁹ Vidi: H. **Arendt**, „O revoluciji“, u mom prijevodu s njem.: Filip Višnjić, Beograd, 1991., str. 33: „Riječ ‘revolucija’ dolazi iz astronomije i prvi put je susrećemo u velikom Kopernikovom djelu *De Revolutionibus orbium coelestium*“.

se rađa prelomna tačka diferencije između Marcusea i Petrovića. Petrović postavlja dramatično i radikalno pitanje: „No možemo li se složiti s Marcuseom kada on kao put do univerzalne tolerancije propovijeda takvu oslobodilačku toleranciju koja u sebi uključuje i odlučnu netolerantnost?»

Ovo je pitanje od univerzalne političko-filozofske važnosti. Zapitajmo se da li bi ovo pitanje mogao postaviti Lenjin u najboljim filozofskim danima nastajanja njegovih *Filozofskih svezaka*? Mislim da to ne bi bio u stanju u datom kontekstu i na njegovim duhovnim i psihološkim pretpostavkama. No vratimo se Petroviću. Njemu Marcuseova ideja oslobodilačke tolerancije „na prvi pogled izgleda simpatično: to je tolerantnost prema svemu progresivnom i netolerantnost prema svemu reakcionarnom“ (P, 1986, 139). Međutim, velike su teškoće provođenja tog rješenja, jer (a) vladajući to u principu ne mogu prihvatiti, (b) historijski-praktično gledano sasvim je nerearno očekivati da progresivne snage djeluju efikasno progresivno kad su one „potisnuta manjina“, (c) izgleda da je zahtjev da progresivne snage budu tolerantne prema svemu progresivnom „suviše slab“, kao što se s druge strane čini da je Marcuseov stav o netolerantnosti prema svemu reakcionarnom (d) „suviše slab za njihov poželjni stav prema onom što je reakcionarno“ (P, 1986, 140).

Petrović je na kraju onog izvanrednog pitanja, koje smo označili kao metodički i teorijski najproduktivnije, snažno nagovijestio centralni moment vlastitog poimanja tolerancije, kojim se diže na nivo najprincipijelnijih i najboljih današnjih diskusija o toleranciji. On prosto naprosto, kao da sugovorniku kaže *Dobar dan*, pita: : „*Il bi možda trebalo ne ograničavati toleranciju nego je domisliti?*“ (P, 1986, 139; kurziv moj). Tako Gajo Petrović postavlja Marcuseu najneugodnije i najubojitije pitanje, koje ih principijelno razdvaja. Marcuse se unutar projekta kritike represivne tolerancije odnosno projekta oslobodilačke tolerancije odlučio za princip *ograničene ili ograničavane tolerancije*, dok se Petrović, kao i na početku teksta, nedvosmisleno odlučuje za *teorijsko domišljanje univerzalno važećeg principa tolerancije!* Tu odluku on donosi na osnovu sljedećih daljih argumenata, istovremeno držeći na umu, tj. tolerirajući i dalje Marcuseovu soluciju, prema kojoj je možda bio „nepromišljen“, ili pretpostavljajući da možda još uvijek „nije nešto u redu“ s njegovim vlastitim „općim pojmom tolerancije“ (P, 1986, 140). Prve argumente za projekt domišljanja tolerancije nalazi u području slobode mišljenja. Tolerancija dopušta da se iznose najrazličitija mišljenja o svim pitanjima, ali to ne znači da ih moramo prihvatiti, niti da tolerirana mišljenja s kojima se ne slažemo ne možemo osporavati. U demokratskom kontekstu pluralitet mišljenja dokazuje slobodu

govora i mišljenja, pa konsekventno tome, tolerancija dopušta osporavanje toleriranih mišljenja, ali to pobijanje mora ostati u istom elementu: tolerirana mišljenja se mogu osporavati samo „drugim mišljenjem i odgovarajućim argumentima“ (P, 1986, 140-141). Svako drugo rješenje „protivrječilo bi ne samo biti tolerancije već i biti mišljenja“ (P, 1986, 140). Tolerancija kao čisti i univerzalni princip ne dopušta mogućnost da se „iznesena mišljenja suzbijaju drugim sredstvima“ osim sredstava sâmog mišljenja, *uprkos* mnogobrojnim ranijim, današnjim i budućim akterima Zla. Petrović je protiv policijskih i sudskih mjera povodom „mišljenja“ koja se ne toleriraju, protiv hapšenja, zabrana knjiga, stigmatizirajućih političkih hajki na pojedince itd. U daljoj analizi Petrović se neprekidno pita o mogućnosti da je analiza nešto propustila. Tako se propituje da li je ovim argumentom za toleriranje slobode mišljenja uz dopuštanje osporavanja samo sredstvima mišljenja već negirao onaj početni pojam tolerancije ili ga je samo konkretizirao. Još jednom ubjedljivo tvrdi da tolerancija kao takva uz dopuštenje osporavanja drugih mišljenja mora odustati od „mišljenju stranih argumenata kao što je fizičko ili psihičko nasilje“ (P, 1986, 141).

Za Petrovićevu analizu tolerancije ovdje nastaje kritičan trenutak, i to onda kada dilemu izbora između *domišljanja ili ograničavanja tolerancije* treba da provjeri u području ljudskog djelovanja ili ljudskih postupaka. Da li se u ovoj sferi ljudskih postupaka s kojima se ne slažemo radi o istoj stvari kao i s tolerancijom u pitanjima mišljenja? Petroviću bi se činilo neumjesnim ako bi se zadiralo u „privatne oblike života“ (odijevanje, prehrana itd.). Međutim, kako se odnositi prema načinima ponašanja koji pojedinca direktno pogađaju? Petrović stoji na stajalištu da se prema nasilničkim oblicima ponašanja i postupaka, sa stajališta tolerancije, ima pravo suprotstaviti „ne samo kritičkom analizom i teorijskim tezama, nego i svim našim realnim moćima“, i to kako prema „nasilju razbojnika“, tako i prema „nasilju fašističke države“, „nasilju agresora“ itd. Međutim, da li ovaj diferenciran i možda kolebljiv pojam tolerancije, koji afirmira pravo na otpor nasilju, uključuje i „netolerantnost“? Petrović smatra da je to svakako dopušten način da se opravdani otpor svim oblicima nasilja i destrukcije nazove „netolerantnošću“, što ima za posljedicu izvjesnu nedosljednost u pojmu tolerancije, ali Petrović nalazi izlaz u postupku stanovite *redukcije pojma tolerancije*. On se pita za mogućnost ograničenja pojmova tolerancije i netolerancije „na one ljudske postupke i mišljenja koji ispunjavaju bar najminimalnije kriterije ljudskosti“, što sa zločinima i čak zločinačkim «idejama» nije slučaj. Te patolojske forme nasilja „ne mogu biti ni

prednet tolerantnosti ni predmet netolerantnosti, nego samo predmet naše praktične borbe“. Na taj način Petrović spašava univerzalni pojam tolerancije, budući da se onda ona uopšte ne mora ograničavati u ovoj vrsti ljudskih postupaka i djelovanja, jer bi, logički gledano, navodno toleriranje takvih postupaka bilo „saučesništvo u nehumanosti“. Na eventualni prigovor da ovaj teorijski manevar zanemaruje osnovnu pretpostavku „teorije ograničene tolerancije“ da „svaki ljudski čin može u principu biti predmet tolerancije“, Petrović odgovara da se rješenje pitanja nalazi u stavu da su izvan područja primjene pojmova tolerancije i netolerancije „svi oni postupci koji neposredno narušavaju život i životna prava drugih ljudi“, pa zato «onda umjesto ograničenja tolerantnosti možemo zahtijevati njeno konsekventno provođenje» (P, 1986, 143). Zanimljiv izlaz iz ove teškoće: umjesto ograničavanja tolerancije - njeno puno provođenje.

Tako Petrović konsolidira projekt čiste odnosno univerzalne tolerancije, suočavajući se na kraju još jedanput i definitivno s Marcuseovim pojmom „oslobodilačke“ tolerancije. Istim manevrom isključivanja *direktno neljudskih postupaka* iz prostora tolerancije i netolerancije Petrović predlaže da se „isključiti“ i razlikovanje između „čiste“ i „oslobodilačke“ tolerancije, budući da je „ideja oslobodilačke“ tolerancije možda „hibrid napravljen iz borbe za oslobođenje i tolerancije“ (P, 1986, 143). Ideja čiste tolerancije „upravo kao čista može da vrši općecovječansku i oslobodilačku funkciju“, te je zato „dobronamjerno smišljena ideja oslobodilačke tolerancije principijelno pogrešna a praktički štetna“ (P, 1986, 144).

Mislim da u svjetskoj literaturi vezanoj za Marcusea ili za pitanje tolerancije ne postoji dobronamjernija, inteligentnija i otvorenija kritika Marcuseove ideje oslobodilačke tolerancije nego što je ova analiza Gaja Petrovića, na moj način možda isuviše eksplicitno prikazana i analizirana.

Zanemarljivo je u ovom trenutku Petrovićevo završno slaganje s Marcuseovim stavom o nemogućnosti realiziranja tolerancije u „klasnom društvu“, izvjesna neodređenost Petrovića sa pozitivnim odgovorom o perspektivama čiste tolerancije u „besklasnom“ društvu, što se podudara s Marcuseom, ali uz jednu bitnu razliku: Petrović kritičko političko-filozofski naglašava da u toku borbe za novo „ne likvidiramo prebrzo neke klice novoga“, te da ne postoji „samo jedan nepogrešivi put“, dodajući u zagradi: „koji može biti i najgori“ (P, 1986, 144)..

NEKE PRETHODNE NAZNAKE ZA ZAKLJUČKE

Mislim da će tolerancija još dugo kao političko-filozofsko pitanje zadavati glavobolje svim znanstvenicima. Petrovićev pokušaj smatram dalekosežno značajnim, naročito u poslovima kritičke rekonstrukcije ovog pitanja kod klasičnih autorta, ali i onih danas najglasovitijih, kao što su Jürgen Habermas i John Rawls.²⁰ O nekim aspektima njihove znamenite diskusije o „javnoj upotrebi uma“, koja sadrži važne elemente za nastavak i diskusije o toleranciji u smislu otvorenih teškoća koje su imali i Mill i Marcuse, a u stanovitoj mjeri i Petrović, objavio sam – u povodu Rawlsove smrti - jedan tekst²¹ sa signalizacijom da se od prefinjene diskusije o redistributivnoj pravdi ipak treba ozbiljnije pozabaviti glavnim razlozima za sve veću globalnu socijalnu i političku nepravdu. Aspekt krize bitnih normi međunarodnog prava postao mi je sve relevantniji za dalje istraživanje fenomena tolerancije. Bez onoga što je Gajo Petrović naznačio kao *kritički put mišljenja tolerancije*, svaka dalja diskusija bila bi osiromašena.

Osim toga, smatram da Petrovićeva *kritika teksta tendencijski nadmoćna kako rekonstrukciji tako i dekonstrukciji*. One su neizbježni *momenti kritike*. Kritika je unutrašnja dinamička moć dijaloga i dijalektike. Tome su Hegel i Marx svakako dali velik doprinos. Ako bi se napredak teorije posmatrao sa stanovišta vremena, moglo bi se reći da su obojica mislilaca tek nedavno biološki nestala. Generacije bivaju opčinjene čudom života i ta zavodljivost ih tjera da uvijek iznova sanjaju o Novom početku. Međutim, privremenu prednost živih nad mrtvima treba nekako umjerenije shvatati. Ova zavodljivost zaboravlja da su i Sokrat, i Kant, i Marx i Petrović takoreći tu oko nas, samo što treba imati oko za to. Zato toliko međusobne intelektualne sujete i brzih navodno teorijskih sudova u formi sudske presude ili vojne naredbe. Gajo Petrović nas je učio i finoći intelektualne korektnosti i otvorenoj komunikaciji i značenju

²⁰ Naročitu pažnju namjeravam u nastavku ove studije posvetiti **Rawlsovim** i **Habermasovim** djelima. Među njima naročito: **J. Rawls**, „Political Liberalism“, 1996.; „The Law of Peoples“, 1999. (njem. prijevod: „Das Recht der Völker“, 2002.; **J. Habermas**, „Naturalismus und Religion“, 2005.; „Die Einbeziehung des Anderen“, 1997.; „Faktizität und Geltung“, 1992.

²¹ Gajo **Sekulić**, „Da li je rasprava Habermas – Rawls završena?“, obj. u: „John Rawls i perspektive liberalne demokratije u BiH“, FNS, Sarajevo, 2003., str.9-18.

prijateljstva zasnovanog na istini.. Međutim, izgleda da institucionalizirano mišljenje unutar sveučilišta i instituta uglavnom to zaboravlja. Mišljenje tamo logoruje.

Na kraju jedna slika: Tokom 80-ih na jednoj sesiji u Dubrovniku, na emfatično pitanje jednog filozofa „Wo liegt die Wahrheit?“ – Gajo je munjevito i bez ironije, ali tiho, nenametljivo i sasvim pouzdano kazao:“Links“.

GAJO SEKULIĆ

GAJO PETROVIĆ ON TOLERANCE

In this article the author tries to actualize political-philosophical view concerning an issue of tolerance in the works of Croatian and Yugoslav philosopher Gajo Petrović.

First of all the author reconstructs his critique of Marcuse's critique of repressive tolerance, then – in the next article - I define nature and position of Petrović's political philosophy in order to try to argue at the end a thesis that level and tendency of tolerance opinion in the works of this philosopher belongs to the best opinion of tolerance so far especially in the latest works of two different but perhaps the most distinguished political philosophers today- John Rawls and Jürgen Habermas.



BOŽIDAR JAKŠIĆ

PRAXIS GAJE PETROVIĆA

Izvorni članak

Ne krijem zahvalnost i uzbuđenje da sam danas među vama, da mi je pružena prilika da izrazim poštovanje Gaji Petroviću. Trudiću se da ne govorim ni svečarski ni patetično, jer takav tip govora Gaji Petroviću ne pripada. Verovatno bi odnekud počeo da kašljuca i da protestuje.

Prilog sam naslovio *Praxis Gaje Petrovića* jer mi se čini da bi veznik «i» ili bilo koja druga reč koja bi ukazivala na relaciju bila sasvim suvišna, mada time ni na koji način ne želim da potcenim doprinos ostalih članova redakcije, posebno živih članova Milana Kangrge i Ivana Kuvačića, i nažalost preminulih Danka Grlića, Rudija Supeka, Branka Bošnjaka, Predraga Vranickog. Neka mi oprostite i živi i mrtvi, ali bez predanog rada Gaje Petrovića *Praxis* je nezamisliv, kao što je i *Korčulanska ljetna škola* nezamisliva bez izuzetnog intelektualnog angažmana i ljudske širine Rudija Supeka!

Osnovu mog pristupa čini stav da ne postoji tako nešto kao «praxis-grupa», «filozofi prakse» ili «praxis filozofi» koji bi imali jedinstvenu filozofsku ili društveno-teorijsku orijentaciju. Oni koji su iskazivali «budnost» prema «neprijateljima socijalizma svih boja» tretirali su ih kao grupu. U promijenjenom istorijskim okolnostima pokazalo se da nije bila reč ni o kakvoj iznutra koherentnoj grupi. Ideološki i politički naganjači, u svojoj intelektualnoj lenjosti, a ponekad i iz neznanja, stvarali su najčudnije grupe kao predmet svoje «budnosti». Da je realnost bila sasvim drukčija uveriće se svako ko pogleda bogatu listu saradnika časopisa *Praxis*, njihove članke, njihove knjige, njihovu javnu delatnost. Čak ni članovi prve redakcije *Praxisa* nisu imali jedinstvenu filozofsku orijentaciju. A tek raskošna različitost učesnika *Korčulanske ljetne škole*: eminentni filozofi i sociolozi, poneki ekonomista, istoričar, pisac, studentkinje i studenti, osobe iz raznih ideoloških komisija i komiteta, marksističkih centara i drugih službi, novinari. Mnogi od nezvanih, a poneko i od zvanih učesnika su na razne načine pisali kritičke izveštaje, napadali ideje koje su čuli na zasjedanjima *Škole* i na drugi način napadima na *Praxis* i *Školu* gradili svoje

karijere, da bi u promjenjenim istorijskim okolnostima opet nastavljali s istim žarom optuživati *Praxis* za služenje režimu čije su oni sluge bili, a časopis jedan od značajnih kritičara.

Praxis nije samonikla biljka u kulturi bivše Jugoslavije, ali se desilo da je njegov nastanak bio nestandardan za tadašnje prilike. Osnovala ga je grupa zagrebačkih filozofa i sociologa, a Hrvatsko filozofsko društvo je bilo (formalni) izdavač.¹ Do koje mere je Gajo Petrović branio nezavisnost časopisa najbolje svedoči sledeći njegov stav: «Kad bi časopis morao birati između izmjene orijentacije i nestanka, bilo bi bolje da nestane, nego da kompromisima kvari svoj lik.»²

Praxis Gaje Petrovića je od osnivanja koncipiran kao nezavisna institucija kulture, ali i zajednica filozofa, sociologa i drugih poslenika kulture kojima je zajednička njihova težnja ka nedogmatskom, slobodnom mišljenju, a ne «jedinствена idejna» ili neka druga usmjerenost. Ako se tome doda da su osnivači želeli filozofski časopis «u onom smislu u kojem je filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja»³, časopis otvoren prema svima koji «*nisu ravnodušni* prema životnim pitanjima našeg vremena», nezavisno od toga da li su marksisti ili ne, onda je sukob sa jednim autoritarnim režimom koji nije trpio neistomišljeništvo i neposluh bio neizbježan.

U temelju težnji ka nezavisnoj zajednici neistomišljenika i kritičkoj orijentaciji časopisa stoji shvatanje čoveka u filozofiji Gaje Petrovića. Neću pred vama, vrsnim poznavacima te tematike o tome, kao sociolog, šire govoriti. Najkraće rečeno za Gaju Petrovića čovek je biće prakse, a praksa je *slobodno*, stvaralačko, istorijsko, bivstvovanje; praksa je bivstvovanje kroz *budućnost*.

¹ Gajo Petrović je zabeležio: «Časopis *Praxis* nije postojao prije sadašnje redakcije, niti su članovi redakcije djeca svoga časopisa, nego je taj časopis njihovo djelo načinjeno po zamisli svojih inicijatora i urednika.» Gajo Petrović, *Čemu Praxis*, Praxis, Zagreb, 1972, str. 41. A na drugom mestu: «Sadašnji članovi redakcije i redakcijskog savjeta *Praxisa* nisu nikakvi 'rukovodioci' časopisa, a nisu ni samo njegovi inicijatori i organizatori. Oni su ti koji su časopisu dali njegovu orijentaciju i koji su tu orijentaciju, bila ona dobra ili loša, svojim radovima oživotvorili. Upravo zbog toga moguće je zabraniti ili ukinuti *Praxis*, ali nije moguće eliminirati iz *Praxisa* članove njegove redakcije i redakcijskog savjeta, a da to ipak ostane *Praxis*.» *Ibid.*, str. 84-85.

² *Čemu Praxis*, str. 43.

³ *Čemu Praxis*, str. 13.

Nema prakse bez slobode ni slobodnog bivstvovanja koje ne bi bilo praksa. Njegov ključni stav je: «Kao biće prakse, čovjek je *biće slobode*. *Nema slobode bez čovjeka ni ljudskosti bez slobode.*»⁴ Tako dolazimo do ključnog pojma – pojma *slobode* – koji će biti trn u oku svih onih koji su posedovali ili želeli da poseduju moć nad čovekom i trasirati put *Praxisa* «kroz trnje do zvijezda», te stajati u osnovi svih ideoloških i političkih napada na časopis i u vremenima kada je već predat istoriji, ali ne i zaboravu.

Pri tome treba imati u vidu da u ideološkim kritikama i političkim napadima na *Praxis* i *Korčulansku ljetnu školu* nema ničega izuzetnog. Te institucije kulture su bile izuzetne, ali napadi su bili dio *sistema* koji je pritiscima, pretnjama, političkim denuncijacijama, represiji podvrgavao sve – od školskih, fabričkih, omladniskih, studentskih listova i kulturnih, posebno književnih listova i revija. Samo one institucije kulture koje su u celini bile «pod kontrolom» nisu bile predmet napada. Prema tome, kao što je teza o *Praxisovom* služenju režimu dio enormne proizvodnje laži na Balkanu, netačna je i tvrdnja da je časopis bio izložen izuzetnim merama koje u sferi kulture nisu sistemski primenjivane. *Praxis* je, s obzirom na svetski ugled koji je stekao, bio samo «vrh ledenog brijega» i onaj fini lakmus papir represivnih mera autoritarnog režima u kulturi.

Osporavanja i kritike bilo koje kulturne institucije – a *Praxis* je bio značajna institucija u kulturi Hrvatske i bivše Jugoslavije – nisu samo legitimna, nego i dragocena. Pitanje je da li se zasnivaju na valjanim argumentima ili na insinucijama, odnosno na apriornim diskvalifikacijama. Ako prva zaslužuju pažljivo razmatranje i prihvatanje, drugu je neophodno kritički razmotriti i odbaciti. *Praxis* je, na žalost, imao zlu sudbinu da je najčešće bio izvrgnut grubim napadima koji su stremili ka punoj političkoj diskvalifikaciji. Tako se desilo da su, protokom vremena, često isti ljudi osuđivali *Praxis* i njegove urednike i saradnike da su neprijateljski raspoloženi prema partijskoj državi «samoupravnog socijalizma», da bi u promenjenim istorijskim okolnostima tvrdili da je *Praxis* bio uzdanica Brozovog režima ili još gore – rankovićevski orijentisan. U ovom prilogu pokušaću da pokažem neosnovanost tih tvrdnji, kako bi se otvorio prostor za normalni kritički razgovor o *Praxisu* i delu Gaje Petrovića.

U Jugoslaviji je granica između dnevno-političkih i ideoloških napada bila veoma fluidna, pa je čak i danas teško povući precizne linije razgraničenja.

⁴ Gajo Petrović, *Odabrana djela*, Naprijed-Nolit, Zagreb-Beograd, 1986., Tom I, str. 147.

Praktično nema ni jedne ličnosti iz najužeg vrha Saveza komunista Jugoslavije, uključujući neprikosnovenog vođu – Josipa Broza, koja nije oštrila svoje pero napadima na *Praxis* i Korčulansku ljetnu školu. Poseban ton i doprinos napadima koje su se u određenim momentima pretvarali u orkestrirane hajke davali su i njihovi «adlatusi» kao što su Dušan Dragosavac, Savka Dabčević Kučar i druge osobe iz republičkih i saveznih oligarhijskih krugova. Njih su sledili skoro horski intonirani arivisti iz ideoloških komisija, marksističkih centara, univerzitetski profesori, komitetski aparatčici, novinari kao «društveno-politički radnici», ali i mnogi drugi koji su mislili da se na taj način može nešto ušćariti. Naravno, i jedne i druge pratile su vojne i civilne službe bezbednosti, tako da praktično nema ni jednog praksisovca ili učesnika Korčulanske ljetne škole koji nije bio predmetom «bezbednosne obrade». Naredni korak bile su mere represije, različito intonirane i primenjivane u pojedinim republičkim centrima⁵.

Da je *Praxisu* i *Školi* kao opasnostima po sistem i neprikosnoveni autoritet vođe, po politički monopol SKJ, pridavan veliki značaj, pokazuje učešće samog političkog vrha u intonaciji i orkestraciji tih napada. U tom pogledu karakteristični su povremeni napadi Josipa Broza koji je već na Trećem plenumu CK SKJ na kome je pripreman obračun sa Aleksandrom Rankovićem, marta 1965. optužio *Praxis* i *Gledišta* za problematično delovanje⁶. Pošto je u

⁵ Mere represije svakako zaslužuju posebnu analizu: egzemplarne su, raznovrsne, različito dozirane i diferencirano usmerene prema urednicima, saradnicima, članovima izdavačkog saveta, podržavaocima, naročito grupama studenata filozofije i sociologije, u pojedinim republičkim centrima. Tako je proces izbacivanja članova redakcije, Saveta, saradnika *Praxisa* i članova Upravnog odbora Korčulanske ljetnje škole, nastavnika Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu trajao nekoliko godina. O tome videti opširnije u Nebojša Popov, *Contra fatum* («Mladost», Beograd, 1990.) Hapšenja i suđenja studentima, zabrane listova i časopisa tekli su mnogo brže. Videti zbirku «DOKUMENTI Jun – lipanj 1968», *Praxis*, 1971. Bogata lepeza pretnji, sijanja straha i među onima koji nikada sa *Praxisom* nisu imali nikakve veze nalazi se između dnevnih napada, forumskih sednica i saopštenja, naganjačkih članaka i komentara u štampi i elektronskim medijima, policijskih «informativnih razgovora» i ucena, do govora vođe i članova najužih oligarhijskih struktura vlasti.

⁶ Jedan od njegovih bliskih saradnika, Milentije Popović, još je u intervjuu za časopis *Socijalizam*, br. 7-8/1964, naglasio da stavovi «nekih» filozofa i sociologa mogu imati veoma opasnu posledicu – stvaranje političkih partija. Bila je to dobrodošlica iste godine pokrenutom *Praxisu* kao stalnoj meti napada iz partijskih redova. Samo su naknadne konstrukcije časopis kao instituciju kulture mogle povezati sa biroktatskim aparatom Saveza komunista, što ne znači da pojedini saradnici *Praxisa* nisu iz različitih razloga bili deo establišmenta.

svom čuvenom obraćanju javnosti 9. juna 1968. godine pokušao i najvećim delom uspeo da studentsku omladinu «umiri», samo petnaestak dana potom, na Kongresu Saveza sindikata Jugoslavije će pokazati svoje prave namere. U svom poznatom stilu da pripadnicima nomenklature pretili narodom, da na njih usmerava gnev građana, u ovom slučaju studentske omladine, ali i da narodu pretili «merama vlasti», Josip Broz je u svom obraćanju javnosti prvo, na izgled skromno, da se ne kaže skrušeno, optužio svoj politički aparat za sporost, nedostatak sluha, nedovoljno jedinstvo, raskorak između političkih odluka i realizacije. Zatim je, u atmosferi pogroma studenata koji je sam inicirao, «dao za pravo studentima» - kako su mnogi pogrešno verovali – ističući: «Međutim, ja sam došao do uvjerenja da je ogroman dio, mogu da kažem, 90 odsto studenata poštena omladina, o kojoj mi nismo vodili dovoljno računa, u kojoj smo vidjeli samo učenike, samo đake u školama a za koje još nije vrijeme da se uključuju u društveni život naše socijalističke zajednice. To je bilo pogrešno. Mi smo njih ostavili same. Tu svoju grešku mi sagledavamo.»⁷ Neće mu trebati mnogo vremena, nešto više od dve nedelje, da na Šestom kongresu Saveza sindikata Jugoslavije javno saopšti «gdje smo to mi griješili»: «Vi znate, drugovi i drugarice, da je sada bilo svakakvih pokušaja od raznih elemenata. Pojavili su se oni sa kojima smo imali posla na univerzitetima i prije studentskog revolta. To su pojedini profesori, neki filozofi, razni praksisovci i drugi, razni dogmatičari, uključujući i one koji su vršili razne deformacije u Upravi državne bezbjednosti itd. Sve se to danas nekako ujedinilo... Oni sada pokušavaju pokret na univerzitetu. To ne potiče od studenata, već od ljudi koji bi htjeli da stvore embrion višepartijskog sistema, i da se postave kao faktor, koji će sa skupštinom i drugim razgovarati na ravnopravnoj osnovi. Štaviše, oni idu i dalje: negiraju radničku klasu kao najvažniji faktor i stub ovog društva. Za njih su radnička klasa i njena uloga prevaziđeni. Savez komunista za njih ne znači ništa.»⁸ U ovom kratkom navodu jasno su uočljive bar dva cilja govora. Prvo, obeležiti profesore, «neke filozofe», «razne praksisovce» kao neprijatelje, odvojiti ih od studenata, nahuškati na njih radničke predstavnike⁹ i tako pripremiti preduslove za opštu političku hajku.

⁷ DOKUMENTI – *Juni-lipanj 1968*, str. 338.-339.

⁸ *Ibid.*, str. 378.-379.

⁹ «Pa zar je to moguće danas u našoj zemlji, zar je moguće da takvi ljudi i sa takvim idejama nastupaju, a da mi to mirno posmatramo i dalje. Njima nema mjesta ni tamo gdje se nalaze. (Snažan aplauz i odobravanje.) Zar takvi da vaspitavaju našu djecu na univerzitetima

Tito će – a to će kasnije postati opšte i omiljeno mesto za sve nacionalističke i neoliberalne kritičare *Praxisa* – povezati «neke filozofe», «razne praksisovce» sa «raznim dogmatičarima» i onima koji su «vršili razne deformacije u Upravi državne bezbjednosti», mada će se u dugotrajnom procesu egzekucije itekako oslanjati upravo na prononsirane dogmatičare, na primer, oko časopisa *Dijalektika*, a da se o dnevnoj, nedeljnoj, posebno partijskoj štampi i elektronskim medijima i ne govori!¹⁰ Reklo bi se da današnji kritičari *Praxisa* ponavljaju Titove stavove, da su na Titovom putu («I posle Tita – Tito!»). Drugo, «neke filozofe» i «razne praksisovce» Josip Broz proglašava negatorima ključne uloge radničke klase u društvu i zagovornicima višepartijskog sistema za koje Savez komunista ne predstavlja ništa. Kako je većina naknadnih obračuna sa *Praxisom* bazirana na stavu da je reč o sukobu u «obitelji» i da praksis orijentacija u filozofiji i sociologiji nije izlazila iz titovskog šinjela, ove Titove opaske zvuče kao demanti.

«Lipanjaska gibanja» 1968. donela su, dakle, žestoke napade na *Praxis* i praksisovce. Bilo je to vreme «skidanje maski». Praksisovci su i ranije i tada etiketirani kao «filozofska piskarala», «razni praksisovci», «dažni demokrati» koji «priželjkuju čvrstu ruku» (rankovičevci), «filozofčiči», «buržoasko liberalni elementi koji paktiraju sa poraženim snagama», «maoisti», «unitaristi», «apstraktni humanisti», «anarholiberali» itd. Tvorci ovih etiketa bili su Tito, Kardelj, Bakarić¹¹ i drugi političari nižeg ranga, ali i oni profesori sveučilišta

i školama? Nema im mjesta tamo. (Snažno odobravanje i aplauz.)...Dakle, takve ljude mi moramo onemogućiti, a onemogućićemo ih ako sagledamo gdje su, ako ih budemo odlučno sprečavali u njihovim negativnim akcijama. I, na kraju krajeva, ponekad će trebati preduzeti i administrativne mjere. (Aplauz.) Mi moramo sačuvati naše socijalističko samoupravno društvo.» *Ibid.*, str. 379.

¹⁰ Nebojša Popov je u svojoj knjizi *Contra fatum* rekonstruisao proces nastanka spiska od osam profesora Beogradskog univerziteta određenih za «odstrel» i pokazao koju su ulogu u tom procesu imali upravo dogmatičari, na primer Zvonko Damnjanović, Desanka Savičević, ali i mnogi drugi.

¹¹ Davno sam zapisao: «Ipak, najtežu optužbu izrekao je Vladimir Bakarić tvrdnjom da je *Praxis* 'skrenuo u vode koje je dirigovala američka demokratska grupa za borbu protiv komunizma'. Opet, opšta formula ovakve optužbe, koja, dakako, nije nepoznata u istoriji organizovanog radničkog pokreta: kad se izmišlja unutrašnji neprijatelj, treba ga povezati sa stranom opasnošću. To uvek obezbeđuje dovoljan alibi za represivne mere. Najblaža i za Bakarića najpovoljnija kvalifikacija ovakve optužbe je da je izrekao veliku *političku laž*. U suprotnom, ako Bakarić zna da su ti intelektualci povezani sa stranim agenturama, a četiri



koji su, u ime Partije, izbacivali Gaju Petrovića iz SKJ, da bi kasnije bestidno tvrdili kako je taj isti Gajo Petrović služio režimu. Od tada pa do danas hajke na *Praxis* ne prestaju. O tome sam u više navrata pisao i neću dalje zadržavati vašu pažnju.¹²

Za Brozom nisu zaostajali ni njegovi najbliži saradnici. Štaviše, kao da su se utrkiivali ko će dati veći «doprinos» ne samo Brozovom stavu nego i njegovim željama. Edvard Kardelj, s velikim iskustvom u osudama intelektualaca još iz vremena sukoba na književnoj levlci i *Književnih sveski* pred Drugi svetski rat, nije se libio da ponovi Titove i upotrebi vlastite pogrdne izraze, kao što su «filozofčiči», «filozofska piskarala», «anarholiberali», «lažne demokrate» koji «hoće čvrstu ruku» itd.¹³ Istina, izbegavao je navođenje imena ili stavova. To mu je donosilo dodatnu prednost – mogao je da ne navodi stavove koje «kritikuje», da *konstruiše stavove* protiv kojih piše, da svemu daje privid poznavanja stvari i učenosti. Od najbližih Brozovih saradnika u političkim napadima najdalje je otišao Vladimir Bakarić. Uzgred, bio je inicijator i pokušaja oduzimanja nagrada «Božidar Adžija» koje su već bile dodeljene urednicima *Praxisa* Gaji Petroviću i Milanu Kangrgi i inicijator velike kampanje protiv *Praxisa* 1966. godine. Prevazišao je sebe kada je na zasedanju Gradske konferencije SK Zagreba 27. juna 1968. godine izjavio: «'Praxis' je iznikao na tendencijama koje su bile opšte u socijalističkom svetu na Istoku i Zapadu. Međutim, kasnije je skrenuo u vode koje je dirigovala američka demokratska grupa za borbu protiv komunizma. Već 1964. godine kad je održana Korčulanska ljetnja škola ovakav kurs 'Praxisa' postaje očigledan.»

godine ništa ne poduzima da ih u tome onemogući, onda se i sam svrstava u pomagače neprijatelja jugoslovenskog samoupravnog socijalizma.» Uporedi, Božidar Jakšić, *Vreme revolucije?*, Gradina: Niš, 1988, str. 258.

¹² Uporedi, Božidar Jakšić, «Praxis i Korčulanska ljetnja škola – Kritike, osporavanja, napadi», u: Nebojša Popov (priredio), *Sloboda i nasilje, razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj ljetnjoj školi*, Res publica: Beograd, 2003., str. 167.-232. Delove tog rada koristio sam u pripremi ovog priloga.

¹³ O Kardeljevim kritikama *Praxisa* i leve inteligencije pisao sam u radu «Politička moć i stvaralački marksizam – Razmišljanje o jednom vidu antiintelektualizma u jugoslavenskom društvu», pisanom 1972. godine a objavljenom u mojoj knjizi *Vreme revolucije?*, Gradina, Niš, 1988., str. 249.-262. Prethodno sam sredinom 1966. godine napisao za sarajevski časopis *Pregled* kritički osvrt na Kardeljevu knjigu *Beleške o našoj društvenoj kritici*, ali je redakcija taj tekst, nakon Brionskog plenuma, povukla iz štampe.

Bakarić je, zapravo, praksisovce proglasio «profesionalnim antikomunistima» koje finansira CIA, a nešto pre pomenutog govora, u aprilu iste godine, prigovorio je partijskim ideolozima: «A treba vam reći da *praksisovce treba udariti željeznom štangom po glavi!* Dajte se konačno trgnite i pružite dostojan otpor tim neprijateljima Partije i našega socijalizma! Što čekate?!»¹⁴

Da *Praxis* postaje predmetom ozbiljne zabrinutosti političkog vrha u Hrvatskoj postalo je očigledno kada je Miko Tripalo na XIX konferenciji Saveza komunista grada Zagreba 10. juna 1965. godine u svom referatu govorio o «apstraktno humanističkim» shvatanjima razočaranih i ogorčenih staljinizmom koji su «od njegovih vatrenih pristalica postali njegovi žestoki kritičari».¹⁵ Tripalo govori «ratničkim» jezikom i optužuje te bivše staljiniste da nisu učestvovali u društvenoj likvidaciji staljinizma, nego se uključuju u tu borbu tek kada je glavna bitka već dobivena. Oni ne veruju u sistem samoupravljanja i kako njihove moralne propovedi nisu popravile birokratske elemente, oni se demoraliziraju i pozivaju na preispitivanje osnovnih principa socijalizma i marksističke nauke, približavaju se socijaldemokratskim pozicijama («đilasovštini»), traže za sebe poseban položaj glavnih i jedinih arbitara društvenih kretanja, negiraju sve postignuto i potcenjuju smisao i društvenu neophodnost vodeće uloge Saveza komunista. Da ne bi bilo zabune o kome je reč, Tripalo u referatu kaže: «S obzirom na to da su se spomenuti stavovi našli u nekim člancima zagrebačkog časopisa 'Praxis', to stvara objektivne uslove, bez obzira na ovakve ili onakve namjere pojedinaca, da se 'Praxis' pretvori u okosnicu političke grupe oko koje se okupljaju svi opozicioni i nezadovoljni elementi u našem društvu. Iako ne sumnjamo u dobre namjere znatnog dijela članova redakcije i suradnika 'Praxisa', nadamo se da će naročito komunisti među njima razmisliti o objektivnim opasnostima koje takav razvoj događaja može donijeti».¹⁶ Mada ističe da će se protiv *Praxisa* boriti «metodom idejno-političke djelatnosti», Tripalo je, svrstavši praksio

¹⁴ Navedeno prema, Milan Kangrga, *Švrceri vlastitog života. Refleksije o hrvatskoj političkoj kulturi i dubovnosti* (dopunjeno i prošireno izdanje Republike, Beograd, 2001.), Kultura & Rasvjeta, Split, 2002., str. 45.

¹⁵ Miko Tripalo, «Uloga i zadaci Saveza komunista u provođenju ekonomske politike i razvijanju socijalističkih društvenih odnosa», XIX konferencija Saveza komunista grada Zagreba, Zagreb, lipanj 1965., str. 23.

¹⁶ *Ibid.*, str. 23.

među bivše staljiniste bliske «đilasovštini» i socijaldemokratiji, iskazao prave namere u toj «idejnoj borbi».¹⁷ Bila je to, ipak, samo uvertira koja u raspravi na konferenciji nije naišla na širi odjek.¹⁸

Prvu pravu dnevopolitičku i ideološku kampanju širih razmera protiv *Praxisa* organizovao je Savez komunista Hrvatske u Zagrebu u proleće 1966. godine. Počelo je kao u Don Bazilijevoj ariji o kleveti iz *Seviljskog berberina*, tiho skoro stidljivim obaveštenjem da grupa članova Komisije za idejni rad «analizira aktivnost komunista u časopisima za društvena pitanja» *Naše teme*, *Praxis*, *Politička misao*, *Razlog* i drugim¹⁹, da bi se već u trećem broju *Biltena*, u prilogu, izdvojio samo *Praxis* – «O nekim gledanjima i stavovima u časopisu 'Praxis'». Peti broj *Biltena* već sadrži diskusiju o časopisu *Praxis* u Komisiji za idejna pitanja GK SKH Zagreb, koju će oblilato prenositi mediji.²⁰

Glavni inicijator kampanje, dr. Vladimir Bakarić, tek će u junu objaviti svoje stavove o *Praxisu* izrečene 6. maja 1966. godine pred političkim aktivom Bosne i Hercegovine u Sarajevu!²¹ Bakarić smešta *Praxis* u evropski kontekst, povezuje ga sa događanjima u Mađarskoj 1956. godine, Imre Na-

¹⁷ Kako se Komunistička partija obračunavala sa staljinistima u vlastitim redovima najbolje svedoči istorija Golog otoka, a ni Đilasova sudbina nije ništa manje drastična. Dovoljno je uporediti broj godina koje je robijao u Kraljevini Jugoslaviji (dve godine u državi koju je istinski nameravao da ruši) i «socijalističkoj» Jugoslaviji (devet godina u državi koju je istinski želeo da «gradi»), pa da bude očigledno kuda vodi Tripalov ratnički jezik. Što do takvog rasplesa u sukobu sa praksisovcima nije došlo, više su krive okolnosti nego otsustvo namera. Takođe se dá zapaziti staljinistička intonacija Tripalovog govora izražena u frazama o nesumnjivo dobrim subjektivnim namerama i objektivnim opasnostima.

¹⁸ U *Biltenu* GK SKH i Gradski odbor SSRNH Zagreba, God. III, 1965, br. 6-7, u kome su objavljeni izvodi iz izlaganja 30 učesnika, *Praxis* nije pominjan. To naravno ne znači da nije uopšte pominjan.

¹⁹ *Bilten* GK SKH i Gradski odbor SSRNH Zagreba, God. IV, 1966, br. 2, str. 33. Pominjanje drugih časopisa za društvena pitanja očigledno je trebalo da manje obaveštene navede na utisak da je reč o objektivnoj analizi.

²⁰ Dnevni list *Vjesnik* je u maju 1966. godine, u više nastavaka, uglavnom na drugoj strani, preneo izvode iz izlaganja skoro svih učesnika. Videti takođe, N. Popov, *Društveni sukobi-Izazov sociologiji*, II. izdanje, str. 147.-148, u napomeni 88.

²¹ Ovo je karakteristični stil političkog ponašanja: zakuhati, izmaći se i naknadno se pojaviti kao autoritarni presuditelj. «Ni mimo, ni vrit», reklo bi se u Zagrebu. Ako slučajno nešto pođe naopako, on je «drugove upozoravao», a ako sve ide prema planu, on je taj koji odmereno i mudro izriče sudove.

dom i Milovanom Đilasom. Ne ostaje na tim natuknicama, nego časopis preko Đilasa povezuje sa prethodnim «antikomunističkim» kritikama tobože staljinizma, a zapravo socijalizma. Onda sledi prvo omalovažavanje, a zatim insinucija. Tako Bakarić kaže: «Ta literatura kod nas uglavnom nepoznata, a nepoznata je zato jer se zbog svoje reakcionarnosti nije uspjela afirmirati ni u Evropi.»²² Nastavak ne ostavlja mesta za sumnju kuda gura *Praxis*: «To je sve pod američkim rukovodstvom, neću reći državnim, postoji naime zato jedan poseban fond finansiran od reakcionarnih krugova.»²³ Pošto je tako odredio kontekst u kome analizira *Praxis*, Bakarić će načiniti korak nazad pa će reći: «Grupa 'Praxis' ni na jednom području nije išla ni izdaleka tako daleko kao Đilas, ali gdje je granica ove pozitivne i negativne kritike, to nije uvijek lako reći. 'Praxisovci' su se vani izjašnjavali za jugoslavenski tip socijalizma, i tu njima nije bilo prigovora.»²⁴ Bakarić je svestan da prestiž koji imaju *Praxis* i Škola predstavlja veliki kapital za državu, jer privlači one koji su se razočarali u socijalizam sovjetskog tipa.²⁵ Polaznu ideju *Praxisa* o kritici svega postojećeg Bakarić proglašava *falsifikatom*, jer se, zaboga, ta Marksova ideja odnosi samo na Njemačku njegovog doba.

Sumnjičenja su počela praktično od pojave prvog broja, a dobila su već 1966. godine snažne javne oblike Bakarićevom osudom dodele nagrada «Božidar Adžija» Gaji Petroviću i Milanu Kangrgi. Bakarić je organizovao i vršio politički pritisak i osude spolja, a jedan od bivših članova redakcije iznutra – u Hrvatskom filozofskom društvu. Kako ni jedan ni drugi manevar nisu uspeli, pribeglo se dodatnoj meri – pojavila se *Encyclopaedia moderna*. Dovoljno je baciti pogled na sastav redakcije i, posebno, Saveta tog časopisa pa se uveriti da su imenovana probrana imena u kulturi i nauci u koja je Savez komunista u svim republikama imao povjerenja. Trebao je to biti časopis koji će

²² *Bilten* GK SKH i Gradski odbor SSRNH Zagreba, god. IV, 1966., br. 6.-7., str. 22.

²³ *Ibid.*, str. 22.-23.

²⁴ *Ibid.*, str. 23.

²⁵ «Dakle, za njih smo mi bili svetionik», reći će Bakarić. *Ibid.*, str. 24. Zanimljivo, tako je Bakarić najednom s Korčulanskom ljetnom školom – «MI». No već na sledećoj stranici Bakarić se vraća oštrom kritičkom stavu, govori o proameričkoj orijentaciji, smeta mu «parola» bespoštedne kritike svega postojećeg. «Zatim smo se u analizi toka događaja složili, ako bih tako smio reći. Rekli su da je ono što sam govorio upravo ono što i oni hoće. Zato sam cijelo vrijeme morao govoriti: 'Ne, drugovi, možda vi to hoćete, ali vi to niste napisali, jer s onim što ste napisali, ja se od A do Ž ne slažem.»

reprezentovati državu, predstavljati propagandu režima u inostranstvu i biti kontrapunkt *Praxisovom* već stečenom ugledu. Tu propagandno-reprezentativnu ulogu u inostranstvu *Praxis* je konsekventno odbijao i u svetu sticao ugled (ili kritičare) svojim idejama, a ne obilatim potporom države. Slično su centri političke moći u Jugoslaviji postupili i povodom gašenja *Korčulanske ljetne škole*, organizujući godišnje, veoma skupe «socijalističke» seanse u Cavtatu. Režim je mogao zadovoljno da trlja ruke: nismo mi protiv filozofije i kulture, samo da je pod našom kontrolom! I u Bakarićevom časopisu i u radu skupova u Cavtatu učestvovali su i neki članovi redakcije *Praxisa*, saradnici i članovi savjeta, što svakako ide u prilog tezi da «praxis grupa» kao intelektualna zajednica jedinstvene orijentacije nije ni postojala.

Mnogi politički i kulturni «radnici» Hrvatske ogledali su se u raspravama inspirisanim Bakarićevim stavovima i intonacijom. Većina učesnika je to osjetila kao priliku da se politički istaknu i nametnu. Izvodi iz te rasprave objavljeni su u nastavcima u dnevnoj i nedeljnoj štampi. Ovde će biti pomenut jedan od učesnika, književnik Vlatko Pavletić, čije je reči preneo *Vjesnik* pod naslovom «Umjesto kritike – zlorada destrukcija». Pavletić prigovara *Praxisu* što kritikuje staljinizam kada «balk staljinizma» «nije osobito aktualan naš problem», a zanemaruje «afirmaciju našeg sistema samoupravljanja», «te originalne neposredne demokracije koja je najbolji instrument za iskorjenjivanje i posljednjih dogmatskih ostataka u birokratiziranoj svijesti.»²⁶ Pavletić prigovara *Praxisu* «pamfletski nabačen anahronistički tobožnji antagonizam između teoretičara i praktičara, filozofa i političara», da je, spuštajući se na pamfletski nivo, izneverio svoju osnovnu namenu i postavlja pitanje partijske odgovornosti članova redakcije s obzirom na uočene i moguće štete. Imajući u vidu što će govoriti skoro tri decenije posle ovog istupa, Pavletićev zaključak o *Praxisu* je veoma indikativan. Naime, Pavletić zamera *Praxisu* «osobito oštro što nije došla do izražaja u tom časopisu konkretna kritika desnih devijacija, kao i obračun s uzrocima i uzročnicima konfuzija u nekim glavama. To je 'Praxis' propustio i to je jedan od propusta tog časopisa koji se teško može opravdati.»²⁷

²⁶ Vlatko Pavletić, «Umjesto kritike – zlorada destrukcija», *Vjesnik*, 16. V. 1966., str. 2.

²⁷ *Ibid.*, str. 2. *Feral Tribune* je 18. prosinca 1995. godine objavio ovaj Pavletićev napad na *Praxis* i tako demantovao naknadna Pavletićeva fabuliranja o njegovoj tobožnjoj odbrani Hrvatske od protuhrvatskog *Praxisa* 1966. godine. Pavletić je reagovao ljutito, uputivši «Dobronamjerno pismo 'Feralovcima'», objavljeno 22. prosinca 1995. Odgovorio mu je u istom broju urednik *Ferala*, Viktor Ivančić u feralovskom stilu «Teorija i praxis Vlatka Pavletića.

Nije trebalo dugo čekati na poduzimanje određenih represivnih mera. Pošto je prekršajno kažnjen, Gaju Petrovića je Konferencija SK Zagrebačkog sveučilišta isključila iz Saveza komunista²⁸. U Beogradu je proces poduzimanja represivnih mera i kažnjavanja filozofa i sociologa praksis orijentacije trajao duže, bio oštriji i završio je izbacivanjem grupe od osam profesora i asistenata Filozofskog fakulteta sa Univerziteta. Da bi se sve te mere provele, bilo je neophodno da Skupština Srbije donese tzv. *lex specialis*, januara 1975. godine, što govori o tome da su otpori represiji bili veoma snažni²⁹.

Nepoznato je ili je nedovoljno poznato šta su sve sadržavali policijski izveštaji, analize i dosjei. Nešto su dostupniji bili partijski bilteni. Tako je Marinko Gruić u svom uvodnom izlaganju u organizaciji Saveza komunista Zagreba 18. juna 1968. godine optužio praksisovce da su u sjedištu rukovođenja studentskim protestom i postavio pitanje «da li i nadalje društvenim sredstvima dotirati jedan takav časopis kao što je 'Praxis'?»³⁰

O snazi novih impulsa u filozofiji i društvenim naukama, rečju u kulturi, govori i činjenica da su se i časopis i Korčulanska ljetna škola održali više

Zmije u jedrima»: «U svom lovu na zmije s protuhrvatskim otrovom, punom osobnih rizika i neizvjesnosti, uvaženi akademik nije izgovorio ni veliko *H*, nije spominjao ni Hrvatsku ni hrvatstvo, nije spominjao ni dom ni domovinu, pa čak ni famoznu 'crtu nacionalnih interesa'»

²⁸ Videti, *Vjesnik*, «Pozitivna politička orijentacija većine zagrebačkih studenata», 26. VI. 1968, str. 3. Tada su isključeni i Mladen Čaldarović, profesor Fakulteta političkih nauka i Šime Vranić, student istog fakulteta. (Jedini koji nije glasao za isključenje bio je profesor Branko Bošnjak.) Prema *Vjesnikovom* izveštaju profesor Filozofskog fakulteta dr Mladen Zvonarević je rekao da *Praxis* nikad nije imao podršku svih nastavnika na fakultetu i predložio da se povede diskusija o političkoj liniji *Praxisa*: «Ako takve diskusije ne bi bilo, 'Praxis' bi dobio oreolu mučenika koju nikad nije i danas je ne zaslužuje...»

²⁹ O tom procesu videti opsežnu analizu u: Nebojša Popov, *Contra fatum*.

³⁰ Bilten GK SKH i GK SSRNH, God. VI. (1968), br. 6-7, str. 10. U narednom, osmom broju biltena biće objavljeno izlaganje Pere Pirkerera od 8. VII. 1968: «Ovog trenutka mi smo se naročito sukobili sa strujama oko 'Praksisa'. Pored mnogih prijašnjih ocjena i na XIX konferenciji SK Zagreba dana je negativna politička ocjena idejnim stavovima koje je časopis zastupao, pa je tom prilikom utvrđeno da to stvara objektivne uvjete da se 'Praksis' pretvori u okosnicu političke grupe oko koje se okupljaju nezadovoljni elementi u našem društvu. Uprkos toj jasnoj kritici, grupa oko 'Praksisa' je nastavila razrađivati tezu o tome da su progresivne snage u našem društvu u stvari birokratske snage. Direktne odjeke tih stavova moglo se ne malo naći u posljednje vrijeme u časopisu 'Razlog', a posebno u proglasu tzv. 'Akcionog odbora'», str. 8.

od pet godina pošto su 1968. postali stalna meta dnevnopolitičkih i ideoloških napada. Nema ni jednog dogmatskog marksiste starog kova, od Borisa Zihlerla i Vojana Rusa u Ljubljani, Mladena Zvonarevića i Olega Mandića u Zagrebu, Dušana Nedeljkovića i Andrije Stojkovića u Beogradu, da se druga i manje značajna imena ne pominju, koji se nisu oglasili svojim budnim kritičkim osvrtima na časopis i Školu. Njima su sledili i mlađi partijski kadrovi s univerziteta i iz marksističkih centara koji su jednostavno shvatali da su napadi na časopis i Školu najjednostavniji i najbrži put za promociju u značajnu javnu ličnost. Neki će u napade utkati svoje uverenje, neki svu strast preraslu u naganjaštvo, a neki će jednostavno «raditi po narudžbi». Stranice dnevnih i nedeljnih listova, radio i TV emisije, teorijski partijski časopisi kao što je bio *Socijalizam* ili listovi kao *Komunist* biće im širom otvoreni. Partijski sastanci i savetovanja, razni oblici «ideološkog obrazovanja» i škola, javne tribine i mitinzi biće pozornice za jednu plejadu glumaca čije će se umeće iscrpljivati u napadima. Komiteti će podsticati «teoretičare», a ovi drugi će trčati u komitete: u Zagrebu jedan od ključnih tvoraca «Bijele knjige» u kojoj je skoro sve što je vredelo u kulturi proglašeno neprijateljskim, u Beogradu dnevni dežurni naganjači Prvoslav Ralić i Dragomir Drašković, jedna osoba u Sarajevu³¹ i mnogi drugi su svoje javne i univerzitetske karijere gradili i na tim napadima.

Ti napadi će sve manje imati bilo kakve veze sa filozofskom, sociološkom ili drugom kulturnom delatnošću. Biće jednostavno vulgarno dnevnopolitički³², a biće često bezobzirno obnavljani u zaoštrenoformi i u decenijama

³¹ Reč je o osobi koja je pred rat u Bosni preminula kao ideolog Paragine Hrvatske stranke prava, a počela je javnu karijeru kao pisac panegiričnih prikaza knjiga članova redakcije i saradnika *Praxisa*. U međuvremenu je bila jedan od ključnih ideologa Saveza komunista Bosne i Hercegovine i član Centralnog Komiteta SK BiH. «Proslavila» se svojim napadima na već bolesnog i potpuno bespomoćnog Mešu Selimovića čije je stvaralaštvo činilo čast bosanskoj, jugoslovenskoj i evropskoj kulturi.

³² Karakter tih dnevnopolitičkih napada analizirao je Nebojša Popov u članku «Naučna istina i istina jedne politike», *Praxis*, br. 1-2/1974., str. 213.-229. Braneći svoje kolege sa Beogradskog univerziteta, Redakcija u istom broju, uz kratki komentar, ponovo objavljuje svoj stav «U povodu nekih najnovijih kritika 'Praxisa'» iz broja 4/1968. Iz današnje perspektive jedna rečenica dobiva dodatni smisao: «Ponekad se doista čini da je ova naša zemlja prebogata u svemu, a prije svega u ljudima: ako ih ne izvozimo kao stručnjake ili radnu snagu u druge zemlje, onda ih razbacujemo i onemogućavamo u svojoj vlastitoj.» Naivne li redakcije: iz perspektive devedesetih godina kada su ljudi masovno ubijani i postajali dželat i žrtve, rasuti po svetu bez nade u povratak, te godine kada su *samo* ostajali bez posla i zatvarani čine se mnogima bezmalo ružičastim.

nakon gašenja časopisa i nestanka njegovih glavnih poslenika – Gaje Petrovića i Rudija Supeka – sa životne scene. Ovdje neće biti šire elaborirana lepeza dogmatskih osporavanja i prigovora *Praxisu* i Školi. Neka ovdje bude pomenut samo jedan odgovor Gaje Petrovića Vojanu Rusu, pa će i razlozi za izostanak šire elaboracije postati jasniji. Naime, odgovor *Praxisa* dogmatičarima mogao bi se sažeti u nekoliko reči Gaje Petrovića upućenih Vojanu Rusu: «ZAŠTO GNJAVIŠ VOJANE? Zašto si svoje suradnike nagovorio da te nesuvisle optužbe potpišu? Zašto prisiljavaš časopis «Praxis» da te nesuvislosti (u vrijeme kad su naše financijske teškoće najveće a tisak tako skup) objavljuje? Zašto mene prisiljavaš da trošim vrijeme odgovarajući? Zašto mi namećeš javne polemike koje su intelektualno neproduktivne? Zar zaista nemaš nimalo milosrđa prema onima koji bi željeli da misle, pišu, čitaju i raspravljaju o nečem pametnijem?»³³

Neka ovdje bude pomenuta kritika praksis orijentacije koju je zagrebački filozof Neven Sesardić izložio u svom radu «Razmišljanja o filozofiji prakse», objavljenom u beogradskom časopisu *Theoria*. Sesardić svoj kritički osvrt na filozofiju prakse počinje konstatacijom da su kritičari polazili od stajališta službene politike i da su na odgovore praksisovaca «uzvraćali jedino etiketiranjem i ideološkim diskvalifikacijama». Tako je došlo do neobične situacije da se «...filozofija prakse zapravo nikada nije suočavala s protivnicima na razini filozofske argumentacije i protuargumentacije»³⁴. Autor ne želi da toj orijentaciji porekne svaku vrednost, već izjavljuje da želi da naglasi ona pitanja koja su bila zapostavljena ili izvan fokusa. Početne primedbe tom stanovištu da je razlikovanje «dogmatskog» i «stvaralačkog» marksizma krajnje arbitrarno, da je njihovo traganje za «autentičnim» Marksom intelektualno besplodno, a njihovo insistiranje na «bespoštednoj kritici svega postojećeg» preterano, Sesardić završava aluzijom na bliskost filozofa te orijentacije sa oficijelnom politikom.³⁵ Prigovara im da se njihova kritika uvek zaustavljala na sukobu

³³ Gajo Petrović, «Prijateljsko pismo Vojanu Rusu», *Praxis*, br. 1-2/1974., str. 249. Na kraju Petrović šalje Vojanu Rusu ironičnu poruku: «Uviđam svoje zablude i kajem se, dragi Vojane! Želim Ti da svoje genijalne umotvorine objaviš na svim svjetskim jezicima, da tim blistavim 'kapitalom' obasjaš sve svjetske 'pozornice'. Samo te jedno od svega srca molim: Kao što mi tebe puštamo na miru, pusti i Ti nas! *Nemoj nas gnjaviti!*», *Ibid.*, str. 253.

³⁴ Neven Sesardić, «Razmišljanja o filozofiji prakse», *Theoria*, 1-2/1987, str. 107.

³⁵ «Može li se stvarno prihvatiti mišljenje, koje je prilično rašireno, da je filozofija prakse predstavljala i najoštriju kritiku oficijelne politike?» *Ibid.*, str. 109. Mada nije neposredna

sa birokratsko-staljinističkim snagama, a nikad sa Partijom kao celinom, da nikada nisu doveli u pitanje principe samoupravljanja. Istakao je da deklamaciju njihovog odstupanja od oficijelne politike ne treba meriti «stupnjevi- ma» nego «lučnim sekundama», a stavom da se »kontroverza između njih i zastupnika dnevne politike svela... tako zapravo na svađu unutar obitelji»³⁶ dao je šlagvort svakoj budućoj nacionalističkoj i kvaziliberalnoj kritici *Praxisa* i Korčulanske ljetne škole.

U drugom delu svog teksta Sesardić osporava filozofsku tezu o jedinstvu teorije i prakse kao trivijalnu, a ideju da se teorijske aporije mogu razrešiti praktičnim putem ne smatra originalnim Marksovim doprinosom filozofiji. Štaviše, smatra fundamentalno pogrešnom ideju da praksa može unaprediti filozofsku spoznaju tamo gde je teorija bila nemoćna. Iz tih stavova koji u filozofskom razmatranju mogu biti sasvim legitimni, Sesardić ponovo izvlači političke zaključke, ironično primećujući da praktični revolucionari onda kvalifikovano arbitriraju u pitanjima filozofije. «Zapravo», zaključuje Sesardić svoj kritički osvrt na filozofiju prakse, «filozofi prakse nisu bili koherentni kad su u nekim prilikama protestirali zbog vanjskog uplitanja u filozofske diskusije jer su upravo oni bili ti koji su se najviše zalagali za to da se sruši zid koji je razdvajao filozofiju od revolucionarne prakse i koji je predstavljao slabu ali i jedinu zaštitu autonomije filozofije.»³⁷

Sesardićeve stavove su izazvali dosta uzbuđenja i osporavanja u stručnoj javnosti. Pre svih urednika *Praxisa* Gaje Petrovića i Mihaila Markovića u ča-

reakcija na Sesardićev tekst zanimljivo je «čuti i drugu stranu». Tako je Svetozar Stojanović, čudeći se da se *intelektualni* kritičari *Praxisa* daju zavesti jezičkim sličnostima, na jednom mestu zapisao: «'Praxis' je bio otvoren prema nemarksističkim pogledima i grupama ne samo u inostranstvu nego i u Jugoslaviji. Ko je ako ne praksisti pomagao fenomenolozima, pozitivistima, strukturalistima, analitičarima, egzistencijalistima, sistem-teoretičarima itd. da predaju, istražuju i objavljuju u Jugoslaviji? A baš neki od njih danas sa visine govore o «sporu u porodici», iako su pod komunistima ćutali o političkim prilikama da ne bi ugrozili svoje karijere. Pre će biti da je 'komunističkoj porodici' i Titu kao njenom *pater familiasu* odgovarala njihova politička pasivnost i kukavičluk, nego praksisovsko javno i glasno protivljenje.» Videti, Svetozar Stojanović, *Propast komunizma i razbijanje Jugoslavije*, Beograd: «Filip Višnjić» i IFDT, 1995., str. 223.

³⁶ *Ibid.*, str. 110.

³⁷ *Ibid.*, str. 116.

sopisu *Theoria*³⁸, a zatim i Slobodana Žunjića u zagrebačkom omladinskom časopisu *Pitanja*.³⁹

Gajo Petrović sistematično opovrgava šest «tema ili skupova optužbi» prvog dela Sesardićevog rada od koje je posebne pažnje vredna ona prema kojoj za odbacivanje dogmatskog marksizma na Bledskom savetovanju jugoslovenskih filozofa i sociologa, novembra 1960. godine nije bila potrebna nikakva «politička odvažnost», jer je Jugoslavija raskinula sa Staljinom 1948. godine. Petrović ukazuje na činjenicu da se u to vreme ni jedna druga grupa intelektualaca nije suprotstavljala službenim stavovima i da je dogmatska, staljinizirana interpretacija marksizma bila dominantna. Odbacujući optužbu o oportunističnosti, Petrović opsežno dokumentuje svoj stav da su praksisovci branili ne samo svoje saradnike nego i svoje protivnike.

U drugom delu svog opsežnog polemičkog priloga Petrović se osvrće na Sesardićeve kritike odnosa teorije i prakse u filozofiji prakse, prigovarajući mu da nije analizirao «bar jedan jedini tekst filozofa koje je difamirao»⁴⁰. Petrović nastoji da dokaže da Sesardić zaoblilazi *meritum*: «O samoj *filozofiji* prakse iz Sesardićevog se napisa ne može ništa saznati. Filozofija je jedno-

³⁸ U rubrici «Polemika» časopis *Theoria*, br. 3-4/1987., objavio je priloge akademika Mihaela Markovića «Povodom razmišljanja o filozofiji prakse», str. 113.-120. i Gaje Petrovića, «O filozofiji prakse i jednom neobičnom pojmu razmišljanja», str. 121.-137. Videti takođe i rad Zagorke Golubović «'Praxis-filozofija': različita tumačenja i kritike», *Theoria*, br. 1-2/1988., str. 9.-20.

³⁹ Uporedi: Slobodan Žunjić, «Politika jednog 'teorijskog' osporavanja praxis-filozofije», *Pitanja*, god. XVIII, br. 3-4/1988., str. 79.-87. Žunjićev rad objavljen je u okviru tematskog bloka «Rasprava o *Praxis* filozofiji». U tom bloku su objavljeni radovi Veselina Golubovića «Filozofija u Jugoslaviji», Lina Veljaka «Pitanje metode u filozofskoj kritici», Milorada Belančića «Hermeneutička situacija filozofije prakse» i Nenada Mišćevića «Jedan mit filozofije prakse: svijet kao čovjekovo djelo». Inače, u kraćem uvodu navedenim raspravama Zoran Arbutina piše: «Nakon dugogodišnjih, ponekad izuzetno oštirih napada, inspiriranih prvenstveno političkim razlozima, pojavile su se u novije vrijeme neke naznake u nastojanjima da se *Praxis-filozofiju* kritički raspravlja na filozofijskoj razini, da se, dakle, uspostavi rasprava koja ne bi padala ispod razine vlastita predmeta i koja bi se vodila najboljim značenjem pojma *kritika*: ambicijom stvaralačkog nadilaženja kritiziranog mišljenja.» *Ibid.*, str. 58. Na ovaj dobronamerni poziv pravi odzivi još uvek nisu stigli i teško da će uskoro, nakon ratne tragedije, stići.

⁴⁰ Gajo Petrović, «O filozofiji prakse i jednom neobičnom pojmu razmišljanja», *Theoria*, br. 3-4/1987., str. 134.

stavno zaobidena.»⁴¹ Petrović Sesardićev rad tretira kao «pokušaj moralne i političke diskvalifikacije filozofa prakse uz pomoć neobuzdanih insinucija, neistina i podmetanja.»⁴²

Taj Sesardićev «pokušaj moralne i političke diskvalifikacije filozofa prakse» obnovila je i dalje razvila Savka Dabčević Kučar u svojoj knjizi *71' Hrvatski snovi i stvarnost*. Autorica je u poglavlju «Hrvatska kultura u hrvatskom proljeću» jedan odeljak posvetila *Praxisu* – «Praxisovci i hrvatsko proljeće». Praxisovsku grupu intelektualaca⁴³ ona tretira kao uglavnom «protuproljećare» čiji je uticaj u političkom životu Hrvatske negativan, deklarirane kao protivnike staljinističkog dogmatizovanog marksizma koji su predlagali zaključke suprotne «... interesima razvoja, modernizacije, demokratizacije hrvatskog društva.»⁴⁴ Štaviše, prigovoriće praksisovcima da «... nikad nisu napadali izra-

⁴¹ *Ibid.*, str. 135.

⁴² *Ibid.*, str. 135. Petrović Sesardićev pokušaj stručne kritike situira u prethodne dnevno-političke i ideološke napade na *Praxis*: «Neslavna slava nekih dosadašnjih 'oponenata' *Praxisa* očito nije dala mira Sesardiću. Svojim napisom on se potrudio da dosadašnja 'etiketiranja' i 'ideološke diskvalifikacije' nadopuni političkim insinucijama, dezinformacijama, klevetama i napose moralno-političkim optužbama i osudama. Treba priznati da se u tom 'poštenom poslu' pokazao vrlo spretan, okretan i plodan. U stvari volio bih da mi netko navede jednog jedinog među svim dosadašnjim 'oponentima' *Praxisa* (filozofima, politolozima, sociolozima, političarima, novinarima itd.) koji je ikada u jednom tekstu iznio toliko nečasnih političkih optužbi, uvreda i objeda na račun filozofa prakse, nastojeći da ih diskreditira i diskvalificira u svakom pogledu (ne samo filozofski, nego napose i politički i moralno).» *Ibid.*, str. 135.

⁴³ Da bi pojačala utisak o velikosrpskom karakteru *Praxisa*, Savka Dabčević Kučar u primedbi br. 58, na str. 827. među zagrebačke praksisovce uvrštava brata Gaje Petrovića Svetu koji se tu našao ni kriv ni dužan, ali ne i Rudi Supeka, Predraga Vranickog, Ivana Kuvačića, Žarka Puhovskog i druge.

⁴⁴ Savka Dabčević Kučar, *71' Hrvatski snovi i stvarnost*, I i II, Interpublic, Zagreb, 1997., str. 745. Autorica zatim nastavlja: «Tako je nastao svojevrstan paradoks – praksisovci su, zapravo teorijski se protiveći staljinističkom modelu, praktično zagovarali teze koje su koristile upravo neostaljinističke i dogmatske snage.»

«Svojim stajalištima protiv tržišta, decentralizacije, razlika i sl., protiv ekonomizma – učvršćivali su upravo onu struju, ne samo mišljenja nego, na žalost, i djelovanja, koja je nastojala zadržati upravo stare antitržišne (znači – etatističke) antiekonomске (dakle – administrativno – partijsko – birokratske), antidecentralizatorske (dakle – unitarističke) odnose itd.» *Ibid.*, str. 745. Kada neko pročita da su praksisovci, po autorici, težili administrativno-partijsko-birokratskoj kontroli nad ekonomijom, prosto mu dođe da se upita nije li Gajo Petrović bio predsednik CK SK Hrvatske, a Savka Dabčević-Kučar intelektualac bez ikakvih javnih funkcija?

⁴⁵ *Ibid.*, str. 745.

bljivanje Hrvatske i golemu centralizaciju u Beogradu; dapače, borbu protiv toga vidjeli su kao hrvatski šovinizam i nacionalizam.»⁴⁵ Napisala je da nije istina da su praksisovci bili proganjani, jer nisu uklonjeni s fakulteta i bili su «uvijek na slobodi», ali su 1972. godine zahtevali kazne za hrvatske šovini-
ste. Ideju o «bespoštednoj kritici svega postojećeg» autorica smatra apriorno negativističkom i destruktivnom. Kao da sama nije pripadala nomenklaturi i zauzimala čelno mesto u Savezu komunista Hrvatske, Savka Dabčević Kučar se pozvala na filozofski autoritet dr. Nevena Sesardića koji je praksisovski sukob sa dnevnim politikom okarakterisao kao «svađu unutar obitelji». Napokon, praksisovcima prigovara filozofski elitizam, mada u prethodnom pasusu tvrdi: «... prešli su granicu čiste filozofije i vrlo aktivno uplovili u neposrednu praktičnu, zapravo prakticističko-političku sferu.»⁴⁶ Zatim dolazi nešto iz abecede staljinizma: delovali su «retrogradno – uprkos možda pozitivnim namjerama svojih autora»,⁴⁷ negativno na hrvatske demokratske tokove. Na kraju sledi najteži udarac, najopasnija optužba koja se protiv nekoga u Hrvatskoj sredinom devedesetih godina mogla izreći: «Kad tome dodamo da vodeće praksisovce u Hrvatskoj nije ni zanimalo, niti su osjećali 'hrvatsko pitanje', i da su glavni nositelji praktički bili unitaristi, možemo shvatiti s koje su velikosrpske-unitarističko-etatičko-intelektualne visine gledali na 'nacional-šoviniste' proljećare. U slobodnoj i demokratskoj zemlji, to i ne bi bilo važno; slobodno bi se sučeljavala mišljenja. No, u velikosrpskoj dominaciji i partijskoj državi, oni su, bez obzira na to koliko su to uistinu željeli (neki da, neki možda ne) – postajali sredstvo protiv proljećara u Hrvatskoj.»⁴⁸ Kako autorica korekno navodi da je hrvatsko političko rukovodstvo u Karađorđevu najozbiljniju podršku dobilo od srpskog političkog vrha (koji će Broz kao i njih «počistiti») i od Krste Crvenkovskog iz Makedonije, teza o velikosrpskom izrabljivanju Hrvatske postaje upitna. Naravno, to ne znači da srbijanska politika krajem osamdesetih godina nije postala šovinistička i nacional-socijalistička, ali to sa *Praxisom* Gaje Petrovića nema veze!

⁴⁶ *Ibid.*, str. 747.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 748.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 748. Upravo ovo mesto pokazuje koliko je snažna želja da se praksisovci kompromituju i optuže, nezavisno od toga koliko su optužbe umesne ili ne. Naime, Savka Dabčević Kučar označava Edvarda Kardelja kao jednog, praktično glavnog grobara «hrvatskog proljeća» (videti, str. 803.-811., naročito str. 811.).

Da, bilo je onih koji su još u vreme postojanja *Praxisa*, a naročito onih koji su, naknadno, pošto je časopis ugašen, a Korčulanska ljetna škola prestala s radom napuštali internacionalističke i humanističke pozicije⁴⁹, ali je većina članova redakcije, pa i saradnika ostajala dosledna. Gajo Petrović kao glavni i odgovorni urednik časopisa i Rudi Supek kao predsednik Upravnog odbora Škole su do kraja života (1993) ostali dosledni osnovnim načelima *Praxisa*. Tako će Petrović ljubazno odbiti ponudu *Nedeljne Borbe* iz 1990. godine da učestvuje u razgovoru hrvatskih i srpskih intelektualaca «Um pred lavinom političkog varvarizma» s obrazloženjem da se nije afirmirao «ni kao srpski ni kao hrvatski intelektualac» i da se ne smatra «kvalifikovanim za sudjelovanje u tim razgovorima»⁵⁰. A u obimnom intervjuu *Novom Forumu* 14. januara 1991. Petrović će protestovati protiv ukidanja «Trga žrtava fašizma» i preimenovanja u «Trg hrvatskih velikana».⁵¹

⁴⁹ U ranoj fazi *Praxisa* to je uradio profesor Danilo Pejović, a krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina i dvojica akademika SANU, Mihailo Marković i Ljubomir Tadić. Marković je postao potpredsednik i ideolog Miloševićeve (nacional) Socijalističke partije Srbije, a akademik Tadić je, istina, kratko vreme, bio «senator» u nekom telu koje se zvalo «Senat Republike Srpske». O preorijentaciji Mihaila Markovića ka nacionalističkoj ili nacional-socijalističkoj opciji pisao sam u dva navrata i pre nego što je postao ideolog Miloševićeve partije, «Jugoslovenska kriza i nacionalno pitanje – beleške uz rad Mihaila Markovića», *Gledišta*, br. 5-6/1988., str. 223.-233. Na Markovićev odgovor «Smisao spora o državnosti srpskog naroda», takođe u *Gledištima* 9-10/1988. objavio sam opsežniju kritičku analizu pod naslovom «Od 'integralnog samoupravljanja' do nacionalne državnosti», *Gledišta*, 5-6/1989., str. 164.-184. Markovićev «čuveni» govor na Miloševićevom mitingu na Ušću i osnovni ton iz njegovog viđenja «Načela srpske nacionalne politike» objavljenog u kongresnom materijalu za Drugi kongres srpskih intelektualaca ubedljiv su dokaz bitne «preorijentacije» tog nekada u svetu poznatog praxisovca.

⁵⁰ «Pismo Gaje Petrovića», *Nedeljna Borba*, 1.-2. decembra 1990. Tom svom stavu Petrović će dodati: «Najveća zasluga za sadašnje stanje srpsko-hrvatskih odnosa pripada, po mom mišljenju, rukovodstvima Saveza komunista i drugih političkih partija kojima su pozvani učesnici vašeg skupa pripadali ili pripadaju, pa taj skup i njegovi učesnici mogu znatno utjecati i na dalji razvoj srpsko-hrvatskih odnosa i na budućnost Jugoslavije.»

⁵¹ Gajo Petrović: «Nacionalizam nas je doveo na ivicu građanskog rata», *Novi Forum*, 14. I. 1991. U jednoj zgradi na tom Trgu stanovao je Gajo Petrović. Naslov intervjuja preuzet je iz sledećeg dela Petrovićevog intervjuja: «Nije bez korijena u 'starom režimu' ni radikalni nacionalizam koji nas je doveo na ivicu građanskog rata. Već sam više puta govorio o tome kako su Tito i njegovi najbliži suradnici u interesu očuvanja svoje birokratske vlasti sredinom šezdesetih godina počeli 'odozgo' raspirivati nacionalne netrpeljivosti i nacionalne sukobe

Šta na kraju reći o odnosu Gaje Petrovića prema beskrajno ponavljanim nekad primitivnim, nekad sofisticiranim, insinucijama, denuncijacijama i optužbama? Svoj odnos Petrović je sjajno formulisao u ironično intoniranoj «isповesti» naslovljenoj samo jednom rečju «Priznajem», koju je objavio u *Nedjeljnoj Dalmaciji*, 3. februara 1993. godine, neposredno nakon smrti prijatelja Rudija Supeka, a samo četiri meseca pre vlastite. Tu Petrović «priznaje»: 1. da je kao filozof bio nedovoljno marksistički, zatim nemarksistički, antimarksistički, idealistički, apstraktnohumanistički, hajdegerovski, egzistencijalistički, nedijalektički, pozitivistički – da su mu poricali svaku filozofsku intenciju i relevantnost i da su njegovu delatnost ocenjivali politikantskom, ekstremističkom, levoradikalnom, građansko-liberalističkom, antisamoupravnom, destruktivnom antisocijalističkom i antikomunističkom; 2. da su na osnovu Titovog govora protiv praksisovaca osporavali njegov izbor za profesora; 3. da je bio jedan od osnivača Hrvatskog filozofskog društva koje je bilo nezavisno i nije radilo ni po čijim 'višim' direktivama i da su vlastodršci samo sanjali o tome da ga okrenu protiv *Praxisa* čiji je osnivač i glavni urednik i da je drzovito ustajavao u praksisovštini⁵²; 4. da je podržavao svog mladeg kolegu Žarka Puhovskog i da nikada u životu nije sreo Aleksandra Rankovića⁵³; 5. da je imao intenzivne međunarodne komunikacije i da bi trebalo demaskirati sve univerzitete i njihove filozofske odseke u svetu koji su ga pozivali. Svoje «priznanje» Gajo Petrović završava rečima: «Uvjeren sam da će politički po-

u Jugoslaviji. No 'novi režim' donio je svakako nešto 'kvalitativno novo': direktno rehabilitiranje fašizma, ustaštva, NDH i njihovih vođa, uključujući i najveće zločince, kao npr. Mile Budaka (koji je već počeo dobijati svoje ulice) i A. Pavelića, koji je u jednom zagrebačkom mjesečniku proglašen 'pravim hrvatskim liberalcem parlamentarno-opozicionog tipa'»

⁵² Gajo Petrović nastavlja: «Na Korčulanskoj ljetnoj školi – tijesno povezanoj s 'Praxisom' - i u samom 'Praxisu' intenzivno su sudjelovali veoma ugledni, pa čak neki i od najuglednijih zapadnoevropskih i američkih filozofa najrazličitijih orijentacija (od neortodoksnih marksista preko fenomenologa do analitičkih filozofa), a u međunarodnim filozofskim publikacijama, pa čak i u dnevnoj štampi pisalo se o časopisu 'Praxis' i o filozofima praksisovcima kao značajnoj pojavi međunarodnog filozofskog života. Samokritički priznajem da se toj međunarodnoj afirmaciji 'Praxisa' nisam suprotstavljao, nego sam joj prema svojim mogućnostima pomagao.» *Nedjeljna Dalmacija*, 3. veljače 1993. godine.

⁵³ Kako su se u nacionalističkom tisku u Hrvatskoj pojavljivale aluzije da su praksisovci bili bliski A. Rankoviću i da su se s njim skoro svakodnevno sastajali, Petrović izvlači ironičan zaključak da, po nacionalistima, on nikada nije bio ni praksisovac jer se nikada nije sreo sa «drugom Markom».



metači naše filozofije uspješno obaviti i plemeniti zadatak rehabilitacije onih što se u civiliziranom svijetu nazivaju staljinističkim mračnjacima. Jer ti su mračnjaci puno prije naših današnjih lučonoša vidjeli pravu prirodu 'Praxisa' i praksisovaca, pa za svoj pothvat zaslužuju puno priznanje svojih današnjih učenika i sledbenika. Tvrdi se da neki filozofski non-entiteti raskrinkavanjem filozofa i filozofije pokušavaju postići neke ružne filozofske ciljeve. Premalo znam o svemu tome da bih se toj tvrdnji mogao odmah pridružiti. Ali nije mi poznat ni jedan slučaj u povijesti filozofije da se netko afirmirao kao filozof političkim objeđivanjem i difamiranjem filozofa koji su se afirmirali svojim filozofskim radovima. Prema tome, politički pometači filozofije, najblaže rečeno, ne mogu težiti nikakvim filozofskim ciljevima. Za što se to oni zapravo bore – pitanje je koje sad ostavljam po strani.»⁵⁴

Na kraju ću reći nešto vrlo lično, ali mislim da je i veoma načelno. Kada sam prije 34 godine u Sarajevu, po članu 133. Krivičnog zakonika o tzv. neprijateljskoj propagandi, suđen zbog članka u *Praxisu*, na suđenje su došli Gajo Petrović i Rudi Supek. Nisu se prethodno dogovarali, nego su se sreli na železničkoj stanici. U sudnici sam sedeo okrenut leđima publici. Prepoznao sam kašljucanje Gaje Petrovića. Shvatio sam da ću biti slobodan i da

⁵⁴ *Ibid.*, str. 21. Na «priznanje» Gaje Petrovića reagovao je Branimir Donat u *Nedeljnoj Dalmaciji*, 24. veljače 1993., u tekstu pod (verovatno redakcijskim) naslovom «Krvnik» i tekstom uz naslov: «Praksisovci su od početka zagovarali, u odnosu na stanje u Jugoslaviji, onu poznatu metodu prema kojoj su sebe nudili u ljupkoj ulozi malo blažega krvnika, a ne onog staljinističkog, nedvosmislenog u svojim nakanama i metodama...» Donat, inače, prigovara Petroviću isterivanje sa katedre za filozofiju Vuka Pavlovića u vreme kada je Petrović studirao u Lenjingradu i ni u kakvom isterivanju sigurno nije mogao učestvovati. Petrovićevo priznanje Donat tumači «...kao rezultat opake ljudske zablude i opasnog političkog sljepila, a možda i recidiv onog dogmatizma koji se kao *virus* usadio u krvotok mladog intrasigentnog skojevca poučenog u tehnologiju boljševizma usred Lenjingrada.» (str. 21.). Da su u zatiranju uticaja i tragova *Praxisa* i praksisovaca sva sredstva dozvoljena dokazuje Donat poredeći počasni doktorat Univerziteta u Upsali dodeljen Rudiju Supeku sa počasnim doktoratima koje su jugoslovenski univerziteti dodeljivali Edvardu Kardelju i Džemalu Bijediću! Svoj prilog ovakvom stavu dala je i redakcija *Nedjeljne Dalmacije* koja je Donatov tekst grafički opremila ex-librisom Mladena Stilinovića iz 1991. godine na kome pod znakom petokrake piše: «Naši filozofi koje svojim priznanjima gorljivo brani Gajo Petrović, a koji su počeli od ideje da moraju mijenjati svijet, doživjeli su sada strašan protuudarac od toga neumnog i neodgovornog svijeta koji se sam promijenio ne pitajući ih šta oni o tome misle.» Treba zaista pogaziti sve ljudske obzire pa o Gaji Petroviću pisati u članku pod naslovom «Krvnik»!

⁵⁵ Gajo Petrović, *Odabrana djela*, Naprijed-Nolit, Zagreb-Beograd 1986., Tom II, str. 241.



moram živeti kao slobodno ljudsko biće, bez obzira kako me sudili. Tako sam bolje razumeo Gaju Petrovića: «Moć mišljenja ne treba precjenjivati. Nijedno mišljenje nije tako moćno da bi moglo stvoriti novi svijet samo svojom silom. Ali mišljenje ne treba potcjenjivati. Doista, bolji svijet ne može se stvoriti bez misleće obrade ideje slobode, stvaralaštva i pravde.»⁵⁵ Za taj bolji svijet slobode, stvaralaštva i pravde živio je Gajo Petrović. Bio je i ostao svetionik slobode ne samo u teškim vremenima u kojima je živio, nego i u još težim koja su im sledila.

BOŽIDAR JAKŠIĆ

GAJO PETROVIĆ'S PRAXIS

The author's approach is based on three attitudinal points: 1. Gajo Petrović was an exceptional phenomenon in the Croatian, Yugoslav and European cultures, the challenge of freedom in a repressive society. 2. There is no such thing as "praxis group", "philosophers of praxis" or "praxis philosophers" which would follow a unique philosophical or socio-theoretical orientation. 3. Political and ideological criticism of the periodical Praxis was an act of the repressive system, and any differencing opinion concerning culture and science was exposed to such repressive acts. The political establishment of the Tito regime, its ideological and propaganda apparatus had spread insinuations, denunciations and accusations on account of Praxis and of Gajo Petrović, and this manner of pressure has continued to the present day under the changed historical conditions. The perpetrators of the attacks have very often been the same persons, only that once they had challenged Praxis and Gajo Petrović as enemies of "socialism" and of "the system of socialist selfmanagement", and later as servants of the Titoist authoritative power. The fate of Praxis in the old regime was triumphantly interpreted as "a family quarrell". This work is an attempt at a sociological analysis of the political fate of Praxis which was based on Gajo Petrović's belief that there is no freedom without man and there is no humanness without freedom, and it had had nothing to do with the old and new political and ideological disputes.



VESELIN GOLUBOVIĆ

ČEMU MISLIOCI U OSKUDNOM VREMENU?

Prethodno priopćenje

Valja nam uvijek iznova čuti, i proumiti, ono davno pitanje pjesnika Hölderlina iz elegije “Kruh i vino”: “Čemu pjesnici u oskudnom vremenu?” (“... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?”). Valja se, kadšto, prisjetiti i onog predavanja Martina Heideggera “Čemu pjesnici?” (“Wozu Dichter?”). Ali ne treba ovdje slijediti ni Hölderlinovu, ni Heideggerovu potragu za možebitnim odgovorima.

Valja nam se prisjetiti, gdjekad, i onog stiha A.B. Šimića “Pjesnici su čuđenje u svijetu” i one Platonove upute o iskri što možda tinja u čovjeku, i uvida da filozofija, da mišljenje izvire iz čuđenja, *thaumazein*, i da ta riječ, mislim, u indoeuropskim jezicima izriče i divljenje, da su “čuđenje” i “divljenje”, svojim porijeklom, etimologijom, nerijetko i sinonimi. A možda ne treba posve preumiti ni onu drevnu kinesku: “Da nema vjetra, pauci bi nebo premrežili”, i navlastito kada se ona u ovoj prigodi ne odgodi te parafrazira: “Da nema pjesnika, pauci bi nebo premrežili”. Valja se sjetiti onih Hölderlinovih stihova kojima se izriče zajedničko izvorno porijeklo, temelj, dno, bezdan filozofije i pjesništva: “oni prebivaju blizu, ali na najodjeljenijim bregovima” (“sie wohnen nahe, aber auf getrenntesten Bergen”).

Međutim, na ovom mjestu i u ovoj zgodi, ne treba se baviti pjesnicima i poezijom, pa ni pjesništvom kao biti umjetnosti. Ni filozofima, ni filozofijom kao jednim razdobljem mišljenja. Ni pitanjima koja su, isto, ali ne i jednako, zaokupljala povijest filozofije i povijest umjetnosti. Valja ovdje zanemariti i bitna pitanja zapadnog filozofskog umovanja, primjerice pitanja o bitku, o čovjeku, o spoznaji, o istini, o povijesti... Pa mimoići i pitanje pjesnika “što je čovjek, a mora bit’ čovjek” i njegov putokaz “neka bude što biti ne može” (Njegoš).

Može se ovdje zaobići i razumijevanje oskudnog vremena u Hölderlinovu pjevanju, imenovanju, i u Heideggerovu mišljenju, kazivanju te ostati pri slutnji, nagovještaju, nagađanju da oskudnog vremena ima uvijek, oduvijek i

možda zauvijek, da je oskudno vrijeme takoreći “prirodno” trajno stanje svijeta. Jer čemu, inače, pjesnici i mislioci? Nije li oskudno vrijeme samo drugo ime, ili bar jedan od bitnih aspekata, vremena metafizike i ideologije, vremena samootuđenja i njegova postavlja (Heidegger, Marx)? Ne drži li vodu ona slutnja, možda pomisao, primisao: što ružnija stvarnost, to ljepša pjesma, što efemernija, površnija, “realnija”, neljudskija stvarnost, to “idealnije”, dublje, trajnije, humanije, bitnije mišljenje. I ima li, može li biti, poezije, umjetnosti, filozofije kao samootuđenih posebnosti, zasebnosti, prividnih fenomenalnosti, bez, izvan, mimo pervertiranog, postvarenog, otuđenog realiteta, tamo negdje u možebitnim predjelima moguće istinite zbilje ljudskog čovjeka i čovječnog ljudstva?

Valja, naprotiv, u ovoj zgodi, lapidarno i pojednostavljeno, ne nužno i pogrešno, podsjetiti na već davno promišljeno vodeće pitanje Gaje Petrovića, jednog od bitnih filozofskih mislilaca u epohi našeg oskudnog vremena.

Vodeće pitanje Gaje Petrovića prepoznao sam davno kao pitanje o mogućnosti revolucije izvan svake historijske - nipošto ne i povijesne! - fenomenalnosti. To se pitanje oblikovalo domišljenijim, dosljednijim i radikalnijim razvijanjem početnog pitanja o mogućnosti čovjeka.

Da bih u bitnom pogledu povezo ta dva, naizgled različita i razdvojena, pitanja te da bih sačuvao bitni dinamički kontinuitet cjelokupnog Petrovićeva misaonog nastojanja, prije dvadesetak godina, predložio sam da se ono imenuje pomalo nezgrapnim naslovom: metafilozofija prakse kao mišljenje revolucije. Vjerujem da taj naziv čuva i dosljednu filozofičnost i praksnost transfilozofskog mišljenja revolucije i revolucionarni naboj i metafilozofičnost filozofije prakse.

I praksu kao bitak čovjeka i revoluciju kao najviši oblik, najdublju mogućnost i bit prakse. Taj naziv bio bi i u duhu Petrovićeva shvaćanja po kojem mišljenje revolucije praksu misli bitno kao revoluciju te po kojem mišljenje revolucije ne znači odbacivanje nego nadilaženje tradicionalne filozofije postavljajući i rješavajući njena bitna pitanja na nov način, pa je ono, stoga, u bitnom pogledu, “filozofskije” od bilo koje dosadašnje filozofije.

Čovjek je biće prakse, praksa je poseban i izuzetan način bitka svojstven samo čovjeku. Praksa nije ova ili ona posebna ljudska djelatnost, ili sve one zajedno, već je ona svaka ljudska djelatnost ukoliko je slobodna i stvaralačka. Uvjetovanost riječju “ukoliko” odnosi se na realnu mogućnost prakse da može biti, i da ona doista jest u historijskom fakticitetu, samootuđena djelatnost. Ali ona može biti samootuđena djelatnost ponajprije zbog toga što je u



svojoj bîti, u svojim najboljim mogućnostima, slobodna i stvaralačka. Stoga samootuđenje nije neprekoračiva granica prakse kao čovjekova bitka nego njen epohalni udes u dosadašnjoj pretpovijesti. Povijesno nastalo samootuđenje čovjeka može biti, u osnovi, i povijesno prevladano.

Bît, ili bitna realna ljudska mogućnost, slobode jest stvaralaštvo, a bît je stvaralaštva u proizvođenju kvalitativno novog. Povijest i nije ništa drugo doli proizvođenje novog, ostalo je puka historija.

Praksa kao slobodno stvaralaštvo, kao proizvođenje kvalitativno novog, obitava izuzetno, “privilegirano” mjesto u bitku kao takvom i u cjelini. Stoga je bitak čovjeka, praksa kao sloboda i stvaralaštvo, horizont svakog autentičnog razumijevanja bitka.

Revolucija u obzoru Petrovićeva razumijevanja nije neki od historijskih, društvenih, političkih, ekonomskih, i svakog drugog i svih drugih, nastalih, prošlih, sadašnjih i budućih fenomena, ona je, naprotiv, najrazvijenija, najpunija, najistinskija, najviša mogućnost prakse kao slobodnog stvaralaštva, kao čovjekova povijesnog proizvođenja novog.

Ona je polje otvorenih mogućnosti, carstvo autentično novog, istina zbilje i zbilja istine, “bît” bitka i bitak u svojoj bîti. Čovjek, kao izuzetan, “privilegirani” način bitka, sustvaratelj je i kazivač bitka kao takvog i u cjelini. Čovjekom bitak najrječitije govori i najzbiljskije jestuje.

Filozofija, doduše, jest put na kojem se relativno dostatno može sagledati praksa kao slobodno stvaralaštvo, ali taj je put prekratak, i nije dovoljno “filozofičan”, da bi se na njemu mogla sagledati najviša mogućnost prakse kao revolucije. Tome bi, u osnovi, moglo dostajati tek mišljenje izvornije od tradicionalne zapadne filozofije kao metafizike (Heidegger) i kao ideologije (Marx). A to je, prema Petrovićevu samorazumijevanju, mišljenje revolucije odnosno, prema nekim drugim samorazumijevanjima, mišljenje novog, u kome je, kao njegov bitni sastavni dio i mogući putokaz, sadržano mišljenje revolucije i njemu komplementarna i kongenijalna metafizofoska nastojanja u posthegelovskom i suvremenom, pojmovnom i metaforičkom umovanju i sačinjanju.

Jasno je da je tu riječ o dorastanju duhovnoj razini svojih pređa. Prethodnicima, pretečama i precima može se dorasti samo tako da ih se nadmaši. A tu nije riječ o napuštanju filozofije, ni o njenom stavljanju u zagrade. Riječ je, naprotiv, o neizbježnoj potrebi, i mogućnosti, da se tradicionalna filozofija - i svako drugo mišljenje koje se puti uvodom u drugo, drugačije, izvornije



mišljenje idući bitnim mjestima filozofije, njenim putem, kroz nju i preko nje - njenim imanentno-kritičkim razvojem i ozbiljenjem njenih najdubljih, najboljih potencijala i njenih još neostvarenih mogućnosti – “transcendira”, “prevlada”, “nadiđe”, “nadskoči”, “ukine”, “nadmaši”, “pregori”, “preboli”, “ozbilji” drugim, drugačijim, izvornijim, novim tipom mišljenja istog ranga.

Drevnu helensku iskru filozofije kao mišljenja novog koja je tinjala, a kadšto i sjala, u povijesti zapadne filozofije, pa i u doba metafizike, u našem je oskudnom vremenu sačuvao i Gajo Petrović. Njegovo filozofsko i metafizofsko djelo, poput djela drugih bitnih filozofskih mislilaca današnjice, brižno skrbi da ta iskra ne utrne kako bi se možda jednoć mogla razgorjeti u plamen što će osvijetliti mogući put kojim će čovjek kročiti od životinjske vrste homo sapiens sapiens prema ljudskom rodu homo humanus.

Čemu pjesnici, čemu mislioci u oskudnom vremenu? Čemu začinjavci i vidioci, imenovatelji i kazivači, čemu vjesnici u oskudnom vremenu?

Ničemu! Odnosno: da - tihi i jedva primjetni u efemernom, a svagda više nego prisutni i čujni u bitnom - isprednjače pred onima koji su se odvažili na taj put te da žed svoju mogu utažiti na bistrom izvoru nade, i hrabrosti, u tom tegobnom, neizvjesnom, a neizbježnom pućenju. I jedino primjerenom autentičnom ljudskom pozivu čovjekova bitkovnog dostojanstva!

To je, također, u našem oskudnom vremenu mislio, i kazivao, i Gajo Petrović.

Pa neka se vidi, i misli, i kazuje.

VESELIN GOLUBOVIĆ

“...WOZU DICHTER IN DÜRFTIGER ZEIT?”

The article is about the main question of Gajo Petrović's metaphilosophy. It is mediated by Hoerdelin's and Heidegger's question about poets. The interpretation of Petrović's main question leads to the unification of the question of poets with the question of thinkers..Gajo Petrović was concerned with the spark of philosophy as thinking about what is new in our scarce time. Perhaps that spark might kindle the fire and shed light on man's progress from the animal species of homo sapiens to the humankind of homo humanus. And the sense of poetry and thought, naming and saying, means introducing the daring ones on the path which is the only proper one towards the original role of human and essential dignity.





SLOBODAN SADŽAKOV

GAJO PETROVIĆ – ODGOVORNOST INTELEKTUALCA

Izvorni članak

„Mišljenje ostaje vjerno sebi samo ako se uvijek obnavlja...”¹

1.

Veoma sam zahvalan na pozivu i prilici da učestvujem na skupu posvećenom Gaji Petroviću. Tim pre što se čini da skup upriličen u znak sećanja na ličnost i delo Gaje Petrovića nema samo prigodni karakter, već predstavlja retku i dragocenu priliku u kojoj se demonstrira odnos prema filozofskoj tradiciji, uspostavljaju određeni kriterijumi i utvrđuje ono najvrednije u njoj, u šta svakako spada i delo Gaje Petrovića.

Vreme koje je na raspolaganju podrazumeva da mogu biti pomenuti samo delići onoga misaonog bogatstva sadržanog u delima Gaje Petrovića. U svom izlaganju podsetio bih na tekst „Odgovornost intelektualca danas” koji se nalazi u Petrovićevoj knjizi *Mišljenje revolucije*. Taj tekst, i danas, nekoliko decenija od svog nastanka, predstavlja nešto veoma značajno po količini pokrenutih pitanja, po svojoj promišljenosti i veštini izvođenja. I na primeru ovog teksta može se uvideti koliko je Gajo Petrović pouzdani mislilac s kojim možemo misliti i danas, koliko se na njegove analize i danas možemo osloniti.

Tekst o odgovornosti intelektualca može se sagledati i kao trag Petrovićevih dilema u pogledu napora samorazumevanja, odnosno i kao svojevrsno „polaganja računa” i „konkretno osvještenje vlastite društvene pozicije i misije koja odatle proizilazi”(Manhajm).

2.

U svom tekstu Petrović razmatra najpre neke od nataloženih predstava i stereotipa o mestu i ulozi intelektualca, pojedina polurefektovana određenja, ali i pojedine veoma relevantne stavove. On ispituje da li je odgovornost intelek-

¹ G.Petrović, *Mišljenje revolucije*, Naprijed, Zagreb, 1978., str.12.

tualaca veća od odgovornosti običnih ljudi, te ako jeste, šta ta odgovornost podrazumeva i koji su njeni kriterijumi? Među brojnim, Petrović razmatra i pitanje da li je intelektualac čovek sa „određenim školskim kvalifikacijama i napose s akademskim stupnjevima, čovjek sa svedodžbama i diplomama”.²

Ukoliko to jeste, „kakve kvalifikacije ili diplome treba da postignemo da bismo se kvalificirali za intelektualca?”. Tematizujući diferenciranost znanja i njegovog posedovanja, unekoliko polemišući sa predloženom definicijom Roberta Mihelsa, Petrović pita da li je „dovoljno posedovati neko znanje?”.³ Ne zaboravljajući da naglasi terminološku neodređenost sintagme „posednik različitih znanja”, on postavlja pitanje da li su intelektualci i oni ljudi koji „upotrebljavaju svoj intelekt na širem području prirodnih nauka i njihove tehničke primjene, a nemaju interesa za književnost i umetnost, za sudbinu čovjeka i tegobe društva”.⁴ Drugim rečima, da li se intelektualcima mogu nazvati i „uski specijalisti, ljudi koji se „stvarima duha” bave profesionalno tako što asimiliraju materijal spoznaje i upotrebljavaju ga na jednom uskom području ili sektoru realnosti, a nisu zainteresirani ni za kakvo šire intelektualno pitanje”.⁵ Pored toga, Petrović razmatra i prilično prošireno „mišljenje o intelektualcu kao o kritičkom misliocu i kreativnom duhu”. Da bi ovo tvrđenje postalo preciznije, on smatra da bi trebalo odgovoriti na više pitanja, od kojih je jedno: Da li je funkcija intelektualca isključivo ili primarno da misli kritički, negirajući postojeće, ili bi trebalo da on primarno predlaže neke pozitivne alternative postojećem?⁶

Raspravljajući o tome ko je intelektualac, neizbežno, po Petroviću, dovodi do pitanja: „Šta on treba da čini?”. Drugim rečima, „raspravljajući o biti intelektualca dovelo nas je do pitanja o njegovoj odgovornosti”.

Petrovićeva analiza ne može se ovde pratiti u detaljima, ali se mogu pomenuti neki elementi njegovog zaključka. Petrović navodi da je bitna mogućnost intelekta - *mišljenje*. „Intelektualac treba da bude mislilac(...) Odgovornost je intelektualca da postane mislilac.” Odgovarajući na pitanje šta znači misliti, Petrović kaže: „Mislilac je doista mislilac ako on misli *ono bitno*: smisao

² Isto, str. 207.

³ Isto, str. 208.

⁴ Isto, str. 210.

⁵ Isto, str. 217.

⁶ Isto, str. 211.



čovjekova bivstvovanja u svijetu”.⁷ Ako je mislilac doista mislilac, on, po Petroviću, ne „odražava” ono što jest, on se ne bavi „samo opisivanjem ili prikazivanjem postojećeg, nego ujedno misli mogućnost izmjene postojećeg i sudjeluje u stvaranju novog...”.⁸ Misliti ono „najbitnije zbilje” očigledno je povezano sa društveno-praktičkim kontekstom u kojem neko misli i učestvuje: „Znači li to da mislilac mora misliti o svakodnevnim političkim pitanjima i sudjelovati u političkim borbama da ih riješi? Kao ljudsko biće i kao građanin on se može „angažirati” i na taj način. Ali mislilac nije mislilac po činjenici što on sudjeluje u svakodnevnom političkom životu ili u političkim diskusijama. Mislilac je odgovoran ako on svojim mišljenjem odgovara na ono što je osnovni problem i osnovna mogućnost njegova vremena”.⁹ Tako je on danas odgovoran, kaže Petrović, ako misli mogućnost istinski ljudskog, razotuđenog društva, mogućnost promene sveta u kojem živimo.

Konstitutivni element određenja intelektualca, kako se može videti, pitanje je njegove odgovornosti prema mišljenju, odnosno odluke pred dilemom da li da „ograničimo ili da priznamo mogućnosti mišljenja, da li da priznamo ili prihvatimo mogućnost razvijenog stvaralačkog mišljenja ili da mišljenje kao mišljenje osakatimo, reduciramo, ograničimo...”.¹⁰

3.

Pokušao bih sada povezati stavove iznete u pomenutom tekstu (naravno, imajući u vidu i one u drugim Petrovićevim knjigama) sa „ličnim slučajem” Gaje Petrovića, odnosno njegovim intelektualnim angažmanom u određenoj povesnoj situaciji.

Čini mi se da ovde, u tom kontekstu, ne treba zaobići činjenicu da je ogroman deo Petrovićevog intelektualnog napora i angažmana bio vezan za marksizam, ili preciznije za Marksovo učenje, kao filozofsku i idejnu poziciju, tesno povezanu sa određenom praksom. Razmatranje o intelektualnoj poziciji i angažmanu Gaje Petrovića čini se još interesantnijim ako se podsetimo da je u značajnom periodu njegovog života na delu bio poredak koji je kao svoju oficijelnu ideologiju isticao marksizam.

⁷ Isto, str. 237.

⁸ Isto, str. 237.

⁹ Isto, str.238.-9.

¹⁰ Isto, str. 238.

Ne dotaknuti ili prećutati pomenutu činjenicu značilo bi, sa jedne strane, u velikoj meri nepotpuno misliti o Gaji Petroviću, a takođe i zanemariti napor iza kojeg je stajao i koji je činio sastavni deo njegovog filozofskog habitusa. Sa druge strane, samo pomenuti tu činjenicu, bez dodatnog objašnjenja, značilo bi, u određenoj meri, ostaviti ga u društvu kojem nije pripadao, izjednačiti ga sa učesnicima borbi za „nesigurne fotelje oko kojih su se uvijek rojila jata laskavaca”, izjednačiti ga sa svim onim marksistima (ili „marksistima”) koji su to bili iz svog oportunitizma i sledbeništva trenda, a koji su kasnije, sledeći „novi trend”, završavali ponajčešće u nacionalizmu. To bi značilo izjednačiti ga sa brojnim političarima i naučnicima tadašnjeg vremena, koji su se „punih usta” pozivali na Marksa i gradili karijere, a posle rekli da su u pitanju bile njihove „mladalačke zablude”. Postavlja se, dakle, pitanje: Kakav je bio marksizam Gaje Petrovića? Da li je bio konjuktornog tipa? Ili su u pitanju bile „mladalačke zablude”?

Upravo na tragu pomenutog da je mislilac odgovoran ako on „svojim mišljenjem odgovara na ono što je osnovni problem i osnovna mogućnost njegova vremena”, nalazi se i Petrovićevo tumačenje Marksa, te formi života (prakse) zasnovanih na Marksovoj misli. Brojni Petrovićevi radovi govore o naporu da se u Marksovom učenju istakne, pre svega, njegov humanistički i emancipatorski potencijal, da se naglasi bitno nadovezivanje tog učenja na nasleđe prosvetiteljstva i nemačke klasične filozofije. Petrović se nedvosmisleno u svojim radovima, bilo da su u pitanju bile suptilne filozofske teme ili problemi društvenog konkretuma, zalagao za put od karikature ka originalu, za put od umrtvljene misli ka živoj: „Kad nas već optužuju moramo priznati: doista se stalno iznova vraćamo Marxu, ne da bismo pri njemu ostali, već da bismo mimo pomodnih misaonih strujanja i njihovih paradoksalnih sinteza (kakva je npr. ona između „zapadnog” strukturalizma i „istočnog” staljinizma) našli najbolji put do razumijevanja bitnih problema suvremenog svijeta”.¹¹

Gajo Petrović je, u mnogo navrata, smatrajući to integralnim delom intelektualnog stava, naglašavao potrebu kritike, odnosno kritičkog stava kao presudne odlike intelektualnog odnosa prema stvarnosti, u svim njenim bitnim modalitetima. To je, po njemu, bio i ostao, uvek neophodni uslov izgradnje slobodnog i demokratskog društva. Odsustvo kritičkog stava u pogledu nekog učenja, pa i Marksovog, vodi u dogmatičnost i tome primerenu praksu. O

¹¹ Isto, str. 87.



tome Petrović veoma uverljivo piše u svom tekstu „Kritika u socijalizmu”.¹² Svaka praksa podrazumeva „snopove pitanja” te Petrović nemalo preispituje teorijske postavke i praksu socijalizma: „Nema socijalizma bez teorijskog raspravljanja o njegovom smislu i sadržaju.» Kod Petrovića nije teško uočiti napor, ali i hrabrost da se suprotstavi simplifikacijama Marksovog učenja, kao i brojnim pojavama koje je donosila praksa socijalizma.

Ukoliko sada pokušamo sasvim konkretno pozicionirati Petrovićev intelektualni angažman u poznatom povesnom kontekstu, u jednoj državi, možda samo naizgled mešajući dve ravni, može se reći da je taj angažman, u bitnom, bio opozicioni u odnosu na vladajući, preovlađujući način mišljenja. U, ne odviše širokoj, lepezi tadašnjih opcija, koje su bile u većoj ili manjoj meri distancirane od postojećeg poretka, može se uočiti da je grupa filozofa okupljenih oko časopisa *Praxis*, čiji je Petrović bio istaknuti predstavnik, zastupala suštinsku kritiku. Za veći deo ostalih tadašnjih opozicionih stavova i kritika, u verzijama njihovih dobro poznatih nosioca, pokazalo se kakva je opozicija bila u pitanju i ko su bili neki od disidenata titoizma. Sa ove distance jasno se može videti koliko su većinu njih zanimala ljudska prava, demokratija, naučna istina ili književnost. I bilo bi za milione ljudi na ovim prostorima bolje, kako je to resko rekao Boris Buden, imajući u vidu poslednja ratna iskustva, da mnogi od njih nisu nikada ni izašli iz zatvora. Pokazalo se da je „prividno novo” bilo samo „novi oblik starog”, nešto daleko ispod povesnih parametara, kako onih izborenih, tako i onih mogućih. Otuda i Petrovićeva oštra osuda nacionalizma, posebno u poslednjim godinama njegovog života.

Imajući u vidu sve pomenuto, još se jasnijim čini značaj Petrovićevog intelektualnog stava i nivoa koji je respektovao najviše vrhunce građanskog mišljenja, koji je recipirao i posredovao ono najbolje iz povesti, dok je realnost ponajčešće, kako je to rekao drugi veliki predstavnik „Praksisa” Milan Kangrga, bila plemensko–rodovskog, polufeudalnog, predgrađanskog tipa. Rečenica Gaje Petrovića, mislioca i intelektualca prepoznatog i u evropskim okvirima, kojom je, na sažet način, iskazan njegov intelektualni moto glasi da se „bolji svijet ne može stvoriti bez misleće obrade ideje slobode, stvaralaštva i pravde”.¹³ Delo i intelektualni angažman Gaje Petrovića svedoče koliko je

¹² G.Petrović, *Filozofija prakse*, Naprijed, Zagreb, 1986., str. 383.-399.

¹³ G.Petrović, *Filozofija prakse*, Naprijed, Zagreb, 1986., str. 383.-399.

tom motu bio privržen. Poznate reči da „ideje vrede onoliko koliko vrede ljudi koji ih zastupaju” dobile su Gajinim životom i mišljenjem još jednu veliku potvrdu, a ideje koje je zastupao, njegovom promišljenošću, svoj novi sjaj.

SLOBODAN SADŽAKOV

GAJO PETROVIĆ – THE RESPONSIBILITY OF AN INTELLECTUAL

Referring to Petrović's essay „The responsibility of an intellectual today» the author points out the actuality of his thinking. As distinguished from many other oppositioners (whose dedication to the apparent new has shown to be the dedication for the new forms of the old) Petrović's intellectual engagement was marked by an essential critical approach motivated by the ideas of freedom, creativity and justice.



BARBARA STAMENKOVIĆ / LINO VELJAK

HUMANIZAM U DJELU GAJE PETROVIĆA

Izvorni članak

Gajo Petrović, filozof domaćeg ishodišta i svjetskih dosega i razmjera, svojom filozofijom prakse utemeljenoj na inzistiranju na humanizmu u skladu s Heideggerovom formulacijom „smišljanja i briganja da čovjek bude čovječan, a ne ne-čovječan, „inhuman“, to jest izvan svoje biti“¹, može poslužiti kao orijentir i uzor u postavljanju pitanja „kako kvalitetno filozofirati i filozofsku misao prenositi studentima?“ To posebno važi za naše doba u kojem se opisujemo u terminima „funkcija“ i „dnevnog rasporeda“² i rasipamo u „različite na izgled samostalne i suprotstavljene ‘oblike’, ‘vrste’ ili ‘sfere’... praktičnog djelovanja“³ pod ingerencijom pojedinih znanosti, pri čemu „najniža među njegovim formama praktičnog djelovanja, materijalna proizvodnja za zadovoljavanje neposrednih (i proizvedenih) životnih potreba postaje dominantna.“⁴

Posve opravdano, odgovor koji ima potencijal za spomenuti humanizam, tj. „povratak čovjeka iz raspršenog postojanja u ‘sferama’ u njegovo ljudsko postojanje“⁵, Petrović ne nalazi niti u utopijskom obnavljanju renesansnog ideala, tj. „ni takvu ‘svestranost’ koja bi se sastojala u tome da svaki pojedinac razvije sve moguće oblike djelatnosti“⁶, jer to ne dopušta kompleksnost današnje prakse, niti u nekoj besmislici uniformiranja, „ukidanja svih razlika

¹ Martin Heidegger, «O humanizmu», u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Naprijed, Zagreb, 1996., str. 158.

² Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, Philosophical Library, New York, 1949., str. 2.

³ Gajo Petrović, *Filozofija prakse. Odabrana djela I*, Naprijed/Nolit, Zagreb – Beograd, 1986., str. 134.

⁴ Ibid., str. 131.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

među čovjekovim stvarima ili aspektima.⁷ Ne nalazi je niti u nereальноj viziji „neke savršene ‘harmonije’ među njegovim (čovjekovim) različitim stranama ili oblicima djelatnosti“⁸, već u „savladvanju međusobne otuđenosti tih realno različitih strana jedne cjeline i ukidanju privida da su to neke samostalne sfere koje postoje nezavisno od čovjeka i u koje on može da se uključi ili ne uključi“⁹, u prevladavanju tog „najfundamentalnijeg oblika čovjekova samotuđenja“ - „rascjepa njegove djelatnosti na razna područja u međusobnom vanjskom odnosu“¹⁰ u skladu s kojim bi se moglo reći da „bitno područje dezalijenacije nije nikakvo posebno područje, nego ‘područje’ odnosa među područjima, ‘područje’ borbe za savladavanje rascjepa čovjeka na međusobno suprotstavljene sfere.“¹¹ Pritom, u slijedu promišljanja, Petrović jasno demonstrira kako ne misli na puko mehaničko okupljanje različitih perspektiva, disciplina i diskursa u kojima svaka ostaje zatvorena u sebi, „u-stručena“, tj. „uvučena u svoju struku i budno pazeći da ne prekorači njene granice“¹² pod nazivima interdisciplinarnosti i pluriperspektivnosti koji bi bili tek pomodne floskule, već na „neustručavanje od pitanja koja se ne mogu ustručiti.“¹³ To je neustručavanje odlika istinskog filozofiranja i njime se uspostavljaju pretpostavke za stanje „u kojem će čovjek moći da se ostvaruje kao univerzalno stvaralačko biće.“¹⁴ U tom stanju „on nije rob ove ili one posebne misli, osjećaja ili težnje“¹⁵, već „ono kreativno u njemu određuje njegovo djelo“¹⁶, a „on svojim djelom pridonosi proširenju granica ljudskosti.“¹⁷

Kakav je to slijed promišljanja i na koji način prelazi puko estetsku i poprimita odista praktičku vrijednost? Prije svega, svako istinsko promišljanje koje želi „smišljati i brigovati da čovjek bude čovječan“¹⁸ mora polaziti od temeljnog pitanja „što znači biti čovjek?“ A to pitanje „nisu filozofi izmislili...

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Gajo Petrović, *Čemu Praxis*, Praxis, Zagreb, 1971., str. 175.

¹² Gajo Petrović, *Filozofija prakse. Odabrana djela I*, str. 86.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., str. 134.

¹⁵ Ibid., str. 146., 147.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Martin Heidegger, op. cit., str. 158.

nego je to bitno pitanje našeg postojanja koje filozofija, ako ne želi da ostane po strani od života, ne može mimoći.¹⁹ Ako ne umijemo odgovoriti na to pitanje, „naši razgovori o čovjeku i čovječnom doista mogu da ostanu samo prazni razgovori.“²⁰ Ono je daleko iznad toga da bi se iscrpljivalo „u tome da naučimo smisao i konsekvantno upotrebljavati riječ ‘čovjek’.“²¹ Kako onda smisleno pitati o ljudskoj prirodi? Ne nekim „nekritičkim“, filozofski nezasnovanim humanizmom²², utemeljenim na dogmama, predrasudama i etiketama bilo koje vrste, ne na empirijskim nalazima koji funkcioniraju unutar redukcionističkih okvira pomodnih znanstveno-teorijskih paradigmi, ne niti pak apstraktnom filozofskom, ontološko-antropološkom analizom koja bi stavljala na stranu sva životna zbivanja radi slijeđenja svojih racionalističkih i analitičkih izvođenja, već polazeći od humanizma shvaćenog kao kreativne misli usmjerene «na shvaćanje i stvaranje biti čovjeka»²³ kao orijentacije, ishodišta i, ujedno, cilja. A to danas prečesto zaboravljaju i znanosti i filozofija. Dakle, „priznavanje zajedničke ljudske prirode ne znači odbacivanje činjenice da je ljudska priroda kompleksna, niti činjenice da ona može poprimiti različite historijske i socijalne forme. Isto tako, filozofska, ‘ontološko - antropološka’ analiza ne traži odbacivanje konkretnog naučnog istraživanja raznih aspekata ili oblika čovjekova bivstvovanja. Naprotiv, takva filozofska analiza omogućuje i zahtijeva daljnje ‘konkretno’ istraživanje čovjeka.“²⁴ To bi na primjeru etičkih normi značilo sljedeće: „Smisao etičkih normi promašili bismo ako iza raznovrsnosti njihovih aspekata ne bismo vidjeli njihovu ‘ontološko - antropološku’ bit, ako ih ne bismo pokušali shvatiti kao oblike čovjekovog bivstvovanja. Njihov smisao promašili bismo i tada ako bismo se zadovoljili apstraktnim ontološko - antropološkim utvrđivanjem njihove pripadnosti načinu čovjekova bivstvovanja ne analizirajući samootuđeni oblik čovjekova bivstvovanja u kojem se ostvaruju čovjekove životinjsko - neljudske mogućnosti, dok njegove ljudske mogućnosti poprimaju oblik nemoćnih želja i moralnih normi.“²⁵

¹⁹ Gajo Petrović, *Filozofija prakse. Odabrana djela I*, str. 81., 82.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid., str. 422.

²³ Ibid., str. 422.

²⁴ Ibid., str. 423.

²⁵ Ibid., str. 414.

Iz takvog teorijskog, metodološkog i praktičnog holizma, Petrović na sljedeći način promišlja problem ljudske prirode: „Osporavajući pogrešnu teoriju o nepromjenljivoj i vječnoj ljudskoj prirodi, pristalice teorije o neograničenoj mogućnosti oblikovanja ljudske prirode došli su na jednako neodržive pozicije. Jer, u prvom redu, kad bi čovjek bio neograničeno savitljiv, norme i institucije koje su nepovoljne za njegovu dobrobit mogle bi ga zauvijek oblikovati po svom obličju i ne bi bilo mogućnosti da se unutrašnje snage u čovjeku mobiliziraju za promjenu tih obrazaca. S druge strane, odbacivanje ljudske prirode vodilo bi neugodnim teorijskim konsekvencijama. Kad ne bi bilo ljudske prirode, jedina moguća psihologija bio bi radikalni bihevizizam koji bi se zadovoljavao opisivanjem beskonačnog broja obrazaca ponašanja ili bi mjerio njegove kvantitativne aspekte. Psihologija i antropologija samo bi opisivale različite načine na koje društvene institucije i kulturni modeli opisuju čovjeka.“²⁶ Dakle, ako hoćemo filozofirati iz spomenutih humanističkih premisa, ne možemo čovjeka promišljati kao „praznu kutiju“ niti o njemu misliti kao o „crnoj kutiji“, u smislu inertne i po mogućnosti zle prirode, već razvijati koncepciju čovjeka kao slobodnog, kreativnog i stvaralačkog bića, koju promiče filozofija prakse, na tragu egzistencijalizma i nedogmatskog marksizma. Pri tom valja naglasiti, za Petrovića, sloboda i svijest ne iskravaju usred kontingentnosti i suvišnosti opstanka i nisu, kao za Sartrea, deprivacija i defekt koji „samo pomoću svojevrstnog paralogizma on kasnije predstavlja kao pozitivni uvjet pojavljivanja svijeta i udjeljuje mu kreativnu vrijednost.“²⁷ Petrović, jednako tako, slobodu ne „ponižava izlažući je na svakom štandu“²⁸, tj. na „štandu“ „dehumanizirajućeg i degradirajućeg materijalizma“²⁹ koji slobodu tematizira u kontekstu čovjekovog „razumijevanja samog sebe kao otpadne materije ili potencijalnog izmeta.“³⁰ Petrović, međutim, nasuprot Marcelovom teističkom egzistencijalizmu i filozofiji vjerovanja, tj. nasuprot metafizičkom tematiziranju usmjerenom na rehumaniziranje čovjekova bića i svijeta, sada blisko Sartreu, inzistira na praktičnom rehumaniziranju čovjeka, kako na individualnom, tako, paralelno, i na društveno-političkom planu. Dakle, nasuprot onima „koji promatraju samootuđenje kao ‘rezultat neuro-

²⁶ Gajo Petrović, *Suvremena filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1979., str. 350.

²⁷ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, str. 57.

²⁸ Ibid., str. 62., 63.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., str. 66.

tičnog procesa³¹ i koji, dosljedno, „nude psihoanalitičko medicinsko liječenje, promatrajući ‘novo kreativno iskustvo prihvaćanja i susreta u toplom, istinski uzajamnom, povjerljivom odnosu između liječnika i pacijenta’ kao ‘glavni terapijski faktor’³² te nasuprot onim filozofima i sociolozima „na drugom polu“ „koji, polazeći od degenerirane varijante marksizma nazvane ‘ekonomskim determinizmom’, promatraju pojedince kao pasivne proizvode društvene organizacije, cijelu društvenu organizaciju kao posljedicu određene organizacije ekonomskog života, a organizaciju ekonomskog života kao jednoznačan rezultat vladajućeg oblika vlasništva“³³, Petrović tipični revolucionarni humanizam nadopunjuje promišljanjima prema kojima „društveni poredak“ nije baš sasvim izvanjski u odnosu na čovjeka.³⁴ Stoga „kao teorijsku osnovu za ukidanje otuđenja“ trebamo ne samo „kritičku teoriju društva“ nego i ontologiju i antropologiju s obzirom da je „otuđenje uvijek otuđenje čovjeka.“³⁵ Zbog toga alijenacija u Petrovićevom razumijevanju nije ni „činjenica individualne psihologije, koja se može prevladati samo na individualnom psihološkom planu, vlastitim moralnim naporima pojedinaca“³⁶, 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.“³⁷ „Praktički revolucionirati postojeće društvene odnose“³⁸ onda znači potaći čovjeka na slobodu i stvaralaštvo, kako bi na osobnom i društvenom planu razvijao svoje „kreativne moći“³⁹, „proširivao i obogaćivao (svoju) ljudskost“⁴⁰, stojeći „na nivou svojih historijski kreiranih ljudskih mogućnosti“⁴¹, kroz „slobodno bivstvovanje“, „stvaralačko bivstvova-

³¹ Gajo Petrović, *Filozofija prakse. Odabrana djela I*, str. 170.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., str. 283.

³⁵ Ibid.

³⁶ Gajo Petrović, *Marx i marksisti. Odabrana djela III*, Naprijed/Nolit, Zagreb – Beograd, 1986., str. 367.

³⁷ Gajo Petrović, *Filozofija prakse. Odabrana djela I*, str. 283.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., str. 145.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., str. 166.



nje“, „historijsko bivstvovanje“, „bivstvovanje kroz budućnost“⁴², tj. kroz tako istinski razumljenu praksu. Holističko i humanističko promišljanje pri tom može i treba pripremiti teren za ovakav red stvari. Upravo je to temeljna intencija Petrovića (i još nekih pripadnika njegova kruga), i to nasuprot protagonistima *Mučnine*⁴³ i *Stranca*⁴⁴ koji bivstvuju u solipsističkoj, nihilistički neplodnoj, odnosno nepromišljenoj egzistenciji, koji se iscrpljuju i završavaju u pubertetskim identifikacijama, služeći tek kao polazišta za filozofsku i egzistencijalnu zrelost. Petrovićeva analiza postavlja se „na plan čovjeka“⁴⁵, i to „u bitnu dimenziju povijesti.“⁴⁶ Takvo je postavljanje ujedno suprotno i naivno–utopijsko-dogmatičnim promišljanjima socijalizma ili nekog drugog društveno–političko-ekonomskog poretka kao nečega što će samo po sebi ponuditi ili čak i uspostaviti human i slobodan oblik ljudskog bivstvovanja.

BARBARA STAMENKOVIĆ & LINO VELJAK

HUMANISM IN THE GAJO PETROVIĆ'S WORK

The article examines the concept of humanism in Gajo Petrović's writings comparing it with the same concept in the works of Gabriele Marcel, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre and Albert Camus. Against the protagonists of Nausea and the Stranger who exist a solipsistic and nihilistic, fruitless, thoughtless existence, Petrović's humane thinking of practice prepares the territory for a free and creative existence.

⁴² Ibid., str. 138.

⁴³ Jean Paul Sartre, *Mučnina*, Nolit, Beograd, 1981.

⁴⁴ Albert Camus, *L'Étranger*, Bordas, Paris, 1976.

⁴⁵ Martin Heidegger, *O humanizmu*, str. 175.

⁴⁶ Ibid.



GORDANA ŠKORIĆ

PETROVIĆ I NEKI ASPEKTI SUVREMENE NJEMAČKE FILOZOFIJE

Izvorni članak

Sredinom sedamdesetih Gajo Petrović je bio prvi voditelj poslijediplomskog studija iz filozofije u Hrvatskoj na Odsjeku za filozofiju ovog fakulteta. Današnje generacije, dakako, znaju da se još relativno nedavno studiralo bez pomoći interneta. Ono što je danas teže zamislivo jest da se studiralo i bez pomoći fotokopirnih aparata, te da su se seminarski radovi na poslijediplomskom studiju umnožavali tzv. «geštetnerom» kao, uostalom, i npr. materijali u Saboru. Uloga profesora i voditelja u posredovanju informacija s međunarodnih skupova i intenzivne međunarodne suradnje (koja se tada zbivala i na Korčuli, i u Dubrovniku, i u Zagrebu) bila je utoliko važnija i nezamjenjiva. I tu je ulogu Gajo Petrović kao nastavnik sjajno ispunio ulažući silnu energiju u organizaciju studija, a bio je i stalno na raspolaganju studentima.

Indeks te prve generacije poslijediplomanata, kojoj pripadam, pokazuje rijetku širinu spektra imena i problema u tadašnjoj suvremenoj filozofiji. Ako nismo do informacija dolazili putem interneta, uvid u dijapazon tadašnjih pitanja i problema imali smo takoreći *in vivo*. Osim, što je bilo uobičajeno slušati sve profesore Odsjeka za filozofiju na čelu s Vladimirom Filipovićem, predavao je i Vanja Sutlić s Fakulteta političkih znanosti (problemi ontologije), Pavao Vuk - Pavlović (problemi spoznajne teorije), Marija Brida (iz povijesti hrvatske filozofije), a sudjelovali su i predavači izvan Hrvatske iz drugih republika bivše države: Dušan Pirjavec (estetika), Andrija Krešić (filozofija religije), Ljubomir Tadić (filozofija prava i filozofija politike), Veljko Korać (filozofska antropologija), Mihailo Marković (problemi filozofije znanosti) ali i, što je posebno važno, značajni inozemni filozofi: Kostas Axelos (problemi suvremene logike), Ludwig Landgrebe (problemi filozofije povijesti), Georg Henrik von Wright (problemi logike i spoznajne teorije), Alwin Diemer (problemi filozofije jezika) i, dakako, već tada velika zvijezda na filozofskom nebu - Jürgen Habermas, koji je predavao o problemima marksističke filozofije. Treba pribrojiti i one profesore iz inozemstva koji su tih godina gostovali

s predavanjima u Zagrebu, što je često bilo vezano i uz njihove boravke u Dubrovniku pri Interuniverzitetskom centru. Gajo Petrović nam je ujedno savjetovao da sudjelujemo, i s preporukama nas upućivao na prve filozofske tečajeve koji su tada počinjali u Dubrovniku: prije svega *Fenomenologiju i marksizam*, što je vodio prof. Ante Pažanin s Fakulteta političkih znanosti i Bernhard Waldenfels (materijali s kursa izašli su kasnije u nekoliko knjiga, izdanje Suhrkamp), gdje smo, među inim, imali prilike slušati Paul Ricouera.

Kao voditelj Petrović je poslijediplomatima (zajedno s Dankom Grličem) organizirao i odlazak na tjedan dana u München, na istraživački rad u tamošnjoj sveučilišnoj knjižnici u kojoj nas je detaljno upoznao s katalozima i strukturom biblioteke. Dogovoren je i ostvaren susret s tadašnjim rektorom Nikolausom Lobkowiczem, s kojim je nakon prijema priređena diskusija o temi, koja bi za nas više pripadala današnjem vremenu i tranzicijskim društvima: naime, o liberalizmu.

Tom je prilikom ujedno prof. Petrović upriličio i posjet Ernstu Blochu koji je, nakon napuštanja DDR-a i nakon gradnje berlinskog zida 1961., djelovao kao gostujući profesor u Tübingenu. Posjet Ernstu Blochu u Tübingenu bio je zaista pripremljen, studenti su dobro poznavali temeljne Blochove odrednice, pogotovo onih djela koja su bila prevedena, a neki su Blocha i ranije imali priliku i osobno čuti 1968. i 1970. kada je bio sudionik Korčulanske ljetne škole, o čemu postoji i krasan DVD u Blochovom arhivu u Ludwigshafenu.

Organiziran je također i odlazak na obljetnički simpozij o Kantu (dakako, kad je riječ o Kantu, vodio nas je prof. Kangrga), koji se održavao u Beogradu, gdje smo se upoznali i s najstarijom filozofkinjom s područja bivše Jugoslavije: Ksenijom Atanasijević. Da se žene bave filozofijom, nije bilo sasvim samorazumljivo, a pogotovo ne između dva svjetska rata kada je K. Atanasijević započela svoju filozofsku djelatnost.

Gajo Petrović se od 1955. kada je pisao o Humeu, u čemu će sigurno u ovom zborniku biti posebno riječi, rano upustio u rasprave o engleskoj empirističkoj, ali i angloameričkoj filozofiji uopće.¹ Veze sa suvremenom njemač-

¹ «Što se tiče mojih radova o filozofima anglosaksonske filozofske tradicije, mislim da npr. moj tekst o Humeu (pisan 1955., a objavljen 1956.) pripada među moje najbolje radove, te da slično vrijedi i za neke druge tekstove o filozofima angloameričke filozofske tradicije (npr. o Lockeu, Russelu, Ayeru itd., svakako i o Wittgensteinu, kojeg izdvajam jer može biti sporno kojoj tradiciji pripada)», *Raznolikost u filozofiji-temeljna pretpostavka za slobodno stvaranje i za stvaralački dijalog*, razgovor s prof. dr. Gajom Petrovićem u povodu izlaska *Odabranih djela*, «Naša knjiga», Zagreb, br. 23-24/1987., str. 7.

kom filozofijom bile su od početka intenzivne. Dakako, riječ je prije svega o izvrsnom poznavanju i marksizma, a potom i Heideggerove filozofije, te u tom tragu o vlastitom tumačenju čovjeka kao bića prakse i pojma praxisa, o čemu se ovdje dosta govorilo. Ta kombinacija marksizma i Heideggerovih promišljanja u mnogim je krugovima u Njemačkoj bila teško razumljiva i nije uvijek bezrezervno prihvaćena, kako među tamošnjim marksistima, tako i među hajdegerijancima. Frontovi su bili čvršće odijeljeni. Situacija se ni danas nije bitno promijenila. Kad strancima izlažemo povijest filozofije na ovim prostorima, iznova nailazimo na nerazumijevanja situacije u kojoj su egzistencijalistička filozofija, kao i fenomenologija bile, u kombinaciji s marksizmom, nešto uobičajeno za zemlje koje su tražile put izlaska iz dogmatiskog teorijskog marksizma.

Petrović, kao i ostali članovi časopisa «Praxisa», bio je u inozemstvu izuzetno cijenjen.

Njegova preporuka za specijalizaciju u Tübingenu otvarala mi je sva vrata, kako kod Waltera Schulza, Heideggerovog učenika, tako i za sudjelovanje na Oberseminarima Ernsta Blocha, kao i razgovore s njim.

Sjećam se da je poslijediplomantima u predavanjima, a pojedine svoje opservacije i nije uvijek uspio tekstualno uobličiti, Petrović ukazivao na neke aspekte njemačke filozofije, uvide koji su mu bili važni. Tu prije svega mislim na podvlačenje direktnog značaja i utjecaja Lukàcseve *Povijesti i klasne svijesti* na mladog Heideggera, makar to terminologijski i nije na prvi pogled vidljivo, na polemički značaj *Principa nada* u odnosu na Heideggerov *Bitak i vrijeme*. Pojam nade manje je motiviran izravno teološkim utjecajima, što se u interpretacijama Blocha inače posebno ističe, nego više polemički u odnosu na pojam brige i tjeskobe kod Heideggera. Taj polemički motiv mišljenja kod Blocha je vidljiv i pri eksplikaciji pojma snova prema naprijed u odnosu na Freuda.

Kao učitelj Petrović je svojim filozofijskim uvidima upućivao na moguće elemente i motive mišljenja pa se lakše moglo misaono probijati kroz zamršene filozofijske sklopove.

U interpretacijama Blocha moglo se pratiti kako je na vrlo tolerantan i blag način slijedio njegovo mišljenje, ali i postavljao pitanja na bitnim mjestima. Osobno mi je bilo puno lakše (za što je odgovornost isključivo moja) pokušati shvatiti ranog Blocha kao autora koji je puno više čitao i razumio Nietzschea, nego što je u to vrijeme uopće čitao samog Marxa. Ali taj sklop, nošen snažnim nabojem ekspresionizma, i čini ono što je najoriginalnije kod

Blocha. Kasnije, kad se cjelina djela zaokruživala, pitanja koja je postavljao prof. Petrović omogućavala su da se sve više dolazi do zaključka: što je Bloch sistematičniji, to je i slabiji. Naime, što više pokušava izgraditi sustav još-ne-bitka (kao recimo u *Experimentum Mundi*), sa svim područnim kategorijama, kao doista na glavu postavljen Hegelov sustav, što više biva katedarski profesor filozofije (što se vidi u *Leipziškim predavanjima iz povijesti filozofije*, posthumno objavljenim, a tokom vremena raznim tajnim kanalima iznesenim iz DDR-a), to je filozofski tanji.

Inače, interpretacije Blocha u Njemačkoj su često polazile od dogmatskih stajališta (u njegovom krugu) do ekstremnijih: uzdizanje Blocha kao figure integracije u vrijeme postojanja dvije Njemačke do danas kada se (posve opravdano) ističe njegovo djelo *Spuren*, koje je i gimnazijska literatura, a o ostalim Blochovim djelima vlada muk – naprosto se ponovno ne objavljuju! Dapače, u službenoj povijesti Sveučilišta u Tübingenu, na kojem je Bloch bio aktivan kao gostujući profesor, spominje ga se manje kao značajnog filozofa, a skoro više u smislu da je tu bio djelatan i jedan «Merchenonkel» - djedica koji priča bajke. Povijest recepcije Blocha u samoj Njemačkoj, uključujući i doba DDR-a, vrlo je interesantna. Osobno imam poteškoća i s Habermasovom interpretacijom Blocha kao «marksističkog Schellinga», odnosno s tezom da «filozofija prirode čini prirodu Blochove filozofije», koja je zbog Habermasovog utjecaja često citirana kao temeljna odrednica njegovog mišljenja.

Od Petrovića se moglo učiti što filozofski jest bitno. Tako npr. u predgovoru knjizi *Princip nada* piše: »No ako ostavimo po strani suviše poštalice «marksistička filozofija» i «dijalektički materijalizam», Blochova je koncepcija jasna i zaslužuje pažnju.»² S Petrovićem se moglo također pratiti upute za razumijevanje onog originalnog u Blochovom mišljenju. Trebalo je doći do toga da se uopće nije uputno opterećivati terminologijom, koja je kod Blocha nastala u određenim okolnostima, bilo DDR-a ili iz predratne marksističke literature. Ono što je bilo potrebno jest maksimalno razmicati, kad je potrebno, slojeve značenja i izvanjski okoštale termine, kao kod Blocha. Takav se pristup, dakako, ne odnosi na sve filozofe, što se posebno moglo učiti radeći s Petrovićem, na seminaru poslijediplomskog, Hegelovu *Fenomenologiju duha*. Bilo je to nezaboravno iskustvo.

² Gajo Petrović: «Nada u misli Ernsta Blocha», u: E. Bloch: *Princip nada* 1, Zagreb, Naprijed, 1981., str. XVII.-XVIII.

Interpretaciju Blocha s puno više isticanja *Duba utopije* od *Principa nada* danas nalazimo kod Giannia Vattima. Nedavno je isto ponovio na *III. Mediteranskom kongresu za estetiku* u Portorožu (rujan 2006.), a prisutna je već u njegovom djelu *Kraj moderne*.³

Gajo Petrović pak u tekstu «Burghart Schmidt i postmoderna»⁴ pet godina prije smrti govori o postmoderni, tada centralnom pojmu filozofskih diskusija: «U zatečene filozofske pravce postmoderna je unijela nemir i dovela do različitih reakcija. Uz vatrene zagovornike pojavili su se i brojni kritičari različitog pristupa i stupnja kritičnosti. Tako su neki marksisti i drugi «racionalno» i «progresivno» orijentirani mislioci bili skloni da cijeli taj pokret bez mnogo diskusije osude i odbace, proglašavajući ga «iracionalističkim», «konzervativnim», «reakcionarnim» ili jednostavno «neozbiljnim». Takav postupak činio im se dopušten, jer «postmoderna» otvoreno osporava pojmove «uma» i «progresu», a nasuprot strogom i ozbiljnom «tvrdom» mišljenju sama ponosno ističe svoj «meki», vedro-žalosni karnevalski karakter. Nasuprot olakim odbacivanjima Jürgen Habermas prihvatio se ozbiljne analize postmoderne i njenog odnosa prema moderni. No čini se da je i njegov osnovni nalaz ispao suviše jednoznačan, da ne kažemo jednostran. Smatrajući da je projekt moderne još uvijek nedovršen, da još nisu iscrpljene njene razvojne mogućnosti, Habermas je u osnovi sklon da u postmoderni vidi samo promašaj, odnosno iracionalnost i neokonzervativizam.»⁵

U analizi pristupa postmoderni Blochovog učenika Burkharda Schmidta, s kojim je zajedno osnivao (i danas djelatno Društvo) *Ernst-Bloch-Gesellschaft* u Blochovu rodnom gradu Ludwigshafenu i zajednički njime predsjedavao, Petrovićev pristup toj temi pokazuje njegovu promišljenu distingviranost, širinu kojom sve elemente treba ozbiljno sagledati. Tim pristupom u mnogim aspektima je bio izložen napatuk za mišljenje, koje nikad nije zahtijevalo doslovno slijeđenje, nego je uravnoteženo (ponekad za nestrpljive i nepromi-

³ «*Dub utopije* zacijelo je jedno od onih filozofijskih djela 20. stoljeća koja su se najviše otvorila istraživanju «pozitivnih» mogućnosti povezanih s prividno dehumanizirajućim aspektima novih uvjeta egzistencije tehničkog svijeta. Ali koliko nam daljnje razviće Blochove misli u smjeru sve jasnijeg preuzimanja elemenata hegelovsko-marksističke tradicije omogućuje da ga i dalje ubrajamo među mislioce «radikalne» krize humanizma?, Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, MH, Zagreb, 2000., str. 37.

⁴ Predgovor knjizi Burghart Schmidt, *Postmoderna- strategije zaborava*, Zagreb, ŠK, 1988.

⁵ *Ibid.*, str. 5

šljene mlade ljude i previše) ukazivao na uvijek nove mogućnosti. B. Schmidt je u tom nijansiranju Petroviću zanimljiviji od Habermasa upravo u onim elementima u kojima više uvažava one momente u postmoderni koji bi mogli imati spoznajnu i oslobodilačku funkciju.

U tom nas okviru, osim analize sličnih a ipak različitih razumijevanja postmoderne Habermasa i B. Schmidta, prije svega može zanimati vlastiti Petrovićev stav o Blochu i postmoderni, naročito u onim segmentima koji govore o prethodnicima postmoderne i onome po čemu oni to jesu. Naime, Petrović ustvrđuje: «Kako je poznato Bloch je, uz Adorna i Benjamina, jedan od onih rijetkih marksističkih mislilaca s kojima se postmoderna u ponečemu slaže, pa je čak spremna i da ih uvrsti među vlastite preteče. Blochova opća utopijska vizija postmoderne u onom aspektu po kojem je to ipak sistematika. Ali po aspektu «otvorenosti», kojom Bloch lomi kruto sistematsko mišljenje, uspostavlja pravo fragmenta, asocijacije, skoka u mišljenju, ruši granice između filozofije, književnosti, umjetnosti, religije, mita, mistike, postavlja metaforu na mjesto pojma, parabolu na mjesto teorije, dosjetku na mjesto dokaznog postupka – Bloch je već sasvim u postmoderni.»⁶

Petrovićevo propitivanje postmoderne, upravo preko Blochova mišljenja, otvara nam i pitanje da li vlastito Petrovićevo mišljenje, kao tip mišljenja u potpunosti proisteklog iz moderne, smijemo i možemo, u smislu očekivanog uspjeha, podvrći istom postupku analize. U svakom slučaju Petrović je bio posve otvoren, i dakako kritičan, prema novim aspektima mišljenja pokušavajući u njima naći motive i vlastitih nastojanja.

U okvirima današnjih, u recentnim konstelacijama u filozofiji, sve češćih zahtjeva za re-politizacijom mišljenja moguće je, kao prilog raspravi, podsjetiti na Petrovićev odgovor u intervjuu 1987. na pitanje nekadašnjeg poslijediplomanta (i današnjeg političara) Bože Kovačevića - je li politika izabrana kao područje najpodesnije za elaboraciju Vaših temeljnih filozofskih postavki? - Gajo Petrović odgovara: «Područje politike nije najpodesnije za elaboraciju mojih temeljnih filozofskih postavki. Po mom mišljenju čovjek je u «biti» slobodno, stvaralačko biće prakse, a ta se mogućnost može najbolje realizirati u umjetnosti. O tome je izvanredno pisao Danko Grlić, a moj je nedostatak što sam takvu elaboraciju zapostavio. Ali to više nije iz principa, nego više iz respekta.

Što se tiče «politike», ona je u suvremenom samootuđenom društvu, kako kapitalističkom, tako i «socijalističkom», dobila izuzetno značajnu ulogu, pa

⁶ *Ibid.*, str. 6 -7.

je kritika političkog otuđenja svakako jedan od najznačajnijih zadataka kritike čovjekovog samootuđenja i uspostavljanja istinski slobodne zajednice slobodnih ljudskih ličnosti.

Meni se inače dosta prigovara da se ne bavim dovoljno analizom suvremene političke i ekonomske zbilje, nego ostajem više u «filozofskim apstrakcijama» - pri elaboraciji osnovnih «pojmovâ» mišljenja revolucije. Ja se s tim prigovorom slažem, samo smatram da bez «ontološko»-«antropološke» analize temeljnih «pojmovâ» nije moguća ni istinski kritička analiza suvremene zbilje na bilo kom području - od ekonomije i politike do znanosti i umjetnosti.»⁷

U Petrovićevoj filozofiji svakako nije riječ o disciplinarnom filozofskom mišljenju, tako da citat o tome da se čovjek kao biće prakse najbolje može realizirati u umjetnosti, elaboraciju čega je on zapostavio, ne govori o tome da je u svom nedovršenom djelu Gajo Petrović neopravdano zapostavio područje filozofije umjetnosti. On se time, kako kaže, iz respekta ne bi ni bavio, ali je to područje ipak izdvojio.

Ovo citiram ovdje ne s namjerom da njegovu filozofiju naknadno pokušam interpretirati sa stajališta filozofije umjetnosti, nego samo želim ukazati na nedovoljno istražen aspekt promišljanja prakse u njegovoj filozofiji.

Od svih tekstova o čovjeku kao biću prakse, o praksi kao slobodnoj, stvaralačkoj djelatnosti, čovjeku kao biću slobode i smislu slobode najzanimljiviji je tekst iz 1967. posvećen *Smislu i mogućnosti stvaralaštva*, što dotiče i teorijsku misao o stvaralaštvu. Petrovića u tom tekstu prije svega zanima: da li je stvaralaštvo doista bit čovjeka?

Ono što bih samo željela istaknuti jest da interpretaciju čovjeka kao bića prakse uvijek iznova treba sagledavati u okviru promišljanja pojma moderne, o čemu je bilo riječi i, što je posebno značajno, uloge tumačenja umjetnosti za njezino konstituiranje, estetičke dimenzije mišljenja moderne čak i kad se direktno ne tematizira umjetnost, prije svega propitivanjem pojma stvaralaštva i koncepcije čovjeka u moderni, što prije svega započinje Kantovom filozofijom.

Petrović u navedenom tekstu vrlo široko analizira taj pojam kroz povijest filozofije i teologije, ali i onoga koji u sebi nema ničeg teološkog, naime, u ruskom filozofskom rječniku. Analize koje su išle preko citata i razgradnje stavova iz dogmatskih marksističkih filozofskih rječnika mojoj generaciji su

⁷ *Raznolikost u filozofiji - temeljna pretpostavka za slobodno stvaranje i za stvaralački dijalog*, razgovor s prof. Gajom Petrovićem u povodu izlaska *Odabranih djela*, «Naša knjiga», br. 23-24, 1987., str. 9.

već bili teže razumljivi, jer se ni inicijalno s njima nismo susretali, ali smo vrlo dobro razumjeli komentare, za koje je prof. Petrović bio pravi majstor, tipa: «Zašto su neki «marksisti» skloni da iz građanske filozofije »pozajme» samo ono najgore.»⁸

Koliko je pojam *novoga* vezan uz analizu moderne dovoljno je poznato. Dovoljno se sjetiti, povodom obljetnice smrti, teksta Charlesa Baudelairea, njegova teksta «Slikar modernog života», u kojem Baudelaire modernost promatra kao svojstvo samog modernog života i novi predmet umjetničkog nastojanja. Za slikara modernog života ta se pak svojstva povezuju s predodžbama onog *novog*, nouveauté, što postaje svjesni cilj umjetničke produkcije, o čemu će kasnije pisati i Walter Benjamin, govoreći o novosti sadašnjosti.

Uz pojam onoga *novoga* i tema umjetničke proizvodnje velika je tema moderne.

U spomenutom tekstu o *Smislu i mogućnosti stvaralaštva* Petrović pak, bez pozivanja na Baudelairea ili Benjamina, poduzima detaljnu filozofsku analizu pojma *novoga*, od vulgarno vremenskog shvaćanja, od određenja *novoga* kao različitog od dosadašnjeg, «starog», od kojega je kvalitativno različito...»Čini se, dalje, da je bolje, ukoliko ne želimo potpuno trivijalizirati pojam novoga i proglasiti da sretno živimo u svijetu gdje novo iskače na sve strane oko nas, da pojam novog ograničimo upravo na novo u smislu bitno ili kvalitativno različitog od dosadašnjeg...*Odlučna je odlika istinski novog da je ono nesvodljivo na staro, da se ne može svesti na staro i da se ne može izvesti iz njega*⁹ ...»*novo je novo upravo po tome što u njemu ima nečega čega u starom nema i što se ni iz čega sadržanog u starom ne može izvesti.*»¹⁰

Novo je od starog, dakle, odijeljeno skokom, prekidom, a to zapravo znači da je proces stvaralaštva, stvaranja *novog*, proces nastao ex nihilo, te nije racionalno predvidivo. Utoliko je unutarne proturječno svako nastojanje da se »umjetničko i uopće ljudsko stvaralaštvo» objašnjavaju iz svodenja na staro, iako to ne znači da je novo potpuno iracionalno ili neshvatljivo, zaključujući da je «povijest u biti proizvodnja novoga.»¹¹ Proizvodnju *novoga*, smatra Petrović, ne treba brkati s pseudonovim, kao što ni istinsko ljudsko stvaralaštvo ne treba brkati s demonskim stvaralaštvom ili rušilaštvom.¹² Da čovjek može

⁸ Gajo Petrović, *Odabrana djela* 1, Zagreb - Beograd, Naprijed - Nolit, 1986., str. 297.

⁹ *Ibid.*, str. 297.

¹⁰ *Ibid.*, str. 301.

¹¹ *Ibid.*, str. 302.

¹² Usp. *ibid.*, str. 303.



biti stvaratelj, «pokazuje napose i cjelokupni razvoj takvih djelatnosti kao što su filozofija, umjetnost i znanost, ali to dokazuje i nastanak i razvoj njegove radne djelatnosti koja je moguća samo uz pretpostavku njegova stvaralaštva, kao izraz čovjekove *stvaralačke prirode*.»¹³ Za Petrovića je stvaralaštvo u krajnjoj liniji isto što i sloboda...»Korijen ljudskog stvaralaštva nije u postojećim institucijama, nego u kritičkom stavu prema tim institucijama i u njegovoj sposobnosti da čuje *zov koji dolazi iz budućeg* i da se tom zovu odazove.»¹⁴

To se, dakako, tiče i Blochove filozofije moguće *novoga* koja je budućnosnog karaktera i utoliko se za otvaranje današnjeg horizonta problema kao zanimljivi sugovornici iskazuju upravo nekadašnjih profesori estetike Gianni Vattimo (pogotovo zbog odličnog poznavanja Nietzschea, ali i Heideggera), kao i Wolfgang Welsch (u razlikovanju pretpostavki moderne i postmoderne). Široko rasvjetljavanje pojma moderne, njezinih pretpostavki, ograničenja ili nedovršenosti projekta pravi je horizont mišljenja unutar kojega treba sagledati i prodiskutirati i filozofiju Gaje Petrovića, što do izražaja dolazi, među inim, i na kraju njegovog predgovora *Principu nada*. Citiramo:

«Znači li to da mi moramo prihvatiti Blochovu terminologiju i pojamovnu aparaturu kao jedino moguću? I ako je ne prihvatimo, znači li to da je moramo jednostavno odbaciti?»

Velik je mislilac velik upravo po tome što ima da kaže nešto svoje i svojim jezikom (što kompilatori i imitatori samo prežvakavaju). Tako je Ernst Bloch mislio utopiju i nadu. U jednoj drugoj terminologiji to je mišljenje revolucije.»¹⁵

Bloch je svakako zauzimao posebno mjesto u filozofskim promišljanjima nekih članova «Praxis» grupe. No ono što nas je uvijek fasciniralo kao studente, posebno poslijediplomante, jest da je Gajo Petrović imao silno širok krug filozofskih zanimanja. Kako i sam kaže u već spomenutom intervjuu: «Smatram da plodonosno suvremeno mišljenje u duhu Marxa nije moguće bez proučavanja cjelokupne suvremene filozofske misli. Poznato je npr. da je (i to samo napola shvaćen!) Hume probudio Kanta iz dogmatskog drijemeža, te da su se Brentano i Husserl inspirirali više engleskom (Husserl i francuskom) filozofskom tradicijom. Stoga ideju «nacionalnog» rasparčava-

¹³ *Ibid.*, str. 306.

¹⁴ *Ibid.*, str. 307.

¹⁵ Gajo Petrović: «Nada u misli Ernsta Blocha», u: Ernst Bloch: *Princip nada 1*, Naprijed, Zagreb, 1981., str. XXXIV.

nja evropske filozofske tradicije (i napose podcjenjivanje engleske filozofske tradicije) smatram pogrešnom.»¹⁶

Koliko su Petrovićeva interesiranja bila raznorodna, govori i podatak da je i tekst o Simone Weil i sam držao jednim od boljih.¹⁷ Nije dakle riječ bila o striktno filozofskim interesima.

Među češćim sugovornicima u svijetu i u nas bio je i Heideggerov učenik prve generacije – Ernesto Grassi. Posebno rado je Petrović sudjelovao u Züriškim razgovorima, koje je Grassi organizirao – a odlikovala ih je izrazita interdisciplinarnost (i, dakako, internacionalnost). Propitivati i izlagati vlastite filozofske stavove s doista različitim sugovornicima u svijetu (ali naravno i u nas) Petrović je dakako smatrao značajnim misaonim izazovom, i možda je najintenzivnije od svih sudjelovao u tome.

Züriški razgovori započeli su 1976. godine i održavali su se dva puta godišnje u grupama po 25 sudionika, i to pretežno u privatnim vilama, dakle prostorima koji održavaju koheziju grupa. Viktor Langen, bogati industrijalac i počasni doktor filozofije, bio je pokrovitelj tih razgovora stavljajući na raspolaganje svoje vile ili vile prijateljice Marianne von Casstelberg (koja je imala bogatu kolekciju indijske umjetnosti i hebrejsku biblioteku, a bavila se i psihijatrijom). Sam Langen oduševljavao se Japanom, tako da je na tim razgovorima sudjelovalo i nekoliko Japanaca, među kojima i estetičar Tomonobu Imamichi (koji je početkom devedesetih predavao i u Zagrebu na Filozofskom fakultetu, a ranije i u okviru IUC-a u Dubrovniku). Zürich je izabran kao grad u kojem se razvijala psihijatrija, no posebno se gajila upravo interdisciplinarna komunikacija koja je osvjetljavala znanstveno samorazumijevanje. Takav stav Grassi će teorijski potkrijepiti smatrajući da je znanstveni monolog onaj što se temelji na racionalnom zaključivanju koje proizlazi iz premisa; u dijalogu je riječ o zajedničkim premisama; a objema formama komuniciranja zajedničko je isključivanje onog individualnog, historijske situacije i interakcije sudionika. Razgovor je jedini koji smjera traženju i nalaženju

¹⁶ *Raznolikost u filozofiji – temeljna pretpostavka za slobodno stvaranje i za stvaralački dijalog*. S prof. Gajom Petrovićem u povodu izlaska *Odabranih djela*, «Naša knjiga», Zagreb, br. 23-24/1987., str. 7.

¹⁷ «Moj pokojni prijatelj Danko (Grlić op.a.), koji je vjerojatno jedini od mojih prijatelja i poznanika filozofa pročitao moj tekst o Simone Weil (jer je objavljen kao predgovor knjizi koja nije izašla ni u kakvoj filozofskoj biblioteci) rekao mi je da ga smatra jednim od mojih boljih tekstova, i ja sam se s njim složio», *Ibid.*, str. 7-8.

važćih premisa u okviru aktualne govorne situacije. Oblik razgovora se tako određuje kao metoda spoznaje. To je napose tema prve od triju objavljenih knjiga Züriških razgovora (*Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem* -1982.). Druga knjiga nosi naslov *Anspruch und Widerspruch*¹⁸ i nastoji oko toga da se teško može pokazati prednost pokušaja racionalnog određivanja bića na temelju logičkih iskaza o identitetu i razlaže problematiku odnosa identiteta i razlike, kako se u samoj knjizi najavljuje, humanističkom metodom interpretacije izabranog teksta. Posljednja knjiga Züriških razgovora izlazi poslije Petrovićeve smrti pod naslovom *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur*.¹⁹

Dok su prve dvije knjige u tumačenju zbiljnosti polazile od jezika - a ne od tradicionalnog mišljenja o biću - u trećoj se pristup zbiljnosti pokušava pronaći promatranjem ljudske radne djelatnosti.

Posljednji tekst, objavljen za vrijeme Petrovićeva života (iako je napisan u Berlinu /Zagrebu točno tri godine ranije), a za koji se zanimao iz bolesničkog kreveta u lipnju 1993. i bio vrlo zadovoljan što je tiskan (i to prije nego u ediciji Züriških razgovora, za koju je bio napisan) jest tekst u obliku pisma baš Ernestu Grassiju pod naslovom «Marx, rad i opuštenost».²⁰

U studenom 1990. Ernesto Grassi je kao gost Odsjeka za filozofiju održao predavanje «Arhajske teorije povijesti – Tukidid, Heziod, Pindar. Prvobitnost jezika»²¹ na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, koje je posvetio Gaji Petroviću, a zapravo je bio odgovor na ranije navedeni tekst, izložen u obliku pisma.

To pokazuje koliko su intenzivne bile veze koje je G. Petrović održavao sa značajnim njemačkim filozofima (Blocha i Habermasa smo već naveli, ali lista bi bila podugačka), i to upravo oko nekih aspekata kako marksističke, tako uopće moderne njemačke filozofije.

Kako je riječ o jednom od većih teorijskih tekstova, pisanom pred kraj života, čini nam se adekvatnim analizirati neke aspekte.

Pišući Grassiju, Gajo Petrović utvrđuje: «Heidegger, od kojeg smo obojica ne postavši heideggerovci mnogo naučili: Ti – u vrijeme dok sam se ja tek bio rodio, a ja – u vrijeme kad si se ti već načelno bio razračunao s Hei-

¹⁸ E. Grassi/ H. Schmale (Hrsg.), *Zürcher Gespräche II*, Fink, München, 1987.

¹⁹ E. Grassi/ H. Schmale (Hrsg.), *Zürcher Gespräche III*, Fink, München, 1994.

²⁰ *Filozofska istraživanja* 47/1992., str. 821-839.

²¹ *Filozofska istraživanja* 41/ 1991., str. 483-488.

deggerom, ipak nas je jednome naučio: ne može se brzo misliti (ne u smislu tehničko-računskog nego u smislu promišljajućeg filozofskog mišljenja)»²² Već ova tvrdnja govori o iznimnoj Petrovićevoj otvorenosti za motive i inspiraciju «promišljajućeg filozofskog mišljenja», što je pristup koji se kod njega mogao trajno učiti, baveći se raznim filozofemima.

Dakako, Heideggerovo mišljenje ima poseban značaj u njegovom opusu, o čemu govori 4. tom njegovih *Odabrani djela* naslovljen *Prolegomena za kritiku Heideggera*²³ (poglavlja: *Rani Heidegger, Uvod u «Sein und Zeit», Bivstvovanje i vrijeme u misli Martina Heideggera, Izreka Heideggera, Heidegger i Marx, «Bitak», «biće» i «bivstvovanje»*). Ono što u našoj sekundarnoj literaturi nedostaje svakako je slojevita analiza Petrovićevog tumačenja Heideggera, kako unutar njegovih faza mišljenja, tako i s obzirom na njegovo uvjerenje da postoji bitna srodnost i ujedno suprotnost između Heideggerove misli i mišljenja Karla Marxa. Ovom prilikom u to se ne može podrobnije ulaziti, ali je moguće ukazati na neke naglaske. Naime, Petrović u predgovoru spomenutoj knjizi utvrđuje: «Svi ti tekstovi vođeni su idejom da je Heideggerova «filozofija» bitno i iznad svega misao o nadolasku bivstvovanja (Die Ankunft des Seins), te da je kao takva bitno srodna Marxovoj misli revolucije i ujedno od nje bitno različita (pa čak i njoj bitno suprotna). Svojom mišlju o nadolasku bivstvovanja Heidegger je nezaobilazan mislilac dvadesetog stoljeća, izazov za svakoga tko je spreman da se suoči s presudnim pitanjima suvremenog svijeta i čovjeka.»²⁴

U odnosu na postavljeni pojam «rada» kao «operiranja» prirodom (uz pitanje nije li to tipično «zapadnjački» način promatranja - za razliku od primjerice «opuštenosti» kao stava dalekoistočnog čovjeka prema prirodi) - Petrović rasklapa taj stav u raznim aspektima da bi došao do teze navedene već u prilogu spomenici za Heideggerov rođendan «Der Spruch des Heidegger»²⁵, smatrajući da Heidegger nije u pravu kad Marxu pripisuje «filozofiju rada», po «kojoj se sve bivstvjuće povezuje kao materijal rada.»²⁶ Petrovićeva detaljna eksplikacija Marxa (za razliku od raznih interpretacija materijalizma i marksizma) u kojoj pokazuje kako je za njega rad otuđeni oblik ljudske dje-

²² Filozofska istraživanja 47/1992., str. 821.

²³ Zagreb-Beograd, Naprijed - Nolit, 1986.

²⁴ *Ibid.*, str.5

²⁵ *Durchblicke*, W. Klostermann, Frankfurt, 1970.

²⁶ Usp. Filozofska istraživanja 47/1992., str. 827.

latnosti, interpretira Marxa kao «mislioca prakse, odnosno revolucije». Pod misliocem pri tom shvaća (slično Heideggeru) «bitnog mislioca» «koji doduše misli na temelju filozofske tradicije, ali ne tradicionalno, nego nastojeći da naslijedenu nadiđe dubljim mišljenjem o bitnim pitanjima suvremenosti. I na kraju pojašnjenje pojmova ostavljamo samom Petroviću, koji kaže: «Pod «praksom» ovdje ne mislim ni čovjekovu političku (ili revolucionarnu) aktivnost ni njegovu ekonomsku proizvođačku djelatnost (rad), niti neko moralnim normama podvrgnuto djelovanje, nego slobodnu stvaralačku i samostvaralačku djelatnost čovjeka kojom on oblikuje svoj povijesni svijet i sama sebe, jedan «način bivstvovanja» po kojem se on principijelno razlikuje od svakog drugog bivstvujućeg. Praksa u tom smislu nije ona Aristotelova «praxis» kojoj se suprotstavljaju «theoria» i «poiesis», nego je slično (ali ne jednako) kao Aristotelova «eupraxis» («dobra praksa» suprotstavljena «došoj» «samootuđennoj» praksi, onome što Aristotel naziva «dispraxis», a Marx «otuđenje»). Što se, najzad, tiče pojma revolucije njime ne treba nipošto misliti nasilni politički prevrat, kao ni uopće neki samo ekonomski i politički preobražaj društva. Nastavljajući na Marxa, premda ne sasvim njegovim vokabularom, ja sam «istinsku revoluciju» ili «revoluciju u punom smislu» tumačio kao nenasilnu, radikalnu promjenu čovjeka i društva, kao nikada nezavršivi preobražaj koji «ukida samootuđenje čovjeka i stvara istinski ljudsko društvo i čovječnog čovjeka», a ujedno predstavlja promjenu u «Svemiru», «stvaranje jednog bitno drugačijeg «modusa» bivstvovanja, slobodnog stvaralačkog bivstvovanja koje je bitno različito od svakog ne-ljudskog, protu-ljudskog, i još-ne-po-sve-ljudskog bivstvovanja», pa tako predstavlja «najviši oblik bivstvovanja, samo bivstvovanje u svojoj punini». Dakle: «Najrazvijeniji oblik stvaralaštva i najautentičniji oblik slobode, polje otvorenih mogućnosti i carstvo istinski novog», samu 'bit' bivstvovanja, bivstvovanje u svojoj biti.»²⁷

Širina ukazivanja na motive mišljenja svjedoči o Petrovićevoj svestranosti (posljednjih mjeseci života spremao je za izdavačku kuću *Naprijed* izbor tekstova R. Descartesa u prijevodu Saše Sirovec, koji nije uspio dovršiti), a njegovim je poslijediplomatima inicijalno otvarala putove i pružala mogućnosti snalaženja u pristupima filozofiji.

²⁷ Filozofska istraživanja 47/1992., str. 825. Citat prema: Gajo Petrović: »Der philosophische Revolutionsbegriff«, in: Chr. Frey und W. Huber (Hrg.), *Schöpferische Nachfolge*. Festschrift für H. E. Tödt, FEST, Heidelberg, 1978., S. 40.



GORDANA ŠKORIĆ

PETROVIĆ AND SOME ASPECTS OF CONTEMPORARY
GERMAN PHILOSOPHY

The author points out Petrović's connections with the contemporary German philosophy in the contexts of the first postgraduate course in philosophy in the University of Zagreb, headed by him, and with regard to his interpretations of Bloch's and Grassi's philosophy. Gajo Petrović is seen here as a worthy co-speaker of the two German philosophers.





MLADEN LABUS

MOGUĆNOST STVARALAŠTVA U MIŠLJENJU GAJE PETROVIĆA

Izvorni članak

U svojoj knjizi *Prolegomena za kritiku Heideggera* Petrović piše: «Kritika filozofskog djela pretpostavlja njegovo shvaćanje, a ovo se postiže interpretacijom».¹ Uzimajući ovaj stav kao mjerodavan za prilaz mišljenju Gaje Petrovića, nadamo se da smo ovaj osnovni kriterij ispunili barem djelomično. Naime, stvaralaštvo u ovom radu razmatramo u najvažnijim određenjima i načinima pojavljivanja u njegovu djelu, u mišljenju slobode, prakse, otuđenja, razotuđenja, povijesti, kulture, odgovornosti intelektualaca itd. ili, kraće, u mišljenju revolucije koja obuhvaća navedene pojmove, ali i mnoštvo drugih. Dakle, potpuna kritička interpretacija mogla bi se zadobiti analizama pojma stvaralaštva unutar cjeline Petrovićeva mišljenja, što ovaj rad ne može preuzeti na sebe. Za to će biti potrebna dugotrajna i sistematska istraživanja u budućnosti. Ovaj rad treba shvatiti kao preliminarni uvid i interpretacija pojma stvaralaštva, kako se ono pojavljuje u mišljenju Gaje Petrovića, naravno, na način kako to vidi autor ovoga rada. Autor će smatrati uspjehom ako na pravi način uspije postaviti pitanje o pojmu stvaralaštva u njegovu mišljenju, jer je to ključ koji otključava ulaz u ovo mišljenje. Prema našem shvaćanju, stvaralaštvo je kod njega istovjetno s onim što sam naziva «mišljenje revolucije».

Ako se upitamo, u čemu nalazi osnovu za svoju temeljnu filozofsku koncepciju pod nazivom «mišljenje revolucije», onda nas put vodi prema njegovu propitivanju biti filozofije i njezine vlastite povijesti. Jedan od odgovora na ovo pitanje naći ćemo u njegovu problematiziranju pojma filozofskog sistema. Hegela vidi kao filozofa sistema, kojim je misaono zatvorio čitav jedan povijesni svijet, koji «kao puki fakticitet još i danas traje», a to je «svijet uni-

¹ Gajo Petrović, *Prolegomena za kritiku Heideggera*, u: *Odabrana djela*, sv.4, «Naprijed», Zagreb - «Nolit», Beograd, 1986., str. 134. (U daljnjim bilješkama navodit će se samo OD, broj sveska i broj stranice.)

verzalizirane robne proizvodnje i sistematskog postvarenja».² To je posljednji domišljeni filozofski sistem jednog povijesnog svijeta, ali je istovremeno i mogući početak jednog drugačijeg mišljenja, ne-sistematskog mišljenja, koje može misliti mogućnost negacije ovakvog povijesnog svijeta, a ta se «... mogućnost može misliti samo mišljenjem revolucije. Zato je Marx kao mislilac revolucije mislilac našeg vremena».³ Ovdje se pokazuje da se filozofija i svijet ispostavljaju u svom bitnom odnosu, koji se iz sebe razvija u svoj novi bitak, a može mu odgovoriti jedino novi oblik ne-sistematskog mišljenja, koji naziva «mišljenje revolucije».

U zaslugu pripisuje Hegelu da je misaono obuhvatio zbilju svog (građanskog) svijeta i u tom smislu ga «umno dovršio». No Marx, iako misaono proizašao iz Hegela, vidi ujedno i granicu njegovog epohalnog duhovnog pothvata. Njemu je jasno da je ova gotovo savršena slika svijeta, koju je Hegel dovršio, istovremeno slika jednog ne-ljudskog svijeta, kojem u temelju stoji otuđenje kao izraz njegovog klasnog karaktera. Marx teži prema novom ljudskom društvu, koje se unutar takve povijesne zbilje ne može ostvariti.

Ono se može «... stvoriti samo skokom, prekidom, revolucijom»⁴, a za to je potrebna «... filozofija kao misao revolucije: bespoštedna kritika svega postojećeg, humanistička vizija drukčije budućnosti i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja».⁵ Dalje pokazuje da je kod Marxa «... praktički nemoguće odvojiti «antropološku» analizu od «ontološke», jer je Marx kroz njih došao do čovjeka kao «ljudskog» prirodnog bića, koje se «... kao takvo mora potvrditi i manifestirati kako u svom bivstvovanju tako i u svom znanju».⁶ A to Marxa vodi do otkrića čovjekove historije, o čemu piše: «Historija je prava prirodna historija čovjeka.»⁷ Marxova središnja ideja otuđenja čovjeka od ljudske biti, zahtijeva ontološko-antropološku analizu čovjeka i svijeta.

Upravo zato što otuđenje «... prožima sav čovjekov život», onda i njegovo revolucionarno ukidanje znači «...promjenu u biti čovjeka».⁸ Bez ovog fundamentalnog ontologijskog stajališta, uopće nije moguće dospjeti do biti

² Gajo Petrović, *Mogućnost filozofskog sistema danas*, u: OD, sv.2, str. 70.

³ Ibid., str. 73.

⁴ Gajo Petrović, *Razvoj i bit Marxove misli*, u: OD, sv. 1, str. 274.

⁵ Ibid., str. 274.

⁶ Ibid., str. 280.

⁷ Ibid., str. 280.

⁸ Ibid., str. 283.



Marxova mišljenja. Svoje stajalište precizno vodi u samu bit ove epohalne ontologijske mogućnosti, a nju vidi u *čovjeku kao slobodnom i stvaralačkom biću*. «Međutim, šta ako čovjek nije ni izvanjski u odnosu na svoje društvene odnose, ni potpuno identičan s njima, ako on može nadživjeti ukidanje otuđenja, ali ne kao isti, i ako «revolucioniranje postojećih društvenih odnosa» ne znači ni ukidanje svih društvenih odnosa, ni njihovu bilo kakvu promjenu, već uspostavljanje doista ljudskih odnosa, uspostavljanje i razvoj odnosa koji odgovaraju prirodi čovjeka kao slobodnog i stvaralačkog bića.»⁹ Tezu o stvaralaštvu nalazimo integralno i isprepleteno s mnogim filozofskim problemima koje je Petrović promišljao. Jedno takvo mjesto je i čuvena 11. teza o Feuerbachu, jer i ona tematizira stvaralaštvo u obliku mišljenja svijeta i njegova mijenjanja. «Nemoguće je interpretirati svijet ne mijenjajući ga: 1) zato što je svaka nova interpretacija svijeta i sama jedan novostvoreni dio svijeta, dakle nešto čime je izvršeno mijenjanje već postojećeg svijeta i 2) zato što nijedan novostvoreni dio svijeta ne može ostati izoliran, ne utječući na druge dijelove.»¹⁰

U interpretaciji Marxove 11. teze o Feuerbachu stvaralaštvo postavlja kao onu misaonu-filozofsku djelatnost koja *mijenja postojeći svijet*, koja zahvaća njegovu bit, no ona nije puki dodani «novostvoreni dio» svijeta, nego kao «mišljenje revolucije» *pretpostavka* za istinsko stvaralaštvo. U svojim daljnjim strogo logičkim i minucioznim analizama razvija Marxovu misao, s naglaskom na ovoj revolucionarnoj izmjeni, te piše: «Stvar nije u tome da se svijet izmijeni, nego u tome da se on *revolucionarno* izmijeni. A filozofi su *samo* tumačili svijet, umjesto da protumače mogućnost njegove revolucionarne izmjene.»¹¹ U ovome je inclusive sadržano da je mišljenje revolucije, koje nadilazi tradicionalnu formu filozofije, jer misli bit povijesnog svijeta i njegove mogućnosti, *eo ipso* najviši oblik stvaralaštva. Ovo određenje nadilazi i u sebi obuhvaća sve druge oblike tradicionalnog pojma stvaralaštva. «Mišljenje revolucije prekoračuje granice danoga i samim tim granice filozofije.»¹² Za njega je mišljenje revolucije stvaralaštvo u svom dvostrukom obliku: kao najviše misaono stvaralaštvo sâmo i kao ono koje priprema «ontologijsku čistinu» za sve ostale oblike autentičnog stvaralaštva.

⁹ Ibid., str. 284.

¹⁰ Gajo Petrović, *Marxova jedanaesta teza o Feuerbachu*, OD, sv.2, str. 32.

¹¹ Ibid., str. 34.

¹² Ibid., str. 40.

Stvaralačko mišljenje znači mišljenje ukidanja čovjekova povijesnog samootuđenja i pripremu budućnosti kao «ostvarenja povijesno stvorenih mogućnosti čovjeka».¹³ Ono znači transcendenciju, prodor u budućnost, ostvarenje čovjeka iz njegove biti: da je čovjek biće koje stalno *stvaralački otvara mogućnosti* za svoj ljudski-povijesni svijet i za sebe sama kao humanog bića. «Čovjek je dakle prirodno biće, ali ne samo to. On je ljudsko prirodno biće, prirodno biće koje nadilazi svoju prirodnost.»¹⁴ Čovjek «nadilazi svoju prirodnost» upravo zato što je slobodno i stvaralačko biće, koje samo stvara svoju povijest, svoj *mogući ljudski svijet*. Ali on povijest, citira Marxa, «svjesno nadilazi». Naglašavanje ovog «svjesno» ukazuje na stvaralačku bit čovjeka – njegove svijesti. To znači da je čovjek u stanju misliti svoju povijesnu bit i mijenjati je, ali ne bilo kako nego revolucionarno, a to znači ukidanje čovjekovog povijesnog stanja samootuđenja. «Ono specifično ljudsko, ono što čovjeka razlikuje od puko prirodnog bića, nije jednostavno ono 'pozitivno ljudsko', to je mogućnost da se ponašamo ljudski ili neljudski, doista ljudski ili samootuđeno.»¹⁵ Petrović pokazuje pravi smisao i cilj Marxovog pojma razotuđenja, a to je ostvarenje čovjekove *ljudskosti* (povijesne i individualne), kao njegove, ne samo mogućnosti, nego i zadatka. Dakako da je ovaj pojam mišljen u svojoj povijesnoj, ontologijskoj i antropologijskoj perspektivi, kao najviša *mogućnost čovjeka u stalnom nastajanju*, a mišljenje ovog zbivanja, ili bolje *bivstvovanja po stvaralaštvu*, naziva *mišljenjem revolucije*. Pojam čovjekova samootuđenja središnji je pojam koji slijedi od Hegela do Marxa, jer je to mjesto na kojem se odlučuje o bitnoj mogućnosti ili nemogućnosti čovjeka. «Samootuđeni čovjek je čovjek koji stvarno nije čovjek, čovjek koji ne realizira svoje historijski stvorene ljudske mogućnosti. Nesamootuđeni čovjek bio bi naprotiv čovjek koji je doista čovjek, čovjek koji se realizira kao slobodno, stvaralačko biće prakse.»¹⁶ Iako postoje brojni oblici otuđenja, Petrović se usmjerava na njegovu ontologijsku i antropologijsku bit i razvija svoje originalno stajalište, koje uvijek susreće čovjeka u dva temeljna pojma: u slobodi i stvaralaštvu, kao jedinim oblicima njegovog *uistinu ljudskog bivstvovanja*, kao njegovu *ljudsku mogućnost*. U pojmovima «otuđenja» i «samootuđenja», priznajući Hegelu zasluge za njihovo obrazovanje, naglašava bitnu razliku u Marxovu shvaćanju, koje «...poznaje

¹³ Gajo Petrović, *Naturaliziranje čovjeka – humaniziranje prirode*, OD, sv.2, str. 47.

¹⁴ Ibid., str. 49.

¹⁵ Ibid., str. 51.

¹⁶ Gajo Petrović, *Otuđenje i razotuđenje*, OD, sv.1, str. 157.



samo jedno određeno sopstvo (čovjek), a kod Hegela je neposredno riječ o dva (čovjek i apsolut).»¹⁷ Razvijajući Marxovu osnovnu ontološku misao da «... čovjek *jest* tek po svijetu» i da se konstitutivno definira u svijetu, kao i oslanjajući se na Heideggerovo mišljenje o čovjeku kojemu je darovana mogućnost da bude namjesnikom smisla bivstvovanja, piše: «No ako čovjek nije samo *jedno* bivstvjuće već *ono* bivstvjuće koje bivstvjući najautentičnijim oblikom bivstvovanja najadekvatnije izražava smisao bivstvovanja kao bivstvovanja...»¹⁸, onda je očito da je usvojio najbitnije u oba mislioca, ali ne da bi pri tome ostao, nego dalje tragao za *mogućnostima čovjeka*, koje mogu otvoriti ovaj «najautentičniji oblik bivstvovanja». Ne radi se tu ni o kakvoj, pa i najuspješnijoj, sintezi Marxa i Heideggera ili samo o njihovu nadilaženju, nego o *prodoru* u nove mogućnosti mišljenja, a to znači bivstvovanja. Petrović misli mogućnosti čovjeka u okružju ukidanja njegova «samootuđenja», u prostoru njegovih bitnih mogućnosti. «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.»¹⁹ Kao što je vidljivo pojam «otuđenja» i «samootuđenja» uvire u ontologijski temelj, kako ga shvaća Petrović, koji omogućuje i omogućen je čovjekovom slobodom i stvaralaštvom kao neiscrpnim vrutkom same čovjekove biti – mogućnosti istinskog bivstvovanja.

Svojim mišljenjem dalje razvija Marxovu misao, koja je kao misao revolucije samim tim i misao socijalizma, «... jer je revolucija oblik nastanka i kretanja socijalizma kao istinski čovječne ljudske zajednice.»²⁰ Kao «misao-revolucija» ova filozofija misli cjelinu svijeta, ne samo u njegovoj zbilji, nego u njegovoj mogućnosti, a to znači da je «... *društvo u onoj mjeri socijalističko u kojoj otvara mogućnosti za slobodan stvaralački razvoj svakog čovjeka*».²¹ S onu stranu svakog ideologijskog određenja socijalizma, sasvim se jasno iskazuje njegova utopijska ontologijska funkcija kao zbiljska negacija «...dehumaniziranog samootuđenog čovjekovog bivstvovanja»²² i mogućnosti slobodnog stvaralaš-

¹⁷ Ibid., str. 163.

¹⁸ Ibid., str. 164.

¹⁹ Ibid., str. 171.

²⁰ Gajo Petrović, *Filozofija i socijalizam*, OD, sv. 2, str. 260.

²¹ Ibid., str. 261.

²² Ibid., str. 261.

tva, koji oba stoje u svojoj ontologijski oprečnoj neodvojivosti. Humanistički je zahtjev socijalizma da postane «... *istinski ljudsko društvo* u kojem čovjek doista postaje čovjek, a odnosi među ljudima humani.»²³ Upravo u filozofiji nalazi onu misaonu snagu koja vodi prema njegovu kretanju. «Za osvjetljavanje osnovnog smisla i putova socijalizma neophodna je filozofija.»²⁴ Ona je pretpostavka «...radikalne i bitne kritike samootuđenog društva»,²⁵ koje kao moguće neotuđeno društvo nosi cjelinu čovjekovog bitka kao slobodnog, koji *stalno iznova iskušava svoje bitne mogućnosti kroz stvaralaštvo*, kao oblik *bivstvovanja po mogućnosti*, po onom što još nije, ali može biti. Petrović razvija mogućnost čovjeka kroz njegovo stvaralaštvo, njegov istinski odnos s bitkom. Time ga ujedno ontologijski i antropologijski vidi kao čovjeka koji je «... uvijek bitno nezavršen, otvoren prema budućnosti»²⁶ i u sebi ima mogućnost da bude drukčiji. Ovi su bitni stavovi sami po sebi dovoljni da otklone i opovrgnu sve ideološke invektive o socijalizmu kao nekom tobože lijepom utopističkom nacrtu ili kao o «priči djeci protumačenoj», a ne kao o najdubljoj revolucionarnoj promjeni u samoj biti čovjekova bivstvovanja. Dakako, tu je potreban jedan mali uvjet, naime to da se misli filozofski, a ne ideološki. Socijalizam je za njega revolucija, jer je ona stvaralaštvo u svojoj biti. No i sam socijalizam mora neprestano biti podvrgnut bespoštednoj kritici, jer je po svojoj definiciji slobodna zajednica slobodnih ličnosti. O tome piše: «... socijalizam ne može nastati ni razvijati se bez filozofske autorefleksije, o smislu života i o mogućnosti slobode, bez bespoštedne kritike postojećeg društva i otkrivanja mogućnosti njegove promjene.»²⁷ I u ovim se redovima provlači nit vodilja da čovjek samo kao slobodno, a to znači stvaralačko biće, može istinski tragati za svojom srećom i smislom svoga bivstvovanja.

Centralni filozofski problem za Petrovića je pitanje o biti same filozofije: kako prevladati njezinu tradicionalnu metafizičku bit. U tome je najdalje stigao kritički prisvajajući Heideggerovo mišljenje, ali ni ono nije sasvim zadovoljavalo njegovo osnovno pitanje. «Heidegger ne misli samo bivstvovanje, nego u prvom redu nadolazak bivstvovanja, dakle revoluciju kako je on shvaća.»²⁸ Međutim, pravi odgovor nalazi u Marxovu mišljenju, kao temelju

²³ Ibid., str. 261.

²⁴ Ibid., str. 262.

²⁵ Ibid., str. 263.

²⁶ Ibid., str. 271.

²⁷ Ibid., str. 273.

²⁸ Gajo Petrović, *Filozofija, bivstvovanje i revolucija (Fragment)*, OD, sv. 2, str. 96.



za jedno ne-metafizičko mišljenje, originalno ga dalje razvijajući i nazivajući *mišljenjem revolucije*. Pokušao je «... misliti misao Karla Marxa u njenim bitnim, još nerealiziranim mogućnostima».²⁹ Objašnjavajući da se u mišljenju revolucije ne radi o sintezi Heideggera i Marxa, sam o tome piše: «Naknadno «povezivanje» bivstvovanja i revolucije ovdje je suvišno, jer se sama revolucija pokazala kao «SAMA 'BIT' BIVSTVOVANJA, BIVSTVOVANJE U SVOJOJ BITI.»³⁰ To temeljno pitanje postavio je ranije u obliku: «Da li je filozofija misao o bivstvovanju ili je ona misao revolucije?»³¹ Razvijajući svoje mišljenje u strukturi pitanja i bitnih tvrdnji, dolazi do sljedećeg pitanja-tvrdnje: «Da li je istinska filozofija samo misao revolucije ili je ona misao-revolucija?»³² Upravo ovo mjesto otkriva samu bit mišljenja revolucije kao *stvaralaštva*, a time i njen «anti-metafizički» karakter, što znači da sâm stvaralaštvo osigurava neizmjerne mogućnosti čovjeka i negacija je svake postojeće, vječne ili pretpostavljene biti kao metafizičke. Jedina čovjekova bit i jest u tome da je on u stanju negirati svaku fiksnu ili dostignutu bit, povijesnu, antropologijsku ili ontologijsku, a to je u stanju jer je slobodno i stvaralačko biće. Jedina «ontologija» čovjeka sadržana je u njegovoj slobodi i time u mogućnosti da svojim stvaralaštvom bude uvijek nešto drugo i novo.

Ispitujući «ono što čini čovjeka čovjekom», Petrović zaključuje da to nije neko «njemu svojstveno svojstvo ili djelatnost, ni skup takvih svojstava i djelatnosti, nego opća struktura njegova bivstvovanja», koju Marx naziva «praksom».³³ Kao što je vidljivo, čovjeka razmatra u duhu Marxova mišljenja, ne kao neku ontološku ili antropološku bit, kako su čovjeka određivale brojne ontologije i antropologije u povijesti filozofije, dakle metafizički, nego ga promatra kao «opću strukturu njegova bivstvovanja», kao «praksu». Pritom je «struktura» mišljena kao *način njegovog povijesnog bivstvovanja*, jer se čovjek, po Marxu, u povijesti otuđuje od svoje biti, a ona se sastoji u tome da je on «slobodno stvaralačko biće prakse».³⁴ Moglo bi se postaviti pitanje, nije li čovjek i prije u povijesti stvarao velika umjetnička, filozofska, znanstvena itd.

²⁹ Ibid., str. 96.

³⁰ Ibid., str. 96.

³¹ Ibid., str. 91.

³² Ibid., str. 92.

³³ Gajo Petrović, *Praksa i bivstvovanje*, OD, sv. 1, str. 192.

³⁴ Ibid., str. 192.

djela? Odgovor je svakako potvrđan. Sljedeće bi pitanje bilo, u čemu je dakle razlika spram čitave dosadašnje povijesti? Upravo u tome što Marx smjera na čovjekovo povijesno razotuđenje, kako bi oslobodio svoje istinski povijesne mogućnosti kao ljudske mogućnosti, u svojoj strukturi bivstvovanja kao slobodnog bivstvovanja, što znači *stvaralačkog* bivstvovanja, ili kako piše da je «praksa, među ostalim, univerzalno, slobodno, stvaralačko i samostvaralačko bivstvovanje. Možemo također reći da je praksa povijesno bivstvovanje ili bivstvovanje kroz budućnost.»³⁵ U ovom se citatu jasno iskazuje struktura čovjekova bivstvovanja kao praksa sa svojim bitnim određenjima, među ostalim i kao «univerzalna». Čini se da ovo pogađa samu bit stvaralaštva: ono određuje čovjekovo povijesno bivstvovanje kao *bivstvovanje iz budućnosti*, tj. iz svoje slobode za mogućnost novoga, no to novo nije samo stvaralaštvo, nego *otvaranje mogućnosti stvaralaštva kao mogućnosti čovjeka*. Ova «struktura čovjekova bivstvovanja» događa se kroz «praksu». No središnje pitanje ispostavlja se kao: «Što je bivstvovanje i kakav je njegov odnos prema praksi? Da li je praksa samo jedan među mnogim modusima bivstvovanja ili je ona u nekom izuzetnom odnosu prema bivstvovanju?»³⁶ Razmatrajući problem odnosa biti općenito i bivstvovanja, kao i bivstvovanja i biti kod čovjeka, analizira filozofske koncepcije Kanta, Hegela, Feuerbacha i zaustavlja se kod Marxa, koji «smatra da se opće rješenje pitanja o odnosu bivstvovanja i biti može postići samo ako mu pristupimo iz perspektive čovjekova bivstvovanja i biti».³⁷ Takav pristup može voditi rješenju pitanja o «odnosu između bivstvovanja i biti uopće».³⁸ Značenje Marxa za ovo fundamentalno ontologijsko pitanje nalazi u sljedećem njegovu stavu: «Oni (radnici) osjećaju vrlo bolno *razliku* između *bivstvovanja* i *mišljenja*, između *svijesti* i *života*. Oni znaju da vlasništvo, kapital, novac, najamni rad itsl. nisu nipošto idealne maštarije, nego vrlo praktični, vrlo predmetni proizvodi njihova samootuđenja, koji se, dakle, također moraju ukinuti na praktičan, predmetan način, da bi čovjek postao čovjekom ne samo u *mišljenju*, u *svijesti*, nego u masovnom *bivstvovanju*, u životu.»³⁹ U ovim je stavovima izražena bit čovjekova «modusa» bivstvovanja kao «prakse», kao praktično-predmetno-osjetilnog odnosa prema zbilji.

³⁵ Ibid., str. 192.

³⁶ Ibid., str. 192.

³⁷ Ibid., str. 202.

³⁸ Ibid., str. 202.

³⁹ Ibid., str. 202/3.

Detaljnou analizou Heideggerova mišljenja dolazi do njegove misaone insuficijencije u odnosu na njegovo vlastito pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja i smisla bivstvovanja uopće, koje Heidegger nalazi u pojmovima brige i vremenosti. Iako misli da je Heidegger dao veliki doprinos, napose problematizaciji pojma vremena, «ekstatično-horizontalna vremenost vremenjuje *primarno* iz budućnosti»⁴⁰, ipak smatra da je Marx dao potpuni i cjeloviti smisao čovjekova bivstvovanja, kao «slobodno, stvaralačko djelovanje, *praksa*».⁴¹ Nasuprot Heideggerovu zahtjevu za strpljivim čekanjem «nadolaska bivstvovanja», razvija Marxov pojam prakse, u kojoj se očituje istinsko čovjekovo bivstvovanje. «A doista, ljudsko bivstvovanje nije ponosno iščekivanje ništavila, već slobodna stvaralačka djelatnost kojom čovjek stvara svoj svijet i sama sebe.»⁴² Odmah postavlja i krucijalno pitanje o «modusu» tog čovjekovog samootuđenja, u kojem on još-nije čovjek u istinskom smislu i svojoj mogućnosti, te piše: «Ne bi li trebalo da takvo stvaralačko-ljudsko djelovanje kao autentično ljudsko bivstvovanje, razlikujemo od bitisanja, kao otuđenog bivstvovanja u pukoj prolaznosti.»⁴³ I na ovom se mjestu stvaralaštvo pojavljuje ne samo kao centralni pojam prakse, pored ostalih kao što su povijest, sloboda, budućnost itd, nego kao *uvjet* autentičnog ljudskog bivstvovanja, a to znači kao misaonog ljudskog bivstvovanja u svim njegovim životnim očitovanjima.

Pritom smisao nije metafizički (antropološki, ontološki itd.) određen kao neki poznati ili gotovi smisao, nego se on tek u *slobodi, stvaralaštvom otvara prema svojim neslućenim mogućnostima*. «Nije li praksa onaj najautentičniji «modus» bivstvovanja koji nam jedini otkriva smisao bivstvovanja? Nije li stoga praksa ono ishodište koje nam omogućuje da sagledamo i bit neautentičnih «nižih» oblika bivstvovanja «uopće»?⁴⁴ Petrović smatra da su u praksi pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja i pitanje o smislu bivstvovanja «uopće» našla svoje rješenje. A praksa je ovdje shvaćena kao stvaralaštvo koje, iz slobode, otvara uvijek nove mogućnosti čovjeka, mogućnosti njegovog autentičnog ljudskog bivstvovanja, u beskrajnom, kao što je beskrajn i sam život, traganju i ispoljavanju, u susretu i stvaranju svoga smisla.

⁴⁰ Ibid., str.206.

⁴¹ Ibid., str. 206.

⁴² Ibid., str.208.

⁴³ Ibid., str. 208.

⁴⁴ Ibid., str. 209.

Kada je riječ o stvaralaštvu, Petrović smatra da nije svako stvaralaštvo, čak i ako je «pravo stvaralaštvo», u smislu da proizvodi «obilje novih i neviđenih formi»⁴⁵, uistinu stvaralaštvo, ako ono ne znači «obogaćivanje ljudskih stvaralačkih moći». Ovaj stav pokazuje da je njegovo shvaćanje stvaralaštva znatno šire i drugačije od poimanja tradicionalnog stvaralaštva. Ono dosljedno proizlazi iz njegovog temeljnog mišljenja, *mišljenja revolucije*. Stvaralaštvo ovdje nije shvaćeno samo u svom «užem» ili «tradicionalnom» smislu proizvodnje «novih formi» u najširem smislu, nego znači stalno «obogaćivanje ljudskog života i čovjekovih kreativnih mogućnosti»⁴⁶, znači, gotovo nietzscheovski, omogućavanje stvaralačkih moći, oslobađanje čovjekove slobode. Ovo shvaćanje uključuje cjelinu čovjekovog povijesnog svijeta, a stvaralaštvo omogućuje čovjeka kao čovjeka. U stvaralaštvu vidi bit čovjeka u povijesti, po kojem on, iz svoje slobode, ima mogućnost, ne samo da transcendirira postojeće, nego da stvara nešto drugo, svoj povijesni svijet kao ljudski svijet.

»Korijen ljudskog stvaralaštva nije u postojećim institucijama i organizacijama, nego u čovjekovom kritičkom stavu prema tim institucijama i u njegovoj sposobnosti da čuje *zov koji dolazi iz budućega* i da se tom zovu odazove. Odgovornost je bitna pretpostavka stvaralaštva.»⁴⁷ Ovdje se susrećemo s jednim oblikom stvaralaštva, koji govori o «kritičkom stavu» prema institucijama, ali čini se da se to može protegnuti na *svaki oblik kritičkog mišljenja*, jer je *samo mišljenje* najsublimiraniji oblik stvaralaštva i mijenjanja zbilje. «A u ovom pitanju nije riječ samo o boljoj ili lošijoj definiciji novog. Riječ je prvenstveno o *mogućnosti samog novog u zbiljskom svijetu*.»⁴⁸ Autor je kurzivom sam sažeo bit do koje mu je najviše stalo.

Svoj rad *Smisao i mogućnost stvaralaštva* Gajo Petrović započinje konstatacijom da (danas) «nije ugroženo samo stvaralaštvo, nego je, što je samo druga strana istoga, ugrožena i teorijska misao o stvaralaštvu...»⁴⁹ Već ovaj početni stav sugerira određenje stvaralaštva i teorije o njemu kao neodvojivih pojmova. To ima teorijske konzekvence za pitanje o biti stvaralaštva, jer je moderno stvaralaštvo bez svoje teorije neshvatljivo, kao što je teorija bez stvaralaštva apstraktna i prazna. Na istom mjestu piše: «... da li je stvaralaštvo doista bit

⁴⁵ Gajo Petrović, *Smisao i mogućnost stvaralaštva*, OD, sv. 1, str. 303.

⁴⁶ Ibid., str. 304.

⁴⁷ Ibid., str. 307.

⁴⁸ Ibid., str. 309.

⁴⁹ Ibid., str. 294.



čovjeka i ako jest, da li je čovjek još uopće moguć danas ili smo suočeni s nemogućnošću stvaralaštva i nemogućnošću čovjeka?»⁵⁰ Riječ «danas» je ključna riječ koja nosi cijelo pitanje. Da li određenje u ovom pitanju ovisi o nekim posebnim povijesnim uvjetima («danas») ili je ono bitno ontologijsko i antropologijsko? Koji su to danas uvjeti koji bi mogli onemogućiti stvaralaštvo čovjeka? Dajući povijesni pregled pojma stvaralaštva, od T.Akvinskoga, Spinoze do Feuerbacha, eksplicira svoj kritički stav spram njegovih povijesnih određenja, napose pseudomarksističku teoriju o stvaralaštvu kao sazda vanju nečeg novog iz pretpostavki (materijala) postojećeg. Tradicionalna teološka koncepcija određuje stvaralaštvo kao «sačinjanje» nečega iz ničega. Kritika prethodnog određenja osniva se na negaciji teze da stvaralaštvo nastaje «u procesu rada», pri čemu bi rad prethodio stvaralaštvu, gradi novo iz «materijala koji pruža stvarnost», i to na osnovi «zakovitosti objektivnoga svijeta». Koliko je ovo određenje promašeno, on vrlo detaljno pokazuje. Njegova kritika rada kao stvaralaštva, na tragu Marxa, pokazuje nešto obrnuto: naime, da je tek stvaralaštvo pretpostavka za rad. «Međutim, odlučna je odlika istinski novog da je ono nesvodljivo na staro, da se ne može svesti na staro i da se ne može izvesti iz njega.»⁵¹ Nadalje pokazuje da je bit novoga u odnosu na staro u tome da je od njega «odijeljeno skokom, prekidom».⁵² I upravo se tu skriva bit stvaralaštva: ono niti je objašnjivo iz starog, niti se na njega može svoditi, niti ga je moguće predviđati. Dakle, ono u sebi, ontološki, nosi moment *iznenađenja*, a nastaje iz stvaralačke slobode. Stvaralaštvo ne samo da nije moguće po principu nužnosti (starog), nego je njegova direktna negacija. Govoreći najopćenitije ili ontologijski, stvaralaštvo iz slobode uvijek je *negacija postojećeg*. Novo u sebi uvijek nosi svoju specifičnost i svojevrsnost, nosi novu perspektivu svijeta, a to znači svijet sâm. Smatrajući «povijest prirode» kao irelevantnu za sam pojam stvaralaštva, koncentrira se na pojam «čovjekove povijesti», u kojoj se događa novo kao «rezultat svjesnog nastojanja da buduće bude drukčije od sadašnjega.»⁵³ I dalje: «nema novoga izvan povijesti, ali nema ni povijesti bez proizvodjenja novog. Povijest je u biti proizvodnja novoga.»⁵⁴ Ovdje se dolazi do zanimljive teze o stvaralaštvu kao proizvođe-

⁵⁰ Ibid., str. 294

⁵¹ Ibid., str. 300.

⁵² Ibid., str. 301.

⁵³ Ibid., str. 302.

⁵⁴ Ibid., str. 302.

nju novog u povijesti, izrečene u dijelu rečenice «svjesna proizvodnja novog». Da li to odgovara biti stvaralaštva? Ako je u prethodnim određenjima bila negirana bilo koja vrst determinacije starim, kako je moguća «svjesna» proizvodnja novog? Nije li upravo sloboda ta koja negira bilo koju vrst određenja, «svjesno» vođenog procesa? Petrović tu uvodi vrijednosne kategorije kada piše da je «pojam novog povezan s pojmom višega, boljega ili progressa». Da li se ovaj pojam stvaralaštva može održati, kako je bio prethodno razvijan, ili autor uvodi jedan novi pojam stvaralaštva, koji se odnosi na *stvaralaštvo same povijesti*? Dok je klasični pojam stvaralaštva vezan uz nove forme i sadržaje duha, uz nova bića koja ontološki proširuju svijet i ljudski duh (u filozofiji, umjetnosti, znanosti, religiji itd.), sada se uvodi novi pojam stvaralaštva kao *stvaranje povijesti*. No tu se pojavljuje pitanje, nije li sva dosadašnja ljudska povijest bila stvaralačka (destruktivna još i više), te kako bi bila moguća «svjesna proizvodnja novog u povijesti», kao «višega, boljega ili progressa»? Postavlja se pitanje - što sadržajno uključuju ovi pojmovi? Nisu li oni eminentno ontološko-antropološki, koji se odnose na čovjekovu bit, koju je *načelno moguće usavršavati*, kao «višu, bolju i progresivniju»? Je li tu riječ o jednom novom pojmu stvaralaštva? Čini se da jest, jer je ono prije svega povezano s pojmom *čovjekove povijesne egzistencije*, s dva svoja glavna izvora: Marxom i Heideggerom. S Heideggerovom tematikom čovjeka kao tu-bivstvovanja (i njegova odnosa s bitkom i nadolaska istinskog bivstvovanja) i Marxovim neotuđenim čovjekom koji je prispio u svoju (stvaralačku) bit, a put do nje je *mišljenje revolucije*. Nadalje razlikuje istinsko stvaralaštvo od pseudonovog odnosno demonskog stvaralaštva, koje je po svojoj biti destruktivno prema čovjeku i njegovoj slobodi, njegovim mogućnostima. Istinsko je stvaralaštvo, naprotiv, ono koje humanizira čovjeka i ljudski svijet, ostvaruje čovjekovu bit kao bića *humanuma*, što je krajnji smisao čovjekova opstanka. Iako je pojam «demonskog» dosljedno proveden u okviru njegove osnovne koncepcije, teorijski je zanimljivo propitati kako se pojavljuje *unutar* samog stvaralaštva, napose kada je riječ o umjetnosti. Da li se može označiti kao «demonski» onaj nepoznati glas koji vodi umjetnika prema formi, kao sloj nesvjesnog iz kojega izranjaju sile stvaranja, kao ono tamno, mračno, nepoznato, ono koje ne pristaje na postojeće, volja da se bude drugačije, riječju stvaralačka volja? Sve su to određenja koja nemaju svoje logičko utemeljenje, ali su prisutni u umjetničkom djelu. Ovaj mali dodatak samo je proširena tematizacija pojma i u tom smislu čini se da treba razlikovati ova dva pojma «demonskog». Propitajući mogućnost stvaralaštva, postavlja pitanje: «Da li se stvaralaštvo može



shvatiti kao bitno određenje čovjeka?»⁵⁵ Odgovor na ovo pitanje daje u sljedećem: «Rad je negacija stvaralaštva, kao što je stvaralaštvo negacija rada.»⁵⁶ Referirajući se o ovom problemu na Marxov rad *Teorije o višku vrijednosti*, koji pokazuje rad kao čovjekovu neslobodu i nestvaralački način bivstvovanja, čovjek je u njemu «radna životinja». Ali čovjek nije samo to, on je sposoban i za nešto mnogo više, principijelno različito od rada, a to je stvaralaštvo. No pored oblika stvaralaštva kao što su umjetnost, filozofija, znanost itd., za njega postoji još jedan bitni oblik stvaralaštva, a to je «kolektivno stvaralaštvo koje nazivamo revolucijama»⁵⁷, koje se događa u povijesnim epohama. Pitanja koja se otvaraju ovim novim pojmom stvaralaštva su višestruka: tko je tu subjekt stvaralaštva, po kakvim principima se odvija, koji su mu stvaralački ciljevi, koji je njegov oblik, koje su mu stvaralačke energije? Vjerojatno i sam svjestan gotovo nesavladivog opsega i sadržaja ovoga pojma stvaralaštva, kao i njegove komplicirane i dinamičke ontološke strukture, Petrović metodički reducira, htijući sačuvati principijelnu bit stvaralaštva. «Takve akcije ostaju stvaralačke sve dok se u njima ostvaruje takav način kolektivnog djelovanja koje ne traže od pojedinca da svoje individualne stvaralačke moći podčine izvanjskim svrhama, zadacima ili propisima.»⁵⁸ Ono što je prezentno u cijelom izvodu jest shvaćanje stvaralaštva u njegovu obuhvatnom ontologijsko-antropologijskom smislu, a ne kao posebni teorijsko-estetski pristup kada je riječ npr. o umjetnosti, a isto važi za filozofiju, znanost itd. Ovdje je potrebno naglasiti Petrovićevo razlikovanje tradicionalnih oblika stvaralaštva i njihovih oblika kao čovjekovih duhovnih i simboličkih formi, koje «proširuju» čovjekov povijesni svijet. Čini se da je ovim novim pojmom stvaralaštva postavio principijelni ontološki rez u razumijevanju biti stvaralaštva. Ovdje se ne radi toliko o pojmu stvaralaštva kao «proširenja» čovjekovog povijesnog svijeta novim stvorenim bićima, ne umanjujući nikako njihovo značenje za čovjekov duhovni i povijesni bitak, nego o revolucionarnoj promjeni čovjekovog povijesnog svijeta kroz *mišljenje revolucije* kao najvišeg oblika stvaralaštva, kako to shvaća Petrović. Radi se o novom obliku čovjekovog bivstvovanja, o *revoluciji u samoj biti bivstvovanja*, o permanentnom slobodnom ispoljavanju čovjekova stvaralačkog bića, što je najviši oblik stvaralaštva, poiesis ili

⁵⁵ Ibid., str. 304.

⁵⁶ Ibid., str. 304.

⁵⁷ Ibid., str.306.

⁵⁸ Ibid., str. 306.



sloboda sama. Stalo mu je do takvog oblika stvaralaštva, koje je s onu stranu čovjekove povijesne neslobode i otuđenog rada.

Petrovićevo pretpitanje je pretpostavka za tematizaciju reifikacije svijeta, koja ne samo što onemogućava stvaralaštvo, nego dovodi i do njegovog *zaborava*. Reifikacija ili postvarenje je stanje koje je nadmašilo i prirodnu determinaciju. Razvijajući Marxovu misao, sagledava jedan posebni, građanski svijet u njegovoj biti, postvarenju i otuđenju, pitajući: «...*nije li možda danas dostignuta tačka kada je stvaralaštvo postalo nemoguće?*»⁵⁹ I dalje: «Doista postoje mnogi «pesimistički» (ili «realistički») opisi današnje svjetske situacije po kojima se čini da je sve reificirano i da nikakve mogućnosti za stvaralaštvo više nema.»⁶⁰ Petrovićev odgovor na ovo pesimistično stanje proizlazi iz njegovog shvaćanja same biti stvaralaštva: stvaralaštvo je moguće jer je «stvaralaštvo upravo ono što ne samo realizira nove mogućnosti, ono prekoračuje pretpostavljene granice. Stvaralaštvo je u krajnjoj liniji isto što i sloboda.»⁶¹ Kao što je vidljivo iz ovih stavova, stvaralaštvo je izjednačeno sa slobodom, pa je ono ne samo moguće, nego je ono i nužno, jer je čovjek po svojoj biti slobodno biće koje mora ispunjavati svoju bit, tj. da bude čovjek, da postaje čovjek. Postajanje čovjekom zbiva se kroz stvaralaštvo, a ono dolazi iz budućnosti, tj. iz slobode.

Stvaralaštvo – sloboda – budućnost ontološka je struktura čovjeka kao mogućnosti: u povijesnom, ontologijskom i antropologijskom smislu. Petrović posebno tematizira pojam odgovornosti, kritički se osvrćući na tezu o ograničavanju stvaralačke slobode odgovornošću. On naprotiv smatra da «*ispravno shvaćena odgovornost prethodi slobodi*»⁶² i piše: «Biti odgovoran ne znači ograničavati sebe u stvaralačkom djelovanju, nego biti sposoban za odgovor na ono što bi Heidegger nazvao «nagovorom bitka». To znači *biti otvoren* za zbilju, za različite kreativne mogućnosti i za druge ljude – ali ne kao one koji ograničavaju našu slobodu i kreativnost već kao one koji mogu biti poticaj našoj kreativnosti i podrška našem slobodnom djelu.»⁶³ I ovdje se vidi njegovo specifično shvaćanje odgovornosti, koje se ne odnosi na uži pojam stvaralaštva, nego na postojeći svijet i njegove nehumane forme. O tome eksplicite kaže: «Odgovornost u ovom smislu, odgovornost kao spontanost i spremnost da

⁵⁹ Ibid., str. 306.

⁶⁰ Ibid., str. 306.

⁶¹ Ibid., str. 307.

⁶² Ibid., str. 307.

⁶³ Ibid., str. 307.





zauzmemo kritički stav prema postojećim formama nehumanosti i da se založimo za stvaranje jednog boljeg svijeta, jer ono što čini potpuno suvišnim i nepotrebnim da se slobodi i stvaralaštvu naknadno dodaje odgovornost kao vanjski korektiv i regulativ koji bi nas čuvao da ne prekoračimo naprijed određene granice.»⁶⁴ Ovdje se pregnantno iskazuje njegova misaona pozicija i shvaćanje stvaralaštva. Ujedno pogađa i problem umjetnosti moderne, koja legitimira Hegelovu estetiku svojim estetskim konfiguracijama (Adorno), «višu zbilju» zatvorenu u svojoj estetičkoj zbilji, umjetničkom djelu. Djelo nema svoj istinski korelat sa zbiljom: njezin katalog slika i želja o boljem svijetu, usidren je u estetičkom bitku koji lebdi izvan i iznad zbilje. Utoliko je i umjetničko stvaralaštvo samo jedan dio odgovora na postojeći svijet.

Ako se ponovo prisjetimo njegovog stava «da se založimo za stvaranje jednog boljeg svijeta»⁶⁵, onda proizilazi: potrebno je stvaranje jednog boljeg, odnosno humanijeg svijeta, a to je moguće ako se svijet obrne u svojoj biti, naime da postane *ljudski svijet*. A pojam ljudskoga ingerencija je slobode i njezina moralnog svijeta. Tek u njemu estetičke figuracije zbilje imaju svoje pravo sidrište. Bez tog sržnog okreta u samoj biti svijeta, svi oblici stvaralaštva ostaju samo «pripremni radovi» i izrazi svoje umjetničke zbilje. Mogućnost okreta leži u slobodi, a time sadrži i mogućnost stvaralaštva. O tome piše: «Riječ je prvenstveno o mogućnosti samog novog u zbiljskom svijetu.»⁶⁶ A na ovo ne može odgovoriti teorija (umjetnička, filozofska, znanstvena itd.), nego fundamentalna ontologija, koja ne pita samo o stvaralaštvu i čovjeku, nego pita o «cjelini svega i o smislu bivstovanja». ⁶⁷ I dalje: «Da li je smisao bivstovanja samo puko trajanje, perzistiranje istoga? *Da li su svi oblici unaprijed dani i određeni? Ili je u biti bivstovanja založena i mogućnost stvaralaštva?»*⁶⁸ Ovi stavovi nadilaze svako antropološko određenje čovjeka, jer govore o «biti bivstovanja» i čovjeku koji nosi tu bit kao svoju mogućnost, u razgovoru s bitkom, koji može postati istinski razgovor čovjeka i bitka, ali može i iznevjeriti (izmaknuti). Sve ovisi o čovjeku. Petrović se sa svom svojom misaonom strašću zalaže za ovaj razgovor, kako bi čovjek progovorio svojim istinskim jezikom, slobodom, koju će, stvaralački razvijajući Marxovu misao, pronaći u *mišljenju revolucije* kao najvišem

⁶⁴ Ibid., str. 307.-8.

⁶⁵ Ibid., str. 308.

⁶⁶ Ibid., str. 309.

⁶⁷ Ibid., str. 309.

⁶⁸ Ibid., str. 309.

obliku stvaralaštva. To je sâmo središte čitava njegova misaonog napora, a stvaralaštvo i sloboda potvrda su istinskog čovjekova bivstvovanja.

Pišući o pojmu prakse, Petrović kao bitni konstitutivni strukturni moment navodi i pojam stvaralaštva. «Praksa je, prije svega, jedan određen *modus bivstvovanja*, *modus bivstvovanja* koji je svojstven jednom određenom bivstvujućem (čovjeku), a nadilazi i principijelno se razlikuje od svih drugih modusa bivstvovanja.»⁶⁹ I nešto dalje: «Na primjer, praksa je *slobodno* bivstvovanje, praksa je stvaralačko bivstvovanje, praksa je *historijsko* bivstvovanje, praksa je bivstvovanje kroz *budućnost*.»⁷⁰ Pitanje koje se nameće iz ovih citata jest: da li je *stvaralačko bivstvovanje* prisutno u svakom od ovih oblika prakse, koje ujedinjuje i ontološki podržava ostale oblike? Odgovor na ovo pitanje možda će pružiti daljnje analize. Da li to znači da su svi nabrojani oblici prakse (slobodno bivstvovanje, historijsko bivstvovanje, bivstvovanje kroz budućnost) ontološki i u svome pojmu uopće mogući kao stvaralačko bivstvovanje. U tom bi slučaju, dakle, stvaralačko bivstvovanje bio ontološki temelj za sve oblike prakse. «Kao biće prakse, čovjek je biće slobode. Nema slobode bez čovjeka ni ljudskosti bez slobode.»⁷¹ Čini se da je u ovim redovima odgovor na prethodno pitanje: *čovjek = biće prakse = sloboda = stvaralaštvo = sloboda*, pri čemu stvaralaštvo proizlazi iz slobode, kao što i proizvodi slobodu, ili kako Petrović dalje piše: «*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 oslobađa.*»⁷² «*Sloboda nije nešto izvan onoga koji slobodno bivstvuje, nego njemu svojstveni način ili struktura bivstvovanja.*»⁷³ Iz prethodnog je sasvim očito da je do ove spoznaje Petrović mogao doći jedino kritikom teorija slobode kao spoznaje nužnosti, u svojim raznim varijantama. «...nužnosna teorija slobode ne može zasnovati stvaralačko revolucionarno djelo.»⁷⁴ Ovime on uvodi još jedan pojam stvaralaštva: «stvaralačko revolucionarno djelo» koje je moguće samo *iz slobode*, a znači stvaralački prodor u povijest(i), donošenjem novog, iskoračivanje iz postojećeg povijesnog svijeta. To je novi pojam stvaralaštva

⁶⁹ Gajo Petrović, *Čovjek i sloboda*, OD, sv. 1, str. 138.

⁷⁰ Ibid., str. 138.

⁷¹ Ibid., str. 138.

⁷² Ibid., str. 140.

⁷³ Ibid., str. 142.

⁷⁴ Ibid., str. 144.



za tipologiju stvaralaštva kako je Petrović svestrano problematizira. «Bit slobode nije u ovladavanju datim, nego u stvaranju novog, u razvijanju čovjekovih kreativnih moći, u proširivanju i obogaćivanju ljudskosti.»⁷⁵ Ovo bitno mjesto ukazuje na jedan novi pojam stvaralaštva: stvaralaštvo se određuje ne samo kao stvaranje novog (što je prihvaćena definicija slobode i stvaralaštva) i razvijanja čovjekovih kreativnih moći, nego, a to je ovdje ključno novo određenje, «u proširivanju i obogaćivanju ljudskosti». To je bitan rez, kojim pojam slobode – stvaralaštva, dobiva novu ontološku vrijednost i utemeljenje: stvaralaštvo tu nije više samo proizvodnja novih bića (u umjetnosti, filozofiji, znanosti i drugim oblicima čovjekova duha) i time proširivanja, obogaćivanja, mijenjanja postojećeg svijeta, nego ono dobiva najviši ontologijsko-antropologijski rang, *ljudskost*, pojam koji je sam «svemir» i obuhvaća sve prethodno. To nije samo moralna sfera koja nadvisuje sve ostale, jer je ona *stvaranje ljudskog svijeta*, najvišeg ontološkog mjesta čovjeka i bitka, njihovog «pomirenja» nakon njihovog povijesnog lutanja, njihove najviše mogućnosti. Ako pojam ljudskosti izmiče definiciji poput slobode, to ne znači da ga nije moguće misliti: stvaralaštvo = ljudskost (ili stvaranje ljudskosti) najviši je oblik čovjekova bivstvovanja, koji je omogućen slobodom čovjeka i njegovom mogućnošću da *bude ili ne bude* čovjek. «Čovjek je biće koje je uvijek i neposredno i posredovano; on nije slobodan uvijek kada se spontano ispoljavaju pojedine strane ili elementi njegovog bića, on je slobodan samo onda kad djeluje kao cjelovito i mnogostruko biće.»⁷⁶ I ovo mjesto pokazuje određenje slobode čovjeka kao «cjelovitog i mnogostrukog bića», koje se odnosi prema svijetu na mnogostruke načine, u ispoljavanju svoje slobode, a pretpostavka za to je njegova *cjelovitost*, a ona je moguća kao njegova sloboda, kao ukidanje svih oblika (determinacija) koje ga kao čovjeka onemogućuju. Samo kao cjelovito, što znači *stvaralačko biće*, čovjek jest uistinu čovjek, koji *ostvaruje svoje ljudske mogućnosti*. «Čovjek je slobodan samo kad ga ono što je ljudsko u njemu potiče na stvaralačko djelo kojim se proširuju i obogaćuju granice ljudskosti.»⁷⁷ Ovdje je eksplicitno ponovljena teza o stvaralaštvu: stvaralačko djelo nije samo djelo (u ontičkom i ontološkom smislu), nego je ono djelo kojim se «proširuju i obogaćuju granice ljudskosti.»⁷⁸ Riječ *ljudskost*

⁷⁵ Ibid., str. 145.

⁷⁶ Ibid., str. 146.

⁷⁷ Ibid., str. 146.

⁷⁸ Ibid., str. 146.

nije, kao što je već rečeno, samo najviša moralna kategorija, nego čovjekova najviša mogućnost da sebe ostvaruje kao čovjeka. Otuda je i najteže pitanje Petrovićeva shvaćanja odnosa stvaralaštva (stvorenog djela) i ljudskosti kao najvišeg oblika bivstvovanja. Ili drugačije pitano: da li se do ljudskosti stiže ovdje naznačenim pojmom stvaralaštva ili je ovaj pojam ljudskosti moguć tek u posve drugačijem bivstvovanju povijesnog svijeta ili, Marxovim riječima, ukidanjem otuđenja i stupanjem iz pretpovijesti u pravu povijest kao pretpostavku ljudskosti, istinske slobode i stvaralaštva? To je najteže pitanje, na koje će daljnje analize možda barem djelomično odgovoriti. «Slobodan je čovjek samo kad ono kreativno u njemu određuje njegovo djelo, kad on svojim djelom pridonosi proširenju granica ljudskosti.»⁷⁹ Ovdje su na najeksplicitniji način izjednačeni pojmovi slobode i stvaralaštva, ali onog stvaralaštva koje «pridonosi proširenju granica ljudskosti». «Slobodan je čovjek samo u onoj mjeri u kojoj ono kreativno u njemu određuje njegovo djelo.»⁸⁰ Tu je također vidljiva povezanost čovjekove slobode s njegovim stvaralaštvom. Međutim, mora se razlikovati sljedeće: ontološka sloboda je uvjet stvaralaštva, a stvaralaštvo je uvjet čovjeka. *Sloboda = stvaralaštvo = čovjek*. Čovjek se kao čovjek ostvaruje stvaralaštvom. «Kao što društvo nije slobodno ako koči razvoj ljudskih kreativnih moći, ni ličnost nije slobodna ako ne pridonosi razvijanju čovjekove kreativnosti.»⁸¹ Petroviću je najviše stalo do ljudskih kreativnih ili stvaralačkih moći, bilo da je riječ o društvu ili ličnosti (pojedincu). No, ljudske kreativne ili stvaralačke moći tek su pretpostavka za mogućnost čovjeka. Tek kad ostvaruje (stvaralaštvom) svoje kreativne moći, čovjek postaje čovjekom. Ovaj je uvjet (kreativna moć) nužan, ali nije dovoljan. Tek u naporu stvaralaštva čovjek se ostvaruje kao čovjek.

Za Petrovićevo shvaćanje stvaralaštva najvažniji je pojam revolucije kako je on shvaća: stvaralaštvo tu nije prisutno samo kao nekakav moment, nego je ono bitna, konstitutivna osnova, bit revolucije. «Revolucija u punom smislu, socijalistička revolucija, ukida samootuđenje stvarajući istinsko ljudsko društvo i čovječnog čovjeka.»⁸² U kojem smislu je ovdje mišljena revolucija? Da li je tu riječ o konačnom rješenju čovjekove povijesti, stupanjem iz pretpovijesti u pravu povijest (Marx) ili je riječ o pretpostavkama koje ta revolucija priprema za istinsko stvaralaštvo i istinsku humanu bit čovjeka i njegov

⁷⁹ Ibid., str. 147.

⁸⁰ Ibid., str. 148.

⁸¹ Ibid., str. 149.

⁸² Gajo Petrović, *Filozofski pojam revolucije*, OD, sv. 2, str. 76.

način bivstvovanja? «Revolucija nije samo promjena u čovjeku, ona je promjena u «svemiru», stvaranje stvaralačkog bivstvovanja, koje je različito od svakog ne-ljudskog, protu-ljudskog i još-ne-posve-ljudskog bivstvovanja.»⁸³ Dakle, Petrović u revoluciji vidi mogućnost čovjekovog autentičnog bivstvovanja, koje više nije «ne-ljudsko, protu-ljudsko, i još-ne-posve-ljudsko», a takav način bivstvovanja određuje kao «slobodno stvaralačko bivstvovanje». Tu misao nastavlja sljedećim: «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.»⁸⁴ Petrović smatra da je revolucija ontološki najobuhvatnija u povijesnom smislu i najispunjenija u svom bivstvovanju. Ona kao «bit bivstvovanja» oslobađa stvaralaštvo u svom najobuhvatnijem pojmu, a to znači da čovjek slobodno, istinski bivstvuje. Ponovno se vraćamo na trijadu: *sloboda – stvaralaštvo – čovjek*. No i ti najviši ciljevi revolucije vođeni su istom idejom o *čovječnom čovjeku* i *humanom društvu*. To je potrebno naglasiti i napraviti distinkciju prema formalnom pojmu stvaralaštva: *stvaralaštvo koje ne vodi prema čovječnom čovjeku i ne može se u pravom smislu smatrati stvaralaštvom*. A sam temeljni princip stvaralaštva je prekoračivanje danoga i dovođenje u život nečega novog. U samoj je srži stvaralaštva vrijeme ili drugačije: čovjekovo vrijeme (povijesno) postoji tek po stvaralaštvu, jer ono postojeće ne posjeduje vrijeme, ono je prazno vrijeme, što znači da ne postoji povijest, odnosno čovjek. Čovjek koji ne postoji po vremenu zapravo i ne postoji: i povijesni i individualni čovjek. Odajući Heideggeru priznanje na njegovoj fundamentalnoj problematizaciji pojma *vremena* i pitanju o *smislu bivstvovanja*, ipak smatra da njegovo mišljenje nije u stanju susresti se na pravi način s ovim smislom, nego da je to moguće jednim drugim mišljenjem koje naziva *mišljenjem revolucije*. Ono misli revoluciju samog čovjekovog bivstvovanja, koja znači otvoreni i živi, stvaralački način njegova povijesnog postojanja. To nije «metafizička bit» koja «jest» u svojim metafizičkim prefiguracijama, nego se ona kroz *stvaralaštvo = bivstvovanje* ostvaruje kao uvijek *nova mogućnost čovjeka*. Petrovićev se koncept stvaralaštva ne sastoji samo u određenim oblicima stvaranja ljudskog duha, nego u stvaralaštvu koje je neprestana ljudska mogućnost da bude svoja bit ili što je isto, *revolucija svoje biti = živo bivstvovanje*, što znači da ga/je ne može misliti tradicionalna filozofija, nego samo mišljenje revolucije. *Sama bit (čovjekova)*

⁸³ Ibid., str. 76.

⁸⁴ Ibid., str. 76.

bivstvovanja je stvaralaštvo - bivstvovanje u svojoj biti (čovjek). Negacija čovjekove biti, kao metafizičke kategorije, u mišljenju revolucije, znači kroz stvaralaštvo tu bit neprestano dovoditi u pitanje, stvaranjem stalno novih mogućnosti čovjeka. To je istinska ontološka destrukcija metafizičkog pojma «biti». Stvaralaštvo je ta «bit», ali ne kao «fiksirana bit», nego kao živi i nikad završeni govor čovjekove slobode, prema njenim uvijek novim licima. Za Petrovića je mogućnost stvaralaštva istovremeno i stvaralaštvo mogućnosti. Identitet ove dvije sintagme čini ontološku strukturu mišljenja revolucije. Bit stvaralaštva ne vidi samo u samom stvaralaštvu (u svim njegovim tradicionalnim i novim formama), nego je za njega stvaralaštvo *otvaranje novih mogućnosti čovjeka, mogućnosti bivstvovanja u revoluciji, u samonadilaženju, u revoluciji samog (povijesnog) bivstvovanja.*

Unutar Petrovićevog mišljenja revolucije i problema stvaralaštva važno mjesto zauzima i njegovo promišljanje suvremene kulture, a napose njegove analize masovne kulture kao indeksa samootuđene kulture u samootuđenom društvu, koja ne dopire do prave biti stvaralaštva. Upravo suprotno, ona tu bit onemogućava, jer sprečava «kreativne mogućnosti u čovjeku.»⁸⁵ Petrović ukazuje na bit stvaralaštva, koje stoji u samoj osnovi svake kulture. «Ako se stalno ne obogaćuje novim stvaralaštvom, to je kultura koja umire.»⁸⁶ Time određuje bit kulture kao živu figuraciju ljudskog duha, kao duhovnu sublimaciju samog života. Duh koji kulturu neprestano obnavlja i daje joj nove oblike je stvaralaštvo, koje nije samo *izvedba* u umjetničko djelo ili u obuhvatnije kulturne cjeline, nego je energija duha koji je istovjetan sa životom samim koji se istinski *ozbiljuje* jedino stvaralaštvom i *iskušavanjem* svojih mogućnosti. Stvaralaštvo oslobađa čovjeka za njegove ljudske mogućnosti. Tek po stvaralaštvu čovjek se uistinu nalazi u mogućnosti da sebe izrazi kao ljudsko biće. Tu mogućnost vidi u «... ukidanju samootuđenog, klasnog društva u kojem bi čovjek mogao da u punoj mjeri realizira svoje mogućnosti».⁸⁷ I na ovom se mjestu pokazuje njegov humanistički zahtjev za istinskim čovjekovim bivstvovanjem, koji bi se kraće i jednostavnije mogao izraziti zahtjevom: *za čovjeka.*

Petrović nadalje otvara jedan pojam stvaralaštva utjelovljenog u misliocu koji «misli mogućnost izmjene postojećeg i sudjeluje u stvaranju novoga».⁸⁸

⁸⁵ Gajo Petrović, *Kultura između elite i masa*, OD, sv. 2, str. 255.

⁸⁶ Ibid., str. 255.

⁸⁷ Ibid., str. 257.

⁸⁸ Gajo Petrović, *Odgovornost intelektualca danas*, OD, sv. 2, str. 239.



To je novi oblik stvaralaštva, koji se ne ostvaruje u novim formama (kao npr. u umjetničkom djelu), nego u *novim formama zbiljskoga života*, kroz mišljenje mogućnosti novoga. Tu stvaralaštvo dobiva jednu novu, sveobuhvatnu (povijesnu, ontološku, antropološku) dimenziju. *Mišljenje novoga* (povijesnoga svijeta) novi je pojam (oblik) stvaralaštva, koji se uvodi u njegovu «tipologiju» stvaralaštva. Uvodeći pojam *stvaralačkog mišljenja*, povezuje ga s onim najbitnijim zbilje same: s mogućnošću njezine (revolucionarne) promjene. To se pokazuje kao *odnos revolucije prema mišljenju i mišljenja kao revolucije*. Stvaralačko mišljenje nije dakle tek jedan tip mišljenja, nego ono mišljenje koje misli najbitnije – *revoluciju kao permanentnu mogućnost same zbilje*. «Mišljenje koje misli revoluciju tim samim već sudjeluje u revoluciji.»⁸⁹ Mišljenje koje misli revoluciju ili mišljenje revolucije je *stvaralaštvo u svom najvišem obliku*, jer kao nešto zbiljsko *obogaćuje svijet i utječe* na njega. Specifikum je mišljenja revolucije da ono sadrži stvaralački moment svakog drugog filozofskog mišljenja, ali istovremeno je njen «predmet» revolucija u biti svijeta, dakle najzbiljskija bit. Ono samo je nešto zbiljsko, koje obogaćuje svijet. Ako se upitamo koja je specifična ontološka struktura ovog stvaralaštva, onda nam se nadaje odgovor: ovo stvaralaštvo neprestano otvara *mogućnosti za novo*, a to znači *mogućnost čovjeka*. O odgovornosti mišljenja i mislioca Petrović će napisati: «Istinski je angažirana misao prije svega ako je istinski misao, ako misli mogućnost istinskog ljudskog bivstvovanja.»⁹⁰ Nije li stvaralaštvo ono mišljenje koje otvara čovjekove mogućnosti, prekoračuje ustaljeno i zakoračuje u nemoguće? Ovo pitanje rastvara i istovremeno potvrđuje principe svakog stvaralaštva, ali ovdje je riječ o najvišem i najobuhvatnijem pojmu stvaralaštva: ono otvara čovjekovu povijesnu, ontologijsku i antropologijsku bitkovnu mogućnost, odnosno «mogućnost istinskog ljudskog bivstvovanja». Mišljenje revolucije je mišljenje «radikalne transformacije i čovjeka i društva, koja prevladava samootuđenje stvarajući istinski ljudsko društvo i humanog čovjeka.»⁹¹ Ovaj naznačeni tip stvaralačkog mišljenja usmjeren je k promjeni zbilje i stvaranja mogućnosti. «Doista, bolji svijet ne može se stvoriti bez misleće obrade ideja slobode, stvaralaštva i pravde. Ali pravo mišljenje nije samo negativan predušlov za stvaranje boljeg svijeta. Ono je također snažna inspirirajuća moć i neodvojivi dio progresivnog kretanja ka onom što se staromodno može

⁸⁹ Ibid., str. 240.

⁹⁰ Ibid., str. 240.

⁹¹ Ibid., str. 241.

nazvati slobodom i srećom.»⁹² U prethodnom navodu naglašeni su pojmovi u svome jedinstvu «slobode, stvaralaštva i pravde», čime je zatvoren pojam stvaralaštva, kako ga shvaća Petrović: ako su sloboda i stvaralaštvo gotovo sinonimi po svojoj ontološkoj strukturi, onda je pravda pojam koji obuhvaća ono do čega mu je najviše stalo, a to je *ljudskost*. Tako se stvaralaštvo pokazuje kao put i uvjet ljudskosti i uistinu ljudskog svijeta.

Ova interpretacija Petrovićevog mišljenja o stvaralaštvu ne pretendira da bude jedino ispravna, konačna ili jedino moguća. Naprotiv! Samo buduća sistematska istraživanja mogu osvijetliti i dati filozofsku ocjenu značenja mišljenja Gaje Petrovića za našu filozofsku i ukupnu kulturu. Humanist i mislilac svjetskoga ranga to svakako zaslužuje.

Njegova nada u čovječnog čovjeka i njegove povijesne mogućnosti sasvim je sigurno viši oblik ljudskog bivstvovanja od ravnodušnosti ili cinizma našeg vremena.

To je mišljenje koje nas *budi* i *opominje* o čovjekovoj bitnoj zadaći.

On sam naziva ga *mišljenjem revolucije*.

MLADEN LABUS

THE POSSIBILITY OF CREATIVITY IN GAJO PETROVIĆ'S THINKING

In Petrović's thinking the concept of creativity obtains a comprehensive historical, ontological and anthropological dimension, namely, the thinking about the new. It appears as the relation of revolution towards thinking, and thinking towards the revolution, in which a unity of freedom, creativity and justice is established. Freedom and creativity are almost synonymous according to their ontological structure, while justice is a concept referring to humanity. Thus creativity is seen as a way and condition of humanity and humane world.

⁹² Ibid., str. 241.



BORISLAV MIKULIĆ

REVOLUCIJA I INTERVENCIJA. O UTOPIJSKOM EFEKTU “PRAXIS”¹

Izvorni članak

Govoriti o Gaji Petroviću danas, na konferenciji poput ove, stavlja nas pred širok raspon njegove profesionalne djelatnosti: “Gajo Petrović kao profesor..., kao urednik, ... kao logičar, ... kao ontolog...” Niz se može produžiti za još nekoliko rubrika. No, govoriti *tako*, ne znači samo podvrgnuti govor prisilnoj logici situacije, produžavati niz komemorativnih priloga o značajkama osobe i o njezinim značenjima za nas. Usuprot takvoj gramatici običaja koja proizvodi linearni govor i ukida mogućnost dijaloga, međusobnog dopunjavanja ili osporavanja sudionika, želim suspendirati ili barem ograničiti ne samo komemorativni nego i reminiscencijski govor koliko god se to činilo nemogućim i neprimjerenim situaciji. Razlog tome je da je govor u povodu 80-godišnjice rođenja Gaje Petrovića prethodno već podvrgnut jednoj drugoj nevidljivoj prisili – stavu šutnje o smrti toga intelektualca koji je bez svake sumnje ostavio dubok i širok trag u povijesti akademskih i kulturnih institucija koje nose ime filozofije. Izvor nervoze oko početka komemorativnog govora nije dakle taj neizbježni epitafski moment na rođenju, koji proizlazi iz “fakticiteta smrti” – da upotrijebim taj fundamentalno-ontološki motiv hajdegerijanskog *mišljenja bitka* koje je toliko prisutno u djelu Gaje Petrovića – nego neprešutnost javne šutnje od njegove smrti 1993. To je *alethetički* vid ove konferencije koji je čini scenom okupljanja oko *prešućenog* groba in-

¹ Tekst predstavlja proširenu i razrađenu verziju priloga za međunarodnu konferenciju “Lik i djelo Gaje Petrovića” u povodu 80. godišnjice rođenja, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 10. 3. 2007. Izvorno izlaganje dostupno je zajedno s ostalim priložima s konferencije na dvd-filmu, “Gajo Petrović – u povodu 80. godišnjice rođenja”, prir. Sead Alić, Zagreb, 2007. (Prva trećina sadašnjeg teksta objavljena je pod naslovom “Mramor, kamen i željezo. Praxis na ekspoziciji” u tematskom bloku: Noć u Muzeju revolucije, u: *Zarez*, 2007., prir. Srećko Pulig).



telektualca. Zato suspenzija kome-morativnog diskursa može značiti samo preuzimanje epitafskog momenta, govor o samom grobu.

Riskirajući, dakle, da ovaj prilog bude na neki način impertinentan s obzirom na povod, ovdje će najprije biti riječ o *grobu intelektualca* u epohalnom smislu. Pri čemu mislim na figuru kraja herojstva kritičkog mišljenja koju je za naše doba, sredinom osamdesetih, opisao predvodnik postmoderne misli, Jean François Lyotard. Ipak da preciziram: umjesto ocrtavanja općih epohalnih tema – premda su upravo one odlučujuće za značenje Gaje Petrovića, kako to naglašava i Jean-Luc Nancy u svome govoru prilikom dodjele počasnog doktora Gaji Petroviću na Sveučilištu

u Strasbourg 1990.² – za ovu ću priliku suziti pogled na lokalnu dimenziju, upravo na *prizor* groba intelektualca koji se može materijalno dokumentirati a ne samo teorijski-diskurzivno izlagati ili imaginarno konstruirati.

Slika koju prilažem uz ovo izlaganje, u obliku fotokopije, pokazuje da je riječ o medijskom artefaktu koji je “izvoran” u tom smislu da postoji samo u tom obliku – odnosno u onoliko kopija koliko je postojalo primjeraka izdanja tjednih novina iz kojih potječe i, dodatno, u 40 kopija koliko sam napravio nakon što sam prethodno skenirao ilustraciju iz novina; dakle, sa svim tehnološkim inačicama reprodukcije ovoga semiotičkog predmeta, kao da je riječ o jedinstvenom, originalnom artefaktu u ograničenoj seriji numeriranih primjeraka. Točnije, riječ je o grafičkoj montaži koja se sastoji od dijela novinskog teksta i fotografije umjetničkog rada uzete za novinsku ilustraciju

² Tekst govora dostupan je zahvaljujući ljubaznosti gospođe Asje Petrović na web stranici Odsjeka za filozofiju, URL: http://www.ffzg.hr/filoz/article.php?id_art=285, koja je postavljena u povodu konferencije.



teksta.³ Premda su tri autora u igri – autor teksta, autor fotografije i autor umjetničkog djela – stvarni autor je samo onaj istinski treći, duh urednika ili *homunculus* u medijskom aparatu vremena.

Montaža nije izvedena tako da su njome ne-realistički ili nad-realistički objedinjeni različiti ili heterogeni dijelovi stvarnosti (kako se to najčešće radi u satiričkim montažnim postupcima) nego je, takoreći super-realistički, jedan mali isječak opširnog teksta, koji zauzima dvije stranice formata A 3, projiciran na fotografiju umjetničkog rada; fotografija prikazuje mramornu ploču ovješenu o zid sa zvijezdom petokrakom na vrhu, ali je novinski otisak fotografije takav da tekst izgleda ugraviran u mramornu ploču, a ne tek prilijepljen na otisak fotografije "spomenika" u novinama. Ta stvarnosna iluzija ima svoje pokriće: montažna intervencija urednika novina *oponaša* rad umjetnika onako kako on inače konstruira svoje radove od artefakata socijalizma različitog porijekla i vrste, uključujući novine, slike i tekstove, i upravo odatle proizlazi fotorealistička snaga iluzije kao kod slavne Zeuksisove muhe; artefakt je tako stvarno iluzoran da se ni tekst, kao ni muha, ne može otjerati s podloge.

Obratimo li pažnju na sam komad teksta, premda je izvučen iz integralnog teksta sa svrhom da ilustrira ili poentira cjelinu kojoj pripada, kako se to inače čini kod novinske opreme, ta autoreferencija teksta izvedena je *ex alieno*, parazitski koristeći tijelo drugog, stranog označitelja-nosača, što je metaforički prijenos u najdoslovnijem smislu. Time se dobiva posve nov tekst, upravo epitaf, u kojemu se, kao otisak u kamenu, pojavljuje ime Gaje Petrovića. Ono je tu materijalni sastojak jednog izoliranog, ali cjelovitog i prepoznatljivog načina govora o filozofiji. Otud *ime* Gaje Petrovića predstavlja materijalni element artefakta i zapravo se tek neizravno odnosi na osobu, kao što isječeni dio novinskog teksta transcendirira i cijeli tekst autora i njegovu subjektivnu namjeru.⁴

³ Riječ je o polemičkom članku Branimira Donata pod naslovom "Malo blaži krvnik" u *Profilu Nedjeljne Dalmacije* od 24. veljače 1993. (ur. Sandro Pogutz); autor fotografije uzete za ilustraciju je Mio Vesović; autor umjetničkog eksponata Mladen Stilinović.

⁴ Za razumijevanje konteksta treba znati da je citirani tekst Branimira Donata reakcija na prethodno objavljeni tekst Gaje Petrovića također u spomenutom *Profilu* (3. 2. 1993.) pod naslovom "Priznajem" (http://www.ffzg.hr/filoz/article.php?id_art=286). I sam taj tekst je reakcija-komentar na niz tekstova u istom tjedniku, kao i u drugim novinama u kontekstu polemike oko vrijednosti *Praxisa* kao intelektualnog i kulturnog nasljeđa za novo hrvatsko doba. Upućujem također i na zbirku svojih radio-priloga "Filozofija u pretilo doba. Eseji o figurama reprezentacije filozofije naspram politike", emitiranih na prijelazu 1992.-93. u



Premda se radi o vrlo sugestivnoj montaži koja na prvi pogled "pokapa" Gaju Petrovića, tj. njegovo osobno i autorsko djelo i čitavo njegovo intelektualno nastojanje, to je plošno čitanje koje robuje prisili konteksta. Umjesto kontekstualnog čitanja kroz splet nad-objektnih okolnosti, objekt se mora takoreći de-kontekstualizirati prema unutra, prema doslovnosti njegovih elemenata. Tek ona daje da se prepozna efekt intervencije urednika-montažera koji ne poseže samo za uobičajenom praksom opremanja novinskih priloga tako da dijelom teksta ilustrira cijeli tekst. On posredstvom drugog, tuđeg artefakta (tj. fotografije koja je i sama sekundarna u odnosu na umjetničko djelo koje je i sâm sekundarno u odnosu na simbole kojima se koristi) transcendirira specifičnu intenciju autora teksta dovodeći "stvar" teksta do kraja koji više ne pripada ni tekstu ni umjetničkom djelu; on je efekt autonomnih procesa asocijativnosti i diferencijalnosti znakova. Taj ne baš svakidašnji primjerak kreativne uredničke intervencije urednika (S. Pogutz) izaziva prevrat značenja teksta na temelju doslovnog, materijalnog prijenosa označiteljskih tijela jednog na drugo, i daje prizor međusobnog miješanja dviju osi jezika-i-govora: vertikalne (paradigmatske, supstitucijske, metaforičke) s horizontalnom (sintagmatskom, kontiguitetnom, metonimijskom). Otud se montirana ilustracija može ujedno čitati i kao metafora i kao metonimija i kao doslovan iskaz; pri tome oni metaforički efekti (muzealizacija, monumentalizacija) postaju doslovni, dok doslovni (pokapanje) postaju metaforički.

Naime, ono što proizvodi montažu i njezin efekt ne iscrpljuje se i ne može se iscrpiti u subjektivnoj namjeri jednog medijskog urednika nego u nečemu što bih ovdje tentativno nazvao *dijaboličkim genijem vremena*, genijem koji *ludički* tjera stvar do kraja, ali umjesto *kraya* stvari iznova otvara prostor za rad interpretacije na znakovnom materijalu svoga vremena.

Drugim riječima, primarni efekt montaže ne leži na razini sadržaja, to nije danas naprosto neukusna ili morbidna aluzija na tada skorašnju smrt Gaje Petrovića koja je uslijedila četiri mjeseca nakon objavljivanja njegova spomenutog polemičkog članka "Priznajem" i reakcije Branimira Donata na taj članak. Ako se taj dojam ne može posve isključiti iz kasnije perspektive, on je svakako kolateralan, kakve god da su tada bile privatne idiosinkrazije ili subjektivne intencije urednika-montažera. Nadalje, efekt montaže nije na

emisiji "Kritika devedesetih" (ur. Kiril Miladinov), tiskano u: *Treći program Hrvatskog radija*, br. 40, 1993., str. 88. – 117. (osobito esej "Užitak istinstvovanja ili kraj ideologije u novohrvatskoj filozofiji").



prvom mjestu, usprkos površinskim evidencijama sadržaja ili poruke, niti proglašenje "smrti" ili "kraja" filozofije u slijedu svih onih proglašenja smrti i krajevâ svih onih velikih društvenih priča poput povijesti, ideologije, emancipacije itd. Primarni efekt montaže leži na razini semiotičke stvari, u doslovnosti slike spomenika u koju je imaginarno, tj. opet slikovno, ugraviran tekst; riječ je o *petrifikaciji* ili "marmorizaciji" imena Gaje Petrovića i onoga višeg (intelektualnog i kulturnog) sadržaja što ga to ime simbolizira.

To znači, protivno intenciji samog polemičkog teksta, uperenog na denuncijaciju dalje i neposredne prošlosti Gaje Petrovića, intenciji koja posve neprikriveno ne ide samo *ad personam* nego i *ad hominem*, koja otpisuje i škartira Gaju Petrovića osobno i sav njegov doprinos kroz *Praxis* u recentnoj intelektualnoj povijesti i sadašnjosti hrvatskog društva, koja ga doslovno egzekutira pod izlikom da je samo prividno tek "malo blaži krvnik" od partijskog režima nad hrvatskim narodom; protivno toj intenciji teksta, efekt same montaže koja se koristi najapstraktnijom (upravo "najfilozofičnijom") formulacijom teksta, usmjeren *ad personam* a ne *ad hominem*, tiče se sadašnjosti (ili bolje rečeno: "tadašnjice", tj. 1993.). Ona se sastoji u materijalnosti prizora *muzealizacije*, u samom činu montaže i njegovim sastojcima, što je u odnosu na intenciju otpisivanja i škartiranja "Gaje Petrovića" – tj. filozofije koja hoće mijenjati svijet, a ne vidi da se svijet mijenja ne pitajući filozofiju za mišljenje – metonimijski povezan, ali vrijednosno različit postupak. O toj bliskosti postupakâ, koja objašnjava logiku urednikovog postupka, rječito govori slučaj legendarnog zagrebačkog amaterskog umjetnika-klošara Vladimira Dodiga "Trokuta" koji u tom smislu nije samo apsolutno neuvjetovani, nesvjesni, anticipator muzejsko-konceptualne prakse što će nastupiti s padom Berlinskog zida, nego upravo instanca u kojoj je recikliranje starudija za umjetnička djela još od dadaizma do suvremenih konceptualnih umjetnika Ivana Kožarića i samog Mladena Stilinovića dovedeno do paroksizma u njegovu projektu "Antimuzeja". Trokutovo umjetničko djelo upravo je skupljanje artefakata-otpadaka (a ne velikih povijesti) i njihovo antimuzejsko pohranjivanje u svoje domu, kao da je "bogečki" aktivist za predmete. No, dok je "Trokut" umjetnički aktivist avangardističkog trenda u socijalističko doba, "škart" se kao postmoderna gesta nastavlja npr. s istoimenom beogradskom muzičkom grupom koja nastupa na odlagalištima i smetlištima tranzicijskog vremena, poput zagrebačke tržnice Dolac.⁵

⁵ Ovu posljednje navedenu referencu dugujem Srećku Puligu.



Otud, montaža ne ilustrira tekst nego ga transcendiru u posve drugom smjeru. Taj efekt je posve neovisan od svoga uzroka, iako je njegov učinak: namjera ilustracije teksta, koja po definiciji pripada ulozi novinskog urednika, ne može objasniti efekt koji transcendiru svjesnu svrhu ilustracije. Ako je riječ o svjesnim namjerama, efekt montaže koji ovdje želim prikazati predstavlja prije govor nesvjesnog; rezultat jednog procesa koji – slijedeći logiku procedure (editiranja) – ide do kraja stvari koji subjektu nije samo prethodno bio nepoznat nego mu je ostao nepoznat i nakon što ga je proizveo-saznao. Otud je montaža, iako se čini krajnje jednostavnom po motivaciji (površina kamena = površina za pisanje), krajnje "nelagodna" za promatrača – ne znajući što ona zapravo hoće, mi gubimo epistemičku orijentaciju o tome tko smo mi i što mi hoćemo.⁶

Ta implicitna i objektivna intencija izvedene montaže, koja se ostvaruje kao "marmorizacija" imena Gaje Petrovića i koja na taj način osobu i djelo Gaje Petrovića čini artefaktom (ili dijelom jednog artefakta), akt je muzealizacije onoga doprinosa praxisa što ga Gajo Petrović u cijelom svome filozofskom opusu naziva "mišljenje revolucije". Da se radi o ambivalentnom aktu škartiranja-muzealizacije, dakle o konzervatorskoj intervenciji na jednom intelektualnom nasljeđu, potvrđuje sam postupak montaže u svojim eksplisitivnim momentima: to je prije svega upotreba, recikliranje, citat rada Mladena Stilinovića koji svojim radovima takoreći "deklasira" cijelo deklarativno nasljeđe jugoslavenske revolucije upravo u instituciji pod (bivšim) imenom "Muzej revolucije", koji se nalazio na "Trgu žrtava fašizma". Tko poznaje lokalnu topografiju i topologiju lokalne ideosfere, razumjet će o kakvoj je koncentraciji historijskih zbivanja riječ tokom cijelog 20. stoljeća, napose u malom odsječku od jednog desetljeća pod imenom "devedesete", prepunom svjedočanstava borbe za pozicije u "posthistorijskom" vremenu. Nadalje, onaj tko poznaje konceptualne trendove u umjetnosti devedesetih godina 20. stoljeća, dakle u postkomunističko i "tranzicijsko" doba, prepoznat će

⁶ Sigmund Freud je u svojim *Predavanjima za uvod u psihoanalizu* usporedio "rad sna" upravo s postupkom novinskog urednika koji ilustrira tekst. No ovdje vidimo da je ta usporedba nesumljivih stvarnosti (govor nesvjesnog kroz san i svjesni postupak editiranja) koja kod Freuda ima eksplanatornu funkciju s obzirom na kategoriju nesvjesnog, potvrđena upravo kroz moment koji premašuje racionalnu motivaciju poput teorijske eksplanacije: postupak novinskog editiranja nije samo *kao* postupak nesvjesnog u radu sna, *on jest* govor nesvjesnog. Urednik je njegov namjesnik.

u ovome malom primjerku montaže anticipaciju postpolitičkog trenda u institucionalnoj umjetnosti, trenda "muzealizacije komunizma". Taj trend je doduše počeo još kao čist politički čin, sa scenama "spontane demontaže" Berlinskog zida, koje su svojim entuzijazmom evocirale mit o čistom veselju nad povijesnom otvorenošću, nad nedefiniranošću trenutka, poput plesa naroda na ruševinama Bastille ili su anticipirale one rupe u zastavama iz kojih su u Bukureštu isijecani simboli upravo srušenog režima.⁷ Ali gotovo u istom okretu taj se spontanizam metaforičke demontaže političkog sistema pretvorio u prvi i najlogičniji "mali biznis" brodolomnika post-blokovskog stanja, u otvaranje "suvenirnica" od krhotina da bi uskoro postao i mala kulturna industrija novog doba i zavladao visokom institucionalnom umjetnošću upravo pod imenom "muzealizacije komunizma".⁸

To je pozadina za koju mislim da daje ključ za razumijevanje intervencije urednika-montažera kojom se namjera autora teksta da otpiše djelo Gaje Petrovića iz novog hrvatskog ideološkog univerzuma u jednom potezu montaže pretvara ako ne u svoju suprotnost, onda u tendenciju vremena. Ona koristi, svjesno ili nesvjesno, tradiciju u već spomenutim umjetničkim praksama između škartiranja i konzervacije, recikliranja i muzealizacije, dakle postupcima re-kombinacije dokumenata svoga vremena bez izravne eksplicite novog cilja, novih i ideološki mjerodavnih sadržaja. To su prakse koje takoreći drže rupe u zastavama otvorenim i prije isijecanja starih simbola i poslije ušivanja novih.

Utoliko epitaf "filozofiji revolucije" Gaje Petrovića u montaži urednika "Profila", "magazina za predcivilno doba" – kako se zvao taj prilog nekadaš-

⁷ Za tu tipično praxisovsku figuru "otvorenosti povijesnog trenutka" uz klasično pitanje "uloge intelektualca" u navodno postideološkim uvjetima borbe za radijske frekvencije upućujem na svoju analizu slučaja nacionalnog intelektualca poput Vlade Gotovca i već legendariziranog prosvjeda za Radio 101 u tekstu "Missing the Sublime", u: *Arhezin* 89 (25. 04. 1997.), str. 22-23.

⁸ Iako kod nas nema "Muzeja komunizma" poput onog u Budimpešti, primjerak "muzealizacije" socijalističkog načina života u uvjetima kulturalizacije političke svijesti predstavlja već poznati *Lexicon YU-mitologije*, koji je koncipiran nedugo prije stvarnog političkog kraja socijalizma (1989.), ali je realiziran tek puno kasnije (v. URL: <http://www.leksikon-yu-mitologije.net>; u knjižnom obliku, Beograd-Zagreb: Rende i Postscriptum, 2004.). Tome se može dodati i humanističko-znanstvene oblike "muzealizacije", poput nedavno izašlog zbornika *Devijacije i promašaji* (ur. L. Čale Feldman i I. Prica), Zagreb: Institut za etnografiju i folkloristiku, 2006.

nje Nedjeljne Dalmacije koja je i sama umrla nedugo poslije u slijedu nove hrvatske renesanse s kojom je i djelo Gaje Petrovića proglašeno promašenim ili mrtvorodenim izrodom duha hrvatske kulture – u primarnom materijalnom smislu je artefakt koji za svoju konstituciju koristi druge artefakte kao momente u novom konstrukt. Ali na toj novoj razini artefakt stvoren reciklažom ujedno je *ideologem* što ga proizvodni stroj jednog medija poput tjednih novina uspostavlja kao znak ili, točnije, medij poruke svoga vremena; on je reprezentant samorazumijevanja vremena koje se uspostavlja upravo artefaktički, montažom ili recikliranjem kontrarnih sastojaka u jednu cjelinu koja *ipso facto* donosi nov proces simboličke evaluacije sastojaka bez eksplicitnih vrijednosnih sudova. Riječ je o dekonstruiranom identitetu bez svojstava, aktu samorazumijevanja koje se saopćava još jedino tako da se, *uključujući* sve ideološke sadržaje, *uzdiže* iznad svakog partikularnog ideološkog identiteta. Njegova genuina *ideološka* intervencija upravo je sama muzealizacija koja integrira i ono što se iznutra opire stavu muzealizacije. To je metafilozofski koncept "mišljenja revolucije" koji je kroz medijski artefakt učinjen kulturnom figurom, eksponatom za nepostojeći muzej revolucije.

Taj je metafilozofski koncept Gajo Petrović razrađivao, kao što je više nego dobro poznato, ne samo u više navrata eksplicitno pod takvim naslovom svojih pojedinačnih tekstova i knjiga, nego upravo cijelim svojim filozofskim djelom. No, ovdje neću u nastavku još jednom ocrtavati ni njegove postavke niti aporije o pojmu revolucije, niti pak o tome što to upravo znači "mišljenje revolucije" – kakva je to sintagma, je li u pitanju genitiv objekta ili genitiv subjekta, tko tu misli a što je mišljeno, zašto uopće "mišljenje revolucije" a ne radije "revolucionarno mišljenje", kako samo rijetko piše Gajo Petrović, ili pak, zašto "baš revolucija", kako također samo rijetko i na rubovima reflektira Gajo Petrović, a ne neko drugo ime za taj filozofski teorem i naum, poput – recimo – "utopije"? Također neću, da bih došao do eksplikacije i objašnjenja onoga što sam nazvao "utopijskim efektom praxis", u završnici skrenuti svoj prilog ni na prikazivanje mjesta i značenja pojma *utopija* u djelu Gaje Petrovića, niti na skiciranje ambivalentnog statusa toga pojma u marksizmu općenito. Umjesto toga, odabrat ću za ovu priliku teorijski prividno lakši, ali svakako brži put tako da usmjerim pažnju na izraz koji upotrebljava i Jean-Luc Nancy u svome već spomentuom govoru prilikom dodjele počasnog doktorata Gaji Petroviću. On naziva ukupni filozofski doprinos Gaje Petrovića "intervencijom". Čini mi se, s pravom, ali u čemu se ona sastoji?

Nipošto ne u "napuštanju socijalizma" ili u zaslugi za filozofsko-teorijsku anticipaciju onih političkih procesa koje eufemistički i uzvisujući nazivamo "padom Berlinskog zida", kako smatra Nancy. Filozofski projekt Gaje Petrovića – a mislim također i cijele grupacije praxis, bez obzira na suptilne međusobne teorijske razlike – bio je revolucioniranje socijalizma. "Revolucioniranje" je doduše zajednički nazivnik koji pokriva ne posve identične konceptualne sadržaje kod pojedinih "praksisovaca". Tako Milan Kangrga govori radije o re-evolucioniranju, o vraćanju na početak, što u slučaju socijalizma kao političkog poretka podrazumijeva nadoknađivanje pretpostavki za razvoj građanskih institucija. Za Gaju Petrovića taj termin imenuje – mislim da tako mogu sintetizirajuće izraziti različita izvođenja Gaje Petrovića o pojmu prakse, o čovjeku kao praktičkom biću koje misli revoluciju tako da živi istinski način bivstvovanja – permanentno samoproizvođenje čovjeka-pojedinca kao *neotuđenog* društvenog bića. Ističem ovdje da se bez pojma "neotuđenosti" ne može objašnjavati koncept "mišljenja revolucije" a da se ne zapadne u aporije ili da se u taj koncept ne projiciraju retroaktivno aporije koje proizlaze iz nerazumijevanja njegova radikalno filozofskog karaktera. Stoga je nužan, čini mi se, jedan generalni *restatement* o praxisu, koji ću ovdje pokušati dati.

Kod izvornih praksisovaca nije riječ samo o konceptualnoj inovaciji klasično-antičkog pojma *práxis* pomoću pojma *poíesis* u svrhu nove, moderne, mladomarksovske, fundamentalne antropo-ontološke odredbe čovjeka kao *samoproizvođećeg bića*. To ne bi bilo dovoljno koliko god da oni sami, doduše iz različitih misaonih perspektiva i pozadina, insistiraju na tome. Jer osim što se bića reproduciraju prirodno-generički (tj. iz metafizičke odredbe roda ili vrste – ili kako Aristotel kaže, "konj rađa konja, čovjek rađa čovjeka") – mi znamo iz historijskog iskustva ili kulturnog znanja o prirodi da se neka od njih, upravo kao rodna bića, regeneriraju također samo kroz svoj rad: i Marxove pčele se, upravo kao vrsta, održavaju jedino proizvodnjom uvjeta svoga opstanka, i to doslovno, a i mravi moraju raditi da bi opstali. Premda to rade po prirodnom zakonu, ta bića su prirodna samo tako što proizvodnim radom ujedno proizvode i uvjete svoga života; to je sâma njihova bit, i zato se na to prirodno stanje rada ne može primijeniti kategorija otuđenja, premda čak i životinjske zajednice, poput upravo insekata, poznaju i ropske ili služinske odnose prisvajanja tuđeg rada među vrstama, o čemu je pisao još Darwin, ili odnose svjesne kooperacije i koordinacije koji se ne mogu opisati običnom kategorijom simbioze. Dakle, i životinjski svijet poznaje ne samo proizvodni rad, nego također jezik i komunikaciju unutar i izvan vrste, i

napose, kooperaciju između udaljenih vrsta koja pretpostavlja svjesno odnošenje kako prema onom drugom, tj. partneru, tako i prema onom "trećem" ili neprijatelju.

I čovjek također radi uslijed svoga prirodnog udesa, to mu je također prirodna (generička) odredba koju su, prema tradiciji, formulirali još arhajski filozofi, točnije, Anaksimandar. Ono novo i ne-prirodno na praksi, ukoliko ona označava specifično ljudsko proizvođenje svijeta, nije dakle – i ne može biti – samo to antropološko određenje koje *praksi* daje smisao *poieze*; to bi bi, naime, bila tek razina rada ili tvorbene djelatnosti, koja in nuce poprima otuđujući karakter već samim time što je rad nužan za čovjeka radi održanja života; rad je još uvijek samo životinjska ili prirodna dimenzija. Stoga ono novo u pojmu prakse može i mora ležati tamo gdje se u pojmu tvorbene djelatnosti iskazuje *kritički moment*. Riječ je o tome da se sama tvorbena djelatnost – a to znači ujedno i rad kao ona negativna, jer nužna prirodna odredba čovjeka – regenerira kao refleksija same sebe i da tek time i samo time tvorbena djelatnost uopće jest za čovjeka samoproizvođenje. A to ne znači samo osvještavanje ljudske rodne biti (čovjek kao proizvodno, stvaralačko biće), nego i uvijek ponovno osvještavanje društvenog karaktera s kojim se tvorbena djelatnost kao takva, samim svojim zbivanje, dakle ipso facto, oduvijek već pojavljuje. Drugim riječima, "samoproizvođenje" čovjeka znači da tvorbena djelatnost ima ujedno karakter samorazumijevanja s obzirom na uvjete samo-proizvođenja, ona ima karakter apriorne rasudbene sinteze, koja in actu samoproizvodnje objedinjuje proizvođača, proizvođenje, proizvod i svrhu, ono od koga, što, za koga i za što. Samoproizvodnja je in nuce određena najmanje s tri aktanta koji je denotiraju (tko, što, za koga) i s neodređenim brojem aktanata koji je konotiraju (čime, s kime, kako, kada, gdje, za što, čemu...).

Zato, po mome mišljenju, taj kritički moment u samoproizvođenju čovjeka ne upućuje samo na stvaralaštvo ili poietički karakter tvorbene djelatnosti, nego na ono što je za praksisovski pojam prakse jednako izvorno kao i taj poietički karakter. To je upravo onaj uvijek iznova odricani ali neporecivi *etički* karakter tvorbenog djelovanja, upravo medij "međuljudskog" koji je trebao biti izbjegnuto napuštanjem starog, aristotelovskog pojma praxis.

Drugim riječima, smisao reinvenije *poietičkog* momenta za nov pojam prakse, do kojeg je praksisovcima stalo općenito, bez obzira na neke međusobne razlike između rekonceptualizacija prakse kod Milana Kangrge i revolucije kod Gaje Petrovića, nije samo taj da antropološku bit čovjeka premjesti s etičkog (moralnog) djelovanja i njegove metafizičko-esencijalističke poza-

dine na proizvođenje svoga svijeta kroz *stvaralački čin koji je za čovjeka uvijek praižvoran, svjetotvoran i istinotvoran*. Smisao je, po mome razumijevanju, taj da se samoproizvođenje čovjeka mora dosljedno i uvijek shvaćati kao samoproizvođenje društvenih odnosa, tj. da se *poieza* odnosi upravo na međuljudsko djelovanje, tj. da *poieza* ima upravo etički a ne samo poietički karakter, tj. da je samoproizvođenje čovjeka jednako suodređeno onim što se prikazuje kao njegov naknadni efekt (realni društveni odnosi koje nazivamo poretkom) koliko svojim uzrokom (kapacitetom za poietičko stvaranje ex nihilo za koje umjetnički čin služi kao paradigma).

Razlozi za takvu reviziju praksisovskog pojma prakse čine mi se nužnim. Dok *praxis* donosi sobom kao inherentni moment diferenciju, odmak, sukob, kritiku, *poiesis* genuino ne slijedi diferencijalno-kritički nego apsolutni karakter tvorenja. Premda je on u historiji ideja najprije pojmljen kroz teoriju spoznaje ili teoriju mimeze, dakle refleksivno, objektno-teorijski, pa otud i rudimentarno kritički, prema modelu slikanja, njegov apsolutni karakter nastupa subjektno-teorijski, prema modelu Božjeg stvaranja. Premještanje s teorije objekta prema teoriji subjekta nije bitno ukinulo mimetičku paradigmu u pojmu stvaralaštva. Za razliku od mimetičkog momenta, koji joj je inherentan, kritički moment tek pridolazi *poiezi* ukoliko je kulturna djelatnost. Zato, svijet nije samo poetski uradak čovjeka, po slici i prilici Boga, nego primarno *odjelovljenje* u smislu specifično ljudske konstrukcije zbilje, koja je uvijek već međuljudska i iz koje uvijek već govori moral ili ideologija ili "ukus" određene epohe ili određenog društva, a tek naknadno se, mučno (možda i nikad) postavlja pitanje odgovornosti za proizvod. Stvaralaštvo za čovjeka nije samo poietička ingenioznost, jer za razliku od Boga, svoga stvaralačkog uzora, čovjek je odgovoran za svoja djela, pa čak i ona takozvana čista umjetnička. Ljudsko činjenje je samoproizvedeće (auto-poietičko) za čovjeka zato što se i čista teorijska i umjetnička proizvodnja uvijek već odvijaju u sferi djelovanja (*praxis*), a to važi najviše upravo onda kad je revolucioniraju.

Stoga ponovo: razlika između starog i novog pojma prakse ne leži toliko u dodavanju *poieze* kao izvornijeg antropološkog karaktera, nego u provali onog momenta koji, premda je praktički, po svome *značaju* (tj. značenju ili relevanciji) nema mjesta u vladajućem poretku prakse a čiji se efekt na svijet prakse može reprezentirati ili simbolizirati samo kroz pojam *poieze*. Riječ je, dakako, o revoluciji. Ono što od Kanta nazivamo *revolucijom*, nije sâm historijski događaj nego njegovo značenje. Rječnikom praksisovaca, revolucija je ono povijesno na historijskom.

Za to specifično ljudsko samoproizvođenje znamo *a posteriori*, iz historije o ljudskoj povijesti ili iz historije ljudske društvene povjesnosti, da je ona ujedno historija ljudskog samootuđenja, samoporobljavanja, povijest pada od svoje autentične mogućnosti. Prema tome, moment ljudskog samoproizvođenja u koncepciji prakse znači i mora značiti zadržavanje kritičkog momenta spram sâme rodne, antropološke, biti čovjeka ukoliko je ona shvaćena kao stvaralačko proizvođenje uvjeta svoga opstanka. Na mjestu te rodne odlike, koja čovjeka po analogiji udružuje s plemenitim bićima poput pčela, mravi i mungosa, mora istrajavati specifična razlika, ne-prirodni odmak, koji omogućuje čovjeku i kao pojedincu i kao grupi da kaže *ne* toj svojoj biti ili dovršenju onoga što mu je kao biću "oduvijek-bilo-biti". Riječ je o tome da sama "punina čovjekova istinskog bivstvovanja", kako Gajo Petrović naziva revoluciju, proizvodi užas bitka i tjera čovjeka da iz nemogućnosti izdržavanja "punine bitka", iz potpune saturacije bitkom ili smislom bitka, mora otvoriti prostor za nešto novo što je u danoj ontološkoj konstelaciji, ma kako bila istinska, nemoguće, što transcendirira puninu svoga istinskog bivstvovanja. Da bi opstao u punini smisla bitka, čovjek mora boraviti – i intelektualno i emotivno – u dimenziji koju nazivamo *ništa*. Zato, upravo ako govorimo rječnikom Gaje Petrovića, moramo govoriti mimo žargona bitka: da bi revolucija mogla biti istinskim smislom bivstvovanja, za bivstvovanje je potrebno *ništa* a ne punina.

To je utopijski efekt koncepta prakse i mišljenja revolucije koji se, međutim, ne pojavljuje na razini teorijskog ili mišljenog sadržaja. U radovima Gaje Petrovića se utopija ne pojavljuje toliko kao konstitutivno mišljen koncept nego više u obliku prigodnih tematizacija, osobito u odnosu na Ernsta Blocha. Otud moment utopije ima više efekt pojave i djelovanja grupe praxis u intelektualnom kontekstu, u sferi ideološke reprodukcije socijalističkog društva, čiji zenit pada u desetogodišnje razdoblje, od sredine 60-ih do sredine 70-ih godina, kad je zabranjen časopis i obustavljena Korčulanska ljetna škola.

Nedostatak ili izostanak koncepta utopije nije međutim teorijski ili tematski deficit u filozofskom diskursu praxisa općenito. Ono što želim reći jeste upravo to da utopija nije jedan ili onaj glavni *teorem* u praxis-filozofiji, kao što je to upravo slučaj s terminom "filozofija revolucije" kod Gaje Petrovića u njegovim neprestanim nastojanjima da odredi tu temu pod egidom "filozofskog pojma revolucije" naspram svih drugih određenja (prirodoslovnih, kozmoloških, socijalnih, političkih, umjetničkih). Radi se o tome da je sâma filo-

zofska pozicija pod imenom praxis efekt utopijskog kapaciteta mišljenja da u punini smisla bitka za tubitak stvori prostor za "ne-tu", da drži otvorenim i nedefiniranim prostor slobodne misli kao etički prostor naspram vladajućeg moralnog sustava i njegovih refleksivnih procedura. Utopija je zamisliva i objašnjiva jedino kao *filozofem*, kao ishodište ili *spiritus movens* mišljenja revolucije, u smislu u kojem Jacques Derrida afirmira, na primjer, metaforu kao filozofem a ne kao teorem, što znači kao pokretača u kojemu djeluje sâmo načelo *différance*; utopija je u tom smislu praiźvor ili princip mišljenja a ne njegova (teorijska) projekcija, i otud pitanje Gaje Petrovića o smislovima pojma "revolucije" ima nešto arhi-filozofsko. Možda otud nije slučajno da autorski najinspirativniji tekst Gaje Petrovića o "mišljenju revolucije" nije onaj pod naslovom "Filozofski pojam revolucije" nego mali, gotovo pjesnički, uvodni tekst u istoimenu knjigu pod naslovom "Filozofija i revolucija. Dvadeset snopova pitanja" koji neodoljivo podsjeća na *Prašna-upanišadu* ("upanišad / kroz/ pitanja"). U njemu se jezično autopojetički i analitički postupno razvija i pitanje kao praiźvorna gesta spekulativnog mišljenja i praiźvorni sadržaj pitanja za onim što nas konstituira kao bića. To je bitak kao naš izvor, naše djelo i njegove posljedice.

Da bih pokazao taj utopijski efekt praxisa na djelu Gaje Petrovića, nije potrebno ukazivati na deficite u sadržajima ili nedovršenosti njegove pozicije. To nije samo trivijalno jer ni Heidegger, da uzmemo samo tu privilegiranu figuru jednog suvremenika u djelu Gaje Petrovića, nije dovršio svoje djelo transfilozofskog filozofiranja ni u 99 tomova sabranih djela. To je također falsifikatorsko jer filozofskom mišljenju spočitava upravo ono što ga čini filozofskim od klasične antike naovamo, a napose od modernih vremena humboldtovskog univerziteta – naime to da je akademsko. Stoga, za objašnjenje toga utopijskog efekta kao filozofema, a ne kao teorema, nisu relevantna, barem ne za ovu priliku, suptilna razlikovanja u razumijevanju pojma revolucije, koja Gajo Petrović razvija s neviđenom upornošću i minucioznošću, pa i ljubavlju, objedinjujući pri tome dva izvora – konceptualne analize karakteristične za analitičku tradiciju s heideggerijanskim nadahnućem "oslušivanja" jezika – u nesvakidašnji prizor senzibilnosti za logiku smisla koja je, recimo, predmet jednog Gillesa Deleuzea. Isto tako, ovdje sad nisu relevantna ni razmimoilaženja oko samog pojmovnog statusa revolucije, primjerice, oko pitanja je li smisao revolucije ili revolucionarne misli već izgubljen i mrtav samim time što je revolucija proglašena filozofskim pojmom, dakle teoremom. Ja mislim, naprotiv, da je revolucija mogla postati filozofskim pojmom



ili teoremom filozofije kod Gaje Petrovića upravo zato što je efekt jednog *suficita* koji je inherentan samoj poziciji praxis iako joj je ujedno, na posve određen način, i izvanjski. To je genuino politička, društveno-refleksivna dimenzija sâme takozvane "čiste filozofije" koja se, upravo kao filozofija, uspostavlja tako da ujedno reflektira i društvene, političke i ideološke uvjete svoje uspostave kao čiste filozofije u akademskom polju. Praxis nije samo apstraktno-filozofirajuće mišljenje privatnih osoba ili neke udruge za promicanje autentično-marxovske, neotuđene filozofije nego – upravo kao po Platonovu nalogu s kraja VII. knjige *Politeie* da ti teorijski trutovi moraju prestati uživati u svojoj estetičko-teorijskoj egzistenciji i postati političke pčele, tj. svojoj teoriji dati građansko značenje – praxis je politika same filozofije, teorijska praksa u političkom polju, uključujući i politiku institucije. Kroz cijelo vrijeme svoga postojanja praxis je kultura filozofskih pčela u akademskoj košnici; disciplinarno filozofsko djelo Gaje Petrovića, nesvakidašnje širine i otvorenosti za različite ulaze u polje filozofije – od tradicionalnih filozofskih disciplina poput logike, ontologije i gnoseologije, od dijamata preko analitike i hermeneutike sve do finog sluha za "egzotične" novotarije u *curriculumu* filozofskog studija, poput indijske filozofije – dovoljno svjedoče o tome kao i političko-filozofska kritika otuđenog socijalizma. Onaj tko Gaji Petroviću danas prigovara nedovršenost, nepostajanje teoretičarem ovoga-i-onoga ili pak regresiju u akademsku filozofiju umjesto napuštanja filozofije, ne razumije da je pojam prakse funkcionalan a ne supstancijalan, spekulativan a ne disciplinarno-filozofski i da njegovo misaono dovršenje ne leži u prijelazu ni u teoriju politike ni u pozitivnu političku praksu. Praxis je in nuce politički projekt same filozofije zato što je utopijski filozofem, upravo ethos ili boravljenje, istrajavanje i izdržavanje u negativnom.

Filozofski suficit praxisa, koji sam prethodno nazvao utopijskim efektom, opisat ću za kraj – ne samo radi uštede vremena nego i iz teorijske solidarizacije, zato što to ne mogu prešutjeti – pomoću figure Slavoj Žižeka koji, iako dolazi iz strukturalističke i "antihumanističke" (altiserovske i lakanovske) verzije neomarksizma, prema kojoj je humanistička i hermeneutička praxis gajila sumnju na dijamatovsku epistemologiju, danas jedini na globalnoj intelektualnoj sceni govori o "reinvenciji utopije" kao "urgentnoj potrebi našeg vremena". Vremena koje se ponovo – nakon kraha realno-egzistirajućih socijalizama – ponaša kao "ostvarena utopija". U Žižekovim terminima nije riječ više o inačici klasične utopije, o imaginaciji alternativne stvarnosti, kako se "komunizam" održavao kao ideologem upravo u socijalističkim režimima,

nego je riječ o *kapitalističkoj utopiji* beskonačnog, ničim ograničenog uživanja. Ako to prevedemo na rječnik klasične utopijske misli, kapitalistička utopija je supstitucija komunizma (još-ne-ostvarenog blagostanja) potrošačkim komunitarizmom globalnih razmjera, o ljudskoj zajednici kao svijetu apsolutne, ali pravno regulirane permisivnosti bez obzira na rasu, klasu, spol, većinski ili manjinski identitet (uključujući i prava nekrofila).

Ako u teroru apsolutne permisivnosti uživanja u kapitalističkoj utopiji današnja uloga psihoanalize kao socijalno-teorijskog projekta za Žižeka nije ta da *normalizira* subjekte na taj način da ih oslobodi neuroza i osposobi za uživanje nego je njezina uloga emancipatorska barem u tome da ih nauči da mogu reći *ne*, da nisu obavezni sudjelovati u nalogu ekscesivnog uživanja da bi bili *priznati* društveni subjekti, tako ni uloga praxis filozofije na sceni socijalističkog društva nije bila ta da se porukama nedogmatskog marksizma upiše u "gramatiku" titoističkog socijalizma i da tako legitimira lokalni socijalistički režim moderatnih sloboda, da procedurama filozofskog diskursa *normalizira* socijalističkog građanina i da ga osposobi za uživanje kroz participaciju u poretku vrijednosti i zakona u koje ne vjeruje. Suprotno tome, praksisovska kritika socijalističke revolucije kao revolucije "na pola puta" (G. Petrović) funkcionira kao otvaranje utopijskog prostora usred te "onto-theo-tehno-gramatike" realno egzistirajućeg sistema, prostora u kojem subjekt zna ili shvaća da nije obavezan na uživanje kao što shvaća i cijenu za slobodu odbijanja užitka, ma koliko se sam poredak proglašavao neprisilnim nego dobrovoljnim i samoupravno participativnim.⁹

Sama ideja "mišljenja revolucije" je, mimo svoje eksplicitne teorijske konceptualizacije, upravo taj utopijski prostor što ga stvara samo beskonačni potencijal mišljenja u naporu da uspostavi ili proizvede svijet kao umni fenomen. Ono istinski beskonačno među svim beskonačnim stvarima samo je mišljenje, a ne bitak, kako je to za nas formulirao još Aristotel. Otud, rečeno Žižekovim jezikom, "mišljenje revolucije" kao koncept nije *imaginacija alternativnog bitka* nego "inacting of the impossible", ili da iskoristimo i Aristotela: odjelovljenje, energizacija onog atopičkog – performativno ostvarenje onoga što u danoj ontološkoj konstalaciji stvarnosti ima status nemogućeg.

⁹ Usp. svjedočenja praksisovaca u: *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj ljetnoj školi* (Milan Kangrga, Zagorka Golubović, Ivan Kuvačić, Božidar Jakšić, Nebojša Popov, Ante Lešaja), priredio Nebojša Popov, Beograd: Res Publica, 2003.

To dakle nije zahtjev "Budimo realni, tražimo nemoguće!" Ono nemoguće naspram ontološki definiranog jest već *pojava* samog zahtjeva; ona je ono istinski realno. To je ujedno rizik slobode jer smjer i cilj povijesnog kretanja subjekta nije ničim zajamčen. Reinvenција utopije kao "otvaranje prostora za odjelovljenje nemogućeg u danoj konstelaciji" (Žižek) samo je preduvjet revolucije ili ponovni pra-početak. S toga otvorenog, utopijskog mjesta koje je za nas ovdje otvoreno upravo s pojmom prakse ukoliko stvaralački čin ne sadrži samo poiezu kao uzrok nego i etičku konstelaciju kao svoj efekt, odlučuje se i o emancipacijsko-teorijskim i socijalno-teorijskim kapacitetima filozofije praxis, o navodnoj "operativnoj neupotrebljivosti" poietičkog pojma prakse (kako je to kritički formulirao Habermas) a također i o autointerpretacijskim intervencijama njezinih nosilaca i interpretacijskim procesima o njezinu nasljeđu danas.

BORISLAV MIKULIĆ

REVOLUTION AND INTERVENTION. ON THE UTOPIAN EFFECT OF «PRAXIS»

The author considers the attitude of silence about the death of the intellectual which left a deep trace in the history of philosophy. On the example of the photomontage in Slobodna Dalmacija published shortly before Petrović's death, which was meant to discredit and write him off, the diabolical genius of the time showed itself repeatedly opening the space for interpretation based on the sign material of the time. The intention to write Petrović off from the new Croatian ideological universe had turned into its contrast by this photomontage: methaphilosophical concept of thinking revolution has become a cultural figure. The critical moment of the self-production of man, points out to creativity (poietical character of productive activity) but also to the ethical (humane) character of the productive activity. The very idea of thinking revolution presents a utopian space created by the infinite potential of thinking in its effort to establish the world as a phenomenon of mind.



SEAD ALIĆ

PRAKSA AVANGARDE I AVANGARDA PRAKSE

Izvorni članak

MCLUHAN U SVJETLU POJMA PRAKSE GAJE PETROVIĆA

Iz više razloga današnje predavanje želim popratiti kadrovima tekstova, slika, plakata, instalacija, omota knjiga, letaka, i drugih uradaka avangardne umjetnosti s početka 20. stoljeća:

1. Riječ je o umjetničkoj orijentaciji koja je svojim djelima i manifestima temeljito prodrmla/promislila/stavila u pitanje područja refleksije o umjetnosti, književnosti, filozofije, politike, morala, ekonomije - sve do medija i propagande.

2. Petrovićeva misao prakse i revolucije bitno je vezana uz otvorenost (u kojoj obitava i oslobađajuća dimenzija umjetničkog stvaralaštva) i to ne bilo kakva otvorenost (umjetnost često zna pokleknuti pred ideologijama) – samo onog koje (kao ni kod avangardne umjetnosti) ne želi biti u službi ideologija, lažnog morala, održanja postojećeg, etabliranja lažnoga. U činjenici da će i sama avangarda nasjesti na ideologijsko, sadržana je potvrda njene otvorenosti. Uz njene promašaje paralelno ide i nada da će otvorenost za novo i kritičko promišljanje/stvaranje/djelovanje – otvoriti i nove prostore slobode.

3. McLuhanova filozofija medija u umjetnicima i umjetnosti vidi preteče svijesti o uplivima novih tehnologija na ljudsko iskustvo. Pritom nije zanemariva činjenica da je na McLuhanovu misao bitno utjecao Wyndham Lewis, čiji duhovni i umjetnički korijeni izrastaju iz Pariza s početka 20. stoljeća, a čiji manifest virticizma (što ga McLuhan inkorporira u svoje djelo) nastaje inspiriran talijanskim futuristom Umbertom Boccionijem.

4. Nikada nijedno područje ljudske djelatnosti nije dosljednije izvršilo takvu, vrlo uvjetno rečeno - „bespoštednu kritiku svega postojećeg“, takvu dekonstrukciju vlastite pozicije – kako je to učinila avangardna umjetnost futurizma, dadaizma, nadrealizma, imažinizma...stavljajući ne samo sve u pitanje, nego i sebe samu do razine samoukidanja.

5. Razgovarajući o umjetnosti, često odlutamo od snage i dubine pokušaja, izraza i dojmova koje u nama budi umjetnost. Suvremeno oko, „njegovano“ na televizijskom spotu, rezu, pretapanju, 3 D animaciji, brzom smjeni kadrova, kadro je i misliti dublje i punije. Konačno sve je to samo na tragu jedne avangardne simultane pjesme, gdje se paralelnim pokazivanjem sadržaja postiže nova dimenzija prenošenja poruke.

6. Impuls za ovakvu prezentaciju dobio sam i na nedavnoj konferenciji u Njemačkoj koja se odvijala pod imenom “RE-READING McLuhan, International Conference on media and Culture in the 21st Century” (Thurnau, 14.-18. veljače 2007.) koja je pokazala da, barem s ovakvim temama, multi-medijska prezentacija može sugerirati više dimenzija.

S jednim bih stavom s te konferencije i započeo. On kaže: Budućnost se dogodila, treba promisliti kakva je budućnost budućnosti. Zbog toga McLuhana ne treba samo ponovno čitati i interpretirati. Njega treba ponovno – pisati.

Koliko god je paradoksalan, ovaj stav sugerira najbolji put kada je riječ o našem odnosu prema ljudima koji su nas zadužili (među njima su i Petrović i McLuhan).

Put u budućnost popločan je, dakle, pitanjima na koja nismo dali odgovore (ako ih je filozofija ikada i davala), mišljenjima koja su mogla dati više, ali su bila ograničena vremenom i okolnostima, nedostatkom hrabrosti da se krene stazama koje su se nadavale, ali koje, naizgled, nisu obećavale.

Da ne bismo završili tamo gdje sugerira sintagma prošle rečenice, pokušat ću pokazati neiskorišteni horizont razumijevanja Petrovićevog određenja prakse, a koji u svjetlu novih medioloških spoznaja iniciranih McLuhanom, sugerira prenošenje pitanja Istine prema kontekstu ozbiljenja umjetničkog (točnije ozbiljenje namjera koje se najsnažnije grupiraju u umjetničkom činu).

Pritom treba pripomenuti kako je cilj ovog istraživanja pronaći ono živo i konstruktivno u „mišljenju revolucije“ koje je odredilo jednu epohu hrvatske (jugoslavenske) filozofije, te ugraditi ga u aktualnu maticu medioloških promišljanja. Istovremeno treba pripomenuti kako je riječ o filozofijskoj razini propitivanja problema. Samim tim mnoga će pitanja kritičara i teoretičara umjetnosti ostati po strani. Filozofija, naizgled egoistično i samovoljno – ulazi u ovo područje propitujući pitanja slobode, te propitujući pitanje ljudske slobode i horizonata ljudskoga svijeta, propituje smislenost svoje vlastite po-

zicije. Utoliko ovo mišljenje ne zastaje na umjetničkom djelu i estetskoj/kritičkoj/povijesnoumjetničkoj procjeni i valoriziranju umjetničkog djela. Riječ je o pristupu kojemu su i te kako važni i manifesti umjetnika, svjedočanstva o nakanama, dokumenti o promašajima, neuspjela umjetnička djela, diskusije koje su intencije učinile vidljivima, itd.

To treba reći jer još uvijek snažno odjekuju riječi barda istraživanja avangarde Aleksandra Flakera o tome kako njega ne interesira stav umjetnika, niti manifesti umjetnika – njega interesira samo umjetničko djelo. Taj stav treba poštovati. Mišljenja sam, međutim da se taj stav preporuča kritičarima i teoretičarima umjetničkog djela, znalcima pojedinih umjetnosti i konkretnih umjetničkih djela.

Pred nama je međutim analiza koja želi razumjeti odnose u jednom filozofijskom promišljanju, i to promišljanje za svoj predmet uzima naprosto sve: poput detektivskog, ovaj pristup mora misliti i mikroskopsku analizu detalja i globalne kontekste odnosa, psihologija, tehnoloških pretpostavki i mnogo toga još.

PREMA TRIJADI: PRAKSA-EKSTENZIJA-MEDIJ

U sudaru filozofije prakse/revolucije Gaje Petrovića (općenito doprinosa *Praxisove* škole) i McLuhanovog promišljanja o ekstenzijama potaknutog i nadahnutog artistskom praksom (i refleksijom) Lewisa, a kroz njega i futurizma i avangarde s početka 20. stoljeća (te suvremenih medioloških istraživanja) **zbiva se uvid u nužnost pomjeranja središta filozofijskog interesa prema trijadi: praksa – ekstenzija – medij.**

Možda bi točnije bilo reći da se otvara još jedan filozofijski vrtlog unutar kojega bi se neki odnosi mogli jasnije uočiti. Odavno je naime pitanje središta iz same filozofije otišlo prema nefilozofijski određenim centrima i/ili prestalo biti razvidnim u kakofoniji umnožavanog besmisla. No vratimo se Petroviću kao simbolu želje za promjenom svijeta, one iste želje koja je avangardu bacala po lijevim i desnim rubovima prihvatljivosti.

Koja su bitna određenja Petrovićevog shvaćanja „prakse“? „Čovjek je», kaže Petrović - «po Marxu ono bivstvujuće koje bivstvuje **na način prakse**“. Bit njegove slobode je u „razvijanju... **kreativnih moći, u proširivanju i obogaćivanju ljudskosti.**“ Slobodno je dakle ono djelovanje, ona praksa kojom čovjek mijenja sebe i svijet. U takvoj praksi čovjek se razotuđuje i



realizira kao „**univerzalno, slobodno, stvaralačko i samostvaralačko bivstvovanje...povijesno bivstvovanje ili bivstvovanje kroz budućnost.**“ Pojednostavljeno, čovjek je samo ono što djelatno u i kroz praksu učini od sebe i svijeta oko sebe. Kroz koju to djelatnost čovjek čini najpotpunije? Petrović sugerira: „Čovjek je u svom **duhovnom stvaralaštvu** možda stvaralačkiji nego bilo gdje drugdje. Proizvodi duhovnog stvaralaštva često su trajniji od proizvoda čisto materijalne djelatnosti. Eshilove i Sofoklove drame, Aristotelova i Platonova djela, i danas su živi dok su mnogi proizvodi antičke materijalne kulture nestali bez traga i glasa.“

Prisjetimo se i toga da Petrovićeva **praksa** izrasta na tragu: Marxove kritike Hegelove filozofije, odnosno filozofije uopće; kritike religije kao kritike društva koje stvara potrebu za religijom; kritike filistarske njemačke stvarnosti koja je ispod razine svog vremena (posebno francuskih političkih iskustava); kritike malograđanskog morala; kritike proizvodnih odnosa koji proizvode ovisnost proletarijata, te uvida u neslobodu i otuđenost kao proizvode tadašnje građanske stvarnosti.

Upravo je to misaoni kontekst koji određuje i avangardu i njenu umjetničku praksu.

Na otvorenju izložbe Kandinskog u Galeriji Dada, teoretičar i praktičar **dade** Hugo Ball, među ostalim kaže: „Umjetnici ovoga vremena svijetu suprotstavljaju vlastitu asketsku duhovnost. Oni žive neko duboko, iščezlo postojanje. Oni su proroci, preteče jednog novog vremena. Njihova djela zvuče u nekom samo njima znanom jeziku.“

Tzara kao pisac prvog dadaističkog manifesta piše protiv tradicionalnih shvaćanja estetike (ljepota je mrtva); protiv umjetnosti općenito (kao pozlačene močvare); protiv filozofije (čije su dileme poput odabira kolača poslije večere); protiv dijalektike (kao oblika posrednog nametanja vlastitog mišljenja), psihoanalize (kao bolesti koja sistematizira buržoaziju), te morala nametnutog od strane „trgovaca idejama sveučilišnih zeleniša“... Nisu bolje prošle niti Istina ni ideja napretka, kao i ostale u to doba aktualne ideje.

Da je kontekst gotovo identičan dalo bi se pokazati i na drugim primjerima. No za razliku od Marxovog projekta pronalaženja **naivnog tla**, ugrađivanja misli u to naivno tlo, dokazivanja da proletarijatu nije učinjena nikakva posebna nepravda, te pravca koji želi političkom emancipacijom otvoriti put ljudskoj - avangardni umjetnici s početka 20. stoljeća stavljaju u pitanje sve, ali propitivanjem koje se ne zaustavlja na radikaliziranju političke situacije i generalnim ocjenama, nego koje je proizvod svojevrstnih medioloških istraži-

vanja (samopropitivanja vlastite pozicije, metode, medija i iskustva).

Istina u vrijeme rata mora biti zaštićena gomilom laži, govorio je Churchill. Milijuni ljudi pobijeni su u ime takvih laži, kojima se tobože štiti istina. Avangarda prvo stavlja u pitanje sebe, a onda i takvu istinu.

(Istine radi ne postoji otvorenost koja se ne može nagnuti i na krivu stranu. Svako je propitivanje na neki način propitivanje granica i do rezultata dolazi tek nakon uranjanja u vodu. Otuda i u zabludama Marinettija i njegovih sljedbenika treba pronaći elemente oslobađajućeg.)

Danas kada su korporacije zakupile prava na mnoge riječi i sintagme, kada se kao krivolovci krećemo kroz šumu riječi u strahu da nećemo ubrati neku zaštićenu biljku, postaje nam jasnija skepsa avangarde da će se riječima i pojmovima doći do neskrivenosti. Instrumentaliziran do krajnosti, jezik je postao **manuelom za uporabu** politika, vojnih i misaonih doktrina, korporacijskih osvajanja, holivudskog porobljavanja, takozvanog europskog duha i reperskog guslanja...

Povijesti pojedinih umjetnosti otkrile su dubioznost pozicije tradicionalnog umjetnika i njegovu gotovo univerzalnu ideološkičnost. Avangarda stavlja u pitanje moralnost takve pozicije stavljajući u pitanje moral kao takav.

Eksperimentirajući s medijem u kojemu stvara, avangardna je umjetnost izašla iz područja umjetnosti – proširujući ga!

Tipografskim plakatima pjesama pjesmu je poput reklamnog plakata učinila ulici dostupnom (istovremeno propitujući i reklamu i ulicu).

Zaumnim izvikivanjem glasova avangarda je krenula prema oslobađanju kreativnog u nesvjesnom (propitujući naslage nataložene neslobode).

Slaganjem pjesme slučajnim odabirom riječi avangarda je sugerirala **poetičko ustrojstvo logosa** koji se uvijek iznova u svakom sučeljavanju opstojnosti (bića, riječi, znakova) oblikuje, dograđuje i razvija.

Paralelnim deklamiranjem više pjesma (simultanim poemama), avangarda je bježala od linije smisla radene po obrascu proizvodne trake (doslovice i metaforički) otkrivajući nam da živimo u manjku dimenzija.

Korištenjem starih **književnih tekstova kao materijala** za rad, avangarda je ne samo pokazala prije McLuhana da je stari medij samo materijal za novi, nego je inicirala umjetničkom redefiniranju neumjetničkog korpusa tekstova.

Uvođenjem **montaže kao književnog pristupa**, ne samo da se priznala snaga utjecaja vizualnog mišljenja nove tehnologije, filma – nego se im-

plicite priznavalo kako smo u svakom našem misaonom, govornom, filozofskom, književnom, umjetničkom, znanstvenom činu, montažeri koji manje ili više prihvatljivo od ponuđenog materijala, montiramo velike istine (koje za posljednicu imaju velike nesreće).

Oslobađanjem **emocije** avangardna je umjetnost priznala da nam je potrebna terapijska dimenzija umjetnosti, ali i da je ono emocionalno u naletu instrumentaliziranja jezika (kroz tradicionalne znanosti, moral, filozofije, politike, ekonomije...) ostalo zatočeno u otuđenom, nerealiziranom, potisnutom, nesvjesnom dijelu ljudskog bića.

Uvođenjem **slučaja** avangarda osim navedenoga pokazuje koliko smo u svom bivstvovanju određeni nečim potpuno neodređenim, ponekada uistinu ironičnim i demistificirajućim. (Sjetimo se Feuerbacha: „U mišljenju ja sam apsolutni subjekt, sve puštam da vrijedi samo kao objekt ili predikat mene, onoga koji misli, netolerantan sam. U osjetilnoj djelatnosti ja sam naprotiv liberalan, dopuštam predmetu da bude ono što sam i sâm - subjekt, zbiljsko, samodjelatno biće.“)

Revitaliziranjem **maske i plesa ...** avangarda je još jednom potvrdila da u artistsko mišljenje/preoblikovanje/doživljavanje svijeta moramo ući cijelim svojim bićem.

Redukcija u odabiru rezultira reducirajućim odgovorom. Mišljenje svijeta je misao. Vjerovanje u Boga je povjerenje. Politička promjena je promjena na razini politike.

Avangarda destruiira **sintaksu** pronalazeći već u gramatičkim pravilima sredstva zavodjenja, obmana i ideologija.

Razvijaju se književni, likovni i književno-likovni **kolaži**, kojima se želi pokazati potencijalno bogatstvo percepcije alternativnog oblika prenošenja stavova. No umjesto da se razvijaju u misaonim laboratorijima mislilaca promjene, ovi kolaži završavaju u reklamnim laboratorijima proizvođača navike/ovisnosti (ovisnost se od sredstva za proizvodnju preselila u ovisnost o reklamiranim proizvodima).

Avangarda naglašava **akustičku** dimenziju pjesama; time se s jedne strane daje za pravo McLuhanu i njegovoj tvrdnji da nas električka implozija vraća pomalo zaboravljenom svijetu akustičkog. S druge strane sugerira se izgovaranje poetskog jer se tim izgovaranjem angažira cijelo ljudsko biće (za razliku od kliženja oka po papiru).

Simultanizam u književnosti i likovnoj umjetnosti sugerira trenutačno predstavljanje više dimenzija; Umjetnici žele proći IZA, vidjeti istovremeno

sve dimenzije, prikazati istovremeno i ono na dvodimenzionalnoj slici oku nevidljivo. McLuhan u Picassovom kubizmu prepoznaje hod kamere prikazan u dvije dimenzije.

Avangardni su umjetnici s početka 20. stoljeća postali svjesni **propagandne** dimenzije. Ironiziraju njene oblike, ali je i koriste.

Oblikuju se svojevrsne **PR konferencije** i **igrani hepeninzi**. Puno prije Johna McKenzija sugerirali su performans kao izvedbeni oblik.

Razvija se **svijest o konkretnom predmetu**. Pismo postaje prijelomnom točkom suvremene kulture (u teorijskim konzekvencama praktičnog čina jednog umjetnika).

Zbilja je ovim činom zatražila i službeno sudjelovanje u zajednici dizajniranih i umjetnički oblikovanih danosti. Duchampov pismo izrazio je na svojevrsan način želju podizanja realiteta, ali ne na razinu pojma ili istine, nego na razinu ljepote. Opet ne na razinu bilo kakve ljepote (kao paradigme spektakla zavodjenja) nego ljepote oslobođene takvih vrsta zavodjenja.

Avangarda uviđa **promjenu recepcije** tadašnjeg promatrača umjetnosti. Time izlazi u susret McLuhanovom mišljenju da se s električkom implozijom zbiva promjena doživljaja svijeta oko nas, a samim tim i recepcija umjetničkog. Još je važnije da nam ova spoznaja otvara put na liniji ekstenzija – medij – praksa, gdje se ova dimenzija uspostavlja kontrolnim kriterijem za svako (političko) agitiranje za promjenom.

Cabareti i **ulice postaju poprišta** umjetničkih akcija. Ulice su medij 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 neideološko **zagovaraju plagijat** i slobodno rabljenje tuđega.

Plakatna **optofonetska poezija** nudi prolazniku pjesmu u obliku ulične reklame. Hausmannovi „automobili duše“ podsjećaju na **kolažno predstavljanje tadašnjih revija**, te ekspliciraju mogućnosti grafičke industrije.

Walter Mehring radi jezični kolaž pod imenom: **Reklama osvaja život**.

Avangardna umjetnost, dakle, istražuje zvuk, tipografiju, hepening, reklamu, slučaj, nesvjesno, plakat, neartikulirane zvukove, pjesme bez riječi, riječi bez smisla, umjetnost bez logike, filozofiju bez Boga.

McLuhan bi rekao: dogodila se implozija. Svijet elektrike, kasnije elektrone, postao je novom ekstenzijom, novim pomagalom, produžetkom, medijem, koje je tražilo, uvjetno rečeno, prevrednovanje svih vrijednosti.

Ta McLuhanova ideja o utjecaju tehnoloških produžetaka na doživljaj, općenito recepciju svijeta, kao i oblikovanje i mijenjanje samog čovjeka, ima upravo u avangardi krunski dokaz, ali se može promisliti i u perspektivi Petrovićeve prakse kao načina uspostavljanja horizonta ljudske slobode.

Svima nam je poznata općinjenost futurista novim tehnologijama:

automobilima, avionima, radijskim prijammnicima koji su omogućavali da pjesnička riječ bude dostupna u trenutku velikom broju ljudi.

Poznata nam je također općinjenost avangarde tipografijom kao i seciranjem svakog medija i sredstva umjetničkog rada do najmanjih čestica.

Istovremeno, stalno treba podsjećati: Praksa avangardne umjetnosti krećala se u horizontu kritike građanske ideologije i tražila je one oblike bivstvovanja koji:

- a) neće biti određeni ideološki,
- b) neće predstavljati sredstvo u obrani postojećih neprihvatljivih odnosa,
- c) neće robovati tradicionalnim medijima nego će baštiniti od novih tehnologija i novih spoznaja,
- d) neće se zaustavljati u području izolirano estetskog nego ulaziti u život, uzimati iz života i uspostavljati različite relacije spram života.

Kritizirajući svoje kritičare koji su tvrdili kako je tehnika instrument koji za razliku od kapitalizma u socijalizmu postaje poslušnim, Gajo Petrović kaže: „Atomska bomba neće početi da proizvodi jestive pečurke čim na nju nalijepimo socijalističku etiketu.“

McLuhan je uvijek zagovarao misao da tehnika nije neutralna. Štoviše McLuhan je uvijek mislio i pokušavao objasniti da je svaka uporaba određenog medija ostavljala na čovjeku traga, odnosno da je u rečenici MEDIJ JE PORUKA, pojednostavljeno rečeno, subjekt medij i da je na njemu naglasak.

Štoviše, McLuhan ismijava onu vrstu svijesti koja prekrivajući oči rukama misli da će ostati zaštićena od tehnologije. Od naleta novih tehnologija, smatra McLuhan neće ostati zaštićena niti društva Istoka, a niti osobe koje izjavljuju kako „ne čitaju oglase“ (danas bismo rekli: ne gledaju televiziju, ne služe se internetom, ne šalju SMS poruke – nemaju blog, nisu na nekom od foruma, nisu priključeni...).

Polazeći od svojih osjetila, želje da ih maksimalno oslobode, svijesti o percepciji samoj - umjetnici su, smatra McLuhan, jedini sposobni nekažnjeno se suočiti s tehnologijom.

Čulni odnosi i obrasci opažanja mijenjaju se; mijenjaju se navike, obrasci mišljenja, sustavi vrijednosti. Upliv novih tehnologija na svijest i svijest o



tom uplivu iznova je, sada na konkretniji način, oživjelo staru dilemu o (ne) spoznatljivosti bitka, odnosno spoznatljivosti sukladno relaciji tehnologija-osjetila-nadosjetilna pojmovna nadgradnja. Nad sintetičke sudove a priori nadvila se sjena tehnologija koje, mijenjajući se tokom povijesti, mijenjaju naše predispozicije.

Čovjek je, smatra McLuhan, određen svojim ekstenzijama a da to uglavnom i ne zamjećuje...stvara posrednike koji posreduju tako da dodaju, određuju, uvjetuju, prilagođavaju, interpretiraju...

Petrović kaže: „Tako ima mnogo oblika u kojima čovjek otuđuje proizvode svoje vlastite djelatnosti od sebe i čini od njih poseban, nezavisan i moćan svijet predmeta, prema kojima se onda odnosi kao rob, nemoćan i zavisian.“

Sve je u pitanju jer je rez koji je donijela nova tehnologija iz temelja promijenio odnose među ekstenzijama. Umjetnici su prvi reagirali.

NISU LI U TEMELJU PROIZVODNIH ODNOSA REZULTATI KUMULIRANJA PRIVILEGIJA KORIŠTENJEM RAZLIČITIH EKSTENZIJA?

„U društvu iz kojeg su eksploatatori eliminirani, čovjekovu slobodu ugrožavaju sredstva pomoću kojih saobraća s prirodom i s drugim ljudima (tehnika) i društveni oblici u kojima se to saobraćanje vrši (društvene organizacije i institucije). Pitanje o slobodi pojavljuje se danas prvenstveno kao pitanje o slobodi i socijalizmu i kao pitanje o slobodi sa tehnikom.“ U ovom je Petrovićevom stavu sadržano mnogo toga.

Ovo je mjesto gdje se priznaje primat odnosa spram tehnike, tj. u temelj se stavlja pitanje sredstava proizvodnje ili prijenosa, njihove uporabe i posljedica uporabe tih ljudskih ekstenzija. S pravom se onda možemo pitati: Ako je izum stvorio privilegij i masu (s druge strane), onda se klasni odnos mora temeljitije promisliti u svjetlu novih spoznaja o proizvodnim sredstvima kao ekstenzijama.

I sam Marx (mekluanovski) u *Kapitalu* piše: „Na ovaj način pretvara on (misli se na radnika) stvari date od prirode u organe svoje djelatnosti, u organe koje dodaje svojim sopstvenim tjelesnim organima, PRODUŽUJUĆI svoje prirodno telo, uprkos Bibliji.“

McLuhan ima sliku kojom pokušava svoj uvid u smjene tehnologija učiniti potpuno jasnim. On se naime poziva na krila aviona koji se približava probijanju zvučnoga zida. Trenutak prije tog probijanja zvuk na krilima aviona postaje „vidljiv“. Pojavljuju se zvučni valovi nakon čega slijedi tišina. Ovaj odnos on predlaže kao matricu smjene tehnologija: kada se pojavljuje nova tehnologija, stara se tek onda čini vidljivom (uglavnom i postaje predmetom odnosno sadržajem nove tehnologije).

Hibridizacija ekstenzija, smatra McLuhan, oslobađa ogromnu energiju. Teško je u povijesti umjetnosti naći period (uz ovaj s početka XX. stoljeća) u kojemu je oslobađanje energije bilo tako i toliko evidentno.

Starim usmenim narodima koji su prelazili na pismenost dogodila se neka- da „eksplozija oka“. Sve što se čulo, vidjelo, doživjelo, osjetilo, sanjalo, slutilo, izmislilo...sve je završavalo u gramatički uređenim redovima vojnika/slova koji su marširali noseći uvijek jednu poruku, jedan smisao, jednu dimenziju (ako izuzmemo umjetničke otklone). Tehnologija elektronike donosi - ne eksploziju nekog novog čula (premda će McLuhan govoriti o revitalizaciji sluha) – nego snaženje ideje o istovremenom doživljavanju svijeta svim čulima. Dogodit će se svojevrsno oslobađanje upućenosti na jedno dominantno osjetilo. Kolaži, montaže, hepeninzi, rady-made, zaumni zvukovni izričaji, i mnogo toga još pokazatelji su smjerova u kojima se slutilo novom oslobađanju.

U ideji da će umjetnici biti prvi koji će shvatiti probleme i utjecaje novih ekstenzija/tehnologija/medija, te koja će čovjeka prirediti za prihvaćanje tih novih „sredina“ – implicite je sadržan stav/prepoznavanje umjetničke prakse kao slobodnog stvaralačkog i samosvjesnog bivstvovanja. No do toga se dolazi mukotrpnim oslobađanjem percepcije, novim načinima gledanja, doživljavanja svijeta, novim pokušajima

McLuhan je ponudio metodu kubizma za ilustraciju jednog od takvih pokušaja. Riječ je naime o pokušaju da se napusti iluzija perspektive i da se, ubrzano, dakle istovremeno – odmah – pruži cjelina. Za razliku od slikarske tri dimenzije, kubizam, smatra McLuhan, pokušava prezentirati poruku kao konfiguraciju; umjesto perspektive pokušava se prezentirati sve; umjesto točke gledišta (tako karakteristične za pisani tekst) kubizam nudi istovremenost svih dimenzija i segmenata slike. Pojednostavljeno rečeno: kubizam nudi plošni prikaz hoda kamere oko predmeta i prikaz svega snimljenog u dvije dimenzije.

Ako pomnije promotrimo pokušaje avangardizma, prepoznat ćemo i takvu namjeru: probiti se preko zvukova, slučajno odabranih riječi, krikova,

procesa montaže, odustajanja od tradicionalne geometrije prikazivanja i sličnih načina do procesa mišljenja koji nije unaprijed određen, mehanički ili ideološki zacrtan. S neku drugu stranu odbačene logike, nadali su se umjetnici osporavanja, morala bi biti neka nova, svježija, nepotrošena, individualna, jedra misao, misao do koje se može doći jedino načinima različitim od ulaženja u postojeće rijeke i matice već postojećih misaonih i ideologiziranih obrazaca.

Ako imamo u vidu što su sve učinili futuristi, dadaisti, nadrealisti...u Rimu, Parizu, Ženevi, Moskvi, Berlinu, Zagrebu, Beogradu..., onda s punim pravom možemo reći da su oni anticipirali misao McLuhana, odnosno da su eksperimentirali na području na kojemu je McLuhan usidrio svoje teze. U čemu je avangarda bila mekluanovska?

- Naglašavanjem značenja tehnologije.
- Sviješću o promjeni percepcije uslijed novih sredstava komuniciranja.
- Određenošću medijem kroz koji se govori (što rezultira bijegom u eksperiment i atomiziranjem sredstava komunikacije).
- Uviđanjem povezanosti tehnologije i medija odnosno ekstenzija s važećim svjetonazorom (što je umjetnike vodilo revolucionarnom stavljaju u pitanje svega: umjetnosti općenito, konkretnih umjetnosti, medija, sredstava, boja, glasa, riječi, jezika, tona...) što je vodilo kritici apologetske pozicije religije, filozofije, morala, društva....

Avangarda želi osloboditi ono iracionalno i nesvjesno. McLuhan smatra da je Zapad pobrkao razum s pismenošću, te da je to bio osnovni razlog stvaranja nesvjesnog u čovjeku.. Avangarda je željela istovremenost paralelnih zbivanja (primjerice govorenja pjesama). McLuhan smatra da je pismenost razvijala obrasce slijeda i neprekidnosti (poznata je njegova metafora o slovima/vojnici). Avangarda je zagovarala prekid kontinuiteta i okretanje prema iskustvima Istoka. Zapad je, s pojavom električke implozije, postao svijetom koji se općenito stalno okreće Istoku.

U pismu je očigledno McLuhan vidio nazivnik za beskrajne (jezične, govorne, dijalektalne) razlike ljudi, gradova i pokrajina jedne zemlje. No sve su te razlike (prividno) nestajale uporabom istih slova i istoga jezika. McLuhan navodi Tocquevilleovo zapažanje kako je tiskana riječ bila učinila Francusku homogenom. Razlike starog feudalnog usmenog društva kao da su izbrisane. Revolucionarnost medija pisma poništila je prividno razlike i ustanovila tu jednoobraznost koja razlike gura pod tepih svijesti. Tu vrstu revolucije teško je prepoznati. Premda je riječ o osnovama na kojima će se graditi suvremena

zapadna civilizacija, upravo zato što sve to promatramo iznutra, često nećemo biti svjesni dimenzija promjene.

Avangardna umjetnost predstavlja krik zainteresiranih za nesusjesno. Pozivanje na Freuda samo je dobrodošla pomoć u traganju za višedimenzionalnim predstavljanjem umjetničke kreativne nakane u materijalu. Više nije bilo dovoljno da skulptura progovori; avangardna je umjetnost slutila da karte treba ponovno promiješati i spoznaju i umjetnost posložiti po drugim principima.

Upravo onako kako su to, ne do kraja osviješteno i ponekada ne do kraja suvislo, iskazivali avangardni umjetnici – umjetnost prva ulazi u područja koja će društvena zajednica mnogo godina kasnije – McLuhan kaže desetljećima kasnije – osvijestiti.

Živimo u svijetu šokova koje nam svakodnevno pričinjaju nove tehnologije, šokova s kojima se može nositi upravo ona koja je na njih na vrijeme upozoravala – umjetnost.

Umjetnik je prorok, čovjek integralne svijesti, čovjek koji društvu oboljelom od tehnoloških rezova može pružiti imunitet. I umjesto da se oslonimo na umjetnost, mi smo utočište našli, smatra McLuhan, u proizducima/medijima koji nam svakodnevno uzvraćaju narkotičkim slikama. Umjesto da istražujemo dosege slobode, koju su otkrivali avangardni umjetnici, dopustili smo da u ovo električko doba našim živčanim sustavom upravljaju privatne korporacije.

U želji da im se suprotstavi, Marx ih je na specifičan način opravdao. Svodeći pitanja slobode na razinu kritike otuđujućih odnosa unutar sustava proizvodnje, Marx je slobodu odredio negativno. Tražeći oslobađanje posredstvom klase kao takve, sugerirao je slobodu u sferi političkog; samim tim je otvorio vrata nesporazumima nakon Oktobarske revolucije. Zašto sovjeti ne bi mislili da politika treba preuzeti ulogu umjetničke avangarde, ako i sam Marx do slobode želi doći političkom borbom (kao pretpostavkom ljudske emancipacije)?

SVE JE VEĆ REČENO, STVAR JE U TOME ŠTO JE NAGLAŠENO I ŠTO JE S ČIM POVEZANO

Naizgled nespojivi pristupi i načini razmišljanja pokazuju iznenađujuće sličnosti.

Sredstva rada o kojima (o čijoj razvijenosti) ovisi oblik društvenih odnosa – u osnovi su (McLuhaneve) **ekstenzije**, čiji razvoj mijenja čovjeka i na njega bitno utječe.

Marx je dakle bio svjestan mekluhanovske dimenzije postavljanja problema. No zašto nije ostao na toj razini? Što bi se dogodilo da je Marx svoju analizu usmjerio prema analizi osuđenosti određenih grupa ljudi na ekstenzije koje ih pretvaraju u masu? Kuda bi Marxa odvelo bodrijarovsko promišljanje ali sada kritike političke ekonomije ekstenzija? Treba li Petrovićevo – *čovjek je biće prakse*, interpretirati onako kako proizlazi iz McLuhana: čovjek je biće određeno svojim ekstenzijama i bit će onoliko slobodnije koliko je svjesnije njihova utjecaja, odnosno onoliko koliko se izbori za pravedniju raspodjelu tih neminovnosti.

Kad Petrović govori da nema slobode bez prakse, niti prakse bez slobode..., onda to u McLuhanovoj terminologiji znači da su samo umjetnici (dakle praktičari slobode) oni koji to mogu ranije osjetiti, vidjeti, doživjeti. Politička akcija stvorit će pretpostavke. Rezultat političke akcije je sloboda na razini političkog. Koliko je neophodna, ona je toliko i prazna i lako se izvrgne u svoju suprotnost. Umjetnost je uvijek dolazila iz budućnosti svjedočeći o nečemu što je tek naslućivala.

Slobodna stvaralačka praksa uporišno je mjesto Petrovićevog suprotstavljanja tvrdom marksizmu, jer je takva praksa cilj i kriterij, putokaz i pokazatelj realiziranosti.

U čemu je praksa najslobodnija, najljudskija? Koja je to praksa kroz koju će se čovjek najbolje realizirati? Koja je praksa s onu stranu otuđenja? Koja praksa omogućuje rabljenje ekstenzija tako da one ne stvaraju nove ovisnosti (nagomilani rad starim sredstvima proizvodnje)?

Ako je to umjetnost, pred nama je pitanje: Ne treba li središnjom kategorijom relevantnog filozofijskog pristupa biti odnos PRAKSA – EKSTENZIJA – MEDIJ?

Ako ekstenzija proizvodi masu, ne treba li misao slobode utemeljiti u temeljitijem promišljanju ekstenzija, posebno u svjetlu mogućeg oslobođenja?

Ako je umjetnost praksa oslobađanja, a ona to jest, onda bi cjelokupna struktura kritike političke ekonomije trebala biti strukturirana oko ekstenzija a ne oko rada. (Rad može biti i stvaralački ali ekstenzija proizvodne trake koja čovjeka pretvara u stroj – ne može stimulirati umjetničko! Baudrillardova slutnja išla je u tom smjeru.)

Ako je istina u praksi oslobađanja, praksi uspostavljanja takvih uvjeta u kojima će se čovjek realizirati kao stvaralačko biće, onda tu praksu možemo



razumjeti kao nešto što ima više oblika koji vode u jednom smjeru. Jedan od najvažnijih je umjetnička praksa u najširem smislu.

Tako se na kraju čini logičnim ono što je naizgled paradoksalno: Petrovićeva filozofija prakse odnosno mišljenje revolucije, završava u vrlo široko shvaćenoj estetici. Dio konkretizacije ovog mišljenja u svom je djelu proveo Danko Grlić. I jedan i drugi, nažalost, usmjereni na ono najbolje Karla Marxa, spašavajući Marxa, odredili su svoje granice. Točnije, ograđeni svojom vlastitom odlukom, najviše su dali dajući usput, u naznakama, sluteći...

SEAD ALIĆ

PRACTICE OF THE AVANT-GARDE AND THE AVANT-GARDE OF PRACTICE. MCLUHAN IN THE LIGHT OF THE PETROVIC'S CONCEPT OF PRACTICE

This work examines Petrovic's thought about practice and revolution essentially connected with openness which points towards its link with the avant-garde art practice. In the clash of Petrovic's philosophy of practice/revolution and McLuhan thinking about extensions and contemporary media research, an insight is gained about the necessity of the shift of the centre of philosophical investigations towards a triad: practice-extension-media. Petrovic's thinking revolution thus results with a comprehensive aesthetics.



JOŠKO ŽANIĆ

PRINCIP VERIFIKACIJE: PETROVIĆ VS. BERČIĆ

Izvorni članak

1. UVOD

Ovaj prilog tiče se jednog problema kojemu je profesor Petrović posvetio pažnju u okviru onoga dijela svoga opusa koji je posvećen tzv. analitičkoj filozofiji - u nas inače još uvijek dosta kontroverznoj filozofskoj paradigmi, čiji je čak i naziv višestruko problematičan. S jedne strane ističe se raznolikost filozofskih koncepcija, inicijativa i pravaca istraživanja okupljenih pod tim nazivom, zbog čega postaje upitno govoriti o *jednoj* paradigmi, što jedinstveni naziv implicira (no, naravno, taj se problem javlja kad je riječ bilo o kojoj paradigmi), ili se pak termin “analitička filozofija” ograničuje samo na neke od filozofskih škola koje se uobičajeno smatra “analitičkima”. S druge strane, tvrdi se da je sintagma “analitička filozofija” *contradictio in adiecto* ili da bi, ako je opozitivni parnjak analitičke filozofije “kontinentalna filozofija”, onda ovu prvu konzistentnosti radi trebalo nazivati “otočnom”, “morskom” i sl. (čime je jasno naznačen negativan stav prema onome za što se predlaže takvo ironično ime). Kako bilo, naziv “analitička filozofija” postao je uvriježenim, što ukazuje na njegovu komunikacijsku uspješnost kad treba označiti određenu, koliko god interno diferenciranu, porodicu suvremenih filozofskih stremljenja, pa se stoga i pojavljuje u prvoj rečenici ovoga teksta (makar i uz prefiks “tzv.”). Budući da ga rabi i sâm profesor Petrović¹, nema razloga da se previše zadržavamo raspravljajući o njemu.²

¹ “Zato je bolje da se čitav ovaj pravac, kao što se to obično i čini, naziva ‘analitičkom filozofijom’ (...)” (Petrović, 1964: 155).

² S obzirom na to što je ovdje stanovita filozofska škola ili skup školā označen kao “filozofska paradigma”, moglo bi se prigovoriti kako u filozofiji nema paradigmi, barem ne u smislu u kojem ih ima (ako ih ima) u znanosti (termin je, dakako, Kuhnov). Ovdje nema mjesta za raspravu o tom meta-filozofskom pitanju, pa neka dostaju ove tri napomene: prvo,



Problem o kojem će biti riječi jest problem logičkog statusa, kao i prihvatljivosti³, famoznog *principa verifikacije*, što ga je zastupao filozofski pokret poznat kao logički pozitivizam. Princip verifikacije je kriterij smislenosti kojim se tvrdi da je rečenica smisljena ako i samo ako je ili analitička ili empirijski provjerljiva; njegova je osnovna funkcija bila da velik dio filozofije eliminiira, pod imenom metafizike, kao doslovnu besmislicu. Presuda besmislenosti, prema Carnapu (2004: 102-103), pogađa: 1. svaku spekulativnu metafiziku, koja teži biti spoznajom iz čistog mišljenja; 2. onu metafiziku koja, polazeći od iskustva, želi spoznati ono što leži izvan ili iza iskustva; 3. svu filozofiju vrijednosti i normi, svaku etiku ili estetiku kao normativnu disciplinu (jer vrijednosni sudovi nisu podložni empirijskom testu); naposljetku, 4. ona metafizička usmjerenja, koja se uobičajeno, prema Carnapu neprikladno, nazivaju spoznajno-teorijskima, poput realizma, subjektivnog idealizma, solipsizma itd.

Pitanja i probleme vezane uz koncepcije koje su zastupali predstavnici logičkog pozitivizma u nas je reaktualizirala nedavna knjiga Borana Berčića *Filozofija Bečkog kruga*. U toj knjizi Berčić kao da je imao na umu ovu Flaubertovu opasku: “Kad pišeš biografiju prijatelja, piši je kao da se *osvećuješ* za njega” (iz J. Barnes, *Flaubert's Parrot*) - radi se, naime, osim kritičkog prikaza, i o obrani mnogih aspekata logičkog pozitivizma pred njegovim brojnim kritičarima i protivnicima, među kojima je i prof. Petrović. Kritika tih kritičara može se smatrati svojevrsnom “osvetom”, naravno, hiperbolički rečeno, posebice ako se ima u vidu “imidž” koji je logički pozitivizam imao (i još uvijek ima) u ovdašnjem filozofskom krajoliku⁴. Ipak, većina kritičara protiv kojih Berčić polemizira i sami su “analitički” filozofi.

čini se da je u svakoj intelektualnoj djelatnosti, u koju je uključen veći broj ljudi, i to kroz duža vremenska razdoblja, moguće uočiti neke opće idejne okvire misaonog rada, i to takve koji se smjenjuju kroz vrijeme (njihove obrise obično zacrtaju ili izmijene “velikani”, a pokoravaju im se ostali); drugo, izgleda da je “analitička filozofija” osobito sklona funkcioniranju na način paradigme (makar se i “analitičke paradigme” same mijenjale); naposljetku, nije neopravdano zadatkom filozofa smatrati to da u što većoj mjeri pokušaju iskočiti iz ustaljenih obrazaca, no to vrijedi i za znanstvenike.

³ Precizno govoreći, radi se o dva različita (iako povezana) problema.

⁴ Usp. Pejović (1979: 17): “Primjere još-ne-filozofije u naše doba nalazimo među raznovrsnim školama znanstvenog empirizma, neopozitivizma i analitičkog filozofiranja, a kao najtipičniji ističe se *logički pozitivizam*”, te: “(...) pri poblížem promatranju ovih nastojanja

Namjera ovog teksta jest da bude problemski, tj. da se bavi spomenutim problemom vezanim uz princip verifikacije, i to s obzirom na predložena rješenja u Petrovića i Berčića (koji polemizira s Petrovićem i drugima), te u oxfordskog filozofa Michaela Dummetta (čije mi se rješenje čini pogrešnim na zanimljiv način). Tekst se, dakle, neće baviti prvenstveno ili jedino onim što prof. Petrović tvrdi glede principa verifikacije, već će raspravu o Petrovićevu stavu uključiti u općenito razmatranje koje smjera na to da na kraju predloži i vlastito rješenje. Ne namjeravam se složiti ni s Petrovićem, ni s Berčićem, no vrijedi istaknuti da stajem na stranu prof. Petrovića u smislu općenitog stava da princip verifikacije treba odbaciti. Opći stav prema tome i sličnim “reglementirajućim principima”, naime takvima doista predloženim ili potencijalnim principima koji imaju za svrhu, foucaultovski rečeno, nadzor i isključivanje u pogledu našeg diskursa, iznijet ću također na kraju.⁵

2. PETROVIĆ - BERČIĆ

Petrović navodi: “Mislim da je najveća teškoća na koju nailaze logički pozitivisti u vezi s principom verifikacije određivanje statusa tog principa” (1964: 168).⁶ I dalje: “Kako su prema samom principu verifikacije svi stavovi (smislaoni iskazi) *ili* analitički *ili* empirijski provjerljivi, to i princip verifikacije, da bi imao neki smisao, mora biti ili analitički ili empirijski provjerljiv. Međutim, po svemu izgleda da on ne može biti ni analitički ni empirijski provjerljiv. A ako je tako, onda sam ovaj osnovni princip logičkog pozitivizma mora biti običan besmislen metafizički iskaz.” To je standardni prigovor principu

otkrivamo njihov scijentistički karakter i na kraju nam se ukazuju kao pothvati koji stoje bliže ili dalje otvorenoj anti-filozofiji”.

⁵ Primjere mnogih takvih “principa” moguće je naći u Foucaultovu tekstu “Poredak diskursa” (v. Foucault, 1994). Možda bi trebalo napomenuti da su principi koje navodi Foucault mnogo više “prljavi”, mnogo više vezani uz društvene odnose moći i gospodarenja nad diskursom nego što je to naizgled potpuno apstraktni princip verifikacije. Pa ipak, rekao bi Foucault, “moć je posvuda” (1994: 65). Nije li borba između logičkog pozitivizma i “metafizike” također i borba za *pravo na govor*, i time za prevlast u “mreži moći”, vođena “voljom za istinom”?

⁶ Odnosno, Petrović (1979: 262). Berčić citira prema ovom potonjem djelu, a ja prema djelu navedenom gore u tekstu, gdje se nalazi proširena verzija istog teksta.

verifikacije. Kako tvrdi Berčić: “Drugi vrlo česti prigovor (uz neodrživost podjele analitičko-sintetičko, op. a.) logičko-pozitivističkom programu jest da princip verifikacije eliminira samoga sebe kao metafizičku besmislicu” (2002: 84). Petrović zatim razrađuje ovaj argument na oba njegova “kraka”. Mogućnost da princip verifikacije bude empirijski provjerljiv odbacuje brzo, jer nije jasno “kakva bi to iskustva mogla da ga potvrde ili opovrgnu” (također i zato što Ayer, čijim se nazorima u tom kontekstu prvenstveno bavi, odbacuje tu opciju). Berčić na više mjesta spominje lingvističku anketu kao metodu kojom bi se princip verifikacije moglo provjeravati, i to takvu kojom bi se utvrđivalo: a) je li princip *de facto* prihvaćen u govornoj praksi, te b) je li prihvaćen kao analitički iskaz (gdje onda govorna zajednica termine “smislenost” i “provjerljivost” smatra sinonimnima⁷) ili kao empirijska istina o smislenosti (gdje bi to da su smislene samo one rečenice koje su provjerljive bila činjenična istina). No, mislim da nikakva takva anketa ne bi zapravo bila provediva. Prosječno obrazovani govornik, uzmimo za primjer, hrvatskoga jezika, teško da bi, naime, bez ekstenzivnijih objašnjenja uopće znao kako da odgovori na dana pitanja. Reakcija na pitanje: “Smatrate li da su smisljeni samo oni iskazi (rečenice) koji su ili analitički ili empirijski provjerljivi?” bila bi, po svemu sudeći, zbunjenost. Ako bi se pak ispitanicima prije ankete krenulo razjašnjavati što su to analitički, a što empirijski provjerljivi iskazi (jer ni to nije tako jednostavno: imamo konkluzivnu provjerljivost, parcijalnu provjerljivost, itd.), time bi već došlo do nedopustivog “upletanja u dokazni materijal”, tj. neizbježnog sugeriranja odgovora. Isti bi slučaj, po svoj prilici, nastupio ako bismo postavili pitanje: “Smatrate li da je *de facto* istina da su smislene samo one rečenice koje su provjerljive?” odnosno: “Smatrate li činjeničnom istinom da su smisljeni samo iskazi koji govore o činjenicama?”, kao i: “Smatrate li iskaz ‘smislen neprovjerljiv iskaz’ samoproturječnim?” (ova pitanja služila bi traženju odgovora na pitanje pod b što ga navodi Berčić). U krajnjoj liniji, riječ “smislenost” toliko je višesmislena da očito nije sinonimna s “provjerljivost”, što je već jedan razrađeni teorijski pojam (osim ako ga se ne shvati u svakodnevnom smislu, no tad “provjeriti” može značiti i “pitati nadležne institucije”).

Drugi krak Petrovićeve argumentacije ne pokazuje, kao što bi se moglo očekivati, da princip verifikacije nije analitički iskaz, već da *definicija* (status koji Ayer dodjeljuje principu verifikacije) ne može biti analitički iskaz, i to

⁷ Ustvari, sinonimno bi bilo “smislenost” i “analitičnost ili provjerljivost”.

zato što se u definiciji toga što je analitički iskaz već pojavljuje riječ “definicija” pa to dovodi do cirkularnosti.⁸ To bi bila razorna kritika kad bi prvenstvena meta te kritike, Ayer, smatrao da definicije doista jesu analitički iskazi, te princip verifikacije smatrao definicijom/analitičkim iskazom. To tvrdi Berčić, usp.: “Za Ayera, dakle, princip nije empirijska hipoteza nego analitička istina - definicija pojma smislenosti” (2002: 90). Također tvrdi da je pitanje je li neki iskaz u nekom jeziku analitički istinit empirijsko pitanje. No, Ayer (1992: 149) kaže: “Nikad nisam bio u iskušenju da tvrdim da je princip sintetički. Kao prikaz načina na koji govornici engleskoga doista govore o značenju, bio bi suviše očito neistinit. No, nisam se nadao niti da bih mogao braniti stav da je analitički, budući da, premda analitički iskazi ne opisuju jezičku uporabu, oni temelje svoju valjanost u načinima kako se znakovi rabe. Na sreću (...) ostavio sam prostora za preskriptivne iskaze. (...) U skladu s time, u predgovoru drugom izdanju knjige *Language, Truth and Logic*⁹ tretirao sam princip verifikacije kao preskriptivnu definiciju.” Ayer, dakle, ne smatra princip verifikacije analitičkim iskazom niti definicijom u smislu koji bi je vezao uz analitičke iskaze. Uostalom, tvrdnja da bi princip mogao biti shvaćen i kao analitički iskaz, koju brani Berčić, ne čini mi se uvjerljivom, kao ni Ayeru, što je vidljivo iz citata. Ne vidim kako bi se iskaz: “Rečenica je smisljena ako je analitička ili empirijski provjerljiva” moglo, osim nasiljem nad značenjem, učiniti analitičkim, a tobožnja anketa koja bi o tom pitanju odlučivala empirijski ili bi, iz već navedenih razloga, propala, ili bi pokazala da to nipošto nije analitički iskaz. Testovi sinonimije termina ili samoproturječnosti negacije nikako mu ne bi dodijelili status analitičnosti.

Stoga ostaje shvaćanje principa kao *preskriptivne* definicije, tj. kao prijedloga, upute za korištenje jezika. To je daljnja mogućnost koju razmatra Petrović (Berčić to zove “službenim stavom” logičkog pozitivizma¹⁰), te ovdje izno-

⁸ Petrović naglašava cirkularnost takve definicije analitičnosti, ali jednako će tako cirkularna biti i definicija definicije. On također dodaje još jedan argument zašto definicija ne smije biti analitički iskaz, naime zato što bi onda valjanost svakog analitičkog iskaza, budući da se temelji na definicijama, koje su i same analitički iskazi, ovisila o drugim analitičkim iskazima, a takvo koherentističko gledište Ayer odbija.

⁹ V. Ayer, 1998.

¹⁰ Inače, on smatra da su ta različita shvaćanja principa, naime da je sintetički, da je analitički i da je normativan, zapravo kompatibilna. To može biti slučaj, no kompatibilnost neodrživih shvaćanja (posebice prva dva) ne znači mnogo, a daljni je problem to što se čini da u formulaciji principa postoji još jedan paradoks, o kojem će biti riječi kasnije.

si kritiku principa koju Berčić ističe kao glavni Petrovićev prinos diskusiji. Kako objašnjava Petrović, riječ je o prijedlogu, ali, prema mišljenju logičkih pozitivista, takvome koji nije posve proizvoljan, jer se temelji na onome što se već prešutno pretpostavlja u znanosti i svakodnevnome govoru. No, prema Petroviću, logičko-pozitivistička eliminacija “metafizike” pomoću principa verifikacije u tom slučaju predstavlja logičku pogrešku *petitio principii*. “Ne odvija li se”, tvrdi on (1964: 173, 1979: 263-264; usp. i Berčić 2002: 97), “logičkopozitivistička procedura ‘eliminiranja metafizike’ po sljedećoj shemi:

Prvi korak: Od različitih stavova, koji se faktički izriču, odabire se samo dio onih koje susrećemo u nauci i svakodnevnom životu, a ignoriraju se oni koje nalazimo kod filozofa, kao i svi njima slični stavovi nauke i običnog života.

Drugi korak: Traže se uslovi koje zadovoljavaju svi ovi odabrani stavovi, te se otkriva da su oni svi ili empirijski provjerljivi ili analitički; ovo otkriće naziva se principom verifikacije.

Treći korak: Vraćamo se stavovima koje smo prešutno ignorirali kod prvog koraka i s čuđenjem otkrivamo da oni ne zadovoljavaju princip verifikacije, da nisu ni empirijski ni analitički. Sve te stavove zato eliminiramo kao besmislene ili metafizičke.

Nije li, međutim, očito da smo te stavove uspješno eliminirali pomoću principa verifikacije u trećem koraku samo zato što smo ih već prešutno ignorirali u prvom i što o njima nismo vodili računa u drugom.”

Petrović također tvrdi (1964: 172, 1979: 263): “(...) ako se faktička praksa nauke i zdravog razuma uzima kao argument (...), zašto da se ne vodi računa i o faktičnoj praksi filozofa? Zašto da se filozofi sa svojim stavovima unaprijed diskvalificiraju? A ako se već diskvalificiraju unaprijed, zašto je potrebno da se diskvalificiraju i naknadno pomoću principa verifikacije?”

Berčić na to odgovara kako treba obratiti pažnju na *opravdanje* principa verifikacije. On priznaje da je logičko-pozitivistički argument, kako ga izlaže Petrović, cirkularan i prazan te da ostavlja nejasnim zašto bi itko trebao prihvatiti princip verifikacije, no, kaže, ako bi se opravdanje principa uvrstilo u argument, onda bi on dobio normativnu snagu, te više ne bi bio cirkularan i prazan. Mjesto na kojem bi bilo najbolje uvrstiti opravdanje jest između drugog i trećeg koraka. Opravdanje kojemu Berčić daje prednost jest Reichenbachovo pragmatičko opravdanje, prema kojemu će nam jezik biti daleko više od koristi ako ga budemo koristili u skladu s principom verifikacije, nego ako ga budemo koristili u skladu s nekim drugim kriterijem smislenosti ili bez

ikakvog kriterija. Stoga je “petrovićevski argument, ovakav kako je izložen, iako točan, zapravo nezanimljiv i trivijalan” (Berčić 2002: 98).

Općenito, Berčić smatra kako pozitivisti nisu pretpostavili ono što tek trebaju dokazati, već su plauzibilnost principa verifikacije nastojali utvrditi na nezavisnim osnovama.¹¹

Slažem se s Berčićem da Petrovićev argument nema snage, ali mislim da je to slučaj već zato što se pri pozitivističkoj “eliminaciji metafizike” i nije radilo o nekom velikom *dokazivanju* njezine besmislenosti. Nije se radilo o dokazivanju zato što se takva besmislenost niti ne može *dokazati* (uostalom, i prije i poslije pozitivizma metafizika se smatrala potpuno *smislenom*, bez obzira na to kakva bila neka daljnja presuda), već se ona *prispisuje*. Pozitivisti nisu dokaz(iv)ali da je metafizika besmislena, već su to *stipulirali* - uveli su jednu *dogmu* o značenju (to je na posebno upečatljiv način učinio zapravo još Wittgenstein u *Tractatusu*). Pa onda, budući da nema dokaza, nema niti logičke pogreške u dokazu o kojoj govori Petrović.

Pitanje je onda, opet, je li ta dogma konzistentna. Berčić (2002: 106) kaže: “Nadam se da sam uspio pokazati da je princip verifikacije konzistentan. Princip se može shvatiti i kao definicija smislenosti i kao empirijska istina o smislenosti. U oba slučaja princip je smislen upravo zato što zadovoljava samoga sebe.” Već sam argumentirao zašto mislim da se princip ne može shvatiti niti na jedan od ta dva načina. No, postoji, čini se, još jedan problem. Naime, princip očito mora *već biti smislen* kako bismo ga mogli razumjeti te razmatrati je li smislen prema vlastitim kriterijima. Princip, dakle, samog sebe mora već učiniti smislenim prije i nezavisno od kriterija koje sâm propisuje, kako bismo te kriterije uopće mogli razumjeti. On mora, takoreći, *prejudicirati* svoju smislenost. Princip mora pretpostaviti svoju smislenost kako bi uopće mogao “otpočeti”, i tu ima stanovite sličnosti s pogreškom *petitio principii*.

Doduše, Berčić (2002: 126) kaže: “Treba očekivati da će valjani kriterij smislenosti biti od pomoći u rubnim slučajevima, kada djelomično i nejasno razumijemo značenje rečenice. U slučajevima u kojima ne možemo niti naslutiti značenje rečenice, nikakav kriterij ne može nam biti od koristi. U slučajevima u kojima u potpunosti znamo značenje rečenice nikakav kriterij nije nam potreban.” On, dakle, razdvaja razumijevanje (makar kakvo) od naknadne odluke o smislu. No, to, rekao bih, nije ispravno: čini mi se da ne možemo razumjeti ništa što nije smisleno, dakle, ako nešto razumijemo, to je

¹¹ Zahvaljujem prof. Berčiću na pismenim i usmenim razjašnjenjima glede ovih pitanja.

eo ipso smisleno. I to nas vraća na ranije rečeno: kako bismo razumjeli kriterije koje princip postavlja, mi smo već morali priznati njegovu smislenost. Inače, siguran sam da nema niti jednog metafizičara, teologa ili naprosto vjernika koji bi rekao da ne razumije metafizičku rečenicu poput ove: “Bog je vječan.” Stoga nam nikakav kriterij doista nije niti potreban.

Središnji je problem, dakle, autoreferencijalnost principa, koju, naime autoreferencijalnost odnosno refleksivnost kao takvu, Russell (1956) smatra izvorom svih paradoksa (tj. svih koje razmatra u svom slavnom tekstu). Russell stoga postavlja načelo (1956: 63): “Što god uključuje *sve* iz nekog skupa ne smije biti jedno iz tog skupa.” Takav uvid, s posebnim osloncem na njegovu razradu u Tarskog, okosnica je rješenja što ga predlaže Michael Dummett.

Prije nego što nastavim, želio bih samo napomenuti kako, usprkos kritikama koje upućujem nekim tezama iz knjige *Filozofija Bečkog kruga*, smatram to Berčićevo djelo vrlo vrijednim, štoviše, čini mi se da takvih opsežnih kritičkih prikaza nekog filozofskog razdoblja ili pravca u nas gotovo da i nije bilo još od Petrovićeva vremena.

3. DUMMETT

Tarski (1952) je postavio kao uvjet semantičke teorije koja izbjegava paradokse to da jezik u kojem je ona formulirana ne bude “semantički zatvoren”, odnosno takav da uz svoje izraze sadrži i sredstva referiranja na te izraze te semantičke predikate poput “istinit” i “neistinit”. Poznata je njegovo zagovaranje striktno hijerarhije između *objektnog jezika* i *metajezika*. Dummett u potpunosti prihvaća takav pristup: “Taj argument čini se neosporivim: slijedi da nikakva semantička teorija koja upravlja nekim jezikom ne može biti formulirana u samom tom jeziku, a da to ne izazove inkonzistentnost” (1992: 131). Napominjući kako je Wittgensteinov zaključak iz *Tractatusa* da, kad se radi ne o nekom pojedinom jeziku, već o jeziku kao takvom, ne može biti metajezika, te da je funkcioniranje jezika neizrecivo (ono se može samo “pokazivati”), suviše drastičan, on tvrdi: “Teškoća ne proizlazi (...) iz intrinzične neizrecivosti funkcioniranja našeg jezika (...). Ona prije proizlazi iz našeg pokušaja da uključimo onaj dio jezika koji u sebi sadrži pojmovni aparat posredstvom kojega pokušavamo opisati njegovo funkcioniranje u jezik čije funkcioniranje opisujemo” (132). Stoga Dummett tvrdi da se princip verifikacije nikako ne može primijeniti na sama sebe. Njega ne treba smatrati niti

sintetičkim/provjerljivim¹² niti analitičkim, jer se on “(...) nalazi u potpunosti izvan dosega te dihotomije. On je prije dio *teorije* koja objašnjava kako funkcionira ostatak jezika” (132). Što se tiče termina “značenje” i “verifikacija”, Dummett kaže da bi oni dobili značenje koje imaju u iskazima teorije isključivo na temelju uloge koju igraju u toj teoriji, tj. bili bi potpuno emancipirani od svoje uobičajene uporabe. Teorija bi bila tako konstruirana da se ili odnosi na fragment jezika koji te termine ne sadrži ili bi njihova uporaba unutar teorije bila potpuno nezavisna od njihove uporabe u dijelu jezika na koji se teorija primjenjuje.

Za Dummetta je, dakle, princip verifikacije “s onu stranu jezika”. Iako je takvo rješenje logički valjano u smislu da izbjegava autoreferencijalnost, ono je ipak *potpuno neuvjerljivo*.¹³ Kako to termini “značenje” i “verifikacija” dobivaju značenje isključivo unutar teorije? Uobičajen je slučaj da teorija uzme termine iz svakodnevnog govora te ih razradi ili modificira, ali oni ne mogu dobiti svoje značenje iz teorije naprosto, takoreći *ex nihilo*. Ako su definirani pomoću drugih termina, onda su ovi spleteni s uobičajenom uporabom, pa opet ne može biti potpune emancipacije - jezik i metajezik ne mogu se razdvojiti takvim kirurškim rezom kakav ima u vidu Dummett.¹⁴ Uglavnom, čini se da Dummettov prijedlog, iako ga prihvaća i sam Ayer¹⁵, ne može uspjeti. O njemu bi se moglo reći da je, kako bi se to kazalo na engleskome, *an honorable failure* - čestit ili dostojanstven promašaj.

U tom smislu, čini se da Wittgensteinovo shvaćanje iz *Tractatusa* o nemogućnosti metajezika i dalje ostaje nešto što s pravom uznemiruje miran san svakog semantičara.

¹² Pozitivisti i njihovi sljedbenici, ali i većina suvremenih analitičkih filozofa odbacuje Kantove sintetičke apriorne iskaze.

¹³ U odbacivanju Dummettova rješenja slažem se s Berčićem. On još navodi protuargumente kako teorija jezika ne može biti ništa drugo doli empirijska/sintetička, te da Dummettov pristup vodi u beskonačni regres u kojemu teorija T_1 objašnjava kako funkcionira jezik, ali ne i svoj vlastiti jezik, pa nam je onda potrebna T_2 , itd.

¹⁴ U Tarskijevu slučaju mogu, ali to je stoga što se njegove teorije tiče ograničenih jezika strogo specificirane strukture.

¹⁵ “Potpuno se slažem s Dummettovim prikazom statusa principa verifikacije. (...) Dummettov pristup ovome problemu poboljšanje je u odnosu na moj. (...) Princip verifikacije sažima opću teoriju značenja, a od opće se teorije značenja ne može očekivati da zadovoljava samu sebe” (1992: 149).

4. PRIJEDLOG RJEŠENJA

Svoj prijedlog rješenja glede logičko-semantičkog statusa i prihvatljivosti principa verifikacije, kao i problema kriterijā smisla općenito, izložit ću u četiri etape.

1. Ako nam je uopće potreban neki univerzalni *kriterij* smislenosti, u što nisam uvjeren, mislim da bi formulacija koja bi imala mnogo prednosti pred principom verifikacije mogla glasiti nekako ovako: “Smislen iskaz jest iskaz složen u skladu s gramatičkim pravilima nekog jezika.” Ta formulacija ide protiv logičko-pozitivističkog zahtjeva (usp. npr. Carnap 2004: 91-92) da iskaz koji je smislen mora poštovati ne samo *gramatičku*, već i *logičku* sintaksu, a tako je i mišljena. Smatram da je za smislenost iskaza (rečenice)¹⁶, usko lingvistički uzevši, nužan i dovoljan uvjet naprosto poštovanje gramatike (morfologije i sintakse) dotičnog prirodnog jezika, dok su *logička* valjanost iskaza, njegova *empirijska* opravdljivost, *metafizička* osiguranost ili pak *kontekstualna* primjerenost nešto drugo. Za iskaz koji krši bilo koji od ovih posljednjih zahtjevā može se reći, i često se doista i kaže, da je besmislen, no ovdje zastupam stav da se u tim slučajevima radi o drugim i širim smislovima riječi “smisao”. Treba, s druge strane, priznati da uvjet potpunog sklada s gramatičkim pravilima ponekad i nije nužan za smislenost (razmijemo često i gramatički “krnje” iskaze, posebice u usmenoj komunikaciji), no ovdje, radi jasnoće i kratkoće, pribjegavam idealizaciji (uostalom, govornik razumijeva takav krnji iskaz tako što ga “rekonstruira” ili je barem to uvijek u stanju učiniti, ako se radi o kompetentnom izvornom govorniku).

Na ovaj način formuliran kriterij smislenosti ima, mislim, tri prednosti pred logičko-pozitivističkim. Prvo, on razlikuje različite tipove smisla. Drugo, premda su i pozitivisti naknadno uveli razlikovanje između kognitivnog i ekspresivnog smisla (usp. Carnap 2004: 108-109), ovaj kriterij dio je općeg

¹⁶ Posljednja dva termina nisu, naravno, sinonimna, usp. Saeed (2000: 13-15) za korisno razlikovanje između *utterance*, *sentence* i *proposition*, no ja ih ovdje koristim *promiscue*. Ayer (1998: 79) povlači neanalogno razlikovanje između *sentence*, *statement* i *proposition*. Inače, zanimljivo je da on kaže da svaka indikativna rečenica (gdje pod “rečenica” razumije gramatički ispravno složen niz riječi), bila ona, po njemu, doslovno smisljena ili ne, izražava *statement*, te stoga on ne može izbjeći priznanje da ona na neki način *jest* smisljena - a to je ono što ja želim tvrditi.

nazora koji *kognitivnost*¹⁷ shvaća mnogo šire i fleksibilnije (mislim i primjerenije) od pozitivista (o tome v. pod 4). Naposljetku, on uspijeva izbjeći barem neke od paradoksalnih posljedica autoreferencijalnosti. Naime, iako ga također zahvaća prigovor da, ako razmatramo je li smislen prema vlastitom kriteriju, moramo već pretpostaviti njegovu smislenost, on ipak, za razliku od principa verifikacije, očito zadovoljava sama sebe - on jest gramatički ispravno složen iskaz (barem koliko ja, kao kompetentan govornik hrvatskoga, mogu prosuditi). S obzirom na to da zadovoljava sama sebe, ovako formuliran kriterij moglo bi se “iskupiti” i od prvog paradoksa, tako što intuitivno razumijevanje tog kriterija naknadno biva opravdano time što zadovoljava sama sebe (dakle, implicitno priznanje smislenosti poklapa se s eksplicitnim). Kod principa verifikacije upravo to nije slučaj.

Uostalom, rečenica “Ova rečenica nije gramatički ispravno složena (s obzirom na hrvatski jezik)”, za razliku od rečenice “Ova rečenica je neistinita”, nije paradoksalna, već naprosto neistinita.¹⁸

U krajnjoj liniji, ovako formuliran kriterij omogućuje mehanički test smislenosti rečenica koji može provoditi i kompjutor, naime, tako da samo provjerava jesu li poštovane morfologija i sintaksa (ukoliko bi to bilo moguće bez uvida u smisao).

Kao drastičan test za ovakvo viđenje smislenosti možemo uzeti onaj slavni lingvistički primjer koji je u literaturu uveo Chomsky: “Bezbojne zelene ideje bijesno spavaju” (1972: 86)¹⁹. Iako sâm Chomsky tvrdi da je rečenica besmislena (“nonsensical”), ja mislim da je ona smisljena, i to na tri nivoa. Kao prvo, ona je smisljena već na *denotativnom* nivou, naime, razlikuje se od nizova poput “i ili toga” odn. “Berlin konj plavo” (s kakvima bi je Carnap bio sklon poistovjetiti, usp. za ove posljednje primjere Carnap 2004: 27²⁰) po tome

¹⁷ Carnap kaže “erkenntnismäßig”.

¹⁸ Naravno, u tom kontekstu se “gramatički ispravno složena” ne smije zamijeniti sa “smisljena”, jer onda opet dobivamo (makar unilateralno) paradoksalnu rečenicu: “Ova rečenica nije smisljena.”

¹⁹ U izvorniku “Colorless green ideas sleep furiously” (primjer potječe iz Chomskyjeve knjige *Syntactic Structures* iz 1957.). U prijevodu sam promijenio poredak posljednjih dviju riječi (nasuprot prijevodu u zbirci Chomsky 1972., koju je priredio R. Bugarski), zato što je poredak “sleep furiously” u engleskome jedini ispravan (te stoga neobilježen), dok je u hrvatskome “spavaju bijesno” obilježeno, stilski ili u pogledu informacijske strukture.

²⁰ Carnapovi analogoni Chomskyjeve rečenice su: “Ovaj trokut je čestit”, “Ovaj kamen je tužan”.

što valjana gramatička struktura omogućuje našem umu/mozgu da “spaja” smislove pojedinih riječi. Nadalje, ona je smisljena na *konotativnom* nivou²¹, na primjer na način da *u tekstu Chomskog* konotira gramatički ispravno složenu, ali besmisleni rečenicu. Naposljetku, ona je svakako smisljena *metaforički* (npr. može se interpretirati kao “Bezvezne ekološke ideje su nepopularne”²²), odnosno kao uklopljena u književni tekst. Sveučilište Stanford je 1985. raspisalo natječaj kojim se tražilo baš takvo uklapanje, i zaista se može naći izvrsnih pjesama u kojima ta rečenica izvanredno funkcionira.²³

2. Umjesto kriterija *smisla*, mislim da bi od mnogo veće koristi bio kriterij *dopustivosti* za diskurs. No, kao prvo, on bi morao biti na meta-razini, te ne bi mogao zadovoljavati sama sebe (niti bi se to tražilo). Kao drugo, najbolje bi bilo dodijeliti mu *lokalnu* ulogu²⁴, naime takvu da ravna nekim ograničenim regijama diskursa. Time je omogućen uvjet meta-razinskosti, tj. izbjegavanja paradoksa. Iz te lokalnosti slijedi onda da bi takvih principa dopustivosti moglo biti više. Na primjer, za znanstveni diskurs mogao bi se uvesti princip: “Neka ne bude moralnih sudova u znanstvenom diskursu”, a za dijalog u okvirima liberalno-demokratskog društva: “Neka ne bude govora mržnje” (naravno, ti se principi većinom i poštuju u dotičnim domenama, ovdje su samo eksplicitirani). Prethodnim imperativnim rečenicama jasno je naznačeno da su takvi principi eksplicitno *normativni* - oni se ne mogu *dokazati* niti provjeriti, već samo *opravdati* s obzirom na neke još općenitije norme. Naposljetku, treba još dodati da za književnost, kao najintegrativniji diskurs (u kojem se može doista naći sve od matematičke formule do recepta za kolače i pritom “imati smisla”), ne bi važio, čini se, nijedan takav princip.

3. Kakav je onda logičko-semantički status principa verifikacije? Princip je, kao prvo, smislen, i to upravo stoga što poštuje gramatička pravila jezika u

²¹ Termine “denotativno” i “konotativno” rabim na način semiotike, gdje se oni odnose na nivoe plana sadržaja iskaza, a ne na način logike, gdje prvi označava skup predmeta na koje se neki termin odnosi (ekstenzija), a drugi skup impliciranih svojstava tih predmeta (intenzija). U semiotičkoj uporabi i denotacija i konotacija pripadaju intenziji.

²² Iz Wikipediae, usp. http://en.wikipedia.org/wiki/Colorless_green_ideas_sleep_furiously, učitano 7. 3. 2007.

²³ Moguće ih je naći na stranici <http://www.linguistlist.org/issues/2/2-457.html#2>.

²⁴ Prof. Berčić napisao mi je u e-mailu da su i sami logički pozitivisti na dosta mjesta tvrdili da je princip bolje shvatiti na takav način, no ja sam uvijek nailazio samo na potpuno “globalne” formulacije, a to potvrđuje i Dummett kad princip, upravo u opreci prema lokalnim uporabama, naziva “grand” i “all-embracing” (1992: 131).

kojem je formuliran (njemački, engleski, hrvatski) - zato ga i razumijemo. No, kao drugo, pokušaji da se pokaže da on može zadovoljiti sama sebe, bilo kao analitički iskaz, bilo kao empirijski provjerljiv iskaz, nisu uvjerljivi. Naposljetku, princip, čini se, upada u nešto što bismo mogli nazvati *paradoksom poretka razumijevanja*, naime, kako je već prethodno bilo obrazloženo, on svoj smisao mora dobiti nezavisno od univerzalnih kriterija smisla koje sam postavlja. Mislim da je ta dvostruka paradoksalnost, naime prejudiciranje vlastite smislenosti te nemogućnost da zadovolji sama sebe (čime bi mogao opravdati to prejudiciranje), razlogom zašto princip danas većinom i nije prihvaćen. Eventualno bi ga se moglo pokušati "spasiti" na način koji je blizak Ayeru (ali ne i Dummettu), s time da se više ne bi radilo o kriteriju smisla (jer bi onda opet zahvaćao sama sebe), već ponovno o kriteriju *dopustivosti*. Moglo bi ga se, naime, shvatiti kao nekakvu inicijalnu odluku izvan diskursa koja omogućuje diskurs²⁵, kao *transcendentalni uvjet diskursa*, koji bi glasio: "Neka bude samo analitičkih i empirijski provjerljivih iskaza" (to sažima ono što Wittgenstein želi poručiti svojim *Tractatusom*, boreći se pritom sa samo-nametnim proturječjem po kojem upravo to nije izrecivo). Ako je jasno da su i analitički i empirijski provjerljivi iskazi *deskriptivni*²⁶, a princip je formuliran kao *normativan* iskaz, onda nema problema s njegovim vlastitim statusom: on je inicijalna norma, koja zabranjuje sve buduće norme (ovo rješenje bitno se razlikuje od Dummettova, zato što je status principa tu potpuno jasno određen, a ne, kao u Dummetta, nejasan i "slobodnolebdeći"). No, onda ostaje upravo ovo pitanje koje postavlja Ayer (1992: 149): "Zašto bi se preskripciju poštovalo?" Mislim da ne može biti valjanog opravdanja za takvu univerzalnu normu, što nas opet vraća *lokalnim* principima kao jedinij prihvatljivoj mogućnosti.

4. Princip stoga, tvrdim, treba odbaciti. Treba ga odbaciti, prvo, zato što je, kako je gore argumentirano, dvostruko paradoksalan. No, čak i kad ne bi bio paradoksalan (poput maločas predloženog), on je daleko *prestrog*, jer previše toga eliminira iz kognitivne sfere. Pozitivisti su smatrali samorazumljivim da je umjetnost nešto po prirodi ekspresivno, emocionalno, tj. ne-kognitivno, a metafiziku su onda svodili na lošu umjetnost. Kako kaže Carnap

²⁵ Analogno Popperovom kritičkom racionalizmu, koji se temelji na inicijalnoj *iracionalnoj* odluci da se vjeruje u razum (v. 2003: II, 255).

²⁶ Strogo govoreći, analitički iskazi nisu deskriptivni jer ništa ne opisuju, "ne kažu ništa", no može ih se shvatiti kao nulti stupanj deskriptivnih iskaza, jer radi se o iskazima koji su istiniti u svakom slučaju, bez obzira na to kako stoje stvari "u svijetu".

(2004: 106), “umjetnost je adekvatno, a metafizika neadekvatno sredstvo za izražavanje životnog osjećaja (*Lebensgefühl*)”. To je, mislim, potpuno promašena karakterizacija kako umjetnosti, tako i metafizike. I umjetnost (posebice književnost) i metafizika oblici su *kognitivnog modeliranja univerzuma* (što ne isključuje njihove emocionalne aspekte). Pritom se u tim tipovima diskursa ne radi toliko o *opisu i objašnjenju* (kao u znanosti), već o *nuđenju perspektive* na univerzum, dakle o nečemu što sadrži jak normativni element (čime dotični tipovi diskursa ne postaju manje kognitivnima)²⁷.

Uostalom, kad bi pozitivisti bili u pravu, metafizičari bi bili krivi za doista nevjerovatnu količinu kršenja *principa kooperativnosti* u komunikaciji (usp. Grice, 1991), a to već samo po sebi mora učiniti pozitivističku dijagnozu sumnjivom. Mislim da je “metafizički” diskurs potpuno valjan takav kakav jest i da odgovara potrebama ljudskog *uma* (a ne, ili barem ne samo, *srca*) koje su različite, iako samo djelomice, i od onih koje dovode do proizvodnje književnog, i od onih koje dovode do proizvodnje znanstvenog diskursa. Naravno, nije potrebno posebno obrazlagati da se i znanost i umjetnost i metafizika mogu *raditi* dobro, kao i loše, talentirano i upečatljivo, kao i netaleantirano i neupečatljivo. Neki filozofski uratci, ali samo neki i individualni, doista se mogu smatrati “lošom umjetnošću”.

U svakom slučaju, koliko god umjetnost i metafizika bili različiti od znanosti, i različiti međusobno, oni nisu zato od ove manje važni ili manje vrijedni. Mislim i vjerujem da bi profesor Petrović podržao ovakav stav.

²⁷ U dvodijelnom tekstu Žanić (2005) i Žanić (2006) pokušao sam pružiti znatno razrađeni prikaz kognitivnog karaktera filozofije (tamo sam to zvao “semantičkom karakterizacijom filozofskog diskursa”), kao i usporedbu sa znanošću i književnošću. Pod “filozofijom” sam imao u vidu većinom upravo one oblike filozofije koje Carnap proglašava besmislenima (v. drugi odlomak ovog teksta).

CITIRANA LITERATURA

- Ayer, A. J. 1992: "Reply to Michael Dummett". U: Hahn, L. E. (ur.) 1992: *The Philosophy of A. J. Ayer*. La Salle: Open Court: 149-156.
- Ayer, A. J. 1998 (1936): "The Principle of Verification". U: Nye, A. (ur.) 1998: *Philosophy of Language: The Big Questions*. Oxford: Blackwell.: 77-85.
- Berčić, B. 2002: *Filozofija Bečkog kruga*. Zagreb: Kruzak.
- Carnap, R. 2004: *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, prir. Th. Mormann. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Chomsky, N. 1972: *Gramatika i um*, prir. R. Bugarski. Beograd: Nolit.
- Dummett, M. 1992: "The Metaphysics of Verificationism". U: Hahn, L. E. (ur.) 1992: *The Philosophy of A. J. Ayer*. La Salle: Open Court: 129-148.
- Foucault, M. 1994: *Znanje i moć*, prir. H. Burger i R. Kalanj. Zagreb: Globus.
- Grice, H. P. 1991 (1968): "Logic and Conversation". U: Davis, S. (ur.) 1991: *Pragmatics: A Reader*. Oxford: Oxford University Press: 305-315.
- Pejović, D. 1979: *Suvremena filozofija zapada*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Petrović, G. 1964: *Od Lockeja do Ayera*. Beograd: Kultura.
- Petrović, G. 1979: *Suvremena filozofija*. Zagreb: Školska knjiga.
- Popper, K. 2003 (1945): *The Open Society and Its Enemies*, I-II. London: Routledge.
- Russell, B. 1956 (1908): "Mathematical Logic as Based on The Theory of Types". U: Russell, B. 1956: *Logic and Knowledge*, prir. R. Ch. Marsh. London: George Allen & Unwin Ltd.: 57-102.
- Saeed, J. I. 2000 (1997): *Semantics*. Oxford: Blackwell.
- Tarski, A. 1952 (1944): "The Semantic Conception of Truth". U: Linsky, L. (ur.) 1952: *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana: University of Illinois Press: 13-49.
- Wittgenstein, L. 1987 (1922): *Tractatus logico-philosophicus*, preveo i pogovor napisao G. Petrović. Sarajevo: Svjetlost.
- Žanić, J. 2005: "Semantičke strukture filozofije: postavljanje problema". U: *Filozofska istraživanja* 99 (4/2005): 923-944.
- Žanić, J. 2006: "Semantičke strukture filozofije: kozmopoetički oblici". U: *Filozofska istraživanja* 101 (1/2006): 63-90.



JOŠKO ŽANIĆ

THE PRINCIPLE OF VERIFICATION:
PETROVIĆ VS. BERČIĆ

*The text takes up a polemic between professor Petrović and professor Berčić (spanning over some 40 years, since Petrović's text was originally published in 1963, and Berčić's book *The Philosophy of the Vienna Circle* in 2002) on the logical status and acceptability of the (infamous) principle of verification. The principle was formulated by the logical positivists and considered to be a criterion of meaning whereby a sentence is meaningful if and only if it is either analytic or empirically verifiable. After examining the views of Petrović (attacking the principle) and Berčić (defending the principle), and also those of Michael Dummett, and disagreeing with all of them (but acknowledging some of their points), a solution to the problem is offered, in four parts. It is argued that meaning cannot be identified with analyticity-or-verifiability, and a different criterion of meaning is formulated (even though it is also suggested that one is not really needed at all). It is then asserted that, instead of a criterion of meaning, we might have better use for local criteria of permissibility with regard to our discourse. Thirdly, it is claimed that the principle is doubly paradoxical. Finally, it is concluded that the principle should be rejected (therein, Petrović's view is supported), on the grounds that it is paradoxical and also that it is too strict, banishing unjustly both art and metaphysics from the cognitive domain.*



HOTIMIR BURGER

O AKTUALNOSTI FILOZOFIJI PRAKSE

Izvorni članak

Filozofija prakse ili praksis-filozofija¹ odigrala je u nas prvorazrednu ulogu. I to s dobrim razlozima. Još i danas čitanje tekstova glavnih nositelja ove orijentacije – B. Bošnjaka, D. Grlića, M. Kangrge, G. Petrovića, P. Vranickog, R. Supeka, I. Kuvačića i drugih - ostavlja dojam svježine, misaone otvorenosti, filozofske i teorijske erudicije te stanovitog stvaralačkog prkosa s obzirom na socijalne i političke prilike u tadašnjem svijetu i u njima domicilnoj zemlji. Ta je orijentacija gajila, uostalom, i vrlo intenzivnu komunikaciju s filozofskim i socijalnoteorijskim središtima u svijetu. I to ne samo zasjedanjima Korčulanske ljetne škole i međunarodnim izdanjem časopisa *Praxis*, nego i suradnjom sa svjetskim sveučilištima u akademskim okvirima. Zato je stekla veliki ugled ne samo ovdje, nego i u filozofskoj i teorijskoj javnosti u svijetu. O tome svjedoče prijevodi djela ovih autora na svjetske jezike, rasprave i knjige koje su pisane o njima, kao i akademski radovi različitih razina što su o njima napisani. Stoga i vrlo ugledne publikacije, kakva je primjerice Ritterov *Historijski rječnik filozofskih pojmova*², u natuknicama, ne samo o marksističkim, nego i antropolozijskim, socijalnofilozofskim i drugim temama, navodi njihova stajališta i njihove teze.

Ja ću u ovome radu nastojati pokazati do koje mjere je pojam prakse, o kojemu su spomenuti filozofi dakako temeljito promišljali³, i danas filozofski aktualan – iako ne u svim aspektima koje su ovi mislioci imali u vidu. Pri

¹ Sintagma filozofija prakse ili praksis-filozofija uvriježena je još i danas u inozemnoj filozofskoj literaturi i u diskusijama kao oznaka ove orijentacije.

² *Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, hrsg. von J. Ritter u. a., Schwabe AG Verlag, Basel.

³ Nema dvojbe da je važnu ulogu u diskusijama o pojmu prakse i u njegovu razvijanju odigrao i Vanja Sutlić, ponajprije u radovima koji su objavljeni u njegovoj knjizi *Bit i suvremenost*, Sarajevo, 1967.

tome ne mislim toliko na izravnu recepciju ove tematike, iako bi se i o njoj moglo govoriti, nego više na činjenicu da su ovi filozofi tematizirajući problem prakse razmatrali i razvijali temu koja je i danas fundamentalna za suvremeno filozofiranje, osobito za ono koje se ne želi distancirati od svijeta i vremena u kojemu živi, nego je zaokupljeno njegovim krizama i problemima i pokušava pronaći, ako ne rješenja tih problema, onda bar naznake njihovoga rješavanja ili omogućiti orijentaciju s obzirom na njih.

Najprije ćemo ovdje ocrtati bitne aspekte pojma prakse kako su ga razumjeli naši filozofi, a potom ću ilustrirati njegovu aktualnost na tekstovima određenih suvremenih filozofa.

Pojam prakse imao je u ovih mislilaca dakako svoje izvorište ponajprije u djelu mladoga Marxa, čiji su *Rani radovi* objavljeni u Zagrebu i u svjetskim razmjerima razmjerno rano (1953. godine), osobito ako se uzme u obzir činjenica da su ti tekstovi primjerice i u Velikoj Britaniji i Italiji objavljeni tek kasnih pedesetih godina. No s obzirom na problem izvora pojma prakse, ne može se osporiti da je taj pojam u naših autora razrađivan i uz inspiraciju koja je zračila iz tada aktualne i žive filozofije egzistencije – posebno M. Heideggera i J.-P. Sartrea – a koja je u nas intenzivno recipirana već ranih pedesetih godina.⁴

Ako se pojam prakse ovih autora analitički rastvori, onda je vidljivo da je on imao ontologijsko-antropologijski, povijesno-filozofski, socijalno teorijski i revolucionarno-kritički (politički) aspekt.

Svi su ovi autori razvijali fundamentalni aspekt pojma prakse, ali su iz njega izvodili i specifične perspektive. Taj se aspekt – pozivanjem na Marxa – razumije kao ozbiljenje totaliteta ljudskih bitnih snaga i uključuje zamisao neotuđenosti, dakle, recimo to egzistencijalnofilozofski, autentičnosti čovjekova opstanka. Važno je, dakako, da taj aspekt odmah uključuje i povijesnu perspektivu, jer se ta stvaralačka bit čovjeka ozbiljuje u povijesti ili kao povijest. Praksa je na neki način živo jezgro, ishodište i žarište ljudskoga opstanka u njegovoj individualnoj, društvenoj i povijesnoj dimenziji. To je ujedno 'sfera' ili dimenzija zbiljnosti iz koje se dohvaća prošlo i buduće i aktualizira u sadašnjemu.

Pojmom prakse zaokupljeni su u prvom broju časopisa *Praxis*⁵ Branko Bošnjak, Gajo Petrović, Predrag Vranicki, Danko Grlić i Rudi Supek.

⁴ Kako je poznato osobito u radovima V. Sutlića, G. Petrovića, R. Supeka te M. Kangrga i D. Pejovića.

⁵ *Praxis*. Filozofski dvomjesečnik, 1(1964).

Ontologijsko-antropologijski i kritičko-revolucionarni aspekt pojma prakse razvijao je osobito G. Petrović. Taj aspekt najavljen je u Petrovićevu proslavu cijelom projektu u prvom broju časopisa *Praxis* (1964.), pod naslovom «Čemu *Praxis*?», te razvijan u njegovu prilogu pod naslovom «Praksa i bivstvovanje» u istom broju časopisa. Valja odmah naglasiti da su obje ove razine problema prakse bitno spregnute, jer se iz prakse kao načina aktualiziranja čovjekove biti i u jednom i u drugom slučaju izvodi revolucionarno-kritički filozofski projekt kakvim je sebe razumio časopis *Praxis*, odnosno njegovi osnivači i izdavači.

U «Čemu *Praxis*?» Petrović ističe, dakako, humanističku bit Marxove misli te govori o filozofiji kao «misli revolucije» (str. 4.) koja se, ako to želi biti, mora «okrenuti bitnim brigama suvremenoga svijeta i čovjeka, a ako želi da dopre do biti *svakodnevice* (istaknuo H. B.), ona se ne smije ustezati od toga da se od nje i prividno udalji zaranjajući u dubinu ‘metafizike’ » (isto).

Časopis *Praxis* treba, prema Petroviću, promovirati filozofiju kao misao revolucije i kao «nepoštednu kritiku svega postojećega, kao humanističku viziju doista ljudskog svijeta i kao nadahnjujuću snagu revolucionarnoga djelovanja» (isto). Izvorno pak grčki naziv *praxis* uzima se zato da se ova orijentacija distancira od pragmatističkog i vulgarno-marksističkog shvaćanja prakse te da «naznačimo da smjeramo na izvornog Marxa», piše Petrović.

U radu «Praksa i bivstvovanje» G. Petrović skicira inačice pojma prakse od Kanta do Marxa i onda se bavi Marxovim uvidima u temu. On ovdje odmah zadire (heidegerijanski) u razmatranje odnosa bitka i biti u Marxa, i to iz perspektive čovjekova bitka (on kaže bivstvovanja) i biti (29). Potom slijedi njegova analiza Heideggerova razumijevanja čovjekova odnosa spram smrti. I to zato da bi mogao ustvrditi da «doista ljudsko bivstvovanje nije ponosno iščekivanje ništavila, već slobodno stvaralačka djelatnost kojom čovjek stvara svoj svijet i sama sebe» (33). Zato Petrović postavlja pitanje, nije li praksa «najautentičniji ‘modus’ bivstvovanja koji nam jedini otkriva pravi smisao bivstvovanja, pa stoga i nije neki poseban modus već razvijena bit bivstvovanja?»

P. Vranicki u tekstu «Uz problem prakse» započinje s Marxovom tezom da je praksa «slobodna svjesna djelatnost», a to je ujedno čovjekov «generički karakter».

Čovjek je, nadalje, «jedino biće kreacije, jedino stvaralačko biće. Takvo stvaralačko biće čijem je stvaranju i njegovo bivstvo i bit podvrgnuta» (str. 35).

Ako to cjelokupno čovjekovo stvaralaštvo označimo pojmom praksa, onda – misli Vranicki – «moramo zaključiti da čovjek kreira svoju povijest, svoj historijski život saobrazno mogućnostima svoje vlastite prakse» (37).

Praksa obuhvaća sve strane čovjekova života te je zato i čovjek u biti «praktičko biće» i uvijek je u «neposredno osjetilnom odnosu». Praksa nije moguća ni bez «određenog emocionalnog odnosa», misli uz to Vranicki.⁶

Historija je jedinstveno čovjekovo djelo, nastavlja Vranicki. «Ni jedna ljudska djelatnost ne postoji sama po sebi i sama za sebe. Nijedna nije shvatljiva ako se ne uzme u obzir cjelina historijskog momenta ili epohe, cjelovitost historijskog postojanja čovjeka, cjelovitost i polivalentnost njegova fundamentalnog postojanja kao bića prakse» (39).

D. Grlić u tekstu «Praksa i dogma» hoće izuzeti – i to ne zato što je umjetnost i estetika njegov primarni interes, nego iz principijelnih razloga - umjetničko stvaralaštvo iz prakse, ako se ona jednoznačno razumije kao smisleno djelovanje koje ozbiljuje neku svrhu. On praksu misli šire od sprege sredstva i svrhe. Jer takvo bi sužavanje pojma prakse, misli Grlić, dalo osnovu tvrdnji da i «filozofija i umjetnost i zbilja ne žive u praksi» (52), što je neodrživo. Na taj način Grlić hoće, među ostalim, upozoriti na čuvenu Marxovu tezu da čovjek proizvodi univerzalno, pa proizvodi «i prema zakonima ljepote».

B. Bošnjak u svome prilogu ovoj raspravi pod naslovom «Ime i pojam 'praxis'» skicira povijest pojma *praxis* od njegova iskona u grčkoj mitologiji i filozofiji i dolazi do Marxova konteksta. Bošnjak preuzima Marxove ideje iz ranih radova i rezimirajući kaže da je «prava praksa humana i revolucionarna»; to je «konkretna umnost» i «borba za humanizam» (str. 19). Istinitost pak prakse može postojati samo kao povijesnost prakse, a to je i «praksa bez tutora» (str. 20).⁷

Dakle u ovih autora prisutna je intencija da se pojam prakse odmakne od tradicionalnog shvaćanja prakse kao djelovanja u smislu etike ili politike, te da ga se shvati kao pojam koji obuhvaća sve bitno ljudsko manifestiranje. Praksa je bitno spregnuta s čovjekom, ona je očitovanje njegove biti, ali i jezgra povijesnoga života, povijesti same u kojoj i sama povijest biva 'producirana'.

⁶ To smatram važnim uvidom, jer je upravo u najnovije vrijeme emocionalna dimenzija ljudskoga opstanka postala aktualna ne samo u filozofskim, nego i u socijalno-teorijskim, pa i psihologijskim analizama čovjekova svijeta.

⁷ To je očito polemičko-kritička intencija spram tadašnje političke i društvene situacije.



Ova intencija spram povijesti i novog određenja prakse osobito je vidljiva u Milana Kangrga, u njegovoj knjizi *Praksa-vrijeme svijet*⁸. On se ovdje dosta iscrpno bavi pojmom prakse i nastoji izričito formulirati baš njegov *moderni* smisao, imajući u vidu prvenstveno Marxov misaoni kontekst, ali i kontekst klasične njemačke filozofije, pa i filozofije egzistencije.

Praksa je u Kangrga «u *povijesnom smislu* postajanje čovjeka čovjekom». Pri tome se «proizvodnja, tj. proizvođenje misli kao *čovjekova bit*, dakle, upravo – *praksa*, pa je riječ o samoodjelovljenju ili samoproizvođenju svoje biti ili ljudske prirode u procesu koji je *povijesno događanje ili ljudsko produktivno vrijeme kao vremenovanje*» (str. 77).

Tako je tu proizvodnja ili praksa čovjekova svrha, točnije, *samosvrha*, jer čovjek «u njoj i pomoću nje *postaje čovjekom*, a ono drugo: priroda i društvo postaje njegovim *svijetom*, kao prisvojenim, usvojenim, intimiziranim *zavičajem*. Time čovjek – kako kaže Marx – *producira svoj totalitet* u apsolutnoj otvorenosti i kretanju svoga postajanja kao *samopostajanja*» (isto).

Čovjek proizvodi prema tome sebe i svijet, ali proizvodi i svoje stvaralačke moći (str. 79).

Zato je praksa stvaralaštvo (str. 89), misli Kangrga.

Bitna pak razlika «između starog i novog pojma prakse» sastoji se za Kangrgu u tome «da ona obuhvaća i umjetnost, a ne da nju isključuje» (što po njegovu mišljenju Marxu pripisuju Habermas i Grassi, svodeći praksu na rad i tako iz nje isključuju fantaziju). Kangrga, nadalje, misli da je pojam *samodjelatnost*, kako je formuliran u njemačkoj klasičnoj filozofiji, primjereni izraz za taj novi smisao pojma prakse (str. 81). U takvom kontekstu izjednačuje on proizvodnju, samodjelatnost i praksu (str.82).

Rezimirajući ove uvide, rekli bismo sljedeće:

Praksa se u analiziranim tekstovima ovih filozofa misli u razlici spram tradicionalnog suženja toga pojma na moralno-praktičku dimenziju, tako da praksa ima *ontologijsko-antropologijski* smisao temelja ljudske egzistencije; ona je izvorište i ‘žarište’ osobne, društvene i povijesne ljudske egzistencije; ona je ne samo produktivna u užem smislu, nego i *stvaralačka* u bitnom smislu te proizvodi totalitet povijesnog ljudskog života; ona je *revolucionarna*, ali s *bitno humanističkom* perspektivom, tj. usmjerena na uspostavljanje istinski ljudske zbilje, a na taj način obuhvaća i svakodnevlje i to, prema Vranickome, i

⁸ Milan Kangrga, *Praksa - vrijeme – svijet*, Odabrana djela, Knjiga 3, Zagreb, 1989.



njegovu emocionalnu razinu. U promišljanju pak ovih dimenzija zbiljnosti i intencija koje iz analize proizlaze filozofija prakse ne libi se ni toga da, prema Petroviću, posegne i za metafizičkim dubinama.

Važna poanta ovih promišljanja jest da je čovjek biće prakse ili praktičko biće u bitnom smislu. Ovo određenje čovjeka iskristaliziralo se osobito u tadašnjim diskusijama o pojmu otuđenja, tako da u tekstovima ovih i drugih autora zaokupljenim problemom otuđenja nalazimo daljnju elaboraciju pojma prakse. Ali analizu tih tekstova ovdje izostavljamo, jer se za naš problem pokazano čini dostatnim.

U suvremenoj filozofiji aktualiziranje pojma prakse nije potaknuto toliko Marxom i marksističkom tradicijom, bar ne izravno, nego više fenomenologijom, osobito Husserlovim pojmom svijeta života, te Heideggerom i Gadamerovom verzijom hermeneutike. Ali sve se te orijentacije susreću u pojmu svakodnevlja, koji je u marksističkoj tradiciji – kako je poznato – učinio tematskim ponajprije Henri Lefebvre (inače teorijski i osobno blizak Vranickome). Gadamer⁹ pak sam u svome je djelu *Istina i metoda*, ali i drugima, primjerice u *Nasljeđu Europe*¹⁰, isticao praksu kao ishodište svakog hermeneutičkog nastojanja, a imao je u vidu i posredničku ulogu hermeneutike između 'svakodnevnne svijesti' ili znanja i specijalističkoga znanja suvremenih znanosti, koje se izmaklo uvidu svakodnevlja i razdire ga svojim uvidima i svojom artikulacijom u njemu.

Najbliži je razumijevanju pojma prakse, kako su ga razumjeli praksis-filozofi, u suvremenim filozofskim raspravama Thomas Rentsch, i to ponajprije u svojoj knjizi *Konstitucija moralnosti*.¹¹ U najvećoj je mjeri inspiriran Heideggerom i Wittgensteinom, ali valja imati na umu i činjenicu da je on učenik Friedricha Kambartela, koji je donedavno djelovao na frankfurtskom Odsjeku za filozofiju, a i sam je bio zaokupljen razmatranjima o mogućnostima *humanoga svijeta*.

Rentsch je već s određenjem temeljnog filozofskog pitanja kao pitanja «Kako je moguć *ljudski* svijet?» u blizini humanističke nastrojenosti filozofije prakse. Ali u njega izostaje ono što je filozofija prakse – kako smo vidjeli - s pojmom prakse uvijek povezivala, a što svoj iskon ima u Marxu: to je revo-

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Sarajevo, 1978.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Nasljeđe Europe*, Zagreb, 1997.

¹¹ Thomas Rentsch, *Konstitution der Moralität*, 2. Aufl., Frankfurt/M., 1999.



lucija. Revolucija danas nije tema filozofije, osobito ne one akademske. Ali ostale odrednice pojma prakse u Rentscha su prisutne. U svakom slučaju, Rentsch u pitanju – «Kako je mogući ljudski svijet?» - vidi sadržan njegov faktički i normativni aspekt. U nastojanju da razvije bitne aspekte i kontekst toga pitanja Rentsch je vrlo analitičan i ekstenzivan. Osim toga, takva razmatranja impliciraju u njega, ali i u drugih suvremenih autora, projekt *transcendentalne antropologije*. Mi ćemo za ovu priliku izdvojiti tek za našu temu najrelevantnije aspekte njegovih promišljanja.

Već Rentschova osnovna teza da se etika ne može odvojiti od filozofske antropologije, kao što se filozofska antropologija ne može razvijati bez moralnosti kao bitne ljudske dimenzije, upućuje na praksu, ali ni on praksu ne razumije tradicionalno, tj. samo kao temelj ili medij praktičke filozofije u užem smislu ili čak etike. Njegovo ishodište je primarni praktički ljudski svijet ili primarna ljudska situacija. Pri tome se eksplicitno poziva na Husserlov pojam svijeta života.

Njegova formulacija bitnog filozofskog pitanja - kako je moguć ljudski svijet - implicira zamisao filozofije kao *mudrosti*, tj. kao znanja koje je bitno uključeno u praktički ljudski život i nastoji nas u njemu orijentirati. Zato je njezina bitna tema komunikativnost, a primarna joj je tema «praktička djelatna i životna situacija ljudi» (70). Konstitutivne pak značajke praktičke djelatne situacije tvore ujedno «temeljni horizont ljudske prakse», i to – što je važno – već *predetički*. Tako da za Rentscha ishodište jedne «hermeneutike praktičke temeljne ljudske situacije sačinjavaju ustrojstvo životnih situacija, govorno ustrojstvo ljudske prakse i prethodnost transcendentalne intersubjektivnosti».

Osim toga, sve bitne značajke primarnoga ljudskoga svijeta imaju bitnu ulogu u konstituciji smisla u primarnom ljudskom svijetu. Jer primarna su u tom svijetu baš ljudska izvršenja života a to su *nabačaji smisla*.

Za Rentscha zbog takve njegove pozicije važan pojam *interezgizistencije* i odatle pojam *interezgizistencijala*. Pojam interezgizistencijala svjedoči o njegovom redizajniranju Heideggerove filozofije. Interezgizistencijalna odnošenja mogu se odvijati samo u javnom prostoru i javnom vremenu, jer se i smisao može konstituirati samo intersubjektivno i protežući se u vremenu i prostoru. Tako da u Rentscha nije riječ (samo) o pojedinačnim subjektima, nego ponajprije baš o *odnosima među ljudima*. Zato interezgizistencijali nisu svojstva subjekata, nego temeljne crte zajedničkoga života i kao takvi nazivaju se jednostavno *međuljudski odnosi*. Zato će Rentsch reći: «Stvari ima samo puštenih u ljudska izvršenja života» (str.162).

Važno je u ovom kontekstu navesti – što nas povezuje s Husserlovim pojmom svijeta života – da za Rentscha znanost i tehnika bitno promašuju primarni ljudski svijet kao «praktički nabačaj smisla s usmjerenjem na likove ispunjenja».

Važno je, nadalje, da je u primarnom ljudskom svijetu faktičnost spregnuta sa spontanošću, dakle s ljudskom *kreativnošću i sa slobodom*.

Rentsch govori i o komunikativnim interezistencijalima, koji su praktička suprotnost znanstvenom objektiviranju predmeta, koje karakterizira to da u primarni ljudski svijet ne unosi za taj svijet bitno konstitutivnu *solidarnost*.

Jedan od Rentschovih važnih zaključaka zato glasi da faktička i praktička temeljna situacija svojom povezanošću omogućuju zbiljnost ljudskoga svijeta (115).

Praktički pak nabačaji smisla osnova su kritike postvarenja i ujedno su presudna temeljna forma ljudskoga orijentiranja u svijetu.

Pokušamo li sažeti ovakvo sagledavanje prakse, onda je vidljivo da ona uključuje moralnu, estetsku i političku dimenziju ali i još mnoge druge. Zatim da postavkom o smislu i njegovim nabačajima implicira kritiku postvarenja te da joj je tema i svakodnevlje, svijet života.

Slične zamisli nalazimo i u djelu Hansa Krämera, koji u svome spisu *Integrativna etika*¹² pokušava formulirati jednu novu zamisao etike, ali pri tome je svjestan da mora doprijeti do osnova ljudskoga opstanka i tako i sam dolazi do problema prakse u fundamentalnom smislu, i to ponovo u sklopu projekta transcendentalne antropologije.

Etika je za Krämera 'vodilja prakse' i tako sudjeluje u oblikovanju ljudskoga života u fundamentalnom smislu. Kako bi takvu etiku mogao fundirati i Krämer razvija, kako je rečeno, zamisao transcendentalne antropologije, koja bi mogla utemeljiti takvu etiku koja nadmašuje tradicionalnu etiku trebanja, a on sam nju shvaća kao *etiku stremljenja* (Strebensethik). Ova etika utemeljuje se pomoću pojmova samoodnosa ili samosvijesti, praktičke subjektivnosti i spontanosti. A te 'kategorije' upućuju – po Krämerovu mišljenju – na nešto što on naziva *humano invarijantno*. Krämer je mišljenja da se tek iz horizonta jedne fundamentalne antropologije može doprijeti do antropologije u praktičkoj nakani. To pak znači da se on od razine onoga invarijantnoga u čovjeku valja uspinjati do razina temeljnih alternativa prakse. Jer on etiku hoće udomiti u praksi.

¹² Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt/M., 1995.



Zato Krämer govori o *praktičkoj antropologiji* koja čovjeka, na temelju njegova dostojanstva, izdiže iznad ostalih bića. To pak dostojanstvo on ne temelji tradicionalistički na kognitivnim svojstvima čovjeka, na spoznaji, nego voluntaristički na njegovom odlučivanju i stvaranju kao očitovanjima slobode. Takva sloboda je, po njegovom mišljenju, na djelu u filozofskoj antropologiji i filozofiji egzistencije u 20. stoljeću, a njenu je osnovu najbolje formulirao H. Plessner s pojmom ekscentrične pozicionalnosti.

Iz takve perspektive Krämer *proprium* čovjeka definira kao sposobnost za prijelaz u drugo i moguće emancipacijom od Ovdje i Sada, i to odnošenjem spram sebe samoga i spram svijeta i upuštanjem u vremensku dimenziju.

U bitnoj sprezi s ovako pojmljenom slobodom za ovoga je autora temeljna *moćnost* sadržana u ljudskom bitku ili bolje u osnovi ljudskoga sebstva. (To je zapravo jedna verzija Marxove zamisli o biti čovjeka kao «ukupnosti bitnih snaga».) U praktičkoj antropologiji to dovodi do nerestriktivnoga pojma slobode u smislu moderne slobode proizvoljnosti i do kompetencije odlučivanja s obzirom na određenja sebstva i svijeta. Sloboda proizvoljnosti identična je s neotuđivom osnovnom antropologijskom dispozicijom jedne moćnosti za moćnost, koja prethodi svim realnim i tek postizljivim ili proizvodljivim načinima moćnosti, misli Krämer.

On dalje razrađuje temeljne ljudske dispozicije, ali to nas sada ne zanima, jer se on time usmjerava u etičku ili u praktičkofilozofsku dimenziju problema u užem smislu.

Ali valja ipak nadodati da i Krämer – razrađujući praktičku subjektivnost – izdvaja pojam *smisla* kao važan te da na novi način razvija pojam ljudskoga sebstva. Sebstvo je za njega cjelina, suma svih disponibiliteta i dispozicija s obzirom na tematiziranu moćnost. Pojam moćnosti povezan je s pojmom slobode ili čak s njime nadomjestiv. Taj pojam ima čak stanovite prednosti, jer je manje opterećen od pojma slobode, obuhvatniji je i od pojma izbora, a ima i afirmativnu spregu sa svijetom.

Ovako skicirana praktička antropologija bavi se ljudskim invarijantnostima, ali baš na toj razini ona može pojmovno izraziti i bitno *opcionalnu strukturu prakse*. To je za autora važno, jer je ta opcionalnost karakteristična za čovjeka kao čovjeka.

Krämer iz svega zaključuje da je temeljna ljudska struktura ambivalentna i on nju naziva sputljivost. Tako da su u njega kao jednako izvorni postavljeni moćnost i nemoćnost, sloboda i nesloboda, spontanost i inhibiranost. Isprepletenosti temeljnog stremljenja i sputljivosti, obuzdavanja bivaju za Kräme-

ra otuda momenti temeljne formalne strukture koja je u osnovi praktički dobra i svih određenih dobara, ciljeva i normi te njihovoga realiziranja.

Ovakvo antropologijsko utemeljenje etike i praktičke filozofije otvara perspektive, misli ovaj autor, koje mogu imati posljedice i za teorijsku filozofiju, pa i za samu metafiziku, i to dokumentira stajalištima Kanta, Feuerbacha, Marxa, Diltheya i Jaspersa. Time nastavlja na Kantovu intenciju postavljanja antropologije u temeljni horizont filozofije kao filozofije.

Spomenuo bih ovdje s obzirom na osnovnu intenciju ovoga teksta da se pokaže aktualnost filozofije prakse, i Habermasovu filozofiju, koja je na razne načine bila u blizini praksis filozofije. Tu se o nekim srodnostima može govoriti ponajprije s obzirom na zajedničko – iako ne identično – pozivanje na Marxa, ali sadržajno možda i više posredstvom pojma svijeta života i pojma svakodnevlja, kako je on artikuliran u Habermasovoj teoriji komunikativnog djelovanja. Svijet života za Habermasa je sav onaj život koji nije podvrgnut medijima novca i moći, dakle svijetu ekonomije i države. To je svijet u kojem se zbiva osobni život, odnos spram tradicije, život nedržavno institucionalizirane javnosti, život svakodnevlja, koji izmiče svojoj kolonizaciji od strane 'sistema' i tako predstavlja resurse moguće opozicije spram sistema. Važno je da svakodnevije ili svijet života ovdje nije predmet kritike, nego on tek daje osnovu mogućoj kritici sistema i opoziciji spram njega.

U svojem pak predavanju «Vjerovanje i znanje»¹³ Habermas formulira i diferenciraniji stav spram svakodnevlja, odnosno spram njegove svijesti koju poznajemo i kao *common sense*, zdravi razum. U suvremenoj opreci prirodnoznanstvene kulture, koju on određuje i kao opreku naturalizma i religijske kulture, koja opreka na razne načine dominira u suvremenome svijetu, pozicija *common sensea* je, misli Habermas, pozicija intuitivne svijesti koja nas vodi u svakodneviju i koja preživljava i 'obrazovanje' koje mu nameću znanosti.

Smatramo da smo ovim analizama i komentarima pokazali da je i u današnjoj filozofiji praksa jedan od temeljnih pojmova filozofije te da se taj pojam tematizira u sprezi s bitnim određenjima čovjeka i tako omogućuje i kritičku distancu spram zbivanja u suvremenome svijetu.

Iz ovih analiza isto je tako vidljivo da je filozofija prakse taj kontekst i tu perspektivu formulirala već u svojoj ranoj fazi.

¹³ Sadržano u: Jürgen Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Na putu prema liberalnoj eugenici?*, Zagreb, 2006.



HOTIMIR BURGER

ABOUT TOPICALITY OF THE PHILOSOPHY
OF PRACTICE

The philosophy of practice has had an important role with us here.. After reconsidering some essential aspects of the concept of practice in the works of the Croatian philosophers from that circle (whose anthropological and critical-revolutionary aspect was developed by Gajo Petrović), the author examines the topicality of the concept of practice in the works of some contemporary philosophers (Rentsch, Krämer, Habermas). Practice is in present day philosophy one of the fundamental concepts which makes possible a critical distance from the events in the contemporary world.







GVOZDEN FLEGO

POJAM PRAKSIS DANAS, ČETRDESETAK GODINA KASNIJE

Izvorni članak

Pojam prakse, točnije: praksis, iskovan je u internim raspravama zagrebačkih profesora filozofije i sociologije i artikuliran početkom 60-ih godina, po-najprije kao specifična razlika u interpretaciji Marxa a potom sve više kao suvremena koncepcija čovjeka, te postao svjetskom inačicom onoga doba, naslovom bogate i svjetski poznate izdavačke djelatnosti – časopisa u doma-ćem i međunarodnom izdanju, i biblioteke, kao i temeljem bogatog opusa Gaje Petrovića.

Kako su kolege Puhovski i Burger upozorili, praksa/praksis je nosivi ter-min cijele misaone orijentacije, počesto nazivane filozofijom ili mišlju prakse, a kasnije mišlju revolucije odnosno mišlju-revolucijom. U toj je misaonoj orijentaciji praksis, s jedne strane, određivan kao svrhovita svjesna djelatnost čovjeka. Tako je Gajo Petrović čovjeka definirao kao biće koje bivstvuje na način prakse, a praksu je definirao kao stvaralačko-samostvaralačku djelat-nost čovjeka. To bi, u ontologijsko-antropologijskoj konsekvenciji značilo da čovjek, upravo praksom, s jedne strane čini, stvara, tvori, uspostavlja svoj svijet, a s druge da stvaranjem svoga svijeta odnosno načinom svog djelova-nja uspostavlja samoga sebe kao ljudsko slobodno biće. Ta pak teza vodi do nekoliko konsekvencija: ljudsko biće je ono koje djeluje (prakticira ili praksi-cira), koje stvara novo. Kao tvorilica novoga, praksis počiva na mogućnosti, slobodi, otvorenosti, pa ga se izjednačava s onim što je Milan Kangrga, u nekim svojim ranijim radovima, nazivao *poiein*.

S druge strane uporabom pojma praksis kao temeljnog određenja čovjeka otvara se pitanje otkuda definicija čovjeka kao bića prakse odnosno slobode kada je samoevidentno da je čovjek, rusoistički kazano, gotovo posvuda u lancima, dakle realno elementarno neslobodan. U tome slučaju pojam otu-đenja, rabljen uglavnom u ranomarksovskoj maniri, igra dvostruku ulogu. Prvo, on služi kao posredovni element koji pokazuje transformaciju čovje-kove naravi kao bića slobode u faktičku neslobodu i oneslobađanje. Drugo,

svojevrsnom argumentativnom gimnastikom se pokazuje da je otuđeni čovjek zapravo biće slobode kada je u stanju svoju slobodu negirati, a samoga sebe oneslobađati.

No pojmom praksisa na dnevni red dolazi još jedno pitanje: da li je taj pojam i do koje je mjere mišljen, u svojem temeljnom određenju, kao način individualnog djelovanja čovjeka ili pak kao način kolektivnog su-djelovanja ljudi. Pojam praksisa otvara i temu do koje se mjere tim pojmom dotiče, ili možda rješava tradicionalno i stalno aktualizirano filozofijsko pitanje o odnosu misli i djelovanja.

O određenjima kolektivnog djelovanja ljudi nekakvu implikaciju, ili tek naznaku, moguće je iščitati iz teze da je čovjek biće odnosa, biće koje se odnosi. Čini mi se da je ostalo nejasno i neodređeno na koji se način čovjek odnosi, po kojim načelima – da li prema nekim epohalnim određenjima ili pak prema kolektivnim ustrojima. Otuda, čini mi se, i nemogućnost da se u tom misaonom krugu politiku tretira kao predmet ozbiljnih filozofijskih istraživanja. Stoga bih se usudio reći da je rano zagrebačko promišljanje prakse ostalo 'antropologjsko', dakle u tome smislu načelno i individualističko, uz kolektivne ili socijalne tek konsekvencije, bez obzira na kasnije dodatke i elaboracije. Drugo, pojmom praksisa se inzistiralo kako je on nerazlučivo mišljenje-djelovanje, dakle da je riječ o takvom djelovanju koje ima misao kao svoju nepobitnu i neupitnu vodilju odnosno da misao –redovito- sobom nosi praktičke konsekvencije. Ta je koncepcija plodno koegzistirala s onim, u 60-im godinama još uvijek brojnim filozofemima, čiji su tvorci vjerovali da je filozofija (ili: 'filozofska misao') jedina u stanju (s)misliti i konstruirati takvo što kao svrhovitu svjesnu djelatnost odnosno da je, u gotovo prosvjetiteljskoj maniri, svaka misao bremenita praktičkim konsekvencijama. Koncepciji filozofije (ili 'filozofije') kao racionalnog promišljanja čovjeka i svijeta suglasna je koncepcija čovjeka kao racionalno-djelatnog bića.

No s druge strane Gajo Petrović i njegove kolege sve češće se distanciraju od filozofije. Umjesto o filozofiji oni sve češće govore o misli ili mišljenju dok Gajo Petrović – vremenski i tematski – prednjači u jednom originalnom i samostalnom putovanju, koje vodi ranomarksovskoj koncepciji kritike. Prof. Petrović je osebujno reinterpretira. On dijelom implicira a dijelom eksplicira da je bespoštedna kritika svega postojećeg, da bi to uopće mogla biti, istovremeno imanentna i transcendentna, da –fihteanski i hegelijanski- imanentno slijedi iz svog predmeta ali da ga, svojom radikalnošću, i transcendira. Ta kritika, ako je radikalna, ako naime zahvaća svoj predmet u kotrijenu, misli novu



zbilju. Ona je stoga misao ne bilo kakvog već inovativnog, tj. prevratničkog djelovanja. Ta se kritička radikalnost iskazuje u krajnjoj konsekvenciji koncepcije prakse, u pojmu revolucije, koju razumijem kao razvojni kontinuitet Petrovićeve terminologije. Revolucija je, dakle, i krajnja konsekvencija koliko i prekoračenje prakse, ali revolucija kod Gaje Petrovića ni u kom slučaju nije mišljena u nekom partikularitetu – ni u političkom, još manje u ekonomskom, ni u epohalnom, a još manje u pragmatičkom. Revolucija je po mome sudu mišljena upravo na način na koji je upozorio Božo Jakšić, kao autentično slobodno ljudsko djelovanje. Naprosto kao prostor (potpune) ljudske slobode, kao ono djelovanje koje neometano raste iz sebe samog, dakle kao autentičnost koju čovjek stvara sebi i za sebe, ne tek osobno, već za sebe kao ljudsko biće, a to znači i za druge ljude. Ta puna ljudska sloboda je zahtijevala i novi izraz pa Gajo Petrović počinje govoriti o misli-revoluciji, misli, crtica, revoluciji.

No može se činiti da je razvoj suvremene filozofije u nekoliko posljednjih desetljeća ukazivao na nesuvremenost tako razumljene prakse, budući da pojam prakse ostaje u okvirima tradicionalne filozofije, ne slijedeći suvremene transformacije filozofije odnosno filozofijske “promjene paradigmi”. U tome kontekstu naveo bih tek nekoliko primjera pozitivnih i negativnih aspekata koncepcije čovjeka kao umnog djelatnog i praktičkog bića. Kao umno i praktičko biće čovjek u racionalno projektiranom kontinuitetu svog djelovanja, u svojoj predvidljivosti i gotovo izračunljivosti, djeluje tako da ponajčešće surađuje s drugim ljudima. Ta je djelatnost transparentna a u svojoj transparentnosti diskursno iskaziva, u svojoj umnosti i eventualnoj načelnosti svima dostupna te na taj način utjecajna. Stoga je, temeljem te koncepcije čovjeka, moguće misliti, a onda i ostvariti, harmonične međuljudske odnose tj. neantagonistično, skladno društvo. Nezanemariv prigovor koji bi bilo moguće uputiti takvoj koncepciji čovjeka jest da je ona redukcionistička. Takvi prigovori grade se na izvedenicama iz Nietzschea ili na derivatima Freuda, koji tvrde da čovjek ni u kojem slučaju ne može biti svoden na svoju cerebralnost već da treba uzimati u obzir i ostale komponente njegove kako konstitucije, tako i egzistencije. Na taj način dominantna i tradicionalna filozofska koncepcija čovjeka kao racionalnog bića, pa i ona čovjeka kao bića prakse, gubi monopol u konstituciji ljudskog načina funkcioniranja jer ostaje naprosto “prekratka” za takav posao, kako bi rekao jedan od mojih, ovdje sjedećih profesora.

Ovdje razmatrani pojam prakse interpretativno je povezivan s tradicijom hegelomarksizma, ali i sa spojem rano-Marxove interpretacije Hegela i zasa-

da filozofije egzistencije, prije svega Heideggera. Poneki mislioci pak pojam prakse pokušavali su povezati s filozofemom izvedenim iz pojma pragme.

No bez obzira na naizglednu blizinu tih dvaju pojmova, promišljanja pojma prakse uvelike su bila nepodudarna pragmatizmu kao sistemskome mjestu promišljanja pragme. Pragmatizam je nastao kao američki pokret s kraja 19. stoljeća u traganju za vlastitom misaonom pozicijom u oporbi prema tada već nestajućem sistemotvornom idealizmu kao i gotovo pravocrtnom determinizmu, temeljenom na koncepciji ljudske prirode. U toj misaonoj orijentaciji pragma se rabi u instrumentalnom i utilitarnom smislu, pokazujući kako je ljudsko biće mnogo više pod utjecajem interesa no uma. Ukratko, pragmatisti stavljaju u pitanje kako postojanje prirode čovjeka, tako i čovječju isključivo racionalnu svrhovitost, dakle temeljne postavke pojma prakse.

Potencijalni ili faktički pragmatični prigovor koncepciji praksisa u nakani prekoračuje redukcionističke aspekte isključive ljudske racionalnosti. Njime se ponajčešće ističe kako je čovjekova umnost tek jedan od modela, zapravo deziderativ, koji uglavnom ne funkcionira u pragmi, jer je čovjek prvenstveno strastveno, neumno, impulzivno biće koje u svojoj svakodnevicu ne djeluje prema nalogu uma, slijedeći praksis, o čemu ovdje govorimo.

No bez obzira što se mnoštvo suvremenih filozofema razvijalo u pravcu ovdje spominjanih -mogućih ili iskazanih- prigovora, u brojnim od njih moguće je naći i suprotne tendencije – naime ozbiljne napore, pogotovo u zadnjih dvadesetak godina, u kojima je pojam prakse ponovno u žiži interesa. Tu tendenciju nalazim u stalno ponavljanoj pitanju kako iskoračiti iz neposredne pragme i utilitarne nedosljednosti te zakoračiti u praksu, u smisleno i svrhovito djelovanje bilo čovjeka pojedinca, bilo udruženih ljudi, odgovornih za vlastite čine, a posebice za vlastitu budućnost.

Takve tendencije nalazim u djelima Apela (u njegovim većim i manjim raspravama o diskursnoj etici) i svakako Habermasa, posebice kasnog (nakon objavljivanja *Theorie des kommunikativen Handelns*), a nalazim ih i u onih američkih mislilaca koji su bili članovi ili se mogu smatrat izdancima Frankfurtske škole. No takve elemente nalazim i kod jednog radikalnog pragmatiste iz ranih dana, Richarda Rortya (*Konsekvencije pragmatizma*) jer njegova knjiga o ironiji (*Kontingencija, ironija i solidarnost*), bez obzira na eksplicitne autorove zaključke, traga za teorijskim utemeljenjem onoga što su promišljali mislioci praksisa.

U svjetlu istog nastajanja vidim misao sada već postalu američkom tradicijom, a koja je dominirala političko- i društveno-teorijskim raspravama zadnja tri desetljeća, naime Rawlsove varijacije o teoriji pravednosti.



Slične sklonosti i istraživanja iščitavam kod jednog 'neoderidijanca' kao što je Jean-Luc Nancy (mislim na gotovo cijeli kasniji opus, npr. *La communauté désœuvrée*, *L'expérience de la liberté*), ili pak kod samosvojnog mislioca kao što je Giorgio Agamben (prijevodi na njemački: *Profanierungen*, *Ausnahmestand*). Uvjeran sam da se ta teza daje iščitati već iz činjenice da teme koje oni svojim opusom stavljaju na dnevni red uvijek ispočetka pokazuju da nam je onako kako jest, prije svega krizovito, zato što nismo dovoljno osvijestili i osmislili ni ono što činimo, ni ono što smo činili, a ni ono što kanimo činiti. Taj problem dakle ostaje na misaonom, posebice filozofskom dnevnom redu, bez obzira što moje uvjerenje u nekim aspektima može sličiti pragmatističkom zahtjevu da se različitim, međusobno nepomirljivim načinima mišljenja nađe zajednički nazivnik.

No ako čovjeka pojмимо nešto šire, poučeni i drugačijim refleksijama o njemu, i zahvatimo ga u punoći njegovog mišljenja i djelovanja, dakle i kroz njegovu racionalnu ali i emotivnu odnosno afektivnu komponentu, u nastojanju da se nađe i artikulira ljudska svrhovita djelatnost, na dnevni red će se vratiti pojam prakse, nešto bogatiji no što je bio izvorno artikuliran.

GVOZDEN FLEGO

THE CONCEPT OF PRAKSIS TODAY, ABOUT FORTY YEARS LATER

Author first briefly presents the concept of praxis, as developed in the 'Zagreb praxis school', as well as some of its consequences. In spite of some remarks about the uncontemporary character of the concept of praxis, since it does not follow the actual transformations and the paradigm changes of the contemporary philosophy, the major intention of the 'Zagreb praxis school', to define the concept of free conscious human action, the author recognizes by some contemporary thinkers, such as Apel and Habermas, Rorty and Nancy.





LINO VELJAK

UMJESTO POGOVORA: GAJO PETROVIĆ DANAS

Pregledni članak

Kad bismo nekoga njemačkog stručnjaka za filozofiju ili ljubitelja filozofije iz Njemačke pitali koga od njemačkih filozofa smatra najvećim ili najznačajnijim filozofom svoje zemlje, dobili bismo možda neki određen odgovor, naveo bi nam jedno ime ili, češće, nekoliko imena, a kad bismo usporedili odgovore većega broja upitanih, vjerojatno bismo morali doći do zaključka da nema suglasnosti oko toga tko je najveći njemački filozof svih vremena (pa čak ni oko odgovora na manje ambiciozno postavljeno pitanje, primjerice, tko je najznačajniji njemački filozof 19. ili 20. stoljeća). Slično bismo se, sasvim je izvjesno, proveli s Francuzima, Englezima...

Tradicija filozofije u Hrvatskoj nije, dakako, tako bogata kao ona u spomenutim zemljama. Ipak, nije vjerojatno da bi jedna takva anketa rezultirala općom suglasnošću oko odgovora na pitanje o najznačajnijem hrvatskom filozofu – pa ni oko odgovora na pitanje o najznačajnijem hrvatskom filozofu 20. stoljeća. Fichte je svojedobno ustvrdio da svatko bira onakvu filozofiju kakav je čovjek. Primijenjeno na naše pitanje, moglo bi se reći da svatko vrednuje filozofe u skladu sa svojim filozofijskim preferencijama.

Ako bismo, međutim, pokušali primijeniti neke objektivne (u odnosu na samu filozofiju, dakako, izvanjske, pa utoliko i površne) kriterije, morali bismo se suglasiti oko toga da je najznačajniji hrvatski filozof 20. stoljeća onaj koji se prije osamdeset godina rodio u Karlovcu: Gajo Petrović (12. 3. 1927.- Zagreb, 13. 6. 1993.). S tim određenjem Gaje Petrovića kao najznačajnijega hrvatskog filozofa vezane su tri poteškoće: prva se odnosi na kriterije relevantnosti, druga na atribut hrvatski, treća na adekvatnost primjene samog pojma filozofije.

Kriterij: Čini se da se jedini kriterij relevantnosti koji smije pretendirati na neko objektivno važenje pri vrednovanju filozofa iz jedne manje zemlje kakva je Hrvatska (a vjerojatno to važi i za druge proizvođače i posredovatelje duhovnog stvaralaštva) može sastojati u kvantitativnim pokazateljima

prevođenosti njegovih djela na svjetske jezike. Primijeni li se taj kriterij, Gajo Petrović ima samo jednog ozbiljnog konkurenta, Predraga Vranickog (1922.-2002.). No, ako se uzme u obzir da se najveći dio prijevoda Vranickog odnosi na njegovu *Historiju marksizma*, djela koje je po svom karakteru samo djelomično filozofijsko, ustanovit ćemo da su Petrovićeva djela koja su prevedena na engleski, njemački, talijanski, španjolski (i neke druge jezike) bez iznimke po svojoj disciplinarnoj odredbi filozofijska, te da se iz činjenice da su gotovo sva značajnija njegova djela prevedena na poneki od tih jezika dovoljan razlog za opravdavanje tvrdnje da je upravo Gajo Petrović bio najznačajniji (ili bar u međunarodnim relacijama najpoznatiji) hrvatski filozof 20. stoljeća. Dakako, prevođenost je izvanjski kriterij, iz kojega se ne može deduktivno izvesti apodiktički zaključak o veličini nečijeg djela. Tu se može raditi i o kontingentnim uzrocima, ali ipak je nedvojbeno da ta činjenica upućuje na vjerojatnost važenja ocjene o važnosti nečijeg opusa.

Hrvatski filozof: Gajo Petrović se rodio u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca, a najveći dio svog života proveo je u nekoj od varijanti južnoslavenske asocijacije. Nadalje, on se, koliko je poznato, nikad nije etnički deklarirao, a poput drugih filozofa svoje generacije okupljenih oko časopisa *Praxis* inzistirao je na oznaci *filozofski pisac* (koja je sustavno provedena u Grličevom *Leksikonu filozofa*), dakle, niti hrvatski filozof ni jugoslavenski filozof, ali ni hrvatski odnosno jugoslavenski filozofski pisac, nego, naprosto, filozofski pisac. No, ako se uzme u obzir da je on i rođen i umro u Hrvatskoj, da je – s iznimkom studijskih boravaka u inozemstvu – čitav svoj život i radni vijek proveo u Zagrebu, da je pisao na jednoj varijanti hrvatskog jezika (koja, dakako, ne ispunjava kriterije babićeuskog hrvatskog purizma, ali ispunjava one kriterije jezika na temelju kojih se može tvrditi da su Miroslav Krleža ili Tin Ujević pisali na hrvatskom jeziku), da su Zagreb i Korčula bili (zahvaljujući i njemu) 60-ih i 70-ih godina središta svjetske filozofije, te, konačno, da među hrvatske filozofe nedvojbeno spada i jedan od njegovih profesora Vladimir Bazala (1877.-1947.), koji je u Zagreb došao iz Moravske, onda nema nika-kva razloga da se Gaju Petrovića ne definira upravo kao hrvatskog filozofa.

Filozof: Gajo Petrović bio je profesor filozofije (logike, ontologije i spoznajne teorije), deklarirao se profesionalno kao filozofski pisac, ali u svom opusu, posebice u djelima *Marksizam i filozofija*, *Filozofija i revolucija* i, napose, u knjizi *Mišljenje revolucije*, promišljao je i misaono prakticirao nadmašivanje filozofije kao filozofije, oblikujući jedno metafilozofijsko mišljenje, koje je imenovao mišljenjem revolucije. Smije li se, dakle, mislioca koji radi na uki-



danju filozofije (u smislu hegelovskog *Aufhebunga*, što znači takvo nadilaženje kojim se filozofija održava na životu u mjeri u kojoj je svijet očuvan u plodu, da se poslužimo jednom Hegelovom – ne do kraja neproblematičnom – slikom) označiti kao filozofa? Ako, međutim, filozofiju ne ograničavamo na ponavljanje onoga što se u prošlosti filozofije zbivalo, ako je ne želimo disciplinarno reducirati na jednu granu humanističkih znanosti, ako, nadalje, uzmemo u obzir da Petrovićev pojam revolucije nije ni oznaka za političku i/ili socijalnu revoluciju, a ponajmanje pojam usmjeren na opravdavanje tzv. revolucionarnog poretka (čiji je bespoštedni kritičar Gajo Petrović bio od svojih mladenačkih dana, koliko god to mnogi falsifikatori nastojali osporiti), već pojam koji je bio snažno impregniran bitnim ontologijsko-antropologijskom nabojem (tako da bi se u slobodnijoj – primjerice anglosaksonsko-analitičkoj - interpretaciji mogao označiti kao jedan eminentno metafizički pojam), onda nema nijednog razloga da Gaju Petrovića ne vrednujemo kao filozofa. Po ortodoksnim platoničarima, uostalom, ni Aristotel ne bi mogao biti označen kao filozof, a danas ipak vlada suglasnost bar oko toga da Aristotel spada među filozofe.



LINO VELJAK

AFTERWORD: GAJO PETROVIĆ TODAY

The author examines Petrović's philosophical relevance and the degree of justification to consider him as the most significant Croatian philosopher of the 20th century.

The defined criteria of the judgement lead to the conclusion that he indeed was the most significant (or at least internationally best known) Croatian philosopher of the 20th century, but even more than that.



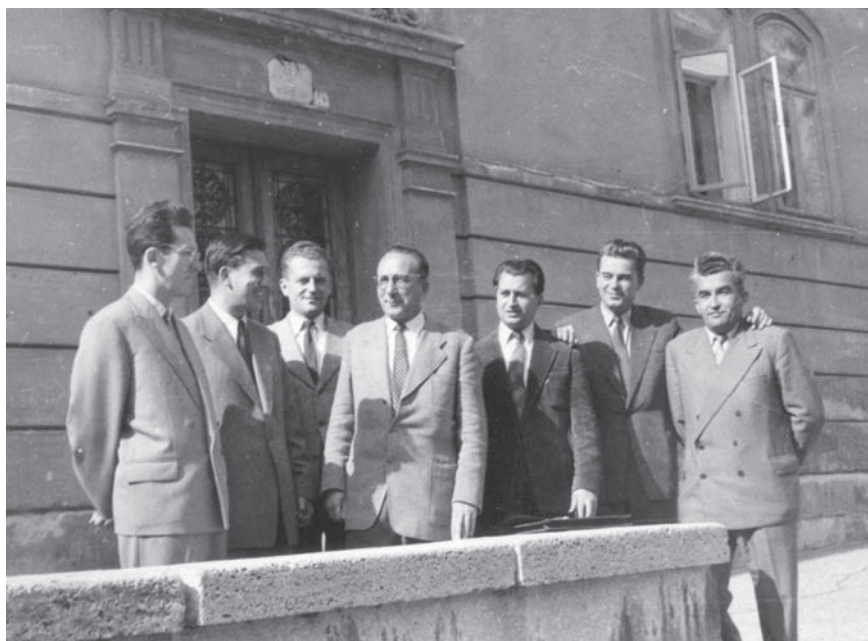


GAJO PETROVIĆ

IZ BIOGRAFSKOG I BIBLIOGRAFSKOG ARHIVA

Rođen 12.III.1927. u Karlovcu.

Studirao filozofiju u Zagrebu (1944.-1946. i 1948.-1949.), u Lenjingradu (Sankt Petersburg, 1946.-1947.) i Moskvi (1947.-1948.). Od 1950. asistent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Doktorirao s tezom *Filozofski pogledi G. V. Plehanova* u siječnju 1956. Bio na postdoktoralnim studijima 1956.-1957. s prof. Alfredom J. Ayerom na University Collegeu, University of London. Habilitirao 1958. na Zagrebačkom sveučilištu s tezom *Korespondencija i evidencija. F. Brentanova teorija istine*. Od 1969. redovni profesor



Slika 1. Članovi Odsjeka za filozofiju pred starom zgradom Odsjeka na Gornjem gradu 1957.
Stoje s lijeva: Gajo Petrović, Predrag Vranicki, Danilo Pejović, Vladimir Filipović, Branko Bošnjak,
Milan Kangrga i Veljko Cvjetičanin.



Slika 2. Prvi javni nastup redakcije Praxisa, prosinac 1964. Sjede s lijeva: Rudi Supek, Gajo Petrović, Danilo Pejović, Predrag Vranicki, Milan Kangrga i Danko Grlić.

za logiku, spoznajnu teoriju i ontologiju na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

Suosnivač Hrvatskog filozofskog društva (HFD) i Jugoslavenskog udruženja za filozofiju (JUF). Bio sekretar i predsjednik HFD – a (1963./64.) i predsjednik JUF - a (1964./66.) Suosnivač i član Savjeta Korčulanske ljetne škole (1964.-1974.). Potpredsjednik Ernst - Bloch - Gesellschaft, Ludwigshafen (od 1986.). Član: Institut international de philosophie, Paris (od 1973.) i Comité d'honneur, College international de philosophie, Paris (od 1986.). Član SANU van radnog sastava (od 1988.). Direktor i ko -direktor mnogih kurseva i simpozija organiziranih u Interuniverzitetskom centru za postdiplomske studije u Dubrovniku (70-tih i 80-tih godina).

1990. *Doctor honoris causa* na Université des sciences humaines, Strassbourg.

Stipendije: Ford Foundation Research Grant (Columbia U., New York, Harvard U., University of California, Berkeley – 1961.-1962.). Alexander von Humboldt Forschung – Stiftung (Köln, Freiburg, München 1970.-1971., 1974., 1975.). Član: Institute for Advanced Studies (Princeton 1977., 1984.) i Wi-ssenschaftskolleg zu Berlin (1988.-1989.).

Gostujući profesor: Wesleyan University, Middletown, SAD (proljeće 1972.), University of Michigan, Ann Arbor, SAD (jesen 1972.), University



Slika 3. Studenti Ivan Kuvačić i Gajo Petrović, Moskva 1947.

of Missouri, Columbia, SAD (proljeće 1978.), Universität Siegen, Njemačka (proljeće 1979.), University of Bergen, Norveška (proljeće 1980., proljeće 1991.), Universität Hamburg, Njemačka (proljeće 1981.), University of Illinois at Urbana – Champaign, SAD (ljetno 1983.).

Predavao na sveučilištima, akademijama znanosti, filozofskim skupovima u različitim zemljama Evrope, te u Izraelu, Meksiku i SAD-u.

Član uredništava ili uređivačkih savjeta časopisa *Aut -Aut*, *Bibliography of Philosophy*, *Dialectical Anthropology*, *Marx Centouno*, *New Left Review*, *Philosophi-*



Slika 4. S Bledskog skupa 1960. S lijeva: Gajo Petrović, Milan Kangrga i Veljko Cijićčanin.

cal Forum, Political Theory i Encyclopedia of Philosophy (8 sv., ur. Paul Edwards, 1967.).

Njegove knjige, rasprave i članci prevedeni su na: albanski, češki, engleski, francuski, hebrejski, holandski, japanski, kineski, norveški, njemački, ruski, slovački, slovenski, španjolski, talijanski i turski.

Objavio je 14 knjiga i nekoliko stotina rasprava, članaka, eseja. Preveo je više filozofskih knjiga i članaka s ruskog, engleskog i njemačkog, među ostalim *Tractatus Logico – Philosophicus* Ludwiga Wittgensteina.



Slika 5. Na Korčuli 1965. Danko Grlić, Predrag Vranicki (s leđa) i Gajo Petrović.



Slika 6. Na Korčuli 1968. Gajo Petrović s Herbertom Marcuseom.



Slika 7. Dio sudionika jednog kursa u Interuniverzitetском centru u Dubrovniku 80-ih godina. Gajo Petrović drugi s lijeva, među ostalima Joseph Bien (kranji desno), Gvozden Flego (treći s lijeva) i Gordana Škorić (u sredini, peta s desna).

Bio - bibliografske jedinice o njemu i njegovom radu nalaze se u: *The International Authors and Writers Who Is Who* (International Bibliographical Centre, Cambridge, 1976.), *Biographical Dictionary of Neo - Marxism* (Connecticut, 1985.), *Biographical Dictionary of Marxism* (London, 1986.), *Who Is Who in the Socialist Countries of Europe* (München - New York - London - Paris, 1989.), *Dizionario Bompiani dei filosofi contemporanei* (Milano, 1990.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge, 1999.) i u našim enciklopedijama i leksikonima.

Nagrađen je sljedećim nagradama:

1956. - nagrada Matice hrvatske za *Englesku empirističku filozofiju*;

1966. - nagrada "Božidar Adžija" za *Filozofiju i marksizam*;

1987. - nagrada izdavačke kuće Nolit za *Prolegomenu za kritiku Heideggera* (Odabrana djela u 4 knjige).

Poslije desetogodišnje borbe s neizlječivom bolešću umro u Zagrebu 13.VI.1993. godine.



Slika 8. Krajem 80-ih godina u Njemačkom kulturnom centru u Zagrebu. S lijeva: G. Petrović, B. Bošnjak, J. Habermas i J. K. Kemmer.

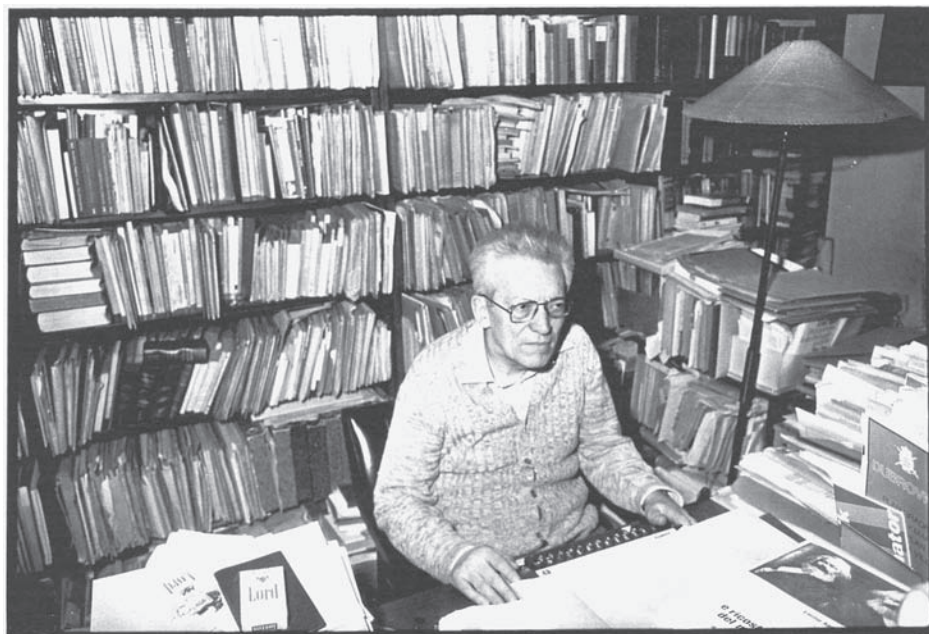
BIBLIOGRAFIJA

KNJIGE

Engleska empiristička filozofija. Odabrani tekstovi filozofa. Filozofska hrestomatija V., Matica hrvatska, Zagreb, 1955., 218 str. [G. Petrović, Engleska empiristička filozofija 17. i 18. vijeka, str. 5 - 142] - 2. prošireno izd., 1979., 328 str.; 3. izd., 1982.; 4. izd., 1983.

Filozofski pogledi G. V. Plehanova. Kultura, Zagreb, 1957., 348 str.

Logika. Udžbenik za III. razred gimnazije, Školska knjiga, Zagreb, 1964., 256 str.; 2. izd., 1965.; 3. izd., 1967.; 4. izd., 1969.; 5. izd., 1971.; 6. izd., 1972.; 7. izd., 1973.; 8. izd., 1974.; 9. izd., 1975.; 10. izd., 1977.; 11. izd., 1978.; 12. izd., 1979.; 13. izd., 1980.; 14. izd., 1981.; 15. izd., 1982.; 16. izd., 1984.; 17. izd., 1985.; 18. izd., 1987; 19. izd., 1989.; 20. izd., 1990.; 21. izd., 1990.; 22. izd., 1991.; 23. izmijenjeno izd., Element, Zagreb, 1994., 220 str.; 24. izd., 1996.; 25. izd. 2004., Dnevnik, Zavod za udžbenike, Novi Sad - Beograd, 1998. - *Logica per la III classe dei ginnasi*. Traduttore: Lorenzo Vidotto, Edit, Rijeka, 1968., 268 str.; *Logika*. Tekst per shkollat e mesme. Përkthyes Beqir Berisha. Enti i



Slika 9. Gajo Petrović kod kuće, u svojoj radnoj sobi.

teksteve dhe i mjeteve mësimore i KSA të Kosovës, Prishtinë, 1976., 288 str.; 2. izd., 1978.; 3. izd., 1979.; 4. izd., 1980.; 5. izd., 1983.; 6. izd., 1984.; 7. izd., 1988.

Od Lockeja do Ayera. Kultura, Beograd, 1964., XVI + 216 str.

Filozofija i marksizam. Mladost, Zagreb, 1965., 347 str., 2. izd., Naprijed, Zagreb, 1976., 240 str. - *Marx in the Mid - twentieth Century.* A Yugoslav Philosopher Reconsiders Karl Marx's Writings. Translated into English by the Author, Anchor Books, Doubleday, Garden City, N.Y., 1967., 238 str. - *Filozofie a marksizmus.* Preložila Milica Tondlová, doslov: Lubomir Sochor, Nakladatelstvy Svoboda, Praha, 1968., 194 str. - *Wider den autoritären Marxismus.* Aus dem Amerikanischen von Meino Buning, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1969., 225 str. - [Na japanskom:] *Marx i suvremeni svijet.* S engleskog preveli Keüchi Iwabuchi i Yoshihisa Tanaka, pogovor: K. Iwabuchi, Kinokuniya Shoten, Tokyo, 1970., 324 str. - *Marxismo contra stalinismo.* Marx en la primera mitad del siglo XX. Traducción de Eduardo Subirats, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1970., 284 str., - *Filozofie e marksizmi.* Përktheu Vehap Shita, Rilindja, Prishtinë, 1983., 244 str.



Slika 10. Na Korčuli 1968. Gajo Petrović s Ernstom Blochom.

- Mogućnost čovjeka.* Biblioteka Razlog, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969., 171 str.
- Philosophie und Revolution.* Modelle für eine Marx - Interpretation. Mit Quellentexten. Rowohlts deutsche Enzyklopädie, 363, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg, 1971., 314 str. - *Filosofia y revolución.* Editorial Extemporáneos, México, D. F., 1972., 296 str. - *Filozofija i revolucija.* Modeli za jednu interpretaciju Marxa. S izvornim tekstovima, Naprijed, Zagreb, 1973., 227 str.; 2. izd. 1983. (izostavljeni Marxovi tekstovi), 164 str.
- Čemu Praxis.* Praxis, džepno izdanje, br. 10 -11, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1972., 240 str.
- Socialismo e filosofia.* A cura di Gabriella Fusi. Traduzione dall' inglese e dal tedesco di Gabriella Fusi. Opuscoli marxisti, 14, Feltrinelli, Milano, 1976., 74 str.
- Mišljenje revolucije.* Od "ontologije" do "filozofije politike" Naprijed, Zagreb, 1978., 283 str.
- Suvremena filozofija.* Ogledi. Školska knjiga, Zagreb, 1979., 368 str.
- Praksa/Istina.* Biblioteka Kulturnog radnika: 11. teza, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske., Zagreb, 1986., 153 str.

Odabrana djela u četiri knjige. Naprijed, Zagreb - Nolit, Beograd, 1986.:

1. *Filozofija prakse.* [Predgovor odabranim djelima, str. 5-7; Predgovor prvoj knjizi, str. 9-10; Filozofija i marksizam, str. 11-247; Filozofija i revolucija, str. 249-432; Registar imena, str. 433-335], 438 str.
2. *Mišljenje revolucije. Od "ontologije" do "filozofije politike".* (Predgovor drugoj knjizi, str. 5-6; Uvod: Historijski materijalizam, filozofija prakse i mišljenje revolucije, str. 11-24; Dodatak; Praksa, str. 283-312; Registar imena, str. 315-318], 319 str.
3. *Marx i marksisti.* [Predgovor trećoj knjizi, str. 5-10; I. Karl Marx, str. 11-124; II. Engels, Plehanov, Lenjin, str. 125-258; III. Bloch, frankfurtska škola i filozofija prakse, str. 259-357; IV. Interpretacije, str. 359-391; Napomene, str. 393-394; Registar imena, str. 395-399], 402 str.
4. *Prolegomena za kritiku Heideggera.* [Predgovor četvrtoj knjizi, str. 5-10; I. Rani Heidegger, str. 11-129; II. Uvod u "Sein und Zeit", str. 131-246; III. Bivstovanje i vrijeme u misli Heideggera, str. 247-281; IV. Izreka Heideggera, str. 283-309; V. Heidegger i Marx, str. 311-334; VI. "Bitak", "biće" i "bivstovanje"; str. 335-382; Napomene, str. 383; Registar imena, str. 385-387; Od istog autora, str. 391], 391 str.

U potrazi za slobodom. Povijesno - filozofski ogledi. Biblioteka filozofska istraživanja, knj. 33, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1990., 236 str.

ZBORNICI

V. I. Lenjin, *Izabrana pisma.* Izabrao i preveo G. Petrović, Kultura, Zagreb, 1956., 374 str. [Predgovor: V I. Lenjin i njegova pisma, str. 7-16; Uvodi u dijelove, str. 19-26, 115-121, 233-240; Komentari uz pojedina pisma] - 2. prošireno izd., *Odabrana pisma.* Odabrao i preveo G. Petrović. Školska knjiga, Zagreb, 1984., 336 str. [Nov predgovor, str. 5-7 i predgovor uz 1. izd. str. 8-14; Uvodi u dijelove, str. 17-22, 97-101, 197-202; Komentari uz pojedina pisma] .

Smisao i perspektive socijalizma. Zbornik radova drugog zasjedanja Korčulanske ljetne škole. Korčula 1964. Urednici Danilo Pejović i Gajo Petrović, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1965., 354 str. [G. Petrović, Filozofija i politika u socijalizmu, str. 99-110] .



Slika 11. U Dubrovniku 1983. Gajo Petrović s Jürgenom Habermasom.



Slika 12. Mexico 1985. Gajo Petrović u stanci simpozija o G. Lukácsu.



Slika 13. Gajo Petrović snimljen u novoimenovanoj ulici Ernsta Blocha u Tübingenu, siječanj 1978.

Gajo Petrović (Herausgeber), *Revolutionäre Praxis*. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Ins Deutsche übertragen von Karl Held, Rombach, Freiburg, 1969., 286 str.

Gajo Petrović y otros, *Praxis, revolución y socialismo*, Editorial Grijalbo, México, D. F. - Barcelona - Buenos Aires, 1981., 293 str.

Karl Marx, *Od filozofije do proletarijata*. Izabrani tekstovi 1838.-1843. Priredio Gajo Petrović. Preveo Stanko Bošnjak, Školska knjiga, Zagreb, 1975., 283 str. [Predgovor, str. 5-7; Uvodi u dijelove, str. 9-15, 20-24, 37-40, 50-55, 72-78, 123-130, 206-208, 229-230, 234-237; Komentari uz pojedine tekstove].

Praxis. *Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*. Boston Studies in the Philosophy of Science, v. 36. Translated by Joan



Slika 14. Jesen 1990. Rektor Sveučilišta u Strassbourgu uručuje Gaji Petroviću povelju o počasnom doktoratu.

Coddington et al. Edited by Mihailo Marković and Gajo Petrović, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht - Boston - London, 1979., XXXVII + 403 str.

Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens. Marx - Symposium 1983 in Dubrovnik. Herausgegeben von Gajo Petrović und Wolfdietrich Schmied - Kowarzik, Germinal Verlag, Bochum, 1985., 270 str.



Slika 15. Dio Petrovićevih knjiga.



Slika 16. Knjiga *Filozofija i marksizam*, dobitnica nagrade «Božidar Adžija» 1966., okružena prijevodima objavljenima na engleskom, njemačkom, španjolskom, japanskom i češkom jeziku.

GAJO PETROVIĆ

Born in Karlovac 12 March, 1927.

Studied philosophy in Zagreb (1954-1946 and 1948-1949), in Leningrad (Sankt Petersburg, 1946-1947) and in Moscow (1947-1948). In 1950 became assistant lecturer in the Department of Philosophy, University of Zagreb. Obtained his PhD with the thesis *G.V.Plebanov's Philosophical Views*. The 1956-1957 academic year he spent on postdoctoral studies with Professor Alfred J. Ayer at University College London. His habilitation work was *Correspondence and Evidence. F. Brentano's theory of truth*. In 1969 he became Professor of Logic, Cognitive Theory and Ontology in the Department of Philosophy, University of Zagreb.

Co-founder of the Croatian Philosophical Society and of the Yugoslav Association for Philosophy (JUF). He was hon. secretary and president of the Croatian Philosophical Society (1963-64) and president of the Yugoslav Association for Philosophy (1964-66).

Co-founder and member of the Council of the Korčula Summer School.

Vice-president, Ernst-Bloch-Gesellschaft, Ludwigshafen (since 1986).

Member of Institut international de philosophie, Paris (since 1973) and Comité d'honneur, Collège international de philosophie, Paris (since 1986).

Member Extraordinary of the Serbian Academy of Science and Art (since 1988).

Director and Co-director of numerous courses and symposia organised at the Inter-University Centre for Postgraduate Studies in Dubrovnik (in the 70s and 80s).

Doctor honoris causa of Université des sciences humaines, Strasbourg.

Fellowships: Ford Foundation Research Grant (Columbia University, New York, Harvard University, University of California, Berkeley (1961-62).

Alexander von Humboldt Forschung – Stiftung (Köln, Freiburg, München 1970-71, 1974, 1975.)

Member: Institute for Advanced Studies (Princeton 1977, 1984), and Wissenschaftskolleg zu Berlin (1988-1989)

Visiting Professor: Wesleyan University, Middletown, USA (spring 1972);

University of Michigan, Ann Arbor USA (autumn 1972); University of Missouri, Columbia, USA (spring 1978); Universität Siegen, Germany (spring 1978); University of Bergen, Norway (spring 1980 and spring 1991); Universität Hamburg, Germany (spring 1981); University of Illinois at Urbana – Champaign, USA (summer 1983).

He lectured in universities, academies, at philosophical conferences in many countries of Europe, Israel, Mexico and USA.

Member of the Editorial Council of the journals: *Aut – Aut*, *Bibliography of Philosophy*, *Dialectical Anthropology*, *Marx Centouno*, *New Left Review*, *Philosophical Forum*, *Political Theory* and *Encyclopedia of Philosophy* (8 vol. Paul Edwards ed. 1967).

His books, essays and articles have been translated into Albanian, Czech, English, French, Hebrew, Dutch, Japanese, Chinese, Norwegian, German, Russian, Slovak, Slovene, Spanish, Italian and Turkish.

He had published fourteen books and hundreds of treatises, essays, articles. He had translated a number of philosophical books and articles from Russian and German including L. Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Bio-bibliographical notes about him are to be found in: *The International Authors and Writers Who Is Who* (International Bibliographical Centre, Cambridge), *Biographical Dictionary of Neo-Marxism* (Connecticut 1985), *Biographical Dictionary of Marxism* (London 1986), *Who Is Who in the Socialist Countries of Europe* (München – New York – London – Paris 1989), *Dizionario Bompiani dei filosofi contemporanei* (Milano 1990), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge 1999) and in Croatian encyclopedias and dictionaries.

He was recipient of the following awards:

The award by Matica Hrvatska (Matrix Croatica) for *The English Empirical Philosophy* (1956), the award "Božidar Adžija" for *Philosophy and Marxism* (1966), the award by the publishing house "Nolit" for *Prolegomena for the criticism of Heidegger* (Selected Works in 4 volumes).

After a ten-year long battle with an incurable illness, he died in Zagreb on June 13, 1993.

