

Doktorska disertacija

By: Slađana Kavarić Mandić

As of: Feb 25, 2022 8:38:11 AM
66,721 words - 228 matches - 82 sources

Similarity Index

9%

Mode: Similarity Report ▼

paper text:

UNIVERZITET CRNE GORE FILOZOFSKI FAKULTET Mr Slađana Kavarić Mandić FILOZOFIJA DANKA GRLIĆA Doktorska disertacija Nikšić, 2022. UNIVERZITET CRNE GORE FILOZOFSKI FAKULTET Mr Slađana Kavarić Mandić FILOZOFIJA DANKA GRLIĆA DOKTORSKA DISERTACIJA Nikšić, 2022. UNIVERSITY OF MONTENEGRO FACULTY OF PHILOSOPHY Mr Slađana Kavarić Mandić PHILOSOPHY OF DANKO GRLIĆ Doctoral dissertation Nikšić, 2022. Doktorantkinja: Mr Slađana Kavarić Mandić, rođena 15. februara 1991. godine, magistar politikologije, Fakultet političkih nauka, Univerzitet Crne Gore, 2016. Mentor: Dr sc. Lino Veljak, redovni profesor, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Hrvatska Članovi komisije: Prof. dr Savo Laušević, redovni profesor, Filozofski fakultet u Nikšiću, Univerzitet Crne Gore Prof. dr Sead Alić, redovni profesor, Sveučilište Sjever, Varaždin - Koprivnica, Hrvatska Dr sc. Lino Veljak, redovni profesor, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Hrvatska Datum odbrane: Naziv doktorskih studija: Doktorske studije filozofije, Filozofski fakultet, Univerzitet Crne Gore Naslov doktorske disertacije: Filozofija Danka Grlića Rezime: U ovom doktorskom radu tematizira se filozofska pozicija Danka Grlića, jugoslovenskog filozofa i jednog od utemeljivača praxis filozofske škole, najvažnije intelektualne i antidogmatske skupine koja je prevashodno djelovala kroz časopis Praxis i Korčulansku ljetnu školu, ali i pojedinačni angažman njenih vodećih predstavnika. Budući inspirisan Marxom, koliko i njemu naizgled suprotstavljenim Nietzscheom, Grlić uspostavlja filozofiju stalne borbe za stvaralačkog čovjeka, koji se prateći isključivo humanistički impuls razvija kroz kritiku svega što se suprotstavlja istinski ljudskom. Posrijedi je prevrednovanje čovjeka kome se na temelju kritike dogmatizma omogućava da postane krucijalni akter jednog novog društva koje se može uspostaviti samo ukoliko je njegov kriterijum slobodan čovjek, potentan da propituje i stvara. Analizom sadržaja njegovih djela, komparativnim i istorijskim metodom, rad ispituje najvažnije aspekte Grlićeve kritike dogmatizma, odnos između dogmatizma i marksizma, aktualnost Marxa, te prirodu i ulogu estetike. Filozofski doprinos Danka Grlića istražuje se prvenstveno kroz analizu konteksta u kojem je stvarao, dakle kroz bliži prikaz djelovanja i značaja praxisa. Dužna pažnja posećena je i njegovom životu, jer biografski podaci umnogome približavaju autorovu misaonu poziciju, te dodatno osvjetljavaju njegov filozofski angažman. U svojoj četvorotomnoj Estetici, koja se u radu pomno obrađuje, Grlić ispituje razvoj i aspekte odnošenja spram umjetnosti od antike do danas, čime ne pruža samo istorijski uvid, nego ispituje disciplinarni razvoj estetike i proglašava njenu smrt. To nije samo odumiranje discipline, nego Grlićev pokušaj da ukaže na to koliko je pogrešno ograničavati jednu oblast normativnim zahtjevima i ujedno apostrofira važnost autentičnosti i borbu za čovjeka sposobnog da se odupre spolja nametnutim regulama. U doba hiperprodukcije svega, u kojem tržište više nego ikad nameće potrebe i degradira čovjeka na uskointeresno djelovanje, čini se značajnim osvrnuti se na filozofska stajališta koja nedvosmisleno i dosljedno ukazuju na mogućnost ne samo stvaralačkog otpora nego i perspektivu nastajanja drugačijeg čovjeka. Kad je proces duhumanizacije najintenzivniji, nužno je permanentno mu se odupirati. A najubojitiji otpor je stvaralački čovjek – Grlićev contra dogmaticos. Ključne riječi: Danko Grlić, praxis, dogmatizam, Marx, estetika, marksizam, umjetnost, humanizam Naučna oblast: Humanistika Uža naučna oblast: Filozofija UDK broj: Name of doctoral studies: Doctoral studies of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of

Montenegro Title of doctoral dissertation: Philosophy of Danko Grlić Summary: This doctoral thesis deals with the philosophical position of Danko Grlić, Yugoslav philosopher and one of the founders of the Praxis Philosophical School, the most important intellectual and anti-dogmatic group that primarily operated through the Praxis magazine and the Korčula Summer School, but also through individual engagement of its leading representatives. Inspired by Marx, as much as by seemingly opposed Nietzsche, Grlić establishes a philosophy of constant struggle for the creative man, who, following an exclusively humanistic impulse, develops through a critique of everything that opposes the truly human. It is a reevaluation of a man who, based on the critique of dogmatism, is enabled to become a crucial actor in a new society that can only be established if his criterion is a free man, potent to question and create. By analyzing the content of his works, by comparative and historical methods, the paper examines the most important aspects of Grlić's critique of dogmatism, the relationship between dogmatism and Marxism, the relevance of Marx, and the nature and role of aesthetics. Danko Grlić's philosophical contribution is researched primarily through the analysis of the context in which he created, therefore through a closer overview of the workings and significance of praxis. Special attention was paid to his life, because biographical data greatly approximate the author's thinking position, and further illuminate his philosophical engagement. In his four-volume Aesthetics, which is carefully treated in the paper, Grlić examines the development and aspects of attitudes towards art from antiquity to the present day, which not only provides historical insight, but also examines the disciplinary development of aesthetics and proclaims its death. This is not just the demise of discipline, but Grlić's attempt to point out how wrong it is to limit one area to normative requirements

and at the same time emphasize the importance of authenticity **and the**

80

struggle for a man capable of resisting externally imposed rules. In an age of hyperproduction of everything, in which the market more than ever imposes needs and degrades man to narrow-minded action, it seems important to look at philosophical views that unequivocally and consistently point to the possibility of not only creative resistance but also the prospect of a different man. When the process of humanization is most intense, it is necessary to permanently resist it. And the strongest resistance is the creative man - Grlić's contra dogmaticos. Keywords: Danko Grlić, praxis, dogmatism, Marx, aesthetics, Marxism, art, humanism Research field: Humanities Subfield: Philosophy PREGOVOR U čovjekovoj prirodi je da se suprotstavlja jednomlju. Kao jedino biće koje ima stvaralačke sposobnosti, čovjek bi trebalo da ih razvija na način koji će sve više i nedvosmislenije potvrđivati njegovu nedogmatsku i slobodarsku bit. To podrazumijeva da je čovjek predodređen za stalno kritičko preispitivanje koje treba da doprinese sve većem razvoju društva po mjeri čovjeka. Ipak, savremeno društvo se i pored neprestane produktivnosti sve više čini dehumanizovanim, sadržajno neinovativnim i istinskoj ljudskosti suprotstavljenim. Iako se sve otvorenije, ali i agresivnije govori o slobodama, mogućnostima izbora i pravima, čovjek je sve više objekat kojim upravljaju tržišno nametnuti standardi. Istinske slobode skoro da nema, jer je svaki izbor jedna unaprijed nametnuta mogućnost. Sve veće gomilanje svjetskog bogatstva dodatno pojačava nejednakost i proširuje oblike diskriminacije i marginalizovanja. Istodobno dok se zadovoljno priča o tehnološkom napredovanju čovječanstva i novim mogućnostima, nastavlja se trka za naoružavanjem, a problem gladi i siromaštva nemalog procenta svjetskog stanovništva ostaje neriješen. I pored globalizacijom uslovljene lakše dostupnosti informacija i ponude koja nadalje omogućava makar formalno veću jednakost među ljudima, čak i naizgled najveće demokratije nijesu sposobne riješiti problem eksploatacije, rasizma i etnonacionalima. Statistika može govoriti o slobodama, ali otuđeni čovjek čuti o ropstvu. Tehnificirana standardizacija svake sfere

ljudskog djelovanja, pa i slobodnog vremena, opominje da je Adorno bio u pravu kada je najavio pogubnost nametnute unisonosti. I nauka sve više postaje egzaktna i kvantitativna, a njen cilj interpretacija, a ne mijenjanje. Ipak, stalnim ukazivanjem na filozofska i ljudska stajališta koja u čovjeku i njegovim stvaralačkim mogućnostima vide perspektivu razvoja humanijeg društva, daje se izvjestan doprinos sazdanju boljeg čovjeka. Bolji čovjek je samo onaj koji kritički preispituje i vrijednosno odbacuje ono što nije ljudsko, želeći da se uzdigne iz sveopšteg objektizovanja čovjeka ka čovjeku stvaralačkom subjektu. Taj stvaralački čovjek je čovjek promjene i slobodnog djelovanja. Izvod iz teze

Izučavanje filozofskog stajališta Danka Grlića, jednog od najznačajnijih predstavnika praxis- filozofije ima za cilj da kroz detaljnu analizu njegovih djela, te osvrst na društveno-politički kontekst u kom su nastajala, ukaže na najznačajnije aspekte njegove filozofije, te njenu aktualnost u pogledu razvoja progresivnog, emancipovanog i slobodnog čovjeka. Kroz izravnu kritiku potrošačkog društva i od njega neodvojivog konformizma, ovo istraživanje pokazuje koliko je izuzetan Grlićev doprinos u pogledu ukazivanja na dominantno humanistički problem savremenog društva, te zahtjeva za stvaralačkim preobražajem čovjeka, kako bi realni humanitet bio ostvariv. Kroz analizu dogmatizma, u radu se apostrofira njegov višestruki odnos sa marksizmom, ali i potencira nespojivost stvaralačkog marksizma sa dogmatskim jednouljem – istinske slobode sa materijalnim i ideološkim tavenjem. Koliki je značaj Grlićevog mišljenja dodatno se ukazuje tematiziranjem njegovog odnosa spram Karla Marxa i Friedricha Nietzschea, u čijim je djelima takođe jasno uvidio prostor za stvaralački potentnog, očovječenog čovjeka. Taj aspekt Grlićevog djela neodvojiv je od njegovog doprinosa filozofskom izučavanju umjetnosti, koja je za njega ugaoni kamen novog, slobodom određenog čovjeka. U tom smislu, Grlić daje izuzetno važan doprinos izučavanju estetike, posebno u pogledu razmatranja njenih granica, iza kojih ne stoji niko do slobodan čovjek, koji određen umjetnošću ne govori samo o disciplinarnoj neodrživosti, nego i o svojoj stvaralačkoj neograničenosti.

Abstract The study of the philosophical position of Danko Grlić, one of the most important representatives of praxis-philosophy, aims to point out the most important aspects of his philosophy and its relevance in terms of progressive development through a detailed analysis of his works and a review of the socio-political context in which they were created. Through a direct critique of consumer society and its inseparable conformism, this research shows how exceptional Grlić's contribution is in pointing out the predominantly humanistic problem of modern society, and the demand for creative transformation of man, so that real humanity is achievable. Through the analysis of dogmatism, the paper emphasizes its multiple relationships with Marxism, but also emphasizes the incompatibility of creative Marxism with dogmatic unanimity – incompatibility of true freedom with material and ideological fabrication. The importance of Grlić's opinion is further indicated by the thematization of his relationship with Karl Marx and Friedrich Nietzsche, in whose works he also clearly saw a space for a creatively potent, humanized man. This aspect of Grlić's work is inseparable from his contribution to the philosophical study of art, which for him is the cornerstone of a new, freedom-determined man. In that sense, Grlić makes an extremely important contribution to the study of aesthetics, especially in terms of considering its limits, behind which stands no one but a free man, who, determined by art, speaks not only of disciplinary unsustainability but also of his creative infinity. "Čovjekova ljudskost, koja ostaje samo u okviru unutarnje slobode, vlastite individualne zatvorenosti, potpune introvertnosti i neangažovanosti spram ljudskog svijeta, isto je tako temeljena na principima apstraktnog humanizma kao i ona koja se samo povija, prilagođava ili čak određuje isključivo tzv. vanjskim okolnostima. Ljudska sloboda, preduvjet realnog humaniteta, ne nalazi se prema tome samo u slobodnom ljudskom mišljenju ili govorenju već prije svega u djelovanju."

D. Grlić Sadržaj:
 Uvod 13
 1. Ishodište mišljenja Danka Grlića 19
 1.1. Kritika praxisa 26
 2. Iz Grlićevog 26

života.....	40
Dogmatizam.....	48
marksizma	72
.....	96
.....	116
Grlića.....	177
.....	187
.....	191

4. Međuodnošenje dogmatizma i marksizma

5. Uticaj Friedricha Nietzschea i Karla Marxa

6. Estetička pitanja

7. Izazov umjetnosti – uz filozofiju Danka Grlića

177 Zaključak

187 Literatura

191 Uvod

Stranice koje slijede posvećene su Danku Grliću, jednom od konstituenata i naistaknutijih predstavnika praxis-filozofije – najvažnijeg impulsa jugoslovenske nedogmatske misli i sabirnog mjesta slobodarstva na evropskoj filozofskoj mapi. Višestruko angažovan, Grlić predstavlja inspirativan predmet analize, upravo zbog širine i specifikuma njegovih filozofskih analiza i dosljednog zalaganja za umjetnost, smatrajući je temeljnom pretpostavkom ljudske prakse. Uviđajući da zahtjev za umjetničkim življenjem implicira negaciju determinizma, Grlić stvaralačko suprostavlja prilagođavanju društveno datom, vjerujući da je posrijedi „plemeniti bunt”¹ protiv postvarenja. Inspirisan Nietzscheom koliko i Marxom, ovaj filozof najneposrednije insistira na potrebi prevrednovanja datih vrijednosti kroz zahtjev za otpočinjanjem umjetničkog, dakle antidogmatskog, mišljenja i djelovanja. S obzirom na to da uspostavljanje razlike između prakse i teorije ne smatra opravdanom – jer je praksa uvijek teoretska, a vrijednost teorije propituje se kroz mogućnost njene praktičnosti – za Danka Grlića angažovanost predstavlja srž filozofije. Mada se prevashodno smatra estetičarem, Grlić nije bitan samo u odnosu na jednu filozofsku disciplinu, već s obzirom na bogatstvo višedisciplinarnosti, što se iz sadržaja njegovih djela jasno zaključuje. Iako je izučavanje praxis-filozofije izuzeto iz planova rada većine katedri za filozofiju na prostoru nekadašnje Jugoslavije, dakle, bez obzira na to što se praxis percipira kao minulo, vremenom nadiđeno mišljenje, čini se da su pitanja koja temetiziraju autori iz okrilja Praxisa izuzetno važna za promatranje pojedinca kroz izgradnju ličnosti² i oslobađanje čovječnosti. Praxis-filozofija nije zatvoreni i autistični misaoni sistem, sasvim oprečno, posrijedi je ekstrovertna i nadasve temeljita borba za uzdizanje čovjeka iznad sistema. U tom smislu, nije riječ samo o filozofiji, već o svojevrsnom doprinosu istoriografiji, jer Praxis predstavlja 1 Danko Grlić, *Contra dogmaticos*, Praxis, Zagreb, 1971, str. 12. 2 Potaknuta personalizmom Emmanuela Mouniera, Zagorka Golubović ističe razliku između individue i ličnosti, te navodi da je ličnost kategorija uzdignuta iznad datih kategorija, samoostvarenje kroz uspostavljanje vrijednosnog sistema i zadobijanje autonomnosti kroz odgovorne izbore i stvaralačko djelovanje na okolinu. Vidi:

Zagorka Golubović, Moji horizonti: mislim, delam, postojim, Žene u crnom

82

, Beograd, 2012, str. 206. 13 relevantno svjedočanstvo jednog vremena. Ukoliko smatramo da je jedno vrijeme specifično i u svojoj punoći neiscrpljeno, utoliko je izučavanje filozofskog doprinosa tog vremena relevantan okvir za razumijevanje mogućnosti sadašnjeg. Premda svako vrijeme ima svoje specifične odlike i zahtjeve, temeljna pitanja poput onih koja se tiču odnosa slobode i čovjeka krucijalan su izazov svakog. Ovaj rad kani ispitati koliko je pitanje slobode važno za (kreativni) razvoj čovjeka, a zatim i za razvoj društva, koji ne treba zamišljati drugačije do kao humanizam. Prema tome, rad upućuje da na temelju praxis-filozofije treba, ne samo ispitati mogućnosti filozofije kroz zahtjev za kritičkim mišljenjem i od njega neodvojive aktualizacije zbiljnog, nego i perspektivu humanizma, koji se čini jedinim smislenim razlogom svakog djelovanja. Kroz rad se želi ukazati na autentično – dogmatici opozitno mišljenje, te na neophodnost

permanentnog izgrađivanja ličnosti sa polazištem u kritičkom preispitivanju, posebno ako se uvaži misao Zagorke Golubović da je naša dužnost da osvajamo slobodu „jer nikada do sada u istoriji sloboda nije nikom bila poklonjena i svako oslobađanje koje bi neko drugi za nas ostvarivao sumnjive je prirode”.³ Ipak, rad ne pretenduje da bude interpretacija koja ostaje u granicama već formiranog teorijskog habitusa, nego mišljenjem u skladu sa praxis-filozofijom, a naročito filozofijom Danka Grlića, ima namjeru preispitati njene granice i mogućnosti. Prema tome, cilj stranica koje slijede nije da rekapituliraju Grličeve stavove, već da analizom njegove filozofske i društvene pozicije, iz nekog drugog društvenog i vremenskog okrilja, podstaknu na promišljanje značaj angažovanosti, kritike i emancipacije. Praxis-ostavština dopušta da se vremenski, pa stoga i generacijski distancirano promatraju fundamentalna pitanja filozofije Karla Marxa, od njenog aktualizovanja, preko krivog tumačenja skončalog u dogmatizmu, do politički inspirisanog odbacivanja svega što ima veze sa marksizmom. Praxis-mišljenje se nerijetko tretira kao zastarjelo i prevaziđeno, a razlozi su višestruki. Prije svega slom socijalističkog sistema, nakon kojeg se svako mišljenje poduprijetu Marxom smatralo olupinom ovog sistema u nestajanju. Zamijenjen partikularnim nacionalizmima, kolektivni, (jugoslovenski) duh počinje se promatrati kao relikv prošliosti, pa se isti anatemise kroz navodnu izravnu suprostavljenost nacionalnim identitetima i istorijskim “činjenicama” što nacionalnom pridaju ključan značaj. U situaciji višestrukog raskida sa prošlim³ Ibid, str. 93. i intelektualne elite se pregrupišu, pa u skladu sa tendencijom odbacivanja pređašnjeg, zauzimaju nova stajališta praveći jasnu distancu spram marksizma i djelovanja unutar tog misaonog okvira. U takvoj atmosferi nametnutog zaborava, ističu se novi misaoni epicentri, uglavnom dijametralni prethodnim. Danko Grlić primjećuje da u savremenim uslovima potenciranje nacionalnog nema drugu svrhu sem da pozivom na državotvornu istoriju zamaskira

klasnu diferencijaciju: „Tako ono nacionalno prestaje biti element ljudske emancipacije i postaje moćan instrumenat za gušenje te emancipacije, za trovanje masa i zamućivanje njihove svijesti o vlastitom neravnopravnom, izvlaštenom položaju u društvu

18

“⁴ U tom smislu ekspanzija nacionalnog nerijetko je potaknuta dubokim društvenim raslojavanjem i sveopštom antiemancipacijom. Kad je emancipacija ugrožena, humanizam je sve više fatamorganičan i sve manje moguć, a praxis-filozofija, koja u osnovi predstavlja jedan misaoni zahtjev za očovječenjem, sve je manje potrebna u uslovima nacionalističke ekspanzije. Suštinski principi čovjeka apstrahuju se i zatiru, a stvaralačka potencija instrumentalizuje se i degradira, dok se poduhvati koji u osnovi imaju zahtjev za slobodom zamjenjuju površnim anticipiranjem svijeta u kojem čovjek postaje sredstvo, ne svrha. Čvrsto se mimoilazeći sa sinekurskim pozicijama, praksisovci ne ostavljaju prostor za povezivanja sa bilo kakvim oblicima etatizma. „

Marxova teza da proletarijat nema domovine znači prije svega to da međunarodni proletarijat ne smije dozvoliti da ga se uvede u manipulacije s domovinom

18

“⁵ što jasno upućuje na to da je svaka sprega sa nacionalnim nauštrb interesa unutrašnjih ljudskih karakteristika koje prevazilaze partikularno i uzdižu se iznad (od) spolja nametnutih obrazaca. Oštro osporavajući da marksizam može biti zatvoren u nacionalne okvire,⁶ filozofi okupljeni oko Praxisa kritikuju teorijsku osnovu etatističkog socijalizma. Uviđajući

opasnosti narastajućeg nasilja i sve češćeg uvođenja represivnih mjera u korist suzbijanja kritičkog mišljenja, filozofi prakse pišu o potrebi iznalaženja alternative takvom socijalizmu. Na temelju Marxove teorije o odumiranju države, ovi filozofi reaguju na nedemokratskost i isključivost vladajuće „državne filozofije“, koja prouzrokuje odsutnost građanskih prava, 4 Danko Grlić, „Marginalije o problemu nacije“, u: Praxis, broj 3/4, Zagreb, 1971, str. 555. 5 Ibid, str. 559. 6 Gajo Petrović, „

Čemu Praxis”, u Praxis , broj 1, Zagreb, 1964, str. 3-6

11

. zatvaranje kritički raspoloženih intelektualaca, antisemitizam, ali i okupaciju Čehoslovačke, što Supek ističe kao ozbiljnu manjkavost datog sistema.⁷ Idealan sistem – komunizam, koji ukoliko uvažimo Kangrginu distinkciju između socijalizma i komunizma nigdje nije ostvaren, zamišljen je kao nadilaženje uskih društvenih identifikacija. Za Marxa i Engelsa komunizam nije poredak koje treba da se uspostavi, niti ideal po kojem stvarnost treba oblikovati, već „stvarno kretanje koje ukida i prevazilazi sadašnje stanje“.⁸ Slično, Kangrga u njemu vidi mogućnost prevladavanja društvenih razlika zahtjevom za napredovanjem i očovječenjem. „Komunizam nosi u sebi jedno pozitivno, istinski humano, egzistencijalno opredjeljenje koje se može ispuniti samo kad su svi klasni i drugi društveni antagonizmi nestali. I to vrijedi kako za klasne, tako i za nacionalne antagonizme.“⁹ Nacionalizam se, dakle, višestruko detektuje kao problematičan i destruktivan, a Kangrga ga smatra pokazateljem „najdublje rezignacije nad svojom ljudskošću“.¹⁰ Budući da ni naše vrijeme ne odolijeva spomenutim tendencijama, već ih kontinuirano njeguje odbacujući unutrašnje imperativne, čovjek se nalazi pred odlučujućim ispitom i mora se zauzeti za temeljno mijenjanje insistirajući na emancipaciji, ili se prepustiti objektiviziranju pri kojem se neizostavno povlači mogućnost njegove humanističke realizacije. Otklon od nacionalizma omogućava da se unutrašnjost oblikuje kao istinska vlastitost,¹¹ kako bi se artikulisala autentična mogućnost izgradnje čovjeka kao čovjeka. Budući da u savremenim uslovima veoma često nije moguće doprijeti do punog kapaciteta ljudskosti, nacionalizmi se kadikad javljaju „ne samo kao historijski arhaizam i anahronizam, nego i posvemašnja kapitulacija pred svojom ljudskom nemoći i frustriranosti zbog nje same“,¹² pa stoga završavaju u pomirenosti sa gotovim i datim, što stoji ne samo sasvim suprotno komunizmu, nego i zahtjevu da se stvaralačkim naporima prevaziđe status quo. Iako se po Marxu individualni potencijali mogu ostvariti samo pod okriljem zajednice, u dosadašnjim zajednicama, koje Marx naziva surogatima zajednice, lična sloboda postoji samo za 7 Rudi Supek, „Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslovenskog samoupravnog socijalizma“, u: Praxis, broj 3/4, Zagreb, 1971, str. 349 8 K. Marks, F. Engels, Nemačka ideologija, Kultura, Beograd 1964, str. 34. 9 Supek, „Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslovenskog samoupravnog socijalizma“, str. 366. 10

Milan Kangrga, Nacionalizam ili demokracija, **Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2002, str** . 23. 11 **Ibid** . 12 Ibid, **str**

1

. 24. pripadnike vladajuće klase. U tom smislu, zajednice u koje se individue ujedinjavaju stoje nasuprot dominantne klase, pa predstavljaju ne samo potčinjenu klasu, već ujedno i privid slobodne zajednice, koja se namjerava prevazići isključivo ukidanjem klasa i uspostavljanjem stvarne zajednice, koja tek tad može biti slobodna.¹³ No, gdje je u tom procesu socijalizam i dokle sežu njegove mogućnosti? Golubovićeve upozorava da se ideje socijalizma ne smiju

poistovjećivati sa uspostavljenim socijalističkim sistemima,¹⁴ jer je svaki poredak specifičan, a okolnosti u kojima se formira bitno drugačije. Sljedstveno, jugoslovenski socijalizam nastaje u specifičnim okolnostima preobražaja društva u moderno industrijsko i pod pritiskom staljinističkog uticaja: „Jugoslovenska varijanta socijalizma nastaje podstaknuta revolucionarnom situacijom spolja (...), a ne iznutra, te su njeni dometi i granice uslovljeni takvom situacijom. Formulirana u tom istorijskom kontekstu ideja samoupravljanja bila je opterećena neprevaziđenim sadržajima starog modela i ideološkog opredeljenja”.¹⁵ Čini se veoma savremenim opažanje Golubovićeve da se sveprožimajuća vlast birokratizma, koji se prepoznaje kao monopolizovana politička vlast, javlja kao prepreka samoupravne vlasti koja treba da obuhvati sve institucije i stvori svojevrsnu mrežu upravljanja, da bi bila moguća i da bi samoupravljanje bilo održivo.¹⁶ Takva vrsta monopolizovanja može se zapaziti i danas i predstavlja stalnu prijetnju demokratiji. Etatizam koji pod plaštom decentralizacije još intenzivnije koncentriše vlast čini da demokratija ipak ostaje u okvirima političke vlasti što je u izvjesnom smislu negira i kompromituje. U skladu sa takvim tendencijama, pitanje uloge čovjeka vrijedi ponovo postaviti. Zbog gotovo nepromijenjene sklonosti ka dogmatizmu i filozofija se smješta u zatvorene i partikularne okvire, koji su posve udaljeni od mogućnosti razvijanja čovjeka i društva. Drukčije rečeno, stiče se dojam da se čovjek sve lakše miri sa datim i spolja nametnutim, zapostavljajući svoju stvaralačku prirodu. ¹³ K. Marks, F. Engels, Nemačka ideologija, str. 81. ¹⁴ Autorka ističe da pri analizi socijalističkih sistema treba uzeti u obzir koliko su ideje socijalizma sadržane u konkretnim modelima i praksi koja se realizuje, te da li su u društvu prisutne ideje socijalizma kao težnja. Tek analizom ovih aspekata može se izvući zaključak u kolikoj mjeri su ostvarene ideje socijalizma u (socijalističkim) sistemima. Vidi: Zagorka Golubović, „Ideje socijalizma i socijalistička stvarnost”, u: Praxis, broj 3/4, Zagreb, 1971, str. 374. ¹⁵ Ibid, str. 376. ¹⁶ Ibid, str. 387. Cilj ovog rada je da ukaže na potrebu permanentnog propitivanja nametnutih, unaprijed protumačenih istina, te da napomene na nužnost stvaralačkog otklona od zbiljnog, koji predstavlja *conditio sine qua non* njegovog (pre)oblikovanja. Budući da Grlić ističe „neprekidni živi proces mijenjanja i preoblikovanja”,¹⁷ koji nema za cilj svršiti u zaokruženom, konačnom, već u stalnoj promjeni dostići jedan novi nivo čovječnosti i s njom povezane humane zajednice, analizom osnovnih problema koje u svojim djelima autor naglašava, ovaj rad nastoji podsjetiti na jednu novu dimenziju, ne samo filozofije, već i mogućnosti čovjeka. Ovaj rad tematizira filozofiju Danka Grlića, a kako se čini da primarno treba rasvijetliti kontekst u kojem se njegovo mišljenje oblikovalo, ponajprije će biti riječi o temeljnim karakteristikama praxis-grupe i okolnostima kroz koje se gradila filozofije prakse. ¹⁷

Danko Grlić, Zašto, Studentski centar sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1968, str

1

. 8. 1. Ishodište mišljenja Danka Grlića U vremenu koje duboko i neposredno karakteriše odsustvo misaone akcije, a angažovano umovanje predstavlja iznimku koja se, iako ne uvijek formalno, suštinski gotovo uvijek ograničava na posmatranje društvenih problema izvan mogućnosti izravnog uticaja, čini se gotovo nužnim da se kroz filozofska razmatranja tematiziraju zbilja i temeljna pitanja koja ona podstiče. Pledirati za bespoštednu angažovanost koja neće prezati od razmatranja i aktualizovanja pitanja koja nijesu trendovski nametnuta i već uvrštena u historijsku dnevnu agendu, znači ponovo otvoriti mogućnosti i dati šansu za prevazilaženje postojećeg stanja, koje uvijek zavisi od odnosa spram minulog. Ako je praksis filozofska škola bila presjek u (jugoslovenskom) filozofskom vremenu, koji stoji kao misaoni oslonac i orijentir za razvijanje svekolikog kritičkog odnosa spram stvarnosti, te od nje neodvojive društvene svijesti, onda je pokušaj da se razumiju njene tekovine prirodan. Osvrt na ovaj filozofski pokret i razmatranje novog filozofskog puta pod njegovim uticajem nedvosmisleno podrazumijeva i obračun sa dogmatizmom iskustva koje više

nije stvaralački pragmatizam, nego odsustvo kreativnog impulsa na temelju raskidanja sa minulim i želje za autentičnošću posredstvom demencijskog odbacivanja filozofske tradicije što navodno omogućava svaku aktualnu filozofiju. Postavljanje pitanja o odnosu današnje svijesti i marksizma, nije samo pitanje nužnog odnosa današnjice i jučerašnjeg, već zalaženje u kompleksan sistem koji otvara veliki broj uzročno- posljedičnih razmatranja, ali i daje mogućnost za diskusiju izvan vremena, jer su temeljna pitanja koja postavlja Karl Marx i dalje neriješena ili još nerješivija. Više nego bilo koja filozofska skupina, Korčulanska ljetna škola dala je širok doprinos afirmisanju ne samo temeljnih pitanja zasnovanih na analizama Marxa, već i same pozicije jugoslovenskih praxis-mislilaca, koja iako nije uvijek jedinstvena, predstavlja autentičan okvir za misaono djelovanje i razvijanje stvaralačkog marksizma. Fundamentalna upravljenost prema angažovanosti u cilju antidogmatskog preispitivanja stvarnosti i kritički doprinos pogledu na jugoslovenski poredak, te revolucijom moguću promjenu, omogućili su da lišena kritikerstva, filozofija dokine svoj „čisto filozofski“ teren, 18 ali i da se nadiđe striktna diferencijacija filozofije i zbilje, pokazujući ne samo pogrešnost njihove isključivosti, već i zasigurnu međuzavisnost istih. Na taj način, praksisovska kritika usmjerena je na mijenjanje i praktično modifikovanje zbilje, a sve u cilju da se preispitaju ne samo istorijske već i savremene konsekvencnosti društvenih tokova. Kritika svega postojećeg, kako navodi Ante Lešaj, predstavlja fundamentalno polazište filozofije praxis- orijentacije, te kasniju tačku sporenja filozofa ove skupine, no ipak, ona ne predstavlja apriorno stajalište, već nastaje iz izravne i temeljne usmjerenosti na predmet kritike.¹⁹ Pokušaj da se razumije i kritički vrednuje istorija jednog društva ne može biti odvojiv od decentnog osvrta na razvoj njegovog filozofskog okvira. Konceptcija filozofije uvijek je proizvod tretiranja i razumijevanja društvenog. Ta permanentna usmjerenost na zbilju, proces je njenog oblikovanja, jer nepoštedna kritika svega modifikuje, pospješuje i humanizuje čovjeka i okvire u kojima djeluje. „

Bila je to kritika koja je korespondirala s potrebama epohe, a jedna od »potreba epohe« bila je i kritika svega onoga što sprečava, ometa i onemogućava razvoj socijalističke alternative

46

„²⁰ Kad je posrijedi angažovanost na polju transformacije i nadgradnje društvenog poretka i stvaralačkog djelovanja u cilju dostizanja i razvoja istinske čovječnosti, Korčulanska ljetna škola, društveno događanje filozofa okupljenih u praxis filozofsku skupinu oko istoimenog časopisa, predstavlja najveću tačku jugoslovenske filozofije i prostor dijalogizacije sa najuglednijim filozofima savremene filozofije. Kao bitan kontinuitet svjetske marksističke tradicije, praxis-grupa, nastaje na temelju kritike i bledskog odbacivanja teorije odraza.²¹ Taj naslijeđeni dogmatizam, kako ga naziva Nebojša Popov,²² idejom slobode dovodi u pitanje središnju dogmu marksizma-lenjinizma – vlast. Protiveći se dominantnom stajalištu kojim se podrazumijeva da je fundament revolucije vlast, 18 Lino Veljak, „Tipologija kritike praxisa“,

ur: Borislav Mikulić/Mislav Žitko (ur.), Aspekti praxisa, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2015

45

, str. 50. 19 Ante Lešaja,

. 20-21. 20 Ibid, str. 21. 21 Skup na Bledu, 1960. godine predstavlja prijelomni momenat za jugoslovensku filozofiju, jer simbolizuje raskid sa teorijom odraza. Kangrga navodi da je posrijedi reakcija na staljinističku atmosferu koja je bila dominantna: „Bled je reakcija na cijelu tu atmosferu. Jer poslije toga su mnogi među nama osjetili da konačno treba ići na načelno raščišćavanje između staljinizma i onoga boljeg što se htjelo u ime marksizma.” Vidi: Nebojša Popov (ur.), Sloboda i nasilje, RES PUBLICA, Beograd, 2003, str. 17. 22 Ibid. „kritički intelektualci su rekli – ne, nego sloboda”.²³ Uviđajući nesuvislost stava da svijest samo reprodukuje stvarnost, te pogrešnost mišljenja da misao kao datost stvarnosti ne može biti upitna i kritički preispitana, izneseno je nekoliko ubjedljivih argumenata protiv tada dominantne teorije korespondencije. U tom smislu Mihailo Marković navodi da ovakva teorija prvenstveno zanemaruje

iskustvo klasične njemačke filozofije i ponovo uspostavlja dualizam materijalnog objekta po sebi i duhovnog subjekta

26

, takođe, ona dogmatski zastupa stav da je fundament svijesti refleksija i time proizvode intelekta neopravdano stalja na pijedestal, pa Marković sugerije da ovu teoriju valja odbaciti jer se njena promašenost može uvidjeti ponajviše kroz zaključak koji se kani izvući iz same definicije teorije odraza, a to je da svijest samo pasivno kopira materijalne procese.²⁴ Zagorka Golubović sugerije da je Praxis bio potreba vremena, „proboj kroz oficijelnu ideologiju”, te nužnost za uspostavljanje razlike između ideologije marksizma i interpretacije koja nije ideološka. ²⁵ Veselin Golubović ističe, a Kangrga kao jedan od vodećih praksisovaca potvrđuje, da je riječ o heterogenoj cjelini prije nego homogenoj, te da je zapravo posrijedi „zajedništvo individualnosti”,²⁶ s obzirom na to da su filozofi okupljeni oko Praxisa imali različita misaona stajališta, nerijetko i suprotstavljena, što se iz partikularne recepcije ovih autora i njihovih djela posve jasno uočava. Iako nijesu djelovali unisono, budući da se njihovi svjetonazori i filozofska utemeljenja kadikad umnogome razlikuju, pristaše filozofije prakse, okupljene oko ideje bespoštednog kritikovanja svega postojećeg, ipak čine jednu neupitnu i koherentnu orijentaciju ka revidiranju društvenih principa i važećih filozofskih postavki njihove interpretacije i tumačenja. Preispitujući i reanalizirajući ne samo Marxovu misao i uprošćena tumačenja, praksisovci kane „suprostaviti ‘izvornu’ Marxovu misao marksističkoj vulgati”,²⁷ te na taj način ispitati emancipatorski potencijal datog društva. ²³ Ibid, str. 18. ²⁴

Michael Koltan, „Filozofija „Praxisa” i studentski prosvjedi 1968. godine”, u : Dragomir Olujić i

42

Krunoslav Stojaković (ur.) n.d, str. 153. ²⁵ Nebojša Popov, n.d, str. 24. ²⁶ Milan Kangrga, Šverceri vlastitog života, Republika, Beograd, 2001, str. 43. ²⁷ Predrag Matvejević, Requiem za jednu ljevicu (Korčulanska ljetna škola), unos na: <https://radiogornjigrad.wordpress.com/2014/05/10/predrag-matvejevic-requiem-za-jednu-ljevicu-korculanksa-ljetna-skola/>, posjećeno 2. 3. 2019. Da bi se razumio i podrobno kritički tematizirao filozofski opus konkretnog autora, u ovom

slučaju Danka Grlića, veoma je važan osvrt na misaoni okvir u kojem je djelovao i društveni kontekst koji je takav okvir omogućio i učinio nužnim filozofskim stajalištem. U tom smislu, ponajprije treba razmotriti proces osnivanja i djelovanja časopisa Praxis, te Korčulanske ljetne škole, koja predstavlja najznačajniji jugoslovenski doprinos ne samo tumačenju marksizma, nego filozofiji uopšte. Zašto oživljavati praxis? Ako postoji filozofska škola, skupina ili formalizovana orijentacija koja je izmijenila intelektualnu mapu jedne zemlje, usredsređujući se istovremeno na revitalizaciju marksizma i oslobađanje čovjeka kao aktera, preispitujući time glavne temelje cjelokupnog društvenog utvrđenja, onda je Korčulanska ljetna škola pravi reprezent takve. Nadilazeći neopravdano nametnuto razlikovanje između Marxovih ranih i kasnijih radova, pri čemu ove prve, po staljinističkoj logici karakteriše nezrelost i nedoraslost „pravom“ marksizmu koji se očitava kroz njegove kasnije, tzv. zrele radove,²⁸ praksisovci su teorijski oživjeli Marxa, ne zato da bi kod njega ostali, nego da bi ga prevazišli dajući odgovore na ona pitanja koja su i kod njemačkog autora ostala djelimično ili do kraja nedefinisana.²⁹ „

Čovjek nije ni »animal rationale« ni »toolmaking animal« (životinja koja pravi oruđa), nego praksa.

16

A čovjek je praksa znači: čovjek je univerzalno stvaralačko i samostvaralačko biće, čovjek je društvo, sloboda, historija i budućnost

„³⁰ Eklatantan indikator stvaralačkog jeste kritika. Ona je neizostavan čin koji omogućava otvaranje perspektive za dalje promišljanje zbilje i fundiranje filozofije, s obzirom na to da je kritika, pa time i filozofija, praksa par excellence, te je stoga filozofiji nužna „nepoštedna kritika“ da bi bila praktička.³¹ Smještajući jugoslovenski marksizam između zapadnog i ruskog, Lev Kreft smatra da je za razliku od zapadnog marksizma, koji je rezultat poraza i izopačenosti socijalizma u Rusiji, u Jugoslaviji ipak posrijedi rezultat pobjede, pa je stoga odnos između teorije i politike ²⁸ Gajo Petrović ističe da se, po dogmatizmu bliskom mišljenju, obično smatra da zrela marksistička misao počinje Bijedom filozofije i Manifestom Komunističke partije, dok je onaj iz Ekonomsko-filozofskih rukopisa i Njemačke ideologije, mladi i još uvijek Hegelom definisani Marx, te njegova misao nije na nivou kasnije razvijene. Petrović ovu distinkciju smatra posve neodrživom, tvrdeći da nema ništa u „zrelom“ Marxu što već nije u njegovim ranijim radovima. Vidi:

Gajo Petrović, Filozofija prakse, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1986, str . 44. 29 Ibid, str . 20.

7

30 Ibid

, str. 34. ³¹ Alen Sućeska, „Spekulativnost praxis-filozofije: Pokušaj marksističke kritike“ u:

Dragomir Olujčić i Krunoslav Stojaković (ur.) PRAXIS. DRUŠTVENA KRITIKA I HUMANISTIČKI

11

SOCIJALIZAM; Zbornik radova sa Međunarodne konferencije o jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963-1974), Rosa Luxemburg Stiftung, 2012

, str. 141. posve neraskidiv.³² No ipak, jugoslovenski marksizam više podsjeća na zapadni, budući da se može reći da je „iz zapadnog i preuzeo određene modele i pravce, kao one kritičke teorije – frankfurtske škole, francuskog

strukturalističkog marksizma ili blochovske utopije“.³³ Iako je Kreft mišljenja da je kritika sa lijeve strane bila u nadasve neugodnom položaju jer je kritikovala jedinu šansu za realizaciju vlastitih zamisli koja je bila preostala,³⁴ čini se da utopijski karakter nije bio izgubljen onda kad je kritika bezostatno usmjerena ka režimu, kako se čini spomenutom autoru, jer je upravo bespoštednost i permanentnost kritike garantovala da ozbiljenje teorije može biti moguće, jer osnov prakse podrazumijeva stalno preispitivanje i dovođenje u pitanje (za)datog. Analizirajući i propitujući jugomarksizam³⁵, ne može se izbjeći pitanje odnosa spram staljinizma i drugih, mahom dogmatskih interpretacija Marxa. „Korčula nije bila nikakav politički projekt nego prije svega pokušaj da se stanovita pitanja drukčije postave, odbaci dio balasta koji smo vukli za sobom: stanovite ostatke staljinizma koji se nije priznavao staljinističkim.“³⁶ Za Kangrgu je nesuvislo povezivanje Marxa sa staljinizmom. „Iz tog povezivanja proizilazi da je ideja socijalizma i komunizma mrtva, da je jedan historijski promašaj, pa prema tome se i Marx stavlja u zagrade.“³⁷ O pogrešnosti poistovjećivanja misli i Veljak, no kritikuje i prividnu (lažnu) alternativu, te navodi da kritika tog izjednačavanja ne bi smjela rezultirati suprotnom krajnošću tj. proglašavanjem Marxa vlasnikom bezuslovno važeće istine.³⁸ Misli, međutim, da je aktualnost praksisovaca prevaziđena, omaška je i pokazatelj nerazumijevanja društvene zbilje koja i dalje istrajava na problematici koju su filozofi praksisa pokušali osvijetliti i analizirati. Dakle, ukoliko, kao što je bezupitno slučaj danas, postoji potreba da se pozicionira čovjek i detaljno razumije njegovo međudnošenje sa spoljašnjim, posebno imajući na umu koliko spoljašnje sve više izmiče mjeri čovjeka, srozavajući njegove mogućnosti, 32 Lev Kreft, „

Estetika i marksizam”, u : Gordana Škorić (ur.), Za umjetnost, FF press, Zagreb, 2004, str

8

. 40. 33 Ibid. 34 Kreft, n.d, str. 43. 35 O marksizmu u Jugoslaviji vidjeti:

Gerson S. Sher, Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia, Bloomington: Indiana University Press , 1977, te Oskar Gruenwald, The Yugoslav search for man: Marxist humanism in contemporary Yugoslavia, South Hadley, MA: J.F. Bergin

12

Publishers, 1983. 36 Predrag Matvejević, Requiem za jednu ljevicu (Korčulanska ljetna škola), unos na: <https://radiogornjigrad.wordpress.com/2014/05/10/predrag-matvejevic-requiem-za-jednu-ljevicu-korculanska-ljetna-skola/>, posjećeno 2. 3. 2019. 37 Vidi: Nebojša Popov, n.d, str. 42-43. 38 Lino Veljak, Prilozi kritici lažnih alternativa, Otkrovenje, Beograd, 2010, str. 118. utoliko je nužan osvrt na pređašnje pokušaje da se čovjek stavi u središte filozofskog razmatranja. Potencirajući da su sposobnost za stvaralački odnos spram zbilje i praksa temeljne vrijednosti kojima se definišu mogućnosti čovjeka, praxis-filozofi upuću na neodvojivost aktuelne egzistencije od autentične prakse deducirane iz bitka i vice versa. S obzirom na to, čini se da je doprinos praxis-grupe utoliko veći, „

što je pojam prakse izvodila iz aktualne zbilje postvarenja i otuđenja te pokušaja njihovog prevladavanja

32

„39 i što kani definisati protivurječnosti društvenog ne zalazeći u politikanstvo, iako je društveno neodvojivo od političkog.“⁴⁰ Časopis Praxis izlazio je jedanaest godina i to u periodu od 1964. do 1974. Korčulanska ljetna škola, čije je osnivanje prethodilo pokretanju časopisa, trajala je godinu više, a održavala se od 1963. do 1974.⁴¹ Ukupno je objavljeno 59 brojeva časopisa, a redakciju su činili Gajo Petrović, Danilo Pejović⁴², Branko Bošnjak, Milan Kangrga, Danko Grlić, Rudi Supek, Predrag Vranicki, ali i Veljko Cvjetičanin, Mladen Čaldarović i Žarko Puhovski, koji su po dvije godine bili članovi užeg jezgra časopisa. Povodom deset godina Korčulanske ljetne škole, Supek navodi da je ona imala opšte- jugoslovenski karakter, jer su na Školi participirali filozofi i sociolozi iz svih krajeva Jugoslavije. Raspravljajući o revolucionarnom preobražaju i njegovim konsekvencama, učesnici okupljeni oko lijevih viđenja ljevice, usredsređeni su na kritičko aktualizovanje aspekata marksizma. „Korčulanska ljetna škola, značajna je upravo zbog toga što je uspjela okupiti ljude koji stoje na pozicijama stvaralačkog marksizma, koji su lično duboko angažirani u ostvarenju istinski socijalističkog poretka...“⁴³ Slično je bilo i sa časopisom. Iako se danas Praxis definiše kroz 39 Lešaja, n.d, str. 45. Iako praksisovci nijesu prezali od reagovanja na određene političke događaje poput upada u Čehoslovačku 1968, štoviše, nastojali su pratiti slijed društvenih događanja u Jugoslaviji i u svijetu, te iste nerijetko kritički obrađivali u okviru časopisa Praxis, ipak se nijesu svodili na političko plediranje, već su iskazivali neophodnost odnošenja spram povijesnih tekovina, čime su ukazivali na potrebu redefinisanja kadikad monopolisanih stajališta. ⁴¹ Kao zvaničan početak održavanja filozofske škole na Korčuli uzima se 1963. godina, kada je Rudi Supek, na simpozijumu Čovjek danas izložio ideju za uspostavljanje Korčulanske ljetne škole. Premda su nakon skupa u Opatiji, iste godine održani skupovi u Dubrovniku, te na Korčuli, Milan Kangrga u svojoj knjizi Šverceri vlastitog života upozorava da su posrijedi simpozijumi koji se ne mogu smatrati početkom rada Korčulanske ljetne škole, ali neupitno predstavljaju pripremu za njeno formalno utemeljenje. Kako Ante Lešaja navodi, prvo zasijedanje škole održano je u periodu od 8. do 22 jula 1964. godine, a filozofi i sociolozi bili su okupljeni oko teme Smisao i perspektiva socijalizma. ⁴² Skupa sa Gajom Petrovićem, Danilo Pejović bio je glavni i odgovorni urednik Praxisa tri godine, nakon čega je dao ostavku i prekinuo svaku saradnju sa Praxisom i Korčulanskom ljetnom školom. ⁴³ Rudi Supek, „Deset godina Korčulanske ljetne škole (1963. –1973)“, u Praxis, br. 5-6, Zagreb, 1973, str. 565. zagrebačku grupu filozofa i sociologa, šire gledano, veliki broj filozofa okupljenih oko Škole i časopisa smatra se, makar u određenom periodu, pripadnicima praksis orijentacije. Pored pomenutih zagrebačkih mislioca, ulogu u konstituiranju i radu Časopisa imaju i: Veljko Korać, Miladin Životić, Nebojša Popov, Zagorka Golubović, Mihailo Marković, Ljuba Tadić, Ivica Focht, Andrija Krešić, Božidar Jakšić, Branko Despot i drugi. Međutim, ono što praxis- orijentaciju čini tako međunarodno relevantnom i značajnom jeste uspostavljanje saradnje sa velikim brojem najistaknutijih svjetskih filozofa tog vremena. U tom smislu, na Korčuli su sudjelovali, a u Praxisu objavljivali: Marcuse, Bloch, Fromm, Lefebvre, Goldmann, Kołakowski, Kosik, Habermas, Fink i drugi, dok su najeminentniji članovi Frankfurske škole poput Horkheimera i Adorna blagonaklono gledali na djelovanje praksisovaca. Predrag Matvejević navodi da je bilo pripadnika praksisa koji nijesu objavljivali u Praxisu, ⁴⁴ ali su dijelili temeljna uvjerenja jugoslovenskog filozofskog jezgra. Prepoznajući i uspostavljajući praksu kao suštinu i cilj, ili makar bitan segment filozofskog djelovanja, ovi autori bitno izmještaju dominantni misaoni fokus, te podrobno objašnjavaju jednu novu filozofsku poziciju. „Praksa je, prije svega, jedan određeni modus bivstvovanja, modus bivstvovanja koji je svojstven jednom određenom bivstvujućem (čovjeku), a nadilazi sve druge moduse bivstvovanja i principijelno se razlikuje od njih.“⁴⁵ Dakle, ta temeljna struktura ljudske suštine, neodvojiva je od revolucije. Ona znači aktivan odnos prema istoriji i dogmi, otvorenost ka detabuiziranju i razotkrivanju. Danko Grlić upućuje na to da postoji samo izbor između prepuštanja istoriji i djelovanja preuzimanjem istorije u svoje ruke.⁴⁶ Ta istovremena relativizacija i relevantnost istorije, omogućava vjeru u revoluciju budući da ističe da je pitanje revolucije čovjekov problem, te da „historija i ne

postoji drugačije nego kao historijska praksa čovjekova“⁴⁷ Intenzivno negirajući potrebu disciplinarnog razumijevanja filozofije, Grlić filozofiju smješta na pijedestal stvaralačkog i na taj način odbacuje njeno instrumentalizovanje, čineći umjetnost i revoluciju neodvojivim, a fundamentalnim filozofskim procesima. Da je umjetnost revolucija, a revolucija stvaralački poduhvat ispoljavanja ljudske mogućnosti, Grlić posebno ističe, a analiziranjem ovih kategorija nastoji ispitati revolucionarnu mogućnost čovjeka i hipostaziranje stvaralačkog. ⁴⁴ Matvejević, n.d. ⁴⁵ Gajo Petrović, „Čovek i sloboda“, u: zbornik filozofskih ogleđa Čovek danas (Grlić i ostali), Nolit, Beograd, 1964, str. 36. ⁴⁶ Žarko Puhovski, „Danko Grlić (1923 –1984)“, u Umjetnost i revolucija, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 11. ⁴⁷ Predrag Vranicki, „Marksistička filozofija – O čemu je riječ“, u Umjetnost i revolucija, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 212. Čovjek je čovjek po svojoj unutrašnjoj svrsi, a ukoliko neka spoljašnja svrha postane regulativ njegove djelatnosti,⁴⁸ onda čovjek postaje samootuđen i odstupa od svoje stvaralačke prirode. Gajo Petrović misli da filozofija, ukoliko želi biti misao revolucije, mora uzeti u obzir probleme savremenog svijeta i čovjeka, ali u svom naporu da dopre do svakodnevnog, ne smije prezati da se od zbilje udalji potpomognuta metafizikom.⁴⁹ Rehabilitovanje filozofije Karla Marxa posredstvom otvorenog dijaloga upućuje na prevazilaženje uskostručnih stanovišta i na borbu za dublju emancipaciju i humanizam koji na Marxovom tragu podržumijeva prevazilaženje ekonomske prinude i racionalnosti kojom se odlikuje buržoaska klasa.⁵⁰ S tim u vezi, inovativnost praksisovaca nije u pokušaju utopijskog sagledavanja budućnosti, već u detektovanju i analizi dehumaniziranja i otuđenja, kako bi savjesnim referisanjem na takvu strukturu zbilje bilo moguće prevazilazići je. Taj doprinos u cilju „ukidanja rascjepljenosti čovjeka na rastavljene, vanjski povezane sfere“,⁵¹ čini se ostvarenjem onog što Vranicki naziva historijskim mogućnostima jedne (revolucionarne) generacije.⁵²

1.1. Kritika praxisa lako je praxis-filozofija kao eklatantan primjer emancipatorske struje u Jugoslaviji detektovala probleme zametnutog humanizma i bespoštedno branila potrebu razotuđenja kroz praksu suprotnu svemu što je „pasivno, puko meditativno, nestvaralačko, što je prilagođavanje svijetu“,⁵³ takvo poimanje zbilje nije izbjeglo kritike⁵⁴ upućene ponajviše apstrahovanju i utopijskom karakteru hipoteziranja na tragu ranog Marxa. Promjenljivi karakter društvenih odnosa pod uticajem promjene samog čovjeka – čije se mijenjanje nužno odražava na kontekstualni okvir u kojem djeluje, nedvojbeno se može posmatrati kao uticaj na sadašnje, ⁴⁸ Gajo Petrović, Filozofija prakse, str. 62. ⁴⁹ Gajo Petrović, „Čemu Praxis“, str. 4. ⁵⁰ Vidi: Veljko Korać, „Aporije građanskog društva i postulat ljudske emancipacije“, u Praxis, broj 5-6, Zagreb, 1973, str. 597. ⁵¹ Gajo Petrović, „Filozofija i socijalizam – još jednom“, u Praxis, broj 5-6, Zagreb, 1973, str. 611. ⁵² U analizi odnosa građanskog svijeta i socijalizma Predrag Vranicki napominje: „Jednu revolucionarnu generaciju ne može se kritizirati što nije ostvarila »ideju, pojam socijalizma-komunizma«, ali se može kritizirati ako nije ostvarila historijske mogućnosti ili ako sputava raspravu o realizaciji u granicama tih mogućnosti.“ Vidi: Praxis, broj 5-6, Zagreb, 1973, str. 579. ⁵³ Danko Grlić, „Praxa i dogma“, u Praxis, broj 1, Zagreb, 1964, str. 44, 45. ⁵⁴ Lino Veljak razlikuje tri osnovna tipa kritike Praxisa i to: građansko-konzervativni, dogmatsko-(neo)staljinistički, te ekonomicistički. Vidi: Lino Veljak, „Tipologija kritike praxisa“, str. 49-57. budući da je individualna promjena način suprostavljanja društvenoj datosti, koju iako zatičemo,⁵⁵ mijenjamo. Dakle, čini se da kritika upućena zanemarivanju i filozofskom nadilaženju faktičkog za račun normativnog nije na mjestu, posebno ako uzmemo u razmatranje budućnost kao ostvarenje povijesno stvorene mogućnosti⁵⁶ koja u sebi mora sadržavati sadašnje i to kroz ukidanje otuđenja za račun povratka (tek tad omogućenog) budućeg. Takva navodna „odmaknutost od postojećeg i insistiranje na novome“,⁵⁷ – premda se čini normativnim skokom bez pokušaja artikulisanja sadašnjeg, dogmom koja se kao takva otkriva baš u grčevitom antidogmatizmu – ispostavlja se neutemeljenom s obzirom na Grličev stav

da „nitko razuman ne može ustvrditi kako je sve što je novo ujedno i vrijedno i kako sve novo znači ujedno i prevladavanje starog

13

”.58 Ukoliko se prihvati

da se „misao razvija, a ne da stagnira na nekim pretpostavkama koje su izrečene iz drugog vremena i zbog njega

13

”,59 utoliko obavezati se na Marxa i držati do njegove neprikosновенosti znači negirati i odbaciti „

horizonte idejnog i zbiljskog povijesnog kretanja koje je prvi tako radikalno i smiono otvorio upravo

13

Marx”.60 Iako se katkad aludira na izvjesno odstupanje praxis-filozofa od “istinskog” marksizma upravo referisanjem na njegove rane radove, te isticanjem stvaralačkog elementa prakse, time, međutim doseg date kritike ostaje nejasan, posebno s obzirom na Marxov poziv na otpočinjanje umjetničkog življenja iz Nacrta kritike političke ekonomije,61 što u smislu revalorizacije fundamentalnih ljudskih mogućnosti praksisovci tumače kao postvarenje filozofije tj. autentične stvaralačke mogućnosti čovjeka.62 Premda možebitno kod praksisovske kritike nije posrijedi strukturalna analiza postojeće društvene zbilje, već vrijednosni sud i svojevrsna osuda, 63 njihov je iznimni doprinos u sazdanju nove duhovne, filozofske matrice, unutar koje permanentna interpretacija svijeta predstavlja 55 „

Ljudi prave svoju vlastitu historiju, ali oni je ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su

26

date i naslijeđene.” Vidi: Karl Marx, *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte*, Kultura, Zagreb, 1950, str. 9. 56 Gajo Petrović, *Mišljenje revolucije*, Naprijed, Zagreb, 1978, str. 32. 57 Alen Sućeska, „Spekulativnost praxis-filozofije: Pokušaj marksističke kritike”, str. 142. 58 D. Grlić, „Praxa i dogma”, str. 47. 59 Ibid, str. 46. 60 Ibid, str. 48. 61 D. Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 22 i 23. 62 Vidi: Gajo Petrović, “Reification”, u:

A Dictionary of Marxist Thought, edited by Tom Bottomore, Laurence Harris, V.G. Kiernan, Ralph Miliband, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983, pp. 411-413

35

. 63 D. Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 141. uspostavljanje novih na temelju mijenjanja postojećih, budući da „nijedan novoostvareni dio svijeta ne može ostati izoliran”.64 Veljak opominje da: „Doista nikada nije nedostajalo kritike, i

paušalne i one rafiniranije, na račun tkz. stvaralačkog marksizma, ali je ta kritika najvećim dijelom bila motivirana intencijom eliminiranja mišljenja koje je izmaklo političkoj kontroli i nije trebalo mnogo pronicljivosti da se zaključi kako se u toj oficijelnoj kritici zapravo radilo o htjenju izuzimanja političkog faktora od neprogramirane kritike". 65 Na bazi takvog razmišljanja nameće se zaključak da se dojam o praxis-filozofiji ne smije odvojiti od partitokratskih tendencija konkretnog vremena. Borba za slobodu i (od vladajuće ideologije) nezavisno mišljenje u takvom ambijentu ima posebnu težinu, čak i onda kad nije ideološki sasvim protivno, već samo kritički odijeljeno unutar istog ili sličnog okvira. Kangrga navodi da se samo slobodan čovjek može boriti za istinu, pa je takvo stremljenje istini ujedno i borba za slobodu,66 a s obzirom na to da se kulture jugoslovenskih naroda mogu smatrati „kulturama diskontinuiteta“,67 ta borba za istinu u okvirima jugoslovenskog iskustva jeste zahtjev za permanentnim proučavanjem mogućnosti osvajanja slobode. Iako neki autori opominju da je praksisovska kritika samoproklamovani subverzivni čin, čija subverzivnost treba počivati na njenom utopijskom karakteru,68 valja imati na umu da je filozofski utopizam uvijek odraz spremnosti da se prekrajaju granice slobode i šire mogućnosti zbilje, te stoga nije odvojiv od praktičkog, društvenog angažovanja. Subverzija kao model djelovanja može biti samoproklamovana, ali njen doseg dominantno zavisi od želje da se na temelju upitanosti o postojećem prekorači okvir dostupnog, a to mora biti zahtjev svake filozofije, jer kako ističe Veljak – „filozofija je subverzivna već po svom karakteru kritičkog preispitivanja svega što je zdravom razumu evidentno“.69 64 Veljak, Prilozi kritici lažnih alternativa, str. 206. 65 Lino Veljak, „Pitanje metode u filozofskoj kritici“, u Pitanja br. 3-4, Zagreb, 1988, str. 71. 66 Kangrga, Šverceri vlastitog života, str. 8. 67 Božidar Jakšić navodi da svaka generacija u Jugoslaviji mora ponovno osvajati prostor slobode i da se u tom slučaju vrlo rijetko oslanja na dostignuća pređašnjih generacija, što u osnovi slobodu kulturnog stvaralaštva čini diskontinuiranom. Više u: Popov, n.d, str. 169. 68 Sućeska, n.d, str. 142. 69 Veljak, Prilozi kritici lažnih alternativa, str. 44. Praxis-filozofija jeste potreba da se uzme učešće u kritičkom mišljenju, a upravo vjerujući u to da svijet nije dovršen, ova filozofija počiva na želji da se preoblikuje realnost, istovremeno artikulišući misao da socijalizma ne može biti bez građanskog društva i demokratije. 70 Već je kazano da analiza postojeće zbilje navodi da se rekonstruišu ne samo date mogućnosti, nego da se na osnovu njihovih manjkavosti promisle nove. Pluralizam na kojem insistiraju praksisovci ne ograničava se samo na politički,71 već je riječ o širem, kulturnom pluralizmu. Ukoliko je tačno da dokle god misao insistira na svojoj nedostatnosti i nedovršenosti, radi u prilog održanja svoje revolucionarnosti,72 utoliko svaki pokušaj realizovanja koherentnog filozofskog sistema označava skretanje sa puta revolucionarne angažovanosti. Takav je slučaj i sa odnosom spram Marxovog nasljeđa. Istrajavajući na zaokruženosti njegove misli, na (totalitarnosti srodnom) sistemu, negira se osnovna intencija Marxove misli, koja ne trpi stagnacije, nego podržava procese, te se u tom slučaju čini opravdana Veljakova opaska da: „

tko god u Marxovom djelu traži neupitnu istinu ili nekakav jednoznačni putokaz – nije od Marxa ništa razumio. Takav pristup značio bi preobrazbu kritičkog mišljenja u dogmu

31

„73 Svako insistiranje na egzaktnosti gotovo je uvijek nauštrb stvaralačkog, a jednoobrazno, dogmatsko mišljenje suprostavljeno napredovanju na kojem insistira stvaralački marksizam. „Dogmatski se marksizam, valja imati na umu, legitimirao, među ostalome, ako ne i u prvom redu, znanošću i znanstvenošću, imenujući sebe izrazom 'znanstvenog pogleda na svijet'“.74 Takvim se monopolizovanim i istinskoj filozofiji oprečnim tendencijama, suprostavlja fundus jugoslovenske filozofije i to bespoštednom kritikom, upravo u duhu Karla Marxa, ne bojeći se pritom kritike (za)date kritike, s obzirom na to da je svaka kritika ujedno odmah i samokritika.75 Posebno imajući u vidu doseg djelovanja, kod

filozofa prakse je ponajprije riječ o zauzimanju za obnovu temeljnih koncepata stvaralačkog marksizma (koji se nedvosmisleno suprostavljaju totalitaristički obojenom, staljinistički modifikovanom marksizmu), a potom, po riječima Gaja Petrovića, nastupa pokušaj „da se realiziraju neke od mogućnosti koje već izborna platforma 70 Nebojša Popov, n.d, str. 151. 71 Zagorka Golubović ističe da pluralizam partija nije suština demokratije, već samo jedan njen element, te u tom smislu politički pluralizam jeste nužan, ali nije dovoljan uslov za uspostavljanje političke demokratije, u: Nebojša Popov, n.d, str. 152. 72 Kreft, n.d, str. 45. 73 Veljak, Prilozi kritici lažnih alternativa, str. 108. 74 Ibid, str. 161. 75 Kangrga, Šverceri vlastitog života, str. 60. stvaralačkog marksizma otvara“.76 Dakako, ostaje podložno kompleksnom razmatranju koliko je stvaralački marksizam izvan promatrane, praktičke77 filozofije uspio da skrene pažnju na humanističku prirodu marksističke misli i da takve, stvaralačke i ljudske vrijednosti poveže sa izvornim idejama jednakosti, time ih približavajući jednom novom odnosu prema misaonom angažmanu i aktualizaciji filozofije. Iako se ne čini posve neopravdana kritika dometa ovakvog filozofskog nazora, s obzirom na duhovnu atmosferu i napore mnogih intelektualaca koji su potpomognuti ideološkim stranputicama i sami doprinijeli da filozofija postane ne stvaralački, već destruktivni element, bilo bi neutemeljeno na osnovu istih jednobrazno razmatrati domet ideja i značaj praxis-filozofije. Činjenica da su takve izvorne ideje slobodarstva promovisane i beskompromisno propagirane kroz zvaničnu, međunarodno relevantnu filozofsku struju, u atmosferi zaoštrenih političkih nadzora, a katkad i represalija, podsticaj je za neku novu savremenost u kojoj će umjetnost i revolucija biti nužni i neodvojivi elementi ne pluralizma partija, već pluralizma istinskih sloboda, koje će, svaka za sebe, označavati povijesni stvaralački momentum. Srodnost po izboru, u duhovnom, goetheovskom smislu, iznijela je humanističku problematiku jugoslovenskog marksizma u prvi plan filozofskih diskusija. Aludirajući na Petrovićevu upitanost nad poslijeratnim marksizmom,78 treba se zapitati da li je jugoslovenska filozofija, nakon što je mutirala kroz nacionalizme, odlutala daleko od zahtjeva koje je praxis-filozofija postavila pred njom tj. odmetnula se od same filozofije? „Praxis-filozofija jest misaona anticipacija jugoslovenske historije, tj. svih njezinih naroda, ona je nadomjestak za faktički povjesni deficit u realitetu, pa ovdje historija kaska za filozofijom gotovo puna dva stoljeća, ako ne i mnogo više.“79 Ideje humanizma praxis-grupe iznova se aktualizuju, posebno s obzirom na njihovo zalaganje i odbranu vrijednosti čovjeka kao ljudskog bića, koje treba da se odupre nacionalističkoj pomami. Ukazujući na to da su nacionalne vrijednosti ekskluzivne vrijednosti koje su suprostavljene čovjeku, Zagorka Golubović potencira okretanje ka izvornim vrijednostima: „potrebno je vratiti se i izvornim humanističkim idejama 76 Gajo Petrović, Filozofija prakse, str. 14. 77 Ovdje autorica rada prihvata distinkciju na koju upućuje Lino Veljak, po kojoj je upotreba pojma praktička filozofija u logičkom smislu opravdana, budući da praktičko označava onu djelatnost kojom se slobodno proizvodi i oblikuje ljudski svijet, dok je kod praktične filozofije riječ o instrumentalizaciji filozofije poradi partikularnih i pragmatičnih ciljeva onoga ko se bavi filozofijom. 78 Gajo Petrović, Filozofija prakse, str. 19. 79 Kangrga, Šverceri vlastitog života str. 264. slobode, pravde i jednakosti, koje se danas potiskuju u ime egoizma i bespoštedne utakmice na takozvanom slobodnom tržištu...“, te dodaje da su baš takve društvene datosti opomena na živost ideja Praxisa i to da se vrijednosti humanizma ne mogu tako lako smetnuti, „ako ne želimo da doživimo socijalnu i ekološku kataklizmu“.80 Gajo Petrović naročito ističe neraskidivost humanizacije i revolucije, budući da istinska humanizacija podrazumijeva nužnost temeljne borbe protiv dehumanizirajućeg poretka stvarajući novi, a revolucija rad na istinskijoj čovječnosti, jer se revolucija ne može svesti samo na promjenu društvenog poretka.81 Po tom shvatanju, dakle, ne može biti razlike između revolucionarnog humanizma i humanističke revolucionarnosti. To implicira da se revolucija ne može misliti drugačije do kao filozofija očovječenja usredsređena na permanentno dostizanje većeg stepena humanizma. Mišljenje humanizma, kao jedna od najvažnijih okosnica praxis-filozofije nipošto se ne može promatrati kao želja da se iznađe najispravnija interpretacija Marxa, već kao unapređenje

Marxove misli kroz zahtjev za promatranjem važnosti čovjekovog samounapređenja posredstvom stvaralačkih pregnuća pojedinca, u čemu leži i mogućnost tumačenja prakse kao revolucije. Ako revolucija treba da bude radikalna promjena čovjeka i društva, stvaranje jednog novog, uzvišenijeg modusa bivstvovanja,⁸² onda takav vid angažovanja ne smije biti ograničen (samo) na političko djelovanje. Štoviše, revolucija se u smislu praxis-stajališta promatra kao kvalitativna promjena, koja ne podrazumijeva fizičku prinudu i nasilje, već racionalnu argumentaciju sa stanovišta praktičko-istorijskog humanizma.⁸³ Praxis-filozofija, kao svojevrsna autokritika marksizma,⁸⁴ ne pristaje na Marxa mimo zahtjeva za osvajanjem čovječnosti, budući da „čovjek, da bi uopšte bio to što jest, ne samo da može, nego i treba da postaje čovjekom kao bićem koje prekoračuje.“⁸⁵ Za razliku od lenjinistički tumačenog marksizma, praxis-filozofija se usredsređuje na pojedinca.⁸⁶ U tom smislu, više nije riječ o filozofiji koja referiše na radničku klasu, nego o filozofiji baziranoj na zahtjevu za ostvarenjem individualnih stvaralačkih sposobnosti. ⁸⁰ Popov, n.d, str, 163. ⁸¹

Gajo Petrović, Marx i marksisti, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1986, str. 30

1

. ⁸² Ibid, str. 28. ⁸³ Božidar Jakšić (ur.),

Humanizam i kritičko mišljenje: Tako je govorio Andrija Krešić, Službeni glasnik, Respublica, Beograd, 2010, str

50

. ¹⁰⁹. ⁸⁴ Ibid. ⁸⁵ Kangrga, Šverceri vlastitog života, str. 192. ⁸⁶ Koltan, n.d, str. 166. Kritiku svega postojećeg, ugaoni kamen djelovanja Praxisa, Koltan tumači kao kritiku pasivnosti,⁸⁷ što korespondira sa zahtjevom za humanizaciju, na koji se može odgovoriti jedino neprestanim mijenjanjem i napredovanjem. A napreduje se prvenstveno na pojedinačnom, a tek onda na kolektivnom planu, pa se opravdano izvodi zaključak da je razvoj pojedinačnog uslov napretka opšteg. Formirajući kritiku koja se usprotivljuje tradicionalnom poimanju značaja društvenih (prvenstveno radničkih) pokreta, praxis-filozofi promišljaju nove mogućnosti djelovanja ka humanizmu, koje ne mogu biti realizovane drugačije nego uredsređivanjem na kreativne potencijale čovjeka kao individue, koji proširujući dijapazon povijesnih mogućnosti stvara drugačiju i bolju povijest sjutrašnjice. Leszek Kołakowski, koji u periodu od 1976–1978. predano analizira perspektive marksizma i problematizuje mogućnost prevladavanja krize do koje je došlo pogrešnim interpretacijama Marxa, osvrćući se na jugoslovenske prilike zaključuje da su reforme u Jugoslaviji⁸⁸ u direktnom odnosu sa proširenjem kulturnih i političkih sloboda. Smatrajući spomenutu reformu posve novom i nepredvidivom pojavom u istoriji socijalizma, Kołakowski naglašava njen izravan uticaj na kulturne tokove i politički ambijent: „Jugoslavija je i dalje zemlja u kojoj je javna riječ slobodnija nego u drugim socijalističkim zemljama, ali gdje su ujedno policijske represije vrlo jake. Ukratko, u Jugoslaviji je lakše objaviti tekst suprotan zvaničnoj ideologiji, ali ujedno je lakše naći se u zatvoru“.⁸⁹ Ovakav paradoks slobode dovodi do porasta broja političkih zatvorenika u Jugoslaviji,⁹⁰ ali i formiranja revizionističke filozofske struje, koja, kako ističe Kołakowski, na temelju takvog političkog ambijenta zauzima opozitnu poziciju u odnosu na dogmatizam lenjinističko- staljinističke orijentacije i igra ključnu ulogu u uspostavljanju i aktualizaciji humanističke verzije ⁸⁷ Koltan, n.d, str. 166. ⁸⁸ Misli se na privredne reforme iz 1964–1965, koje su privredu usmjerile prema tržišnoj ekonomiji, te na taj način omogućile distancu spram klasične socijalističke planske privrede. Privredni i društveni rezultati reformisanja bili su neizvjesni i diskutabilni, posebno imajući u vidu da je ova

vrsta ograničenja etatizma omogućila ne samo potencijalni razvoj većih socijalnih sloboda, nego i nezaposlenosti, inflacije i javnog duga. 89 Lešek Kolakovski, Glavi tokovi marksizma III, BIGZ, Beograd, 1985, str. 538. 90 Kołakowski navodi da je broj političkih zatvorenika u Jugoslaviji mnogo veći nego u Poljskoj ili Mađarskoj u kojima je jednopartijska vlast mnogo rigoroznija u pogledu slobode izražavanja. Vidi: Ibid. marksizma.91 Na ovaj način, u okviru analize glavnih tokova marksizma, poljski autor ukazuje na značaj praxis-mišljenja i uspostavljanja nove kritičke pozicije u okviru marksističke filozofije. Kroz temeljno preispitivanje ostvarenog, naziru se mogućnosti ostvarenja drugačijeg i novog, ali nijedno novo ne može biti izuzeto od preispitivanja i zahtjeva za promjenom ka nekom boljem i humanijem. Očovječenje ne može biti proces koji ima najoptimalniji stupanj, dakle, taj proces nema kraj, već je njegova bit u stalnom zahtjevu za doseganjem većeg nivoa čovječnosti, koji se ostvaruje upravo kroz zahtijevanje permanentnog kretanja u pravcu konačnog i maksimalnog očovječenja čija granica mora besprekidno izmicati. To implicira da je sloboda mnogo više od kulturnih ili političkih sloboda. Čovjek nije slobodan sporadičnim ispoljavanjima slobode, nego onda kad totalitet njegove ličnosti pledira za ostvarenje najvećeg stepena ljudskosti. „Sloboda čovjeka ne može se, dakle, svesti na slobodu volje, govora ili mišljenja, pa čak ni na njegovo tzv. realno slobodno djelovanje, već je bitni strukturalni temelj čitavog njegovog čovječjeg bića.“92 Stavljajući ljudsku praksu i njene mogućnosti u prvi plan promjene, praksisovci aktualizaciju čovjeka prepoznaju kao osnovnu pretpostavku mijenjanja u cilju napredovanja. Na taj način, angažovanost podrazumijeva borbu za samog sebe, ali ne u smislu pukog utilitarizovanja, već djelovanja za račun univerzalnog u nama, dakle, u korist dostizanja krajnjeg odredišta pojedinačnih potencijala – ljudskog. Grlić insistira na tome da je praksa uvijek

stvaralačka praksa , jer **ona nije idejno ili stvarno stanje** već stalni **živi proces** mijenjanja 13
i preoblikovanja

,93 u čijoj osnovi leži ideja slobode. Na ovaj se način revalorizuje Marxov zahtjev za ostvarivanjem prvenstveno pojedinačne slobode, u kojoj leži pretpostavka ostvarenja kolektivne, jer se nedvosmisleno ukazuje na nužnost vraćanja „toliko uništavanom i nikad uništenom ljudskom individualnom intimitetu“.94 Drukčije rečeno, pojedinac ne može biti kadar mijenjati svijet, ukoliko proces promjene ne počne od sebe samog, dakle, ovdje je riječ o promjeni svijeta koja primarno uzdrma ideje i principe onog koji kani mijenjati, jer da bi se konstituisao čovjek – primjećuje Grlić – neophodno je aktivno, stalno i 91 Ibid, str. 540. 92 Danko Grlić, Zašto, str. 39. 93 Ibid, str. 8. 94 Ibid, str. 23. vlastito angažovanje kako bi se izborilo novo, nestandardno i progresivnije mišljenje i djelovanje.95 Miladin Životić takođe insistira na značaju pojedinca ističući da je socijalizam moguć samo ukoliko društvenu moć preda ličnosti, te zaključuje da se taj sistem može održati samo ukoliko „izgradi ličnost koja svojom inicijativom i stvaralaštvom postaje izraz opštedruštvenih potreba i vrednosti“.96 Kao kontrateža otuđenoj ličnosti, stvaralački orijentisana individua je sposobna za istinu, tu „rastuću visinu stvari“,97 u čije ime prekoračuje i koja upućuje na preispitivanje kao uslov napredovanja. Taj naizgled utopizam ne bi trebalo posmatrati kao pandan blochovskom utopikuumu, jer ovdje nije riječ o prevazilaženju kao bijegu iz nedostatka, iz ne-imanja, već je posrijedi autentični stvaralački bitak koji u punoći svoje osviješćenosti napreduje ka nesputanom humanizmu. Vlastito ostvarenje čovjeka kao humanog i očovječenog bića uslovljeno je unutrašnjom potrebom i nuždom,98 pa umjesto utopijski nemogućeg, zahtijeva moguće. Tek predanim eksploatacijom datog otkrivamo njegove nove perspektive, pa stoga nije riječ o prelasku s one strane mogućeg, već o proširenju njegovih potencijala. Jer, kao što se po Kangrgi „mogućnosti postojećeg svijeta sastoje u tome da se uvijek iznova producira i reproducira ono što je tom svijetu bitno primjereno do njegovih vlastitih posljednjih konsekvencija“,99 tako

dostizanje ljudskog podrazumijeva stalno prekoračavanje prethodnih konsekvencija i nadilaženje pređašnjih mogućnosti realizacije bitka. Stvaralačka praksa osnovna je pretpostavka revolucije, koja kod praxis-filozofa nije mišljena kao politička akcija ili naprasita promjena društva, već kao djelovanje u cilju doseganja humanog društva, pa se može reći da je revolucija sama bit čovječnosti, a očovječenje fundament revolucije. U tom smislu „revolucija je najviši oblik bitka, sam bitak u svojoj punini, najrazvijeniji oblik stvaralaštva i najautentičniji oblik slobode, polje otvorenih mogućnosti i carstvo istinski novog”,¹⁰⁰ koje čovjeka suprostavlja konformizmu i destrukciji, a čini sposobnim za osvajanje i širenje prostora autentično ljudskog. 95 Ibid, str. 9. 96 Miladin Životić, „Nekoliko teza o destruktivnoj, konformističkoj i stvaralačkoj ličnosti”, u: Praxis, br. 4/6, Zagreb, 1966, str. 544. 97 Ernst Bloch, Temeljna filozofijska pitanja, IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 12. 98 Životić, n.d, str. 550. 99 Milan Kangrga, „O utopijskom karakteru povijesnoga”, u: Praxis, br. 5/6, Zagreb, 1969, str. 802. 100

Veselin Golubović, Filozofija kao mišljenje novog: Gajo Petrović i prebolijevanje metafizike, Euroknjiga, Zagreb, 2006

65

, str. 18. Značaj praxis-filozofije neosporan je i u domenu raskidanja sa „čistom“ filozofijom tj. normativnim stavom da filozofija ne može biti usmjerena na zbilju kao predmet mišljenja, a sve u cilju očuvanja njene autentičnosti mimo razmatranja inferiornih i filozofiji nedoraslih tema. Sasvim protivno, praksisovci insistiraju na značaju praksisa i tematiziranju stvarnosti, a utemeljujući mišljenje na aporijama i mogućnostima zbiljnog, doprinose razbijanju filozofskog dogmatizma. Oni se ograđuju od pokušaja mišljenja posredstvom samorazumljivosti (nadzbiljskog) sistema, budući da izolovanost unutar takvog misaonog okrilja pravi posve suvišnu distancu spram čovjeka kao nosioca zbilje. Potencirajući da je filozofija u svojoj suštini uvijek angažovana – čim filozofski izričemo, filozofski smo angažovani,¹⁰¹ Danko Grlić brani poziciju „miješanja“ u realno, kao nužan uslov istinskog preobražaja stvarnosti. Iako pobornici filozofskog puritanizma smatraju da se filozofija transcendira od svoje autonomne pozicije i degradira (ovakvim) tendencijama da se filozofski raspravlja o nefilozofskom, upućujući da se na ovaj način filozofija steriliše i postaje surogat istinskog mišljenja,¹⁰² čini se da je angažovana filozofija jedino istinsko mišljenje, posebno ako se ima u vidu njeno zbiljno angažovanje u cilju humanizacije, koje je gotovo uvijek, objašnjava Grlić, nošeno perspektivom budućeg. Dakle, ukoliko je insistiranje na kritičkom vrednovanju jedan od preduslova za napredovanje, utoliko je zadatak filozofije da mijenja i istrajava na preispitivanju datog u korist ubuduće mogućeg. U skladu sa tim, Grlić zaključuje da filozofija možda prestaje biti filozofija onda kad nije angažovana na integraciji vrijednosti, na povratak čovjeku,¹⁰³ pa time očovječenje i humanizaciju postavlja za fundamentalni kriterij određenja filozofije. Premda Dragoljub Mićunović praksisovce prepoznaje kao glavne protagoniste jugoslovenskog samoupravljanja, te na njih stavlja odgovornost za stvaranje iluzije o mogućnosti ostvarenja filozofskog prostora za emancipatorski nastojen humanistički marksizam¹⁰⁴, čini se da ovakve ocjene posve previđaju da praxis-grupa nije ni imala cilj da propagira i nameće sliku intelektualnih sloboda u Jugoslaviji (budući da je bila vodeća struja kritike tadašnjeg sistema), nego je vjerovala u snagu i mogućnosti očovječenja na temelju stvaralačkog, a time i u slobodu koja u osnovi nije bila politička, a time ni konvertitska. 101

Danko Grlić, „Smisao angažiranosti u filozofiji ”, u: Theoria , br. 3-4 , Beograd, 1984, str. 32

11 . 102 Ibid, str

. 12. 103 Ibid, str. 21. 104 Dragoljub Mićunović, „Predgovor“, u Vilijem Mekbrajd, *Od jugoslovenskog Praxisa do globalnog patosa*, Hedone, Beograd, 2007, str. 8. Kad McBride piše o praxis-filozofiji i rekapitulira svoj odnos prema pojedinim njenim predstavnicima, nerijetko uspostavlja ne samo misaonu distancu, već insistira na vremenskoj diskrepanciji. Bez obzira na to što ne propagira smrt marksizma, već u izvjesnom smislu ostavlja prostor za njegovu aktualizaciju u budućnosti, McBride smatra da je fenomen smrti marksizma u savremenoj Evropi, neupitan i dovoljno jasan.¹⁰⁵ Skeptičnost u odnosu na radikalne promjene posve je evidentna, a tendencije ostvarenja boljeg društva na kojima insistiraju filozofi okupljeni oko Praxisa neupitno su kompromitovane raspadom Jugoslavije. Na taj se način nacionalno rasparčavanje jedne nadnacionalne zajednice tretira kao obesmišljavanje ideja emancipacije i napretka i dokaz istorijskog demanta Marxovih koncepcija budućnosti. Međutim, aludirajući da je Marx u izvjesnom smislu stvar istorijskog nasljeđa, posebno potencirajući događaje u Jugoslaviji kao dokaz da je vjera u humanizam na temelju Marxa teorijska omaška koju je osporilo vrijeme, ovi teoretičari ukazuju na sopstvenu naivnost i kratkovidost. Filozofsko potenciranje Marxa i te kako je neprevaziđeno i nezastarjelo, jer su pitanja koja ovaj filozof otvara i dalje podsticajna za traženje odgovora. Ukoliko je odgovor rad na humanizmu, onda je svako negiranje opravdanosti ovakvog filozofskog cilja defetističko mirenje sa datim i time se podriva ne samo vjera u stvaralački fundament čovjeka, već temelj same filozofije. Mada politička zbivanja i njima uslovljeni društveni okvir mogu dovesti u pitanje određene filozofske pretpostavke koje su se ticale evolucije društva i njene konsekventnosti, o ispravnosti jedne emancipatorski usmjerene filozofije zasigurno ne možemo govoriti s obzirom na njenu ostvarenost u godinama koje su uslijedile odmah nakon što se ona konstituisala. Filozofija koja ističe humanizam ima univerzalnu komponentu koja izmiče temporalnom detektovanju i prevazilaženju. Ukoliko ona i dalje inspiriše na nova tumačenja i od nje se polazi u cilju daljeg razrađivanja mogućnosti koje sutrašnjica može pružiti, utoliko je riječ o živoj filozofiji čiji puls može negirati samo interesno i (ne)dovoljno zbiljom opterećeno odnošenje. Kad Mihailo Marković ističe da je cilj kritičkog djelovanja Praxis filozofa bio prvenstveno politički,¹⁰⁶ on time ne ukazuje na marksistima svojstveno fetišiziranje teorije i prakse, o kojem piše McBride,¹⁰⁷ već je sam primjer izravnog fetišiziranja politike. Upravo je takav – ideološki ¹⁰⁵ Vilijem Mekbrajd, *Od jugoslovenskog Praxisa do globalnog patosa*, str. 87. ¹⁰⁶ Kako McBride navodi, posrijedi je tekst „Savremena filozofija u Jugoslaviji“, koji je iznijet u okviru panela Američkog filozofskog udruženja, na sastanku istočnog ogranka, 1990. godine. Vidi: Mekbrajd, n.d, str. 89. ¹⁰⁷ Ibid, str. 88. kalkulisan – odnos spram filozofske tradicije u Jugoslaviji od strane nekolicine, prvenstveno beogradskih praksisovaca, doprinio anatemisanju praxis-filozofske škole, a sve kako bi se opravdalo partikularno političko kalkulanstvo. Takvo „urušavanje iznutra“ ne govori o upitnom značaju ove škole (sasvim suprotno, takve pojedinačne tendencije osnažuju dojam o dosljednosti ostalih njenih pripradnika), nego o sistemskoj diskreditaciji prošlosti u cilju njene instrumentalizacije. Time se stiče dublji uvid u prirodu transformacije (post)jugoslovenskog društva, a ovakvo odnošenje prema (filozofskoj) prošlosti valja tumačiti kao nacionalistički otklon od humanizma, budući da nacionalno uvijek zazire od autonomije i mogućnosti čovjeka. Ako uzmemo u razmatranje ovakvo izmještanje fokusa sa pojedinca na nacionalni entitet, čini se da se njime, u stanovitom smislu, želi dokazati pogrešnost marksističkih predviđanja i opovrgnuti ne samo socijalizam kao pređašnje društveno uređenje, već i perspektiva socijalizma uopšte. McBride piše: „Jednostavna činjenica o Marksovoj filozofiji u odnosu na budućnost je što ta filozofija ne nudi njeno sigurno predviđanje“,¹⁰⁸ te time ispravno sugeriše da je svako vjerovanje u zasigurno ostvarenje Marxove filozofije jednako neopravdano kao i diskvalifikovanje ovog filozofa s obzirom na dosadašnje domašaje i rezultate marksizma. Bezrezervna potpora potrošački orijentisanom društvu, baš kao i buržoazija, pretvorila je pojedinca u kupovnu vrijednost

„109 No, uprkos tome što „globalno širenje neobuzdanog kapitalizma, kao besramnog skupa izrabljivačkih praksi“,¹¹⁰ govori u prilog tome da je Marx ispravno detektovao mehanizme djelovanja tog sistema, što po McBrideu dovodi do potrebe za ponovnim razmatranjem pojedinih teza autora Manifesta, stiče se utisak da, paradoksalno, vjera u istinsku mogućnost revitaliziranja marksizma podliježe apatiji i pesimizmu sadašnjeg nivoa historijskog razvitka. Takođe, čini se da savremeni (post)marksistički teoretičari, među kojima se ponajviše ističe Jürgen Habermas, prave nepotreban otklon od izvornog Marxa, te na taj način potenciraju jednu novu dimenziju marksizma koja ga kadikad, ako ne posve kompromituje, onda makar udaljava od njegove suštine. 108 Ibid, str. 107. 109 Karl Marks i Fridrih Engels, Manifest Komunističke partije, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2017, str. 41. 110 Mekbrajd, n.d, str. 113. Krećući se u okvirima apstraktnih pojmova, savremene teorije podstaknute Marxom prepoznaju racionalnost kao ključnu odliku prosperiteta, pa na taj način sve posrednije razmatraju humanizam. Praxis filozofski pokret, sasvim suprotno, marksizam tretira ponajprije kroz perspektivu unapređenja pojedinca i vjere u njegovu kreativnu mogućnost, te je „nastojao izraditi i realizirati svoj program nedogmatskog, stvaralačkog marksizma i revolucionarnog, humanističkog, demokratskog socijalizma“,¹¹¹ koji Marxovu misao, u izvjesnoj mjeri, uzdiže na nivo trajnog i kontinuiranog traganja za univerzalnim vrijednostima čovjeka. Ustrajavajući na tekovinama Karla Marxa, praksisovci ispituju (još) nerealizirane domete njegove misli, a kako pritom neizostavno promišljaju temeljna pitanja današnjice,¹¹² može se zaključiti da je i njihova aktualnost višestruka, jer ne samo da referišu na Marxa, nego i tematiziraju savremeno društvo. Budući da pokušavaju demaskirati njegove aporije, praxis-filozofi analiziraju jugoslovensko društvo, pri čemu sve očitiye protivrječnosti društvene zbilje ne kolebaju njihov stvaralački humanizam, niti ih istrajavanje na njemu približava dogmatizmu. Ipak, Golubović ne spori da je u jugoslovenskim filozofskim redovima postojao dogmatski marksizam, ali tvrdi da je dijamat mnogo manje zastupljen u tadašnjoj Jugoslaviji nego u drugim zemljama socijalističkog bloka, te ističe da je jugoslovenski sukob sa Staljinom iz 1948. godine umnogome presudan za transformaciju staljinističkog marksizma u stvaralački. 113 Za takvu je metamorfozu, čini se, ponajviše važna emancipacija društva, čiji se značaj ne ogleda samo u uspostavljanju određenog sistema, nego u mogućnosti njegovog održanja i stalnog unapređenja. Ta je emancipacija mnogo više emancipacija čovjeka u sferi kulture i umjetnosti negoli u političkom smislu, uzimajući u obzir da je politička emancipacija samo djelimična emancipacija,¹¹⁴ a cilj je obezbijediti temeljnu orijentisanost ka napretku. Možda evidentna udaljenost od stvaralačkog marksizma nije pokazatelj njegove nedovoljne emancipatorske mogućnosti, nego sasvim suprotno, postojanja nedovoljnog kapaciteta za novu i sveobuhvatnu mogućnost ljudskog. Za prevazilaženje dosadašnje mjere i historijskog maksimuma humanog nije dovoljan samo otklon od svekolike doktrinarosti, nego i revolucionarnost shvaćena kao odgovor na stagniranje u starim formama mišljenja i djelovanja. No, revolucionarnost ne treba promatrati 111 Veselin Golubović, Mogućnost novoga, vidokrug jugoslovenske filozofije, Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1990, str. 120. 112 Ibid, str. 121. 113 Ibid, str. 122. 114 Korać, „Aporije građanskog društva i postulat ljudske emancipacije“, str. 597. isključivo u svjetlu nužnog i što većeg otklona prema predašnjem, već kao proces prevazilaženja, permanentnog napredovanja, koji za sobom nosi potrebu ne za usiljeno novim, već za čovjekom uzdignutim iznad vremenskog omeđivanja i ideološkog kalupa. Prema mišljenju Danka Grlića, taj se proces najočitije može pratiti kroz umjetnost. Ovaj autor ne daje samo izuzetan doprinos tumačenju

umjetnosti, već njenu ulogu smatra fundamentalnom kad su posrijedi ljudsko djelovanje i mišljenje. Umjetnost kao revolucija osnovna je pretpostavka koja podrazumijeva da je umjetnost najljudskija od svih ljudskih manifestacija,¹¹⁵ te prema tome u svojoj biti mora biti reaktivna i sklona propitivanju postojećeg. Grlić napominje da je problem konzerviranja ili promjene postojećeg neodvojiv od pitanja biti ili ne biti čovjekom,¹¹⁶ a s obzirom na to da društvena zbilja nedvojbeno utiče na umjetnost i njenu produkciju, u koncipiranju spomenute dileme umjetnost ima istaknut značaj. Svaka epoha otkriva novi aspekt, novu umjetničku perspektivu, ali to ne znači da je ona vremenski determinisana i ograničena. Grlić ističe da je španski autor Adolfo Sanchez Vasquez u pravu kada tvdi da umjetničko djelo nadživljava historijsko-socijalni humus u kojem je niklo,¹¹⁷ pa time sugerše da umjetnost ima suštinsku autonomiju, ali i sposobnost uzdizanja iznad realiteta što može biti odsudno za poticanje promjene. Premda je vezana za realno, umjetnost je

realnom i oprečna „ jer ga mijenja, oblikuje, očovječuje, preobražava po svom liku i jer ruši egzistenciju postojećeg, ne umnim projektom ideje već novim umjetničkim realitetom 19

„¹¹⁸ a to znači da ona iako ne može biti anticipirana kao odraz svijeta, ipak stvara neophodan odraz svijeta, jer ga suštinski nadilazi. „U tom i jest buntovna, revolucionarna veličina svake prave umjetnosti, u tome što ona nije

odraz ni izraz postojećeg, već uvijek, čak i tada kad je krajnje pesimistička i na izgled rezignirana, radikalna negacija postojećeg kao postojećeg 19

“, ¹¹⁹ pa se – budući da vjera u revolucionarnost stvaralačkog suštinski determiniše mišljenje ovog praxis-filozofa – umjetnost razumije kao nužan uslov svakog krucijalnog mijenjanja. ¹¹⁵ Danko Grlić, „Postoji li građanska i socijalistička umjetnost“,

u: Praxis, broj 5-6, Zagreb , 1973, str . 711. 116 Ibid . 117 Ibid, str . 715. 118 Ibid, str 2

. 717. 119 Ibid. 2. Iz Grličevog života Iz dnevnčkih zapisa Rajka Grlića saznajemo da je majka Danka Grlića, Olga Cekić, po ocu bila pravoslavka. Cekići su iz Karlovca doselili u Zagreb, a porodicu njene majke, rođene Schwarz, čine katolici porijeklom iz južne Njemačke.¹²⁰ Otac Danka Grlića, Aleksander, iz katoličke je porodice i po ocu i po majci porijeklom iz Schwarzwalda: „Njegov otac Stjepan Grlić dolazi iz familije koja je nosila prezime Gorlich i koju je u devetnaestom stoljeću neki zagrebački svećenik pretvorio u Grlić“. ¹²¹ Po navodima Eve Grlić,¹²² Danko Grlić, od oca apotekara i majke slikarke, rođen je 18. septembra 1923. godine u Gračanici, gdje je proveo svoje najranije djetinjstvo.¹²³ Nakon toga se porodica Grlić seli u Brčko, a zatim vraća u domovinu, Hrvatsku. Osnovnu školu završio je u Zagrebu, a već u toku srednjoškolskog školovanja izučava političku ekonomiju, Marxa, Krležu, čita o SSSR-u i umjetnosti. Nedugo potom, aktivno se angažuje u Savezu komunističke omladine Jugoslavije.¹²⁴ Poslije oslobođenja, priznat mu je skojevski staž, a u Partiju je primljen 1945.¹²⁵ Do 1946. godine Grlić radi kao novinar u redakciji Naprijeda, a nakon toga postaje urednik vanjsko-političke rubrike u Vjesniku, te glavni urednik Narodnog lista. Pred kraj 1946. ženi se kolegicom,

novinarkom Evom Izrael, a 1947. dobija sina Rajka. Zbog izvještavanja sa sudskih procesa ratnim zločincima eskomuniciran je iz katoličke crkve, jer je objavio članke o ulozi klera 120 Rajko Grlić, Neispričane priče, Laguna, Beograd, 2018, str. 45. 121 Ibid. 122 Rajko Grlić, hrvatski filmski reditelj i pisac, sin Danka Grlića biografske podatke iznijete u sjećanjima Eve Grlić, supruge tematiziranog filozofa, smatra najrelevantnijom biografijom svog oca, te će ona biti korišćena za potrebe navođenja biografskih podataka. Vidi: Eva Grlić, „Iz Dankova života”, u: Umjetnost i revolucija, Naprijed, Zagreb, 1989. 123 Danko Grlić potiče iz stare zagrebačke porodice. Njegovi su preci došli iz Schwarzwalda, preko Banata u Zagreb tokom 17. stoljeća. Njegov otac rodio se u Banskim dvorima, bio je apotekar i imao je apoteku na zagrebačkom Gornjem gradu. Vidi:

Rajko Grlić , Snimam ' **Ustav republike Hrvatske'. Mislim da je komedija najubojitije oružje u borbi protiv svake fašizacije**

44

, unos na: <https://www.jutarnji.hr/kultura/film-i-tv/>

rajko-grlic -snimam- **ustav-republike-hrvatske.-mislim-da-je-komedija- najubojitije-oruzje-u- borbi-protiv-svake-fasizacije**

44

/284464/, posjećeno 10. 6. 2019. 124

Omladinski ogranak Komunističke partije Jugoslavije od 1919. do 1948 . godine. Premda **je** rad ove organizacije **zabranjen**

56

par godina nakon osnivanja, a članovi intenzivno proganjani, nastavila je ilegalno djelovanje. SKOJ je bio uticajna organizacija među revolucionarnom omladinom u tadašnjoj Jugoslaviji, a kasnije u Narodnooslobodilačkoj borbi.

Nakon Drugog svjetskog rata, SKOJ se ujedinio sa **Ujedinjenom socijalističkom antifašističkom omladinom Jugoslavije – USAOJ** i postao **šira organizacija** jugoslovenske **omladine** - Narodna omladina **Jugoslavije – NOJ, koja je kasnije postala Savez socijalističke omladine Jugoslavije – SSOJ**

24

. 125 Eva Grlić, „Iz Dankova života”, str. 16. u ustaškim zločinima.126 Godine 1948. naizgled miran i uobičajen tok života uzdrmala je vijest o rezoluciji Informbiroa. Koliko je pasioniranog šahistu i planinara, a hroničnog zagovornika preispitivanja svih vrijednosti, ponukala na dvojbu i dodatno razmatranje ta međunarodna, politička situacija, govori i činjenica da je, usljed odsustva bezrezervnog povjerenja u monopoliranu stranu istine zatvoren u istražni zatvor na Savskoj cesti, gdje je proveo tri mjeseca, nakon čega je upućen na Goli otok. „Danko je negdje u društvu rekao da kako

odbija sve točke Rezolucije, no misli da možda jedino stoji ono da u jugoslavenskoj kompartiji nema (dovoljno) demokracije.”¹²⁷ Nakon hapšenja isključen je iz redakcije i partije. Zanimljiva su svjedočenja o tome kako je na sastanku o Grličevom isključenju jedan njegov dotadašnji prijatelj potencirao da bude isključen, argumentirajući da je takvo nešto zaslužio jer je „mast jeo velikom žlicom“¹²⁸ Više nikad nije bio član Komunističke partije. Nakon tri golootočka mjeseca izvjesno vrijeme radi na izgradnji autoputa Zagreb-Beograd.¹²⁹ Poslije nekoliko mjeseci dobija priliku raditi kao „administrativni manipulant“ za Narodni odbor opštine Medveščak, no nakon svega mjesec dana dobija poziv za šestomjesečno dosluženje vojnog roka 130 u Istri, poslije čega je premješten na Ciglanu Zagreb. Po tada važećim propisima vojnici koji su upisani na fakultet imali su pravo biti otpušteni mjesec dana ranije, te je Grlič grčevito želio upisati fakultet, ali ne bilo koji, nego filozofiju. Uprkos zadocnjelom prijavljivanju, uz pomoć Vanje Sutlića i Aleksandra Flakera uspijeva postati student. Te 1950. godine, u toku velike oskudice u kojoj je živjela njegova porodica, Danko Grlič upisuje filozofiju na Filozofskom fakultetu. Da je život umio biti više stvar političkog i kolektivnog nego ličnog, pokazalo se nedugo potom, kada je njegova žena Eva Grlič bila uhapšena i odvedena na Goli otok, a u tom periodu od tri godine koliko je bila zatočena, Grlič je morao polagati ispite i starati se o djeci.¹³¹ Da bi prehranio porodicu noću je odlazio na Zapadni kolodvor i istovarao ugljen. Nedugo zatim, uz ¹²⁶ Ibid, str. 18. ¹²⁷ Eva Grlič, Sjećanja, Durieux, Zagreb, 2001, str. 167. ¹²⁸ Ibid, str. 168. ¹²⁹ Zajedno sa grupom zagrebačkih novinara, Danko Grlič je na Golom otoku potpisao izjavu o tome da je partija u pravu i da uviđa grešku koju je načinio. Dokument je potom objavljen u novinama. Eva Grlič smatra da su vjerovatno na osnovu toga oslobođeni nakon par mjeseci. Vidi: Eva Grlič, Sjećanja, str. 178. ¹³⁰ Iako mu je prije Golog otoka, s obzirom na to da je dio redovnog vojnog roka odslužio u domobranstvu, a dio mu JNA priznala zbog oslobođenja zbog ilegalnog rada, priznat puni vojni rok, nakon logora to više nije važilo, te je ponovno služio preostali dio. ¹³¹ Eva Grlič imala je kćerku iz prvog braka Vesnu (Domany Hardy), koju je Danko Grlič smatrao svojim djetetom i o njoj se starao tokom golootočkih dana svoje supruge. pomoć prijatelja, književnika Živka Jeličića i Ranka Marinkovića počinje obavljati posao korektora u Izdavačkom poduzeću Mladost.¹³² Uslijedila je i saradnja sa časopisom Pogledi, čiji je urednik bio Rudi Supek, kod koga je Grlič polagao psihologiju. Po navodima Grličeve, kratak period Danko Grlič je radio tehničke poslove, dok je u broju 12 iz 1953. godine objavio prvi članak pod nazivom Neki problemi morala kod Nietzschea. „Fenomen Nietzschea ga je, naime, opčinjavao već zarana. U njega je našao bliskih misli osjećanja, mnogo od svog neobuzdanog temeperamenta i umjetničkih sklonosti, a posebno kritički odnos prema malograđanskim, uškopljenim i filistarskim pojavama.”¹³³ U tom periodu Grlič dosta piše, iako ne objavljuje mnogo. Ponajviše radi na filozofskim člancima i recenzijama, koje u periodu od 1956–1963. uglavnom objavljuje u Industrijskom radniku.¹³⁴ Diplomirao je u 32. godini, u februaru 1955. Sljedeće godine, izdavačka kuća Mladost objavljuje Dnevnik zavodnika Sörena Kierkegaarda u prevodu Danka Grliča. Ova knjiga se smatra njegovim prvim prevodom sa njemačkog jezika, a iste godine uslijedio je prevod Bernsteinove Pretpostavke socijalizma i zadaci socijalne demokracije, te dijela Povijesti filozofije Windelband-Heimsoetha u izdanju zagrebačkog Naprijed-a.¹³⁵ Godine 1959. prevodi dio Heideggerove knjige O biti umjetnosti, no ipak, najveći prevodilački poduhvat ovog filozofa bio je prevod Nietzscheovog Also sprach Zarathustra, izdat 1962. Dvije godine potom, štampan je Grličev prevod Hegelove Filozofije prava.¹³⁶ ¹³² Eva Grlič, Sjećanja, str. 219. ¹³³ Ibid, str. 21. ¹³⁴ Podatak naveden prema popisu bibliografskih jedinica ovog autora u članku Mladena Labusa „

. Industrijski radnik, tadašnje je malo izdavačko preduzeće i stručni list. List se dominantno bavi problemima metalske struke, ali je Stjepan Majdak, njegov direktor, kasnije uveo i stranicu posvećenu kulturi koju je uređivao Milan Kangrga. Prema njegovim riječima: „

Kulturna stranica Industrijskog radnika što sam je uređivao postala je tada 50-ih godina prvo i jedino mjesto gdje smo Vanja Sutlić

33

Danko Grlić i ja objavljivali svoje kritike i duže filozofske tekstove

33

...“ Vidi: Milan Kangrga, Šverceri vlastitog života, str. 21. Takođe, Eva Grlić svjedoči o prijateljstvu između Majdaka i prve linije zagrebačkih praksisovaca. 135 Eva Grlić, „Iz Dankova života“, str. 23. 136 Nakon prevoda Hegelove Filozofije prava, Grlić više nije prevodio. Na nagovor prijatelja Vanje Sutlića prihvatio je taj kompleksni posao, te za sarajevsku Svjetlost preveo spomenuto djelo. Po riječima Eve Grlić, više od godinu dana on je proveo prevodeći djelo i konsultujući se sa Sutlićem u vezi sa pojedinim terminima. Nakon što je Grlić predao prevod, Sutlić se neko vrijeme nije javljao, a u međuvremenu je rukopis predat osječkom prevodiocu Viktoru Sonnenfeldu, koji je po Grlićevom mišljenju upotrebljavao zastarjele termine suprotne onim za koje su se odlučili Sutlić i on. Od tog događaja, Grlić prekida prijateljstvo sa Vanjom Sutlićem. Vidi više: Eva Grlić, Sjećanja, str. 234. Od 1960. počinje raditi u Jugoslavenskom leksikografskom zavodu i to na poziv Miroslava Krležę, sa kojim je Grlić prijateljstvovao i o kome je pisao.¹³⁷ U Leksikografskom zavodu Grlić je deset godina urednik za filozofiju i sociologiju. Smatra se da je napisao oko hiljadu članaka za Opštu enciklopediju. Pored angažmana u spomenutom zavodu, Grlić je nekoliko godina do 1968. predavao estetiku na Akademiji likovnih umjetnosti u Zagrebu. Doktorirao je 1969. godine disertacijom „Temeljna misao Friedricha Nietzschea“. Od 1970. do 1972. godine redovni je profesor estetike na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Za redovnog profesora i šefa katedre za estetiku na Filozofskom fakultetu u Zagrebu izabran je 1973. godine. Tokom cijelog ovog perioda od 1962, pa sve do ukidanja i zabrane Praxisa i Korčulanske ljetne škole Grlić je kao jedan od pokretača aktivan sudionik u datim filozofskim aktivnostima. Još od dogovora o osnivanju Korčulanske ljetne škole iz 1962. u Lumbardi, Danko Grlić prijateljuje sa Kangrgom, Petrovićem, Supekom, Bošnjakom i ostalim praksisovcima. Može se reći da je praxis kod spomenutih filozofa postao više od svjetonazora, nešto poput filozofije života, te je, makar kad su zagrebački filozofi posrijedi, teško odvojiv od njihovih svakodnevnica, izvanfilozofskih odnosa, pa i slobodnog vremena. Čak i nakon zabrane rada časopisa i škole 1974. godine, filozofi praxis-orijentacije čvrsto brane lijeve ideje, kontradogmatizam i kritikuju evidentnu politizaciju svakog domena ljudskog djelovanja. Ta borba za autonomiju stvaralačkog bića i permanentna upitanost nad ideološki “neupitnim” i “nespornim” glavna je linija problematizovanja ove nepotkupljivo kritički nastrojene filozofske škole. Zanimljiva je priča o tome kako je Leonid Brežnjev prebacio Titu popustljivost prema Praxisu i Korčulanskoj ljetnoj školi, što je, kako ljudi iz politički bliskih krugova navode, a o njima svjedoči Eva Grlić, bio dodatni povod da Tito zahtijeva njihovu obustavu.¹³⁸ Na Korčuli se svojevremeno spojio Istok i Zapad, te time prevazišle opskurne podjele nametnute tekovinama staljinizma i naglim otklonom od istog. U atmosferi višestrukih obrta iznimno je teško održati se na

pozicijama temeljne zapitanosti i kritičke angažovanosti pritom insistirajući na ispitivanju alternativa. Anatemišuća orijentacija ka praxis-filozofima može se uvidjeti kroz mnoštvo primjera i to ne samo logorskih isljeđivanja i izravnih sankcionisanja. Rajko Grlić se prisjeća da 137 Krleža je izuzetno poštovao Praxis, čak je jednom i obećao svoj članak, ali se u zadnji čas predomislio. Eva Grlić piše: „Vjerovatno se konzultirao s nekim iz Centralnog komiteta. Tvrdio je da se boji Vladimira Bakarića i da ga ovaj mrzi.” Vidi: Ibid, str. 236. 138 Ibid, str. 248. su Gajo Petrović i njegov otac, znajući da ih prisluškuju, međusobno razgovarali na njemačkom jeziku, da bi, kako su njih dvojica tad mislila, otežali posao prisluškivačima i kako bi isti makar morali unajmiti prevodioca. Mnogo godina poslije, kad je mlađi Grlić o tome govorio u većem društvu, izvjesna, očito dobro upućena gospođa, ispravi da su zbog takvih kod njih prevodioci bili ne posebno angažovani, nego na redovnoj plati.¹³⁹ Ova na prvi pogled duhovita primjedba govori o tome koliko je nestandardna misao percipirana kao prijatna tadašnjem višestruko unisonom poretku. Još jedan politički obojen kuriozitet veže se za Grlića i njegovo (nepodobno) filozofsko djelovanje. Naime, kada je 1969. godine György Lukács proglašen počasnim doktorom Zagrebačkog sveučilišta, zbog nemogućnosti da lično dođe na svečano uručenje doktorata, imao je pravo da odredi osobu koja će u njegovo ime preuzeti diplomu. Njegov izbor je bio Danko Grlić. Međutim, u Rektoratu su tek dobili novu knjigu za upisivanje i potpise počasnih doktora, a prvi potpisani počasni doktor bio je Josip Broz Tito. Smatrajući da bi potpis jednog praksisovca oskrnavio knjigu i pređašnje potpisnike, dugo su razmišljali da li mu treba dozvoliti da se potpiše. Na kraju su nevoljno odobrili da se u knjizi nađe potpis nepriličnog opunomoćnika mađarskog filozofa.¹⁴⁰ Međunarodni ugled Danka Grlića dodatno raste njegovim gostovanjem na Filozofskom fakultetu u Kölnu, gdje na katedri profesora Heinza Volkmana Schlucka nekoliko mjeseci njemačkim studentima predaje o Nietzscheu. Iako za to vrijeme nije uobičajeno interesovanje filozofa marksističke orijentacije za interpretaciju Nietzschea, Grličeva predavanja dobro su posjećena. Čini se da se Grlić usudio propitati i usprotiviti se tada dominantnom povezivanju Nietzschea i fašizoidnih tekovina čije su posljedice još uvijek bile freške, a budući da nije dolazio sa zapada, njegova filozofska usmjernost još je rarietnija. Osim što je veoma cijenio muziku i poeziju, Grlić je pisao recenzije i tekstove vezane za umjetničke izložbe, literaturu i film.¹⁴¹ Pisao je o izložbama najvećih jugoslovenskih i hrvatskih umjetnika i bio veoma cijenjen u tim krugovima, o čemu svjedoči ne samo Goldonijev¹⁴² portret Danka Grlića, druženja sa Ivom Šebaljem i ¹³⁹ Rajko Grlić, n.d, str. 226. ¹⁴⁰ Eva Grlić, Sjećanja, str. 267. ¹⁴¹ Ibid, str. 277. ¹⁴² Raoul Goldoni (1919–1983) istaknuti je hrvatski slikar, vajar, dizajner enterijera i likovni urednik. Diplomirao je u klasi Marina Tartaglije. Goldonijeve skulpture od stakla svjetski su poznate, a njegovi dizajni enterijera nalaze se širom Hrvatske. U saradnji sa arhitektama, radio je na prostornim rješenjima velikog broja objekata u Hrvatskoj. Jedan od njegovih najkompleksnijih poduhvata bio je hotel Libertas u Dubrovniku koji je uništen u srpsko- crnogorskoj agresiji na Dubrovnik 1991. godine. Vidi: <http://hbl.lzmk.hr/clanak.aspx?id=4> Valerijem Michelijem nego i umjetnička djela mnogih hrvatskih umjetnika među kojima se sem Goldonija i Šebalja, u ostavštini filozofa nalaze ona Vladimira Becića i Vladimira Kirina. Felinijev film La Strada bio je Grličev omiljeni film, a među slikarima posebno je cijenio Paula Cézannea. Da bi bila autonomna i ispravna, stvaralačka pozicija u svojoj osnovi mora biti kritički osviješćena, jer jedino tako može biti model i paradigma sveukupnom ljudskom odnošenju. To podrazumijeva da umjetnost ne smije biti spuštена na horizont potvrde, uljepšavanja ili apologije postojećeg, već uzdignuta na rang istinskog, što će reći životno umjetničkog.¹⁴³ Iz toga slijedi da može biti slobodan samo onaj čovjek koji ne ostaje u okvirima unutrašnjeg, već kani djelovati po zakonu stvaralačkog prevazilaženja. Umjetnost je, dakako, neophodan uslov za egzistenciju čovječnosti, no u tom smislu, riječ je o onoj umjetnosti koja ne potencira čistu umjetnost, pri tome tretirajući spoljašnje kao dekor navodno posve nezavisnog umjetničkog izraza. U Grličevom opusu (kao i u njegovom životu) sasvim je jasno da djelovanje istovremeno jeste i izraz ljudskosti i umjetnosti. To dakako implicira da se ljudsko najvjernije očitava kroz stvaralačko, iako nije nužno njime

uslovljeno. Slično je i sa društvenim koje se najflagrantnije može uvidjeti kroz pojedinačno. Takvo spajanje kontekstualnog i unutrašnjeg bitno je određeno međuodnosom ljudsko-umjetničko i jasno pledira za cjelovitost ljudskog i borbu protiv njegove raspolućenosti, a sve u cilju ostvarenja (pot)punijeg potencijala čovječnosti. Istrajavajući na pozicijama koje je zauzeo, insistirajući na temeljitom preipitivanju zbilje, posebice mogućnostima vitoperenja društva u političkom smislu, Grlić je prevideo opasnosti kojima može biti izložen čovjek ukoliko dogmatizam postane glavni društveni habitus. Upozoravajući prvo na staljinizam, a pred kraj života i na tuđmanizam (čije je rađanje naslutio, iako nije doživio njegovo oživotvorenje), on zapravo upozorava na jednoobraznost i ideološke imperitive koji onemogućavaju mijenjanje, neophodni aktivni obrt, bez kojeg se društvo suprosvavlja procesu i pretvara u puko stanje. Za Grlića stvaralačko mijenjanje predstavlja fundament postojanja i neophodan uslov za slamanje društvenih konstanti, pa je zato praktičko angažovanje neodvojivo i od umjetnosti i od čovjekove prirode. Na taj način, postignuto pretpostavlja već prevaziđeno, pa je svako trenutno bitno jedino u smislu da ga je neophodno nadmašiti. 143

Danko Grlić, Filozofija i umjetnost, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1988. str

55

. 203. 45 „Praksa tako prestaje biti neko inertno ustrajanje na nečemu što postoji, neki status quo ante, pa ni ikakvo samozadovoljno prebivanje u prošlom ili sadašnjemu, već se unutar nje zbiva takav ljudski prodor u sve sfere realne i idejne zbilje što transcendira postojeće i u sebi nosi elemente projekcije u još realno nepostojeće, u buduće.“¹⁴⁴ Ističući da dogmatska praksa ne može uopšte biti smatrana praksom, budući da je praksa moguća samo na osnovu odbacivanja dogmatizma, Grlić napominje koliko je pogrešno pasivno ustrajavanje na istom i apostrofira da je praktičko mišljenje jedini istinski model teoretisanja, s obzirom na to da mišljenje koje ne komunicira i ni na što nema uticaj nije ništa drugo do atrofirana, pasivna (anti)misao. Suprosvavlajući se fiksnim istinama kao modelima mišljenja, filozofija se buni protiv dogmatskog afirmišući opšteljudske vrijednosti kao ugaoni kamen djelovanja. Veljak na tragu Grlića ističe da je za nacionalizam karakteristična težnja da se sva područja društvenog i duhovnog života podrede ovlašćenoj poziciji po uzoru na staljinistički i svaki drugi totalitarizam, pa u takvim uslovima nekritička filozofija biva samo intelektualni ukras. ¹⁴⁵ Ovo nedvosmisleno važi za svaki oblik dogmatizma koji vjeran dominantnim, stalnim konstantama, prati jedino zakon nepromjenjivosti, slijepo vjeruje u tradiciju i na taj način suzbija svaku drugačiju misao i mogućnost slobodnog, kritičkog promišljanja koje je nužan i esencijalan element stvaralačkog. Premda su pojedini autori sa ortodoksnog aspekta nepovjerljivo tumačili praksis kao provokativan, ali ne i revolucionaran,¹⁴⁶ stvaralački marksizam – na čijim pozicijama istrajava i insistira Grlić – neupitno pokazuje jednu novu mogućnost promišljanja svijeta, a očovječenjem kao osnovnim zahtjevom i polazištem, uzdiže jugoslovensku filozofiju ka najhumanijim dometima savremene misli. Sljedstveno, praxis-filozofija ne može biti samo dokument jednog prošlog vremena, jer su zahtjevi koje ona postavlja ne samo aktualni nego i nužni, te prema tome praxis mora biti prošlost koja traje, koja se razvija i nanovo intepretira, posebno ako se uzme u obzir da je ¹⁴⁴ Danko Grlić, Zašto, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1988. str. 33. ¹⁴⁵

Lino Veljak, Od ontologije do filozofije povijesti, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb , 2002, str

76

. 60. 146 Miloje Petrović kritikujući stvaralački marksizam ističe da se metafizičkim humanizmom dovodi u pitanje postojeći socijalizam, s obzirom na to da je riječ o odveć utopističkoj koncepciji, koja iako oslobađa od regula fatalističkih istina, ipak ne dopire do suštine, te time ne prelazi okvir savremene jugoslovenske filozofije. Vidi: Božidar Jakšić, Praxis – mišljenje kao diverzija, Službeni glasnik, Beograd, 2012, str. 103. permanentno preispitivanje i retumačenje bit njenog antidogmatskog stajališta. Drugim riječima, „kritičari prošle i

stvaraoci nove prakse moraju biti ujedno i kovači takvog oružja kojim će iznova i uvijek s novih obzorja i sami moći biti kritizirani 13

„147 što daje potpuni smisao humanističkom zahtjevu i uzdiže ga do revolucionarnog. 147 Grlić, Zašto, str. 20. 3. Dogmatizam Prema Grličevom mišljenju, upravo se u odnosu na funkciju i domet kritike ogleda statičnost dogmatizma naspram dinamičnosti i promjenljivosti autentične marksističke prakse.148 Iako se ni u marksističkim redovima, ili bolje reći posebno u njima, nije odoljelo nekritičkim prisvajanjima određenih interpretacija Karla Marxa, čini se da marksizam ne smije biti sveden na marksistički dogmatizam koji je, posebno nakon sloma socijalizma i njegovih pokušaja, anatemisan i izjednačen sa pomenutim sistemima i njihovim konsekvencama. Kangrga piše da u Marxa nije riječ o apstraktnom kolektivizmu, kako mnogi neispravno, dogmatski interpretiraju, već u osnovi Marxovog humanizma stoji borba za dostojanstvo čovjeka, a ne nekog kolektivnog entiteta.149 Referišući na Komunistički manifest u kojem se jasno navodi da je slobodni razvitak pojedinca uslov razvitka za sve,150 spomenuti autor ukazuje na neodrživost nadindividualne, kolektivističko-etatičke interpretacije Marxa i zaključuje da je njegova misao živa i savremena, jer je posrijedi problematizovanje onih aspekata društva i čovjeka koji su i te kako ovovremeni. 151 Ako se izuzmu kriva, ideološka tumačenja, relevantnost Marxa posve je očita. Perspektiva humanizma koju otvara posebno je bitna, a Grlić tumači da su za Marxa i Engelsa kamen temeljac novog društva novi odnosi među ljudima, pa je u tom smislu i humanizacija primarnija za socijalizam od razvoja proizvodnih snaga.152 Polazeći od slobodnog čovjeka kao fundusa ne samo novog društva, već i filozofije uopšte, valja postaviti pitanje međudnošenja dogme i filozofije. Da li filozofija isključuje dogmu? Grlić nedvosmisleno drži do toga da je pravo pitanje: ili dogma ili filozofija, te da to „ili“ jasno ukazuje na njihovu potpunu suprotavljenost. „Ili je misao filozofska, a to znači potpuno lišena onog shematiziranog, nekritičkog mišljenja koje smatra da su sva temeljna pitanja jednom za svagda riješena ili je dogma, unutar koje se propisuju određena kanonizirana, za sve obavezna rješenja, 148 Ibid, str. 17. 149 Milan Kangrga, Nacionalizam ili demokracija, str. 187. 150 Karl Marks, Fridrih Engels, Manifest komunističke partije, Medditeran, Novi Sad, 2017, str. 73. 151 Vidi: Kangrga, Nacionalizam ili demokracija, str. 186-204. 152 Grlić, Zašto, str. 25 i 26. sankcionirana od autoriteta i foruma što ne podliježu nikakvoj sumnji ni ispitivanju.“153 Mišljenje koje ne propituje i ne osporava dominantno i nametnuto nije mišljenje, jer u odsustvu kritičnosti ono gubi svoju fleksibilnost i prilagođava se ust(r)ajalom. Dogmatizam sprečava bilo kakvo unaprijeđenje, pa „neosporne“ istinitosti društvo uvode u stagnirajuće stanje u kojem mišljenje ne samo kolabira, već biva potpuno nepoželjno, čemu je najbolji primjer staljinizam – otjelotvorenje hroničnog dogmatizma – ali i sadašnjica mnogih istočnoevropskih i (post)jugoslovenskih društava u kojima se, premda suptilnije, nerijetko sprovodi prekrajanje i instrumetalizovanje svega progresivnog, a revidirajuća slobodna misao ima jasno određene domete i granice. Imajući u vidu da dogmatizam najčešće nije izraz ograničenosti, jer uglavnom posjeduje dozu rafiniranosti i dosljednosti u jednom sebi svojstvenom, ograničenom smislu, on nije sasvim bezopasan, budući da je na unutrašnjem planu sistematično sazdan, a na spoljašnjem predano organizovan. Dogmatik posebno reaguje na nonkomformizam, te

stoga „kad pokušavamo reći nešto novo ili već poznato samo na nov način, pogađamo samo najunutarnije biće dogmatika“,¹⁵⁴ koji naviknut na ustaljene i spolja razrađene pozicije stoji dijametralno od svega što sadrži elemente stvaralačkog. Takvi protojereji dogmi, kako ih Grlić naziva, zaziru od preispitivanja „njihovog“ marksizma – onog koji je duboko neprimjeren savremenom i ljudskom, i bez obzira na posve pojednostavljene postavke njihove interpretacije Marxa, koje se očito ne mogu nositi sa sopstvenim posljedicama, dogmi vjerni dijamat-mislioni odbacuju svaku novonastalu ideju smatrajući je prijetnjom po marksizam. Ipak, Danko Grlić problematizuje i permanentnu borbu sa pseudofilozofskim talozima, jer se za vrijednost filozofije čini posve efemernom, pogotovo ako se uvaži jedno od njegovih osnovnih uvjerenja da „filozofija ne može vječno ostati samo prolegomena za buduću filozofiju“. ¹⁵⁵ Gajo Petrović smatra da su staljinisti eksplicitnim odbacivanjem mogućnosti filozofskog pojma čovjeka, u stvari razradili jedan vulgarni, »

ekonomistički« pojam čovjeka ,¹⁵⁶ **zanemarujući pritom fundament filozofije – stvaralačko biće** 1
prakse. Za filozofiju, posebno

jugoslovensku, 153 Ibid, str. 79. i 80. 154 Ibid, str. 86. 155 Ibid, str. 88. 156 Gajo Petrović, „Humanizam i revolucija“, u: Praxis, broj 4, Zagreb, 1970, str. 635. otklon od takvog antihumanističkog koncepta iznimno je važan. Uviđajući krutost istog i bestemeljnost izmještanja čovjeka na mjesto objekta, javlja se potreba borbe za opozitnog, ka čovjeku okrenutog Marxa. „Nisu svi koji su shvatili Marxa kao humanista bili suglasni u svim pojedinostima, ali mnogi su bili skloni da interpretiraju marksizam kao humanističku »ontologiju- antropologiju« koja se koncentrira na pojam čovjeka kao bića prakse i zahtijeva revolucionarnu promjenu postojećeg društva.“¹⁵⁷ Međutim, i među antidogmaticima vlada nesaglasje u vezi sa pojmovima humanizma i revolucije. Potenciranje humanizma za jedan dio autora isključuje revoluciju kao načelno nasilni vid promjene društvene zbilje, dok drugi revoluciju, a ne humanizam smatraju ključnim pojmom. Petrović revoluciju tumači kao prevladavanje svih oblika eksploatacije čovjeka, a ne prelazak sa jednog sistema na drugi. Revolucija je radikalna preobražaj čovjeka i društva, ili još više, „

stvaranje jednog bitno drukčijeg »modusa« bivstvovanja, slobodnog, stvaralačkog bivstvovanja, 37
koje je različito od svakog ne-ljudskog, protu-ljudskog i još-ne -po-sve- **ljudskog bivstvovanja**

“¹⁵⁸, te stoga nije protivurječna humanizmu, već sasvim kompatibilna. Na ovaj način Petrović produbljuje pojam revolucije i izjednačava ga sa mišljenjem revolucije, a time i sa samim bivstvanjem: „Samo filozofija, koja se sama ukida, koja se od mišljenja revolucije uzdiže k mišljenju kao revoluciji, može misleći sudjelovati u revoluciji i sudjelujući misliti revoluciju.“¹⁵⁹ Djelovanje je ono što direktno suprotstavlja dogmu i revoluciju. Revolucija je neprekidno kretanje, mijenjanje i stvaranje, dok je jedini kurs dogmatizma statičnost. Pod revolucijom valja misliti najviše mogućnosti mišljenja kojima čovjek mijenja ne samo samog sebe, već i kontekstualni okvir u kojem djeluje, pa je zato revolucija odlika čovjekove stvaralačke biti, njen prirodni agens. Kad Grlić piše

da je istinsko mišljenje dužno ne samo da krči **nove** puteve **i** revidira **postojeće** , već 1
da primarno bude „ **samostalna, slobodna, vlastita plovidba u novo**

“,160 on tvrdi da je stvaralački impuls temelj praktičnom djelovanju. To je ujedno i najvažniji element mišljenja praxis-filozofije i tačka u kojoj teoretičari prakse uzdižu marksizam do humanizma – revolucije čovječnosti. 157 Ibid. 158 Gajo Petrović, Mišljenje revolucije, str. 64. 159 Ibid, str. 65. 160 Grlić, Zašto, str. 92. „Praxis-filozofi koji razumijevaju čovjeka kao biće prakse, a praksu kao slobodnu stvaralačku djelatnost nastoje izraziti svojim pojmovima 'bitne mogućnosti čovjeka', a ne njegovo faktičko 'jest' ili puko 'treba'. Stoga naglašavaju da su upravo bitne mogućnosti čovjeka, njegove potencije za slobodu i stvaralaštvo, osnovna struktura čovjekova bitka.“161 (

Suzdržan na tragu dominantnog, priklonjen ustaljenom, čovjek ostaje neproduktivan **i** 1
samoograničen, ali i neslobodan. Na taj način, on negira praksu, biva samootuđen i postaje ono što
Veselin Golubović naziva samootuđenim **oblikom slobode** .162 Suprostavljajući **se svojoj autentičnoj**
biti

, dogmatičan

čovjek ne vjeruje u istorijski **progres i biva ketman, tražena uloga u nametnutim konstantama,** 1
postaje laž u koju je ukalupljen , prihvata **misao samo ako ne propagira promjenu, a svaku**
slobodnu, kako primjećuje Grlić, kani pretvoriti u »muzejsku relikviju

«.163 U tekstovima sabranim u knjigu Zašto koja je objavljena 1968. godine u Zagrebu, Grlić tematizira odnos prakse i dogme, objašnjava ne samo već pominjanu distinkciju među njima, nego i dispozicije

prakse. Ističući njena **glavna svojstva, autor se** suprostavlja **dogmi, koja prilagođena** 1
društvenim datostima **suzbija čovjekovu pravu** , angažovanu **prirodu, a** permanentno,
stvaralačko preoblikovanje što ga podrazumijeva praksa, stavlja u prvi plan filozofije, čime se ograđuje od
filozofiji svojstvene distanciranosti od zbiljnog. Zauzimajući se za stvarnu promjenu svijeta , on
potencira ljudsku **praksu kao stanoviti način da promjena i napredovanje budu konstituent mišljenja**
budućnosti. U osnovi takvog djelanja nalazi se humanistički impuls, lajtmotiv svake akcije i njeno odredište.
Prema tome, samo korjenito mijenjanje **i preoblikovanje, odbacivanje »srednjih« linija, odmicanje od**
oportuniteta omogućava uzdizanje čovjeka od knjiškog, apstraktnog, do realnog i djelatnog, **istinskog**
humaniteta. Za Grlića

nema dileme da je sloboda preduslov **realnog humaniteta, ali je ne prepoznaje samo u nedogmatskom** 1
mišljenju , već **primarno u nezavisnom djelovanju i stvaralačkom aktivitetu čiji je glavni teren**
revolucija .164 **Premda kod Grlića revolucija nije** centralan **pojam i služi kao potpora stvaralačkoj**
slobodi, on revoluciju intenzivno promišlja kroz zahtjev za umjetničkom promjenom svijeta. Na tom tragu,
Ozren Žunec primjećuje da se u mišljenju Danka Grlića bitak

161 Veselin Golubović, Mogućnost novoga; Vidokrug jugoslavenske filozofije, str. 126. 162 Ibid. 163 Grlić, Zašto, str. 91.
164 Ibid, str. 31.

razumije upravo iz horizonta umjetnosti kao revolucije, **pa se iskustvo umjetnosti podjednako** 1
zadobija **iz mišljenja revolucije, kao što se i revolucija naslućuje na prostoru umjetničkog** .165
Proces revolucioniranja **stvaralački oblikuje i gradi novi humanitet** , budući da „ **nužnost sinteze**
čovjeka i njegova svijeta , proizilazi **prije svega iz zahtjeva za totalnom**

izmjenom“.166 Degradirana na puko mišljenje o slobodi, sloboda je impotentna, jer ne može opstati na već definisanim kategorijama, nego opstaje stalnim redefinisanjima njenih granica. „Sloboda je slobodna dok stvara, kao što je čovjek u totalitetu svoje čovječnosti slobodan dok god ostvaruje, što znači: humanizira sam taj totalitet.“167 Stoga, suština slobode nije da bude fiksno osvojena, već u njenom stabilnom i trajnom zadobijanju, kao što je suština filozofa da „postavlja pitanja tamo gdje sve ide u najboljem redu, gdje sve ›funkcionira‹ kao ›mašina‹, tamo gdje ih ne bi trebalo postaviti“.168 Grlić tumači Marxa dominantno kroz njegov humanistički aspekt, jer se središnja dimenzija ovog filozofa ukazuje ne kroz ekonomski, već apriori ljudski okvir. Stav da bi trebalo otpočeti živjeti umjetnički krucijalan je stav na kojem Grlić gradi filozofiju slobodnog društva koje mora nastati na ruševinama dogmatiziranog intimiteta. U Contra dogmaticosu 1971. godine piše: „Da se sam život konstituira kao umjetničko djelo, to jest život otvoren, bez ograda i okvira, kao stalno stvaranje a ne kao vrtanja u krugu, jalova kontemplacija, korekcija promašenog ili nemoć i strah pred budućim, nikakva šablona životarenja, već lomljenje svega što priječi spontanost, nikakav, dakle palijativ ili nadomjestak života, već život sam u svojoj punini – to je jedna od teza koju Marx ima pred očima, a koju smatram bitnom.“169 Time što drži do teze da čovjekova zbilja nije dovršena stvar, već stalno u izgradnji, Grlić se još jednom pokazuje kao oponent teorije odraza. Nije moguće objektivno preslikati čovjekovu nutrinu koja stalno mijenja svoju “objektivnost”, ono što je u promjeni i u svojoj suštini vjerno jedino modifikovanju. Primijenjena na umjetnost, ova tvrdnja podrazumijeva da umjetnik ne može vjerno prenositi već zaokruženu i gotovu stvarnost, posebno ako se uzme u obzir da je svako umjetničko djelo novo stajalište i nova stvarnost, promjena što remeti ustajalost, novi 165 Ozren Žunec, „Revolucija i igra“, u: Umjetnost i revolucija, str. 52. 166 Grlić, Zašto, str. 25. 167 Sanda Glavaš, „Neki aspekti Grličevog poimanja socijalizma, tj. komunizma“, Umjetnost i revolucija, str. 109. 168 Grlić, Zašto, str. 48. 169 Grlić, Contra dogmaticos, str. 25. smisao ljudskog opstanka.170 Koncentrisan na stvaralačko revolucioniranje, Grlić drži do toga da je umjetnost presudna za potresanja starog i konstituisanje novog svijeta koji će označiti početak radikalnog događanja čovjeka. Stvaralačka moć i sa njom povezan revolucionarni potencijal tačke su koje ovaj autor prepoznaje kao stativ marksističke misli. „Marxove osnovne intencije o očovječenju čovjeka, o revalorizaciji istinskih ljudskih mogućnosti, o ozbiljenju

filozofije, dakle i onog stvaralačkog u jednoj novoj stvarnosti i ljudskoj atmosferi, o afirmaciji one zamisli koja ljude lišava nužne životinjske borbe za materijalno tavorenje, o prelasku iz animalnog carstva nužnosti u čovjekovo carstvo slobode (...) mnogo su presudnije za marksistički smisao određenja umjetničkog djela no što su sve Marxove izjave o svim tim djelima..."¹⁷¹ Sreten Petrović ističe

da Danko Grlić, iako duboko naslonjen na filozofiju Karla Marxa – što, podvlači, nije uobičajeno među estetičarima njegovog ugleda – ne robuje recidivima dogmatizma koji je karakterističan za teorijska promišljanja umjetnosti s prve polovine dvadesetog

1

vijeka. ¹⁷² Nedvosmisleno

ostajući pri Marxovom određenju čovjeka kao idealnog, subjektivnog totaliteta društva, Grlić ne negira bitnost društvenih odnosa, ali ih posmatra s obzirom na čovjeka kao kriterij . Saglasna sa ovakvim viđenjem, Zagorka Golubović ističe da čovjek kao totalitet nije relevantna kategorija samo za

1

pojedinaca, već i

za društvo, jer se totalitet društva mora razvijati tako da obezbijedi realizaciju totaliteta čovjeka .¹⁷³ Ukoliko ne djeluje ka spomenutom totalitetu , čovjek se otuđuje od svoje prirode i miri

1

sa limitima istorijske uslovljenosti u koje zapada. Kroz zadatak da transcendira postojeće granice i postiže neprestano oslobađanje čovjeka na višem nivou,¹⁷⁴ antidogmatski osviješćen pojedinac kritički propituje date vrijednosti i ukazuje na jednu novu i drukčiju perspektivu navodnog fakticiteta. Ipak, kao što Veljak dobro primjećuje, Grlić se pazi promjene koja bi se dogodila samo promjene radi, pa za njega mijenjanje nužno podrazumijeva suprostavljanje prevazišlim shemama, čak i kada su posrijedi lična stajališta koja iskustvo demantuje. ¹⁷⁵ Suprostavljanje dogmatizmu uvijek je suprostavljanje ¹⁷⁰ Ibid, str. 28. ¹⁷¹ Danko Grlić, Estetika IV, Naprijed, Zagreb, 1979, str. 355. ¹⁷²

Sreten Petrović, „Umetnost u funkciji revolucionarnog čina”, u: Umjetnost i revolucija, str

1

. ⁶¹. ¹⁷³ Zagorka Golubović, „Mesto antropologije u Marxovoj koncepciji istorijskog materijalizma”, u: Praxis, broj 3, Zagreb, 1967, str. 312. ¹⁷⁴ Ibid, str. 309. ¹⁷⁵ Veljak, „Aspekti Grličeve kritike dogmatizma”, u: Umjetnost i revolucija, str. 83. sistemu, jer sistem u svojoj hermetičnosti i podrazumijevanoj zaokruženosti isključuje ne samo potencijalnu polemičnost već i stvaralačku prirodu čovjeka. „Veličina ljudske kreativnosti nije, dakle, u tome da negira određene vanjske ili unutrašnje determinante ili barem koordinate unutar kojih se određeni procesi odvijaju. Ali historijske krivulje unutar takvog koordinatnog sistema nisu nikada unaprijed zacrtane.“¹⁷⁶ Nefleksibilnost unaprijed definisane strukture

podržava učaurenost u već postavljenom teorijskom okviru koji ne postavlja pitanja o mogućnostima svoje dihotomičnosti. Prateći Marxa, praxis-filozofi se dominantno deklariraju protiv preimućstva gotovih kategorija, jer se čini da su takvi misaoni zahtjevi posebno neprimjenjivi i opasni za filozofiju i umjetnost. „Gotove kategorije jednog logičkog sistema mogu se samo formalno dovesti u vezu sa sadržajem jedne nauke, a takva veza ne znači ništa, ni za nauku, ni za logiku.“¹⁷⁷ Ali i te kako znači za slobodu. Grlić naglašava

da se u korist ljudskog valja suprostaviti svim teorijama koje propagiraju da je čovjek u izvjesnom smislu bačen u svijet „u kojem se javlja kao osuđen na svoju od čovjeka nezavisnu sudbu, isključivo predodređenu principima nekog višeg nepromjenljivog svijeta vrednota ...“.¹⁷⁸ Dakle, Grlić sa **pozicija slobode negira mogućnost idejne i materijalne determinisanosti čovjeka, čime, čini se nedvosmisleno, brani čovječnost od pasivne podređenosti i apriorne autodestrukcije. Gajo Petrović ide korak dalje i slobodu izjednačava sa samim čovjekom: „Nesloboda nije smrtna opasnost, nesloboda je smrt čovjeka. Postajući neslobodan, čovjek prestaje da bude čovjek**

¹⁷⁹ Autentična filozofija dakle, može biti samo ona koja iz pozicije čovjeka kao njenog najunutrašnjijeg polazišta dovodi u pitanje rezultat postojeće čovječnosti. Danko Grlić u predgovoru Leksikona filozofa decentno navodi da ona predstavlja medij u kojem je vizija budućnosti našla svoju koncentrisanu misaonu sliku, te da je kao oponent konzerviranja postojećeg filozofija uvijek entuzijastički nošena budućim.¹⁸⁰ U tom smislu, dogmatska cenzura ¹⁷⁶ Predrag Vranicki, „O historijskom determinizmu i ljudskoj slobodi“, u: Čovek danas, str. 76. ¹⁷⁷ Veljko Korać, „Savremenost Marxove društvene teorije“ u: Praxis, broj 3, Zagreb, 1967, str. 316. ¹⁷⁸ Danko Grlić, „Pitanja o slobodi“, u: Čovek danas,

str. 80 . 179 Gajo Petrović, „Čovjek i sloboda“, u: Čovek danas, str

. ^{38.} ¹⁸⁰ Danko Grlić, Leksikon filozofa, Naprijed, Zagreb, 1983, str. IX. što „

kastrira svoje vlastite mogućnosti, zatvara svoje vidike i reže same korijene humaniteta

¹⁸¹ dekomponuje ne samo čovjeka kao stožera filozofije, nego i filozofiju uopšte. No, da li je filozofija humanizma više uopšte moguća? Herbert Marcuse u tekstu Humanizam – ima li ga još, objavljenom 1970. u Praxisu, upozorava da je slobodno društvo izgubilo svoj osnov, da je za revoluciju neophodna snaga negacije lišena moći, te da je time i koncepcija revolucionarnog humanizma – napredno industrijsko društvo likvidira revoluciju – postala upitna.¹⁸² Iako kod Marxa, ne postoji diskrepancija čovjek – istorija, jer je za njega čovjek istorijski proces, a istorija čovjekov proces,¹⁸³ evidentno je da čovjek sve manje upravlja istorijskim procesima, posebno u dijelu kontrole industrijske proizvodnje, koja sve više kontroliše čovjeka i čini ga zavisnim od potrošačke nivelacije potreba, a time i udaljenijim od istorije i sebe samog. „Jer pred beskonačnom proizvodnošću i tehničkom sposobnošću sistema izgleda besmisleno čak i >tehnički nemoguće<, ne sudjelovati ne skupa-misliti, ne konzumirati ponuđeno nego objaviti rat postojećem u nadi za

realnim mogućnostima slobodne, humane egzistencije.“¹⁸⁴ Revolucija je nezamisliva ukoliko humanizam ne leži već u osnovi budućeg, revolucionarno izmijenjenog pojedinca. Živjeti revoluciju znači emancipovati čovjeka ka zadobijanju slobode, a time i realnog humanizma. Nasuprot apstraktnom humanizmu koji po Grliću ostaje u spekulativnom, dalekom i »viših ciljeva radi« prostoru, realni humanizam djeluje stalno i aktivno, ističući stvaralački princip kao bazu novog humaniteta. Takva vrsta humaniteta, piše praxis-filozof, naglašava da je čovjek preči od humanizma i da je samo i jedino čovjek budućnost čovjeka.¹⁸⁵ Njemu suprostavljeni, apstraktni humanizam ostaje samo na zamišljanju onog što bi trebalo biti, podržava postojeće i na taj način degradira kreativni potencijal čovjeka. Riječju, taj surogat humanizma ostaje oslonjen na normativno, neupitno odstupa od ljudske prakse i pretvara se u antihumanizam. ¹⁸¹ Ibid. ¹⁸² Herbert Marcuse, „

Humanizam – ima li ga još”, u: Praxis , broj **3, Zagreb, 1970**

43

, str. 333. ¹⁸³ Vranicki, „O historijskom determinizmu i ljudskoj slobodi”, str. 67. ¹⁸⁴ Marcuse, „Humanizam – ima li ga još”, str. 334. ¹⁸⁵ Grlić, Zašto, str. 27. Dublje analizirajući njegove konsekvence, Grlić zaključuje da je takav (ne)humanizam: „tendirao ili potpunoj irelevantnosti prema ovozemaljskim »prljavim«, »sitnim«, svakodnevnim, za samu »uzvišenu« ideju nebitnim činiocima, ili direktno najsurovijim i najnehumanijim sredstvima za postizanje nekog navodno humanog cilja“.¹⁸⁶ Tematiziranjem problema humanizma i njegove unutrašnje podvojenosti, Grlić pobija održivost jednom zadobijenog realiteta, te izričito afirmiše praksu i bezrezervno oslobađanje čovjeka. Za razliku od Lukácsa, za koga su čovjek i njegovo revolucionarno djelovanje uslovljeni kolektivnim subjektom pod kojim je pojedinac subsumiran,¹⁸⁷ za praxis-filozofe čovjekova svijest ne može biti subordinirana kolektivnoj i prema njoj određena. Sa stajališta mađarskog filozofa, klasa, prvenstveno određena djelovanjem organizacije i političke partije, čini se neprikosnovenom bazom revolucionarne akcije. S druge strane, Rudi Supek s pravom problematizuju Lukácssevu poziciju. On podcrtava da je društveno biće samo jedan aspekt subjektivnosti, a ne čitava subjektivnost, te da tom aspektu pojedinac u sebi samom – s obzirom na to da ne poznaje vanjsko posredovanje – može protivurječiti, negirati ga ili afirmisati, identifikovati se sa njim ili ga nihilistički odbaciti.¹⁸⁸ Posve je lako uvidjeti razliku između prvog, dominantno dogmatskog stajališta i čovjekom određene i ka njemu usmjerene, praxis-orijentacije. Insistirajući na tome da je čovjek mjera svih drugih kategorija, praksisovci odbacuju nepobunjenog čovjeka i služenje klasi. Uzdaajući se u emancipaciju koja ne može biti samo posljedica, već i prethodnik revolucije, oni misle humanum u stalnom prevazilaženju, čovjeka usmjerenog na supstancijalno, koji demantuje spolja nametnuto “objektivno”. „Struktura carstva »objektivnog« povijesnog opstojanja struktura je samog čovjeka, a revolucionarna bitka za novi »red u svijetu« samo je bitka čovjeka za svoje i tuđe očovječenje, zbiljska »historija svijeta« samo je historija čovjeka. Ništa izvan, ili pored čovjeka ne može biti presudno za povijest, i samo čovjek stvara svoj očovječeni svijet i snosi za nj punu odgovornost.“¹⁸⁹ ¹⁸⁶ Ibid. ¹⁸⁷ Vidi: Rudi Supek, „Umjetnost i dijalektika oslobođenja”, u: Umjetnost i revolucija, str. 150. ¹⁸⁸ Ibid, str. 151. ¹⁸⁹ D. Grlić, Zašto, str. 27. i 28. U skladu sa tim, spoljašnji elementi služe da potpomognu čovjeku u njegovoj stvaralačkoj upravljenosti i da popuštaju pod zahtjevima koje čovjek upućuje kako bi izmijenio postojeći realitet. Predani stvaralac, piše Grlić, ostaje uvijek zapitan i skeptičan prema vrijednostima kategorijalne istine svijeta, jer ona svojim apriornim intelektualnim instrumentarijem deformiše sve što mu se nudi, posebno ako se ima na umu da „

ona nikad nije bila niti u principu može **biti adekvatna samom svijetu, njegovoj** ontičkoj **strukturi**, vječnoj **igri kozmosa** 63

190 Jasna distanciranost praxis orijentisanih filozofa od svakog dogmatizma pokazuje se i u odnosu prema, tada dominantnom Savezu komunista i njegovim strogo neupitnim mehanizmima. Duboko uvjereni u neophodnost slobode mišljenja i kritičko sagledavanje gotovih, nametnutih rješenja, oni analiziraju (pravi) socijalizam, a propitujući granice jednodimenzijalnog, jugoslovenskog sistema, razložno udaraju na establišment. U tom ključu, jedna od najaktivnijih i najdosljednije humanistički usmjerenih praxis-autorki, Zagorka Golubović ocjenjuje: „U bivšoj Jugoslaviji grupe intelektualaca, često zajedno sa radnicima, nisu bili ‘poslušna vojska’ političkih moćnika i borili su se za autonomiju svoga delovanja i osvajali slobodu i po cenu rizika, ne čekajući da im je neko odobri.“¹⁹¹ Časopis Praxis i ljetnja škola na Korčuli, nedvosmisleno podržavaju pluralizam mišljenja i okupljaju autore sa različitih, nerijetko i suprotstavljenih pozicija, te bez obzira na često restriktivna sredstva za realizaciju škole i štampanje časopisa ostaju na pozicijama borbe protiv jednoobraznog mišljenja. Koliko je slobodno mišljenje i antidogmatsko uvjerenje tumačeno kao opasnost za partijski lojalnu istost govori i slučaj osam profesora i saradnika praxis orijentacije sa beogradskog Filozofskog fakulteta koji su 1975. godine udaljeni sa nastave zbog nedopustivo liberalnih stajališta i pristupa nastavi. Prisjećajući se ovog događaja, Golubovićeva pojašnjava da takozvana „grupa osam profesora“¹⁹²

nije bila izbačena primarno **zbog razobličavanja dogmatskog marksizma**, nego „**što je osavremenjivala nastavu uvodeći takozvane ‘zapadne**

25

190 Danko Grlić, Umjetnost i filozofija, Mladost, Zagreb, 1965, str. 48. 191

Zagorka Golubović, „Postmoderna država je partijska država privatnih vlasnika“, intervju

25

Ivice Mladenovića u Novi plamen, 2016, unos na:

<http://www.noviplamen.net/intervjui/postmoderna-drzava-je-partijska-drzava-privatnih-vlasnika>

72

/, posjećeno 5. 7. 2019. 192 Sem Golubovićeve riječ je o Životiću, Indiću, Mićunoviću, Popovu, Markoviću, Tadiću i Stojanoviću.

nauke’: sociologiju, sociokulturnu antropologiju (dok se na drugim fakultetima proučavao marksizam kao predmet) i izučavanje relevantne ‘zapadne literature’, podstičući time na kritički način mišljenja kod studenata (što je ocenjeno kao ‘kvarenje lojalne omladine

25

’).¹⁹³ Budući da je Zagreb bio baza djelovanja Praxisa, slično ‘prečišćavanje’ kadra bilo je za očekivati i na zagrebačkom Filozofskom fakultetu, međutim, pozitivna oklonost po slobodarsku misao u Hrvatskoj bila je ta da je upravo jedan od najistaknutijih praxis-filozofa, Predrag Vranicki bio rektor Sveučilišta u Zagrebu u periodu od 1972–1976. Ipak, krucijani razlog izostajanja otvorene čistke neistomišljenika u Zagrebu leži u činjenici da je Partija na čelu sa Vladimirom Bakarićem¹⁹⁴ u tom periodu otpočela strategiju ohrabrivanja nacionalističkih intelektualaca, vjerujući da će oni držati pod kontrolom neistomišljenike, te da će jačanje nacionalističkog raspoloženja dovesti do njihove marginalizacije. Čini se da je slučaj sa anatemisanjem kritički orijentisanog nastavnog kadra samo korak dalje u pokušaju da se degradiraju praxis-autori, te da se isti odrede kao destabilišući faktor navodno stabilnog sistema. Difamacija ovih filozofa, koja se od 1968. godine može vrlo stabilno, čak dnevno-politički pratiti, za Božidara Jakšića govori o oportunističkim motivima predstavnika vladajuće strukture, koji u djelovanju Praxisa vide duboko neistomišljeništvo u pokušaju da se refeudalizuje jugoslovenski kulturni prostor. „To pokazuje do koje mere je rastao strah političkih krugova koji počinju da stvaraju nacionalne republike, insistiraju na nacionalnim ekonomijama, nacionalnim kulturama i koliko su se plašili pokušaja stvaranja autentične zajednice koja taj koncept ne uvažava.”¹⁹⁵ Ovakva društvena situacija u Jugoslaviji umnogome pokazuje koliko je opasna vulgarizacija marksističkog polazišta u jednoj pseudosocijalističkoj zemlji i koliko je ista u zenitu suprostavljena svom misaonom izvorštu. Danko Grlić jasno primjećuje koliko je dnevno-političko politikantstvo doprinijelo uzdizanju materijalne sfere, a urušavanju slobode i to pod plaštom ¹⁹³ Ibid. ¹⁹⁴ Vladimir Bakarić (1912–1983) bio je hrvatski političar i bliski saradnik Josipa Briza Tita.

Od 1945. do 1953 . godine **bio je predsjednik Vlade Narodne Republike Hrvatske, u**

23

periodu 1948–

1969 bio je predsjednik Centralnog komiteta Saveza komunista Hrvatske (SKH

23

), te potpredsjednik Predsjedništva SFRJ u mandatima 1975–1976. i 1982–1983. Bakarić je obavljao funkciju

predsjednik Savjeta za zaštitu ustavnog poretka SFRJ, koji je bio nadležan za sve obavještajne službe , te likvidaciju **hrvatskih disidenta u emigraciji**

23

. Navedeno prema: https://hr.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Bakari%C4%87, posjećeno 6. 8. 2019. ¹⁹⁵ Božidar Jakšić, Praxis – mišljenje kao diverzija, str. 208. navodne zabrinutosti za samog čovjeka. Ističući da je u Marxovom ključu emancipacija moguća samo onda kad u društvu ne postoji безусловni primat političkog, Grlić političku sferu vidi kao otuđenu sferu ljudskog opstanka, koja politiziranjem cjelokupnog života podvaja čovjeka, izopačuje ga i pervertira.¹⁹⁶ Političko degradiranje čovjeka kani ukolotečiti svako njegovo djelovanje, a kreativni potencijal svesti na politički korektno, što po Grliću dovodi do političke despotizacije. On apostrofira da je čitav smisao Marxovih teorijskih napora i praktičnog djelovanja najoštrije suprostavljen svakom pragmatičko-političkom nazoru: „To apsolutiziranje političkog, ili

čak politikantskog, unutar kojeg jedna pjesma, jedna kompozicija, literarni sastav ili filozofski članak može izazvati političke rezolucije, sesije komiteta, poznata postanovljenija, progone sve do policijskih mjera – ukazuje na takav totalitarizam političkog kakav zapravo ne pozna povijest.”¹⁹⁷ Vladajuće strukture nerijetko optužuju filozofe da su prešli okvire filozofije (kakav je slučaj sa optužbama Savke Dabčević Kučar na račun praxis-filozofa)¹⁹⁸ i uplovili u političku sferu na koju samo oni imaju monopol, a da pritom ne propituju svoje sveprožimajuće vlastodržje što posve prelazi granice legitimnosti. Takva sklonost ka konzerviranju jednog pogleda na zbilju i osporavanju svakog drugačijeg govori u prilog teze o devastiranosti svih segmenta društva, pa i onih koji su možda i imali izvjesne samoupravne izgleda, jer dogma ni jedan aspekt društva ne ostavlja ideološki netaknutim. Sa sinekurskih pozicija, smatra Grlić, dešava se najradikalnije falsifikovanje Marxa. „Oni su stvorili svojeg do apsurdna lažnog i za vlastite činovničke svrhe upotrebljivog Marxa i zatim ga još kao neprikosnovenu i sverješavajuću petrificiranu dogmu primijenili na svim područjima...”¹⁹⁹ Lucien Goldmann dijeli utisak da je insistiranje na ideološkoj monolitnosti pokazatelj suprostavljenosti napredovanju i slobodi: „Dogmatizam postaje patološki i morbidan do te mjere da braneći izvjesne ideje i stanovišta, poredak i ponašanje u jednoj situaciji koja im više ne odgovara, pomaže”¹⁹⁶ Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 15. ¹⁹⁷ Ibid. ¹⁹⁸ Vidi: Jakšić, *Praxis – mišljenje kao diverzija*, str. 210. ¹⁹⁹ Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 16. održavanje starih privilegija i institucija i protivi se akciji ljudi koji teže sa slobodom.”²⁰⁰ Marxov zahtjev za punim oslobođenjem i dezalijenacijom ovdje se čini potpuno sporednim, iako je prema Grličevom mišljenju posrijedi jedna od najbitnijih komponenti njegovog mišljenja.²⁰¹ Na tom tragu valja primijetiti da je jugoslovenski sistem zanemario baš te najhumanističkije impulse njemačkog filozofa i da se odnos KP-a spram oponirajućih ili makar nedovoljno podržavalački nastrojenih mišljenja pokazao kao izuzetno neprogresivan, zatvoren i po kulturu destabilizatorski. Popov se prisjeća i represivnih mjera za kojima je kadikad posezala država kako bi suzbila slobodarski nastrojene glasove i sačuvala neprikosnovenost jednoglasja: „Zakonskim merama uvedena je diferencijacija na „moralno-politički podobne“ i „nepodobne“, najpre u javnim službama a potom u svim radnim odnosima. Poput nekakvog velikog spremanja, kakvo se periodično praktikuje po privatnim stanovima i kućama, nastojalo se da se ukloni sve što se smatra neprikladnim u velikoj kući, državi.”²⁰² Kad Grlić piše o nužnosti negiranja automatskog determinizma, on akcentuje da je upravo to najvažnije marksističko stajalište. Navodeći da je oslobađanje ličnosti fundament Marxove filozofije, Grlić napominje da se samo autonomno biće nonkonformistički odnosi prema svom okruženju i izražava personalni stav nedeterminisan spoljašnjim.²⁰³ Po njemu je sociologističko odnosno ekonomsko-determinističko interpretiranje Marxa posve jednostrano za njegovo razumijevanje, jer cjelokupnu nadgradnju, u prvom redu kulturu, smatra perifernom i nedovoljno važnom. Praxis-tumačenje uloge kulture sasvim je oprečno pomenutom. Naime, Golubovićeve kulturu tumači kao „drugu prirodu čovjeka”²⁰⁴, pa djelovanje u toj oblasti vidi kao primarni uslov emancipacije, a s obzirom na to da kultura određuje prirodu političkog djelovanja, ono ne ²⁰⁰ Lucien Goldmann, „Kritičnost i dogmatizam u književnosti“, u: David Cooper (ur.), *Dijalektika oslobođenja*, Praxis, Zagreb, 1969, str. 242. ²⁰¹ Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 18. ²⁰² Odlomak iz posljednje knjige Nebojše Popova *Kako smo dospeli dovde – Sećanje 1939-2015*, unos na: <https://pescanik.net/kako-smo-dospeli-dovde/>, posjećeno 7. 7. 2019. ²⁰³ Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 17. ²⁰⁴ *Novi plamen*, unos na: <http://www.noviplamen.net/intervjui/postmoderna-drzava-je-partijska-drzava-privatnih-vlasnika/>, posjećeno 7. 7. 2019. može biti svrha samom sebi, pa ni posebna sfera aktivnosti određenih aktera kao funkcionera.²⁰⁵ Čini se da je dogmatično tumačenje marksizma, prepoznajući kolektivni entitet za nosioca krucijalne društvene uloge utabalo tlo za političku instrumentalizaciju čovjeka, nudeći mu društvenu svijest kao alternativu individualne savjesti. To distanciranje čovjeka od cilja permanentnog očovječenja i približavanje nametnutim, partijskim odnosno ideološkim ciljevima, urušava tendencije ka istinskom humanizmu, namećući autoritarni sistem kao svojevrсну kompenzaciju. „A tako

filozofski ispražnjen i teorijski sužen, marksizam u boljševičkom tumačenju postaje pogodan medij za preobraćanje teorijske misli u ideološku – čime se uspostavlja direktan most ka staljinizmu kao prevashodno ideološkom mišljenju.“206 Imajući u vidu koliko je staljinistički potaknuto mišljenje uticalo na potiranje emancipatorskih ideja, ne može se izbjeći upitanost nad posljedicama ideološki preokrojenog marksizma na percepciju ideja socijalizma i vjeru u humanistički domet kritičke kritike zbilje. Tako se, kako konstatuje Golubovićeva, izvrcé misao koja je u biti sasvim kritična i dovodi do potpune sterilnosti i neupotrebljivosti, ne samo u domenu mijenjanja svijeta, nego i razvoja duha.207 U tom pogledu, ideologizovani Marx, koji se preko Lenjinove interpretacije razvio do sebi protivurječne, Staljinove koncepcije, postaje ne filozof preobražaja čovjeka, nego apologeta porobljene individualnosti. Istovremeno, dogmatski marksizam pretvara društveni pokret u nadasve obezličenu masu i postulira »žrtvovanje ličnosti u ime društvenog cilja« kao glavnu vrijednost socijalizma,208 i time u ime klase urušava čovjeka, a u ime partije aktualizovanu misao. Pri propitivanju nužnosti preobražaja, te odlika i dometa promjene, čini se neizostavnim prisjetiti se odnosa revolucija-restauracija koji uspostavlja Hegel u Fenomenologiji duha. Tematizirajući relaciju pojedinac-cjelina, mogućnost slobode kroz samosvjesnost, ali i teror definisan kroz iščezavanje vremena i revolucionarno (re)konstituisanje poretka, njemački filozof analizira granice revolucije i dovodi je u vezu sa dehumanizacijom. Hegel u čvrstoj državi prepoznaje neophodni uslov za ostvarenje slobode, pa revoluciju, čiji je glavni zadatak destabilizacija datog poretka, ne vidi drukčije do kao izmicanje slobode. Za njega su svijest i volja neodrživi u svojoj 205 Ibid. 206 Zagorka Golubović, „Još jednom o staljinizmu i socijalizmu“, u Theoria, broj 3-4, Beograd, 1985, str. 163. 207 Ibid, str. 164. 208 Ibid, str. 172. pojedinačnosti:

”

volja je po sebi svest ličnosti i svakog pojedinca, i ona treba da postoji kao ta istinska stvarna volja, kao samosvesna suština sviju i svake ličnosti, tako da svaki uvek nepodeljeno čini sve, i ono što se pokazuje kao delanje celine predstavlja neposredno i svesno delanje svakoga

5

.”209 Ukidanje ograničenosti pojedinačne svijesti u opštoj, supstancijalni je uslov nastajanja revolucionarnog impulsa, koji je kod Hegela neizbježan i potreban, no posve besperspektivan, posebno ako se ima u vidu da „pojedinačna

svest jeste sama sebi neposredno ona svest koja je posedovala samo privid suprotnosti, ona je opšta svest i opšta volja

5

.”210 Revolucija za Hegela predstavlja uzdizanje apstraktne samosvijesti, pobunu individualnog principa protiv opšteg, a kako se revolucionarnom akcijom kani dostignuti apsolutna sloboda, ona završava u bezuspješnim pokušajima „

jer ono što se negira jeste neispunjena tačka apsolutno slobodnog samstva; to je, dakle, najhladnija, najobičnija smrt, koja nema više značaja od presecanja neke glavice kupusa ili od jednog gutljaja vode “.211 U

5

tom smislu, samosvijest revolucije suprotstavlja se opštem zakonu i opštoj tvorevini, a kako u sebi sadrži negaciju, Hegel je vidi kao destruktivnu samovolju. Drugim riječima, revolucija je dominantno negativna, jer podrazumijeva tiraniju nad minulim, a budući da se prepoznaje kao čisti negativitet, i sama mora završiti u razaranju. Uzmicanje od univerzalnih principa ohrabruje samovlašće i despotske tendencije pojedinca, pa završava u restauraciji koju karakteriše glorifikovanje prošlog, te s obzirom na to osporava povijesni diskontinuitet i revolucionarno uspostavljeno. Dakle, revolucija nije potentna da slobodu učini realitetom, a budući da se država prepoznaje kao okrilje samoodređenja čovjeka, pojedinačna subjektivnost biva podređena opštoj subjektivnosti i zakonima cjeline. Svojevrsan princip restauracije može se uočiti i u dogmatizmu. Uspostavljajući podaništvo kao normu ponašanja, on čovjeka čini retrogradnim i svodi na već realizovano. Restauracija za Danka Grlića nije samo negacija sadašnjeg nego i „oživljavanje i potvrđivanje onog nehumanog u prošlosti, onog po čemu čovjek nije čovjek, već se osjeća kao čovjek tek nasuprot drugom”²⁰⁹ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986, str. 342. ²¹⁰ Ibid, str. 343. ²¹¹ Ibid, str. 345. čovjeku kao pripadnik jednog plemena, jednog stada, jedne privilegovane kaste, jedne više nacije, jedne organizacije...“²¹² U tom kontekstu Grlić analizira Hegelov odnos prema revoluciji i međudodnošenje prošlog i sadašnjeg u svjetlu spomenute hegelovske pretpostavke postrevolutivnog kao terora nad prošlim i sadašnjim. Dok je, kako je već rečeno, revolucija odricanje od prošlog, restauracija se temelji na diskreditaciji sadašnjeg u ime prošlog, na negiranju čovjeka kao čovjeka i rušenju njegove univerzalne supstancijalnosti.²¹³ Ipak, ova dva, iako naizgled suprotna pojma, jednaka su u dijelu ukazivanja na vremensku neodrživost: „zapravo su i revolucionarna negacija prošlosti i restaurativan pokušaj negacije sadašnjosti identični, po Hegelu, u svojoj tvrdnji povijesnog diskontinuiteta prošlosti i sadašnjosti“.²¹⁴ Grlić kritikuje ovako jednostrano postavljenu koncepciju vremena. Za njega je problematično što je kod Hegela um vremena sveden samo na ono što (više) nije, zanemarujući još nije, koje je po njemu, kao i kod Blocha ključno. Prema tome, revolucija za Hegela nije negacija onog što jeste u ime još nepostojećeg, dakle „takvo suprotavljanje fakticitetu sadašnjice i onog viđenog, koje je nošeno ne-sadašnjim, još ne- viđenim“²¹⁵, pa je i njegovo razumijevanje revolucije umnogome nedostatno. Grlića ne čudi što se marksističkim misliocima, koji svjetski um jednače sa komunizmom kao konačnom i završenom zajednicom, ova koncepcija ispostavila kao dobro polazište, ali naglašava da teror ne prijete državi od pojedinca,²¹⁶ kako Hegel misli, već obrnuto. „Nivelacija općosti kao terora nad pojedincem, ta organizirana degradacija ličnosti ugušuje bitni element revolucionarnosti u samom zametku: nezaustavljiv proces uvijek novog rušenja zastarjelog oživotvoren prije svega kao djelo autentične slobodne ličnosti.“²¹⁷ Ukazujući na propuste u Hegelevoj koncepciji vremena i ulozi revolucije u njegovom sistemu, Grlić intenzivno brani stvaralačko stajalište i permanentno negiranje (pseudo)konačnih istina u korist procesa dostizanja, koji se nikad ne miri sa postignutim. Budući da iz prošlosti ne može da ²¹² Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 118. ²¹³ Ibid, str. 114. ²¹⁴ Ibid, str. 115. ²¹⁵ Ibid, str. 116. ²¹⁶ Hegel potencira da je čovjek slobodan samo onoliko koliko hoće slobodu u organizovanoj zajednici, pa se stoga, tek u državi pojedinačna svijest uzdiže do svoje opštosti. Vidi: Ibid, str. 121. ²¹⁷ Ibid, str. 124. iznese i održi povjesnu dimenziju humanosti, na koju bi nadograđivao budućnost srazmjerniju sebi, čovjek definisan dogmom (za)ostaje u prošlim nehumanim okvirima koje je trebalo prevazići. Primarno usredotočen na realizovanu kolektivnu utopiju, pojedinac vjeran dogmi ne poznaje imanentan cilj, već razumije slobodu u okviru već definisanih konvencija. Simptomatično je to što se sa ovog vremenskog aspekta, skoro pa dominantno razumije, da je u Jugoslaviji bio posrijedi neuspješni socijalizam ili komunizam. Praxis-filozofi nemaju dilemu da su krivo čitani Marx i njegova dogmatična interpretacija iznijeli na loš glas komunizam koji se samo krivotvorenjem imena može spojiti sa jugoslovenskim, ili preciznije, Komunističkom partijom određenim sistemom. U tom smislu, doajen praxis pozicije Milan Kangrga, naglašava da nigdje na svijetu nije postojao ni socijalizam, ni komunizam, a ponajmanje onaj Marxovog tipa: „

Radilo se o staljinizmu koji je trajao cijelu epohu. A ako staljinizam nazivate ljevicom, onda se možete ustrijeliti. Nećemo valjda reći za Staljina da je Marxov sljedbenik ili humanista

30

?“218 U djelu *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa* ovaj autor piše da komunizam nije neki oblik društvenog stanja koji može biti realizovan. On objašnjava da se kod Marxa pojam komunizma odnosi na samosvijest kao samodjelatnost, a to znači na slobodu, te prema tome on neće doći sam od sebe, kako su mnogi “marksisti” tumačili, već se za komunizam treba izboriti i to samosvjesnom, dakle slobodnom, borbom za slobodu.²¹⁹ Ukoliko imamo u vidu ovo, čini se jedino relevantno tumačenje komunizma, onda je posve jasno zašto praksisovci izričito tvrde da ovakav sistem nije nikad postojao. U tom, za slobodu nasušnom prekoračenju, nalazi se aktualnost komunizma. Taj zanemareni, a fundamentalni zahtjev za prekoračenjem mogućnosti nužna je maksima i ovog vremena, koje unifikaciju i primat nestvaralačkog (ali i u umjetničkoj ćeliji zatvorenog stvaralačkog) još uvijek ne prepoznaje kao povod za otpor i borbu za sklonjenu ljudskost. Imajući u vidu ovu koncepciju budućnosti koja priprema slobodnijeg čovjeka, ukoliko bude dovoljno slobodan izvojevati slobodu, izgledno je da postoji mogućnost da se odbrani autentična ličnost u nastajanju. Tako definisan komunizam put je ka čovjeku i pretpostavka humanizma, koji će označiti raskid sa nacijom omeđenim čovjekom, svedenim na „bestijalne instinkte i

218 Milan Kangrga, „Šverceri vlastitog života”, intervju Radonje Leposavića i Snežane Ristić u *Vreme*, broj 559, 20. septembar 2001, unos na: <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=297317>, posjećeno 12. 7. 2019. ²¹⁹

Milan Kangrga, *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd, 2010, str

48

380 i

381. zakone horde“.²²⁰ Prema tome, razlika između komunizma i ideologije podsjeća na Blochovu distinkciju između utopije i ideologije. Za Blocha ideologije nemaju utopijski dodatak, one su grupe predstava koje odražavaju dato društvo, dok utopije podrazumijevaju podrivanje i razaranje postojećeg, kako bi se omogućilo bolje društvo, kojim je prošlo već bremenito.²²¹ No, Blochova utopija više je kolektivna kategorija nego stanje duha pojedinca, pa se u tom dijelu razlikuje od Grličevog određenja komunizma kao sve konačnijeg, a nikad konačnog postignuća očovječenja, koje nije primarno kolektivna odlika, nego dispozicija pojedinca. Dominirajući kapitalistički poredak niveliše ljude i to prevashodno po njihovoj sklonosti da povlađuju tržištu, koje se u tom odnosu izravnava, javlja kao subjekt. Zato Grličić piše da taj sistem baca čovjeka u ponižavajuću uravnilovku,²²² iz koje mora nastati imperativ o usklađivanju čovjeka sa njegovom slobodarskom prirodom i stvaralačkom bazom. Kołakowski potvrđuje da je kritička svijest neophodan uslov za revitalizaciju pojedinca: „Čovek-saznajno biće samo je deo celovitog čoveka; taj deo je neprekidno upleten u proces sve veće autonomizacije, ali bez obzira na to on se ne može drukčije razumeti nego kao funkcija stalnog dijaloga ljudskih potreba s njihovim predmetima; taj dijalog, koji se naziva radom, stvara u podjednako meri i ljudsku vrstu i njen spoljni svet, koji je iz tog razloga dostupan čoveku samo u svom humaniziranom obliku.“²²³ Ukoliko se društvene okolnosti misle ponajprije kao pojedinačni događaji, utoliko se pojedinac prepoznaje kao mjera kolektivnog. „Individualna egzistencija”, piše poljski filozof, „nikada ne realizuje esenciju društvene klase u čistoj i neiskvarenoj formi niti se može u njoj iscrpiti, a pojedinačna se sudbina ne može tačno odrediti opšteistorijskim zakonima klasne borbe...“.²²⁴ Dakle, za

Koľakowskog klasa ili društvo predstavljaju apstrakcije koje nijesu pogodne za određenje konkretuma,²²⁵ a s obzirom na značaj koji pridaje pojedincu, nije teško uvidjeti koliko je individualističko stajalište ovog autora blisko Grlićevom konceptu čovjeka uzdignutog iznad društvenog determinizma. Taj koncept otvorenog duha pretpostavlja da čovjek osvijesti u kakvom se neprimjerenom položaju nalazi, da sprovede emancipaciju kroz jasno osporavanje ²²⁰ Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 185. ²²¹

Ernst Bloch, Oproštaj od utopije?, Izdavački centar Komunist, Beograd, 1986, str

48

. 51. ²²² Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 185. ²²³ Lešek Kolakovski, *Filozofski eseji*, Nolit, Beograd, 1964, str. 231. ²²⁴ *Ibid*, str. 148. ²²⁵ *Ibid*. monopolizovane istine (sa ma koje pozicije) i istupi u odbranu neprikosnovenosti čovjekovog unutrašnjeg stvaralačkog imperativa. To se može primijeniti i glede odnosa spram filozofskih pozicija samog Marxa. Naime, iako praksisovci interpretiraju Marxove nazore, oni ne ostaju na njihovom tragu po svaku cijenu niti se dogmatski priklanjaju gotovim rješenjima. Oni kritički preispituju polazišta ovog autora i nadograđuju one aspekte koje smatraju fundamentom njegove filozofije, time problematizujući ne samo filozofske pozicije što počivaju na dogmatizovanju Marxa, nego i one što mu se apriorno suprostavljaju, ne nudeći argumente za takav otklon. To se prije svega odnosi na svjetonazore potkrijepljene tvrdnjama o preimućstvu nacionalnog, koji odbacuju Marxa na osnovu njegove suprostavljenosti takvom određenju, jer usredsređen na borbu za čovjeka, dakle ono univerzalno, ovaj filozof deargumentira partikularno utemeljena stajališta. U tom smislu, čini se da ovakve antimarksovske pozicije ne nude dovoljno dobar razlog za jačanje svog stajališta, budući da antihumanistička obrazloženja – kakva su umnogome ona bazirana na bitnosti nacionalnog identiteta – ne mogu biti valjano opravdanje za diskreditaciju Marxa. Praksisovci do kraja ostaju vjerni antinacionalnom, humanističkom određenju čovjeka, te temeljno osporavaju tendencije da se čovjek definiše kroz nacionalni okvir, iako ne treba previdjeti da su se neki praxis-filozofi, poput dijela beogradskih predstavnika, priklonili nacionalističkim strujama, i tako odbacili humanizam i napustili istinsku filozofiju prakse. S obzirom na to da je praxis-orijentacija nastala na nadnacionalnim temeljima borbe za očovječenog čovjeka, Milan Kangrga problematizuje zauzimanje pojedinih praksisovaca za nacionalno, ali i kritikuje svaki oblik nacionalizma. „

Nacionalist i nacionalizam (pa kao što vidimo i patriotizam) ostaju i zastaju u predvorju ili na pragu

39

povijesnoga i ljudskoga, pa u sebi ne sadrže nikakvih istinskih humanih vrijednosti, nego su naprotiv antipod ljudskoga

„²²⁶ To implicira da je nacionalističko suprostavljanje Marxu jednako problematično koliko i dogmatizovanje njegove filozofije na koje ukazuje Grlić. U vezi sa dogmatskim krivotvorenjem Marxa, Danko Grlić piše: „

Zaklanjati se za Marxov autoritet, nemati hrabrosti da se javno istupi u odbranu jednog drugog, njemu dijametralno suprostavljenog koncepta, karakteristično je za

18

²²⁶ Kangrga, *Šverceri vlastitog života*, str. 130.

„227 Istrajavajući na liniji najmanjeg otpora, dogmatizam se osjeća ugroženim kad se dominantne strukture podrivaju kritikom. On ne pita o utemeljenosti kritičkog propitivanja, već ga tumači kao nelojalnost onom što važi za apsolutno neporecivo. Protivno tome, Grlić nalazi da istinska misao mora propitivati naizgled neoborive istine i provocirati novo: „Jer filozofija koja ništa ne negira i koja se naprosto slaže sa mišljenjem prethodnika i samo školski gnjavatorski razrađuje tuđe refleksije, ne može nikoga izazvati na nova, pa i drugačija mišljenja, a i nema pravo da se uopće zove filozofijom“.²²⁸ S druge strane, Grlić jasno opisuje da je zadatak svakog marksiste da aktualizuje Marxa u skladu sa vremenom kojem svjedoči. „Mislim, naime, da je ne samo pravo marksiste, nego i njegova dužnost danas, da, misleći na tragu samog Marxa i ostajući na njegovoj idejnoj i zbiljskoj platformi, postavi upravo svoga suvremenog Marxa.“²²⁹ To implicira široki opseg eksplikacija filozofske ostavine ovog autora, pa stoga ne čudi što mnogi autori naglašavaju ključnost ekonomskog aspekta i ulogu rada, dok drugi, prije svega praxis-teoretičari, ističu stvaralačku, djelatnu praksu i humanizam. Pojedini lijevi autori insistiraju na nedostatnosti humanističkog polazišta. U tom smislu, Zdravko Kučinar referiše na Marcusea i propituje da li humanizam kao jedna ideologija koja polazi od ličnosti, pritom joj ograničavajući domen, može biti održiva u slobodnom socijalizmu.²³⁰ Marcuseovo stajalište vrijedi navesti, jer aludira na izvjesnu naivnost vjerovanja u humanizam. Čini se da Marcuse uviđa nesaglasnost između unutrašnjeg koje pretenduje na samorazumljivi napredak i svijeta čiji je razvitak nelinearan i protivurječan. Humanizam, dakle, traži od čovjeka da bude dobar dok svijet produžava da bude zao, pa prema tome postaje obmana i prepreka u izmeni svijeta.²³¹ Stiče se dojam da, protivno Grličevom određenju humanizma, Marcuse isti razumije kao cilj podložan instrumentalizovanju, te služi da se u ime viših ciljeva zadobija profit ²²⁷ Grlić, *Contra dogmaticos*, str. 183. ²²⁸

. 12. ²²⁹ Danko Grlić, „O interpretaciji Marxa“, str. 99, unos na:

[https://praxis.memoryoftheworld.org/Danko%20Grlic/O%20interpretiranju%20Marxa%20\(570\)/O%20interpretiranju%20Marxa%20-%20Danko%20Grlic.pdf](https://praxis.memoryoftheworld.org/Danko%20Grlic/O%20interpretiranju%20Marxa%20(570)/O%20interpretiranju%20Marxa%20-%20Danko%20Grlic.pdf), posjećeno 15. 7. 2019. ²³⁰ Zdravko Kučinar, „Marks i revolucija“, u Prilozi za istoriju socijalizma, knjiga 6, Beograd, 1963, str. 451. ²³¹ Ibid. po mjerama koje često više odgovaraju logici potrošačkog društva, nego njoj suprotstavljenog humanizma. To znači da je kod Marcusea prije riječ o limitiranju čovjekovih mogućnosti nego istinskom progresu, jer se rezultati humanizacijskih imperativa zatvaraju u okvire pojedinačnog koji ne može (još) istinski modifikovati zbilju. Prema tome, Marcuse ostaje skeptičan po pitanju humanističke promjene kakvu razumije Grlić, jer njena perspektiva ne zavisi samo od pojedinca, nego i od spoljašnjeg, koje se suprotstavlja i suštinski protivurječi pojedinačnom. Za Grlića, međutim, proces počinje od čovjeka kao nosioca humanističkog zahtjeva i u stalnom realizovanju oblikuje zbilju po sve većoj mjeri humanizma, pa humanizam i dalje može biti čist i neinstrumentalizovan. Slično, za Gaja Petrovića humanizam je neodvojiv od prirode, pa njegovo ostvarenje podrazumijeva prvo naturalizovanje kojim se raskida otuđenje od prirode. Prema tome: „Nedovršeni humanizam očito bi trebalo da znači nedovršeno, samo djelimično prisvajanje ljudske biti (tj. ljudske prirode od strane čovjeka i za čovjeka),

takvo prisvajanje ljudske prirode koje ostaje na razini naturalizma ne dostižući nivo humanizma”²³² Čovjek je potentan da mijenja društvo samo ako stvarno prisvoji svoju ljudsku suštinu i usprotivi se tome da mu društvo određuje mjeru ljudskog. Drugim riječima, posrijedi je promjena u čovjeku koja mora dokinuti postojeće odnose moći između njega i društva, pa je Kučinar u pravu kad uviđa da se oslobođenje čovjeka ne može postići ako se klasna dominacija zamjenjuje dominacijom lažnih potreba potrošačkog društva.²³³ Proletarijat – element koji po Marxu narušava hegelovski shvaćenu umnost cjeline – u globalizovanom, potrošački orijentisanom društvu nije zadobio ulogu koju je Marx predvidio, jer je i sam postao dio takvog društva, a ne njegov oponent. Marcuse uviđa da je Marx računao na revoluciju jer je

proletarijat bio slobodan od represivnih potreba kapitalističkog društva, pa **su se mogle razviti nove potrebe** 38

slobode, nezavisne od dominantnih potreba, ali to više nije slučaj: „

Radnička klasa više ne predstavlja klasu koja negira postojeće potrebe 38

.”²³⁴ Ipak, tu se nameće ozbiljan problem slobode i mogućnosti da se subjekt revolucije izmjesti izvan konkretne klase, klase u odumiranju, koja se posve udaljila od svojih povjesnih mogućnosti. Humanizam kod Grlića nije presudno zavisn od perspektive i izgleda radničke klase, već je posrijedi kontekstualno neuslovljena čovječnost koja mogućnost regrutuje iznutra, te je u tom smislu ²³² Gajo Petrović, Mišljenje revolucije, str. 39. ²³³ Kučinar, n.d, str. 452. ²³⁴ Herbert Marcuse, Um i revolucija, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1987, str. 18. drukčiji od Marcuseovog humanizma koji je određen koncentracijom moći i nametnutim potrebama. Ipak, ovi autori su u saglasju kad je posrijedi određenje slobode. Marcuse nema dilemu da je slobodno društvo nužno negacija postojećeg, ali napominje da „određenu negaciju tad ipak ne smijemo shvatiti tako kao da je ona zaključno i konačno ništa drugo nego staro u novom ruhu”,²³⁵ što jasno implicira i Grlić protiveći se ustrajavanju usred postojećeg. Uviđajući problem nosioca promjena danas, Marcuse poziva na definisanje novih uslova subjektivnosti, te postavlja zadatak

da se „oslobodi takav tip čovjeka koji hoće revoluciju, koji mora imati revoluciju jer inače propada 3

” i to je subjektivni čimbenik, koji je danas više nego subjektivni čimbenik.”²³⁶ Dakako da je danas revolucija nezamisliva izvan zahtjeva za raskidom sa tržišnim umom, koji zaboravlja na čovjeka usljed njegove svedenosti na objekat zadovoljenja potreba. Preimućstvo tendencija koje nastoje zatrijeti drugu stranu čovjekove prirode – prirodu otpora, nepristajanja – gotovo je totalno i posve dehumanizirajuće. Premda se u ovakvoj konstelaciji tržišnih i međuljudskih odnosa (kojima dominiraju ovi prvi) čini uzaludnim i naivnim pledirati za mijenjanje toliko umaklog procesa, još je problematičnije zauzeti defetistički stav i odustati od razumijevanja čovjeka izvan ovakvog ambijenta. Za Grlića čovjek mora biti oslobođen od svih doktrinarnih okvira, on mora u sebi nositi izvjestan negativni princip spram shematizovanih procesa. Čovjekov svijet, siguran je Grlić, nije tu da bi bio dekorativan, „

a da čovjekovo djelo i rad, to jest čovjekov život ostane tom svijetu stran, tuđ, nekreativan, da i dalje 36
prebiva u klimi u kojoj se kao rezultanta stalnog povijavanja svemu i svakome i sam ljudski
proizvod pretvara u puku stvar, u nešto što njime vlada

”, 237 već sasvim suprotno, da na temelju prevaziđenog mobilise svoje humanističke mogućnosti i razvijajući ih, dokine postojeći poredak i nametne čovječnost za okosnicu novog povijesnog. Sasvim je jasno da takvo odupiranje nije društvena revolucija koja će uzdrmati temelje ili izmijeniti dati poredak. Pa ipak, za čovjeka je nedopustivo da se svede na mjeru animalne pasivnosti uslijed zadovoljenja najnižih potreba. Takva stagnacija iziskuje unutrašnju revolucionarnost, uspravljanje ka vlastitom oblikovanju zbilje, ali po humanističkom, ne konformističkom načelu. 235

Herbert Marcuse, Kraj utopije; Esej o oslobođenju, Stvarnost, Zagreb, 1978, str

15

. 25 i 26. 236 Ibid, str. 23. 237 Grlić, Contra dogmaticos, str. 23. Nonkonformista pred vlastitom budućnošću treba da postavi uslov samorazvitka, kako bi „emancipacija čovjeka mogla postati čovjekovo vlastito djelo, cilj njegove samosvjesne prakse”238. U fokusu svake novomišljene perspektivnosti čovjeka je osvješćivanje slobode. Stremljenje sve većem oslobođenju je pulsirajuća žila čovječnosti, a proces opstojanja u neslobodnome svijetu, primijetiće Marcuse, neprekidna negacija onog što prijeti ukidanju slobode, što će reći da je sloboda najunutrašnjija dinamika opstojanja.239 Služeći masovnom standardizovanju, pojedinac zadobija ulogu statiste koji održava cjelinu, a premda je ne kontroliše, vjeruje u svrhovitost nametnutu spolja. Njemu je stoga neophodan samocij, podsticaj u kojem će osvijestiti važnost sopstvenog pregnuća i određujuću ulogu koju ima u svijetu, a koju zanemaruje. Grlić decidirano ukazuje na to da samoostvarenje podrazumijeva iznalaženje sopstvenog puta, koji će ignorisati preporučene, sistemom predviđene: „

Rušiti znači često puta mnogo više ukazati na novi put, znači zapravo više graditi no popravljati, 1
krpati, uljepšavati utabane staze čiji su se temelji dobro izlizali

.”240 Prema tome, čovjeku je neophodna nova ideja vodilja, u čijem će centru biti razaranje nečovječnog i sazdanje humanog. S obzirom na Blochovu opasku da „marksizam nije nikakva utopija, već novum jedne konkretne utopije”,241 doima se da i konkretna utopija mora u osnovi sadržati negativan princip spram datog, u smislu opovrgavanja svega onog što nije čovječnost. Premda je doista – o čemu je već bilo riječi – Marx višestruko krivotvoren, što od strane dogmatika, čiji je marksizam ogrezao u staljinizmu, a potom i od apriornih protivnika koji su odbacili mogućnost mišljenja revolucije u korist kanonske privrženosti tradiciji, dakle, iako su reakcije na marksovsku misao u određenom smislu izdale izvorište, čini se da data zbilja nalaže povratak Marxu, revitalizaciju njegovih polazišta i pozicioniranje spram tumačenja njegove misli. Na interpreatore Marxa se opravdano može odnositi misao koju Adorno upućuje tumačima Hegelove filozofije. Naime, on navodi da je najčešći nedostatak interpretacije Hegela to što se analiza ne sprovodi sadržajno, nego se samo parafrazira doslovni tekst, pa je odnos tumačenja i samog teksta u istom odnosu kao, kako Scheler kaže, putokaz prema već premjerenom putu.242 Bez sumnje, Grlić bi podržao navedenu primjedbu, jer sam

insistira na odstojanju od svakog 238 Marcuse, Um i revolucija, str. 222. 239 Ibid, str. 9. 240 Grlić, Contra dogmaticos, str. 31. 241 Kučinar, n.d, str. 453. 242 Theodor W. Adorno, Tri studije o Hegelu, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1972, str. 113. pokušaja da se bezrezervno usvoji neka misao, pa i Marxova. Za njega je Marx važan kao osnova za novog Marxa, koji na temelju humanističke rekonstrukcije podstiče autonomne ljudske principe i suzbija (samo)destruktivne. Marxovo prevazilaženje antinomije između kreativnog pojedinca i društvene akcije – piše Grlić u knjizi Zašto – drži do toga da se „ne okrnje, ne degradiraju, ni u jednom momentu ne zapostave interesi, moći i stremljenja pojedinca”,²⁴³ pa je stoga dogmatizirano uzdizanje države i njoj pretpostavljenog društva na kategoriju bespogovorne istinitosti protivrječno marksizmu kakvog razumije ovaj filozof prakse. U kakvom su odnosu onda marksizam i dogma? ²⁴³ Grlić, Zašto, str. 156. 4. Međuodnošenje dogmatizma i marksizma Mjera u kojoj jedno stajalište zanemari dignitet pojedinca i izopšti ga sa pozicije subjekta tj. kreatora društvene zbilje, mjera je njegove dogmatičnosti.

Istinu ne treba tražiti shodno opštim **imperativima**, već **u** kategoriji **unutrašnjih** **samopropitivanja, koja nastoje premašiti** dati **prag istinitosti**. Samo **se na unutrašnjem planu pomjeraju granice slobode**, stoga **sve što je omasovljeno ne treba shvatiti drukčije** do kao **potencijalnu opasnost po individualno** samoprevazilaženje. **Oponirajući javnom mišljenju, Grlić ne ostaje nedorečen**: „Nikad nas plima općih osjećanja, težnja za uspjehom akcije ili žestina protuakcije ne smije toliko stopiti s bilo kakvim pokretom da bismo smjeli zaboraviti kako ta sama akcija može imati puni smisao tek onda kad u nju unesemo našu vlastitost, našu slobodnu kreaciju, naše samostalno, kritično djelo.”²⁴⁴ **Pozivajući se na Marxovu skeptičnost spram** opšteprihvaćenih **sudova, Grlić**

podsjeća na potrebu ukidanja protivrječnosti između pojedinačnog i društvenog. Za njega je izuzetno važno rehabilitovati

individualno i kreativno kod Marxa, jer to ima dodatnu vrijednost u odbrani **njegove filozofije koja** **je posve izopačena u interpretacijama, a onda i „potpuno** suprotstavljena **samim temeljnim, početnim njenim premisama**

”.²⁴⁵ Marx nije spojiv sa dogmatizmom, niti se u bilo kom smislu

može tumačiti kao zagovornik primata opšteg **nad pojedinačnim, države nad pojedincem**. On **smatra da individua samo u zajednici** sa **drugima ima mogućnost** da razvije **svoje sposobnosti – dakle**, samo **u zajednici** lična **sloboda postaje moguća – međutim**, on **napominje da je u**

tadašnjim surogatima zajednice, prije svega u državi, lična sloboda ograničena samo na individue razvijene pod okriljem vladajuće klase.²⁴⁶ U temelju ove koncepcije nedvosmisleno stoji pojedinac, a njen je cilj pokazati mogućnost društva drukčijeg od zbira unificiranih pojedinaca. Humanizam za koji pledira Marx – ističući da svrha čovjeka ne može biti

obezbijedena spolja – jasno implicira da samosvjesni 244 Ibid, str. 157. 245 Ibid. 246 K. Marks, F. Engels, Nemačka ideologija, str. 81. pojedinac, stvaralački orijentisan ka društvenom, gradi društvo po mjeri sopstvene vrijednosti i određuje ga spram svojih kreativnih potencijala. Već mladi Marx jasno tvrdi da je cilj njegovih spisa kritička analiza

stvarnosti, te stoga nije riječ o uspostavljanju nove, dominantne istine koja će obznaniti nerelevantnost svih drugih. „Mi onda ne istupamo nasuprot svijetu doktrinarski s novim principom: ovdje je istina, pred njom na koljena! Mi svijetu razvijamo nove principe iz principa svijeta .”247 On uviđa da čovjeka ne treba stavljati u nove utopijske kalupe, nego ga razvijati do mjere u kojoj će autonomno stvarati okvire za sopstvenu egzistenciju. S tim u vezi, Marx i Engels u Njemačkoj ideologiji pišu da će svestrano ostvarenje individue prestati tek onda

1

da se predstavljala kao ideal, kad sposobnosti individua na

stvarni razvitak bude pod kontrolom same individue ,248 i time odbacuju apstraktna, pojmovna određenja čovjeka koja ga izmještaju sa puta samobitnosti

1

. Lukács takođe razmatra djelovanje mladog Karla Marxa, a osvrćući se na časopis Deutsch- Französische Jahrbücher,249 piše da Marx jasno pledira za reformisanje svijesti: „Ali ova reforma se shvata tako konsekvantno materijalistički da se iz nje strogo izbacuje svaki ›dogmatski‹ element, tj. svaki apstraktni postulat koji je spolja unet u društvenu stvarnost.”250 Danko Grlić ne spori da je Marx, baš kao i Nietzsche u rušenju fetiša države i sam postao fetiš, jer su, kao i u Nietzscheovom slučaju, njegove temeljne misli toliko izopačene da im je snaga ne samo zamračena već potpuno suprotstavljena njihovim početnim premisama,251 ali odbacuje tako karikirano tumačenje njemačkog filozofa u korist podrobnijeg razmatranja kreativnog u čovjeku, što po njemu predstavlja bit Marxove misli, ali i osnovu njegovog antidogmatizma.

Upućujući na otvorenost u temeljnim pitanjima čovjeka i njegovo poštovanje prema intimno ljudskom, Grlić poziva na djelovanje inspirisano Marxom, „ na zbiljsku, vlastitu, nedirigiranu akciju u ovom našem svijetu u kojem su se tolike moći i totalitarne sile nadvile nad ličnošću da postoji ozbiljna opasnost da je potpuno zgnječe

1

”252 247 K. Marx, F. Engels, Dela, tom 3, Prosveta, Beograd, 1972, str. 122. 248 Marks, Engels, Nemačka ideologija, str. 335. i 336. 249 Njemačko-francuski godišnjaci, časopis iz 1844. u kojem je Marx objavio esej O

jevrejskom pitanju i Uvod u Prilog kritici Hegelove filozofije prava

81

. Zajedno sa Marxom, časopis je uređivao Arnold Ruge. Iako je riječ o njemačko-francuskom časopisu, sa sjedištem u Parizu, većina saradnika bili su Njamci. Jedan od najistaknutijih ne- njemačkih autora bio je Mihail Bakunjin. 250 Đerđ Lukač, Mladi Marks, BIGZ, Beograd, 1976, str. 72. 251 Grlić, Zašto, str. 157. 252 Ibid. Marx se ne zauzima za nepogrješivost svojih razmatranja, niti za egzaktnost svojih analiza. On prije razmatra stanje i mogućnost čovjeka, apostrofirajući uticaje koje ljudsku svijest shematizuju.

Ukazujući na procese koji čovjeka udaljavaju od njegove biti, on podstiče **na samorazmatranje,** koje i sam uzima za određujuće svojstvo (neotuđenog) čovjeka. **Čovjek nije slobodan, ali to ne implicira da treba** da prihvati **deficit** slobode **kao usud**

1

„Mi svetu samo pokazujemo zašto se on zapravo bori, a svest je takva stvar do koje on mora doći, makar to i ne hteo. Reforma svesti sastoji se samo u tome da dopustimo svetu da upozna svoju svest, da ga probudimo iz sna o samome sebi, da mu objasnimo njegovo vlastito djelovanje...”²⁵³ S obzirom na to da je usmjeren na čovjeka i njegovu emancipaciju, posve je jasno da Marx ne može biti izučavan na dogmatski način.

Slično Grliću, i Milan Kangrga razmatra Marxovu poziciju i cijeni da je izuzetno humanistička, jer je posrijedi demistificiranje lažnog, nametnutog **svijeta, s ciljem promišljanja izgleda za bolji**

1

: „Svojom se filozofijom i naukom u cjelini upravo Marx borio za promjenu takvog i sličnog društvenog stanja, koje proizvodi takve uvjete, u kojima se čovjek za svoje golo preživljavanje srozava na nivo hulje i gomile, na nivo koji čovjeka obezvređuje, obesmišljava, degradira i otuđuje i od same mogućnosti da iz sebe i u sebi izgradi bar minimum čovječnosti.”²⁵⁴ U kratkom, ali nezaobilaznom djelu O jevrejskom pitanju Marx polemizuje sa mogućnostima emancipacije koje pretpostavlja Bruno Bauer. Ispitujući zahtjev za političkom emancipacijom Jevreja koja zavisi od mogućnosti distanciranja od religijskog i uspostavljanja nereligijske države, Bauer dosadašnji problem emancipacije locira u hrišćanskoj državi koja se nekritički pretpostavlja kao jedina prava država.²⁵⁵ Za Marxa nije dovoljno razmatrati emancipaciju konkretne grupe, već treba postaviti pitanje o vrsti emancipacije. „Najuporniji oblik suprotnosti između Jevrejina i hrišćanina

jeste religijska suprotnost. Kako se rješava suprotnost ? Time **što se** ona učini nemogućom. **Kako se religijska suprotnost** čini nemogućom? Time **što se religija**

61

²⁵³ K. Marx, F. Engels, Dela, tom 3, str. 122. ²⁵⁴ Kangrga, Nacionalizam ili demokracija, str. 213. ²⁵⁵ Marks, O jevrejskom pitanju, Arhiv za pravne i društvene nauke, Beograd, 1952, str. 6. ukida.”²⁵⁶ On problematizuje to što Bauer ne uzma u obzir sveukupnu ljudsku emancipaciju, jer „

i ljudske emancipacije“ 257 Prema tome, za Marxa nije rješenje uspostaviti politički život odvojeno od religijskog, već izgraditi cjelovitog, neprotivurječno slobodnog čovjeka. To je nemoguće postići ako se religija svede na privatnu stvar, budući da može biti da se država emancipuje religije čak i onda kad je većina njenih pripadnika religiozna, a da pri tome ta većina ne prestane biti religiozna time što je religija privatna stvar.258 Grlić takođe ističe da čovjek može biti slobodan tek u ukupnosti – „čovjek nije slobodan jednim svojim dijelom, nekom svojom odlukom ili svojstvom, čovjek je slobodan kao čovjek, tj. u totalitetu svoje čovječnosti, a ne jednom stranom sebe kao čovjeka.“259 U tom je dijelu Grlić saglasan sa Marxovim pozivom da čovjek mora biti mjera društva ili ma kojeg sistema iznad sebe, a ne njihov produkt. Iz tog razloga Marx prepoznaje u religiji odmicanje od čovjeka, „priznanje čoveka zaobilaznim putem“.260 Za razliku od hrišćanske države koja se politički odnosi prema religiji, a religijski prema politici, istinskoj, demokratskoj državi religija nije potrebna, „jer je u njoj na svetovan način ostvaren ljudski osnov religije“,261 pa stoga Marx već u spomenutom djelu iz 1844. jasno piše kontra svakog dogmatskog stajališta koje čovjeku neizostavno nameće drugorazrednu ulogu. Ako se uvaži misao da je svaka emancipacija svođenje ljudskog svijeta, odnosa, na samog čovjeka,262 onda njegovo apstrahovanje ne može biti tumačeno drukčije nego kao dehumanizacija i bijeg od emancipacijskog potencijala pojedinca. Takve tendencije najčešće su neodvojive od dogmatizma. Za Grlića stvaralaštvo ima važnu emancipatorsku i antidogmatsku ulogu, pa je za njega pitanje umjetnosti danas, više nego ikad, stvar ne propisnog stvaranja umjetničkih djela, nego životnog svjetonazora.263 256 Ibid, str. 4. 257 Ibid, str. 8. 258 Ibid. 259 Grlić, Zašto, str. 39. 260 Marks, O jevrejskom pitanju, str. 9. 261 Ibid, str. 12. 262 Ibid, str. 23. 263 Grlić, Zašto, str. 88.

U pismu Josefu Blochu 1890. godine, Engels priznaje da se marksizam vulgarizovao usljed nemogućnosti da Marx i on temeljitije ukažu na momente koji stoje ravnopravno sa ekonomskim, te da su pojedini sljedbenici marksizma ekonomskom aspektu pridali veću pozornost nego što je slučaj u njihovoj filozofiji .264 Grlić smatra da se dogmatizovanje marksizma događa upravo što se ekonomsko pitanje smatra fundamentalnim, dok se vrši sistemsko zanemarivanje svih onih Marxovih djela koja čovjeka i njegov kreativni potencijal

1

uzmaju za osnov ljudskog djelanja.

Primjećujući da je dobar dio jugoslovenskih teoretičara stasao na staljinističkoj strukturi mišljenja , njega ne čudi što je instrumentalizirano, lagersko tumačenje Marxa dominantno .265 Zauzimajući kontrapoziciju koja Marxa tumači kroz mogućnost čovjeka, a ne ekonomije, Grlić ne insistira na polemisanju sa “ teoretskim radnicima “,266 već nastoji ispitivanjem odnosa umjetnosti i djela Karla Marxa naći osnov za stvaralačko tumačenje marksizma

1

. Stvaralaštvo je po svojoj prirodi suprotstavljeno dogmatizmu, jer je bazirano na promjeni, napredovanju i predstavlja neprekidan proces koji uzmiče statičnosti. Svako insistiranje na nepogrešivosti i apsolutnoj ispravnosti određenog stajališta zalazi u dogmatizam, te se time svjesno odlaže napredak i redukuju (nove) mogućnosti. Dogmatična verzija marksizma ne može biti angažovana, jer angažovana filozofija za Grlića „govori o svijetu i realitetu, ona i sama nužno postaje sve više svjetovna, realna“,²⁶⁷ što sa prvom nije slučaj, budući da dogmatizmu nije strana sklonost da svoj isključivi pogled na svijet mistifikuje i izoluje stvarajući jedan nezavisan realitet koji u svojoj neprekoračivosti i striktnosti sve manje ima transformišuća obilježja. Upravo zato, da bi filozofija bila filozofija ona ne smije biti dogmatizovana, kao što ni stvarnost da bi bila mijenjana, ne smije biti svedena na jednu neosporivu verziju. Odnos pojedinac-društvo nije jednoznačan. Pojedince ne treba određivati u striktnim okvirima dominacije personalnog ili kolektivnog, jer „čovjekov svijet, jedini istinski svijet, nije naprosto ni dan ni zadan, gotov i završen“²⁶⁸,

pa bi takva redukcija značila temeljno osporavanje ne tek njegove složenosti, nego i same ljudskosti

1

. S druge strane, važno je insistirati na tome da značaj društvene biti čovjeka ne postane njegovo centralno određenje, jer on nije odrediv kroz društvo ²⁶⁴ K. Marks, F. Engels, O književnosti i umetnosti,

Rad, Beograd, 1962, str. 15 .²⁶⁵ **Grlić, Zašto, str. 82** .²⁶⁶ **Ibid, str. 83**

1

.²⁶⁷ Ibid, str. 118. ²⁶⁸ Grlić, Contra dogmaticos, str. 27.

kao takvo, već kroz mogućnost da ga tvori i stvaralački

1

modifikuje.

Kroz mogućnosti društva čovjek preispituje **domete svojih stvaralačkih potencijala, ali i društvo**
procjenjuje kroz mjeru **njegove usklađenosti** sa **ljudskim**

1

. Kad Golubovićeva piše: „čovjek je samo kao društveno biće sposoban da stvara, ali to isto društvo sve više pretvara masu pojedinaca u robote koji nemaju mogućnost da ispolje svoje stvaralačke moći“,²⁶⁹ ona govori upravo o delikatnosti spomenutog odnosa. Društvo jeste pokazatelj stvaralačkog, ali nije monopolizovano mjerilo za procjene ljudskog i njegovog »trebalo bi«. U suprotnom, društvo nameće „ljudskost“ koja se bitno protivi čovjekovoj stvaralačkoj prirodi, jer je svodi, podrazumijeva, a time i dogmatizuje. To ne doprinosi stvaranju zbilje koja nadmašuje stepen do sada moguće, već upućuje na stagnaciju i istrajavanje u konstantnosti, čemu dodatno doprinosi i tendencija elita da realnost, a time i sve što na nju utiče, stave pod jasne regule kojima propisuju i čovjeka i nju, a sve u cilju što veće dominacije i moći. Grlić drži do toga da Marx, čitavim svojim djelom, insistira na tome da prava realnost nije ostati na realnosti kao

fakticitetu, te se permanentno suprostavlja onom što naprosto jeste.²⁷⁰ U tome se vrlo jasno očitava koliko je pogrešno tumačiti Marxa kroz unaprijed definisan sistem, koji čovjeka eksplicira trpno, kroz sporednu ulogu objekta. On objašnjava da postoje nezavisne datosti, da je distinkcija objektivno-subjektivno neutemeljena, jer ukazuje na zakonomjernost izvan ljudske. Čovjek je vezivni element koji određuje mjeru svega, pa i sebe samog – stvarajući povijest on se istovremeno u njoj oblikuje kao stvaralačko biće. „Zbilja je prije svega naše djelo i za njen smisao ili besmisao, njenu upravljenost prema novom ili njenu zakržljatost u starom, za njenu umnost ili bezumnost odgovorni smo mi sami a ne neka objektivna, prirodna, od nas neovisna sudbinska nužnost.“²⁷¹ Prema tome, samosvijest određuje čovjekovu autonomiju i oslobađa ga vjerovanja u spoljašnje određenje njegove uloge, pa ga čini zavisnim jedino od sopstvene perspektive i izgleda za napredovanje. Kroz stalnu negaciju postojećeg čovjek preuzima ulogu koja mu sljeduje i time omogućava da se postavi i razvije pitanje humanizma. To istovremeno označava raskid sa mistifikacijom i instrumentalizacijom realiteta, budući da se otvara perspektiva jednog novog, praktičnog. ²⁶⁹ Zagorka Golubović, Čovek i njegov svet, Plato, Beograd, 2006, str. 15. ²⁷⁰ Grlić, Zašto, str. 122. ²⁷¹ Ibid. Pritom, ni slijepi prakticitet nije ništa drugo do puki pseudohumanizam, te je takva perspektiva – što se radikalno suprostavlja pasivnoj – takođe posve problematična.

Dogmatizam implicira da sistem orobljava **i osuđuje na poželjan način mišljenja i djelovanja koji** 1
je stran elementarnim ljudskim pretpostavkama **kommunikacije** ,²⁷² **pa je posrijedi kretanje u**
okvirima nametnute “slobode” **i prividnog izbora** . Razmatranje perspektive **čovjeka podrazumijeva**
aktivan, umjetnički odnos spram zbilje, jer se stvaralaštvom

”

dokazuje širi antropološki smisao ljudske egzistencije i ljudske prakse, koja se nigde **i nikada ne** 1
svodi samo na borbu za opstanak, već potvrđuje težnju da se život ljudski osmisli

.”²⁷³ Tek se sa umjetnošću zbilja korjenito preispituje, jer ona raskrinkava i detabuizira dogmatizam. Istinska ljudska angažovanost, htjenje spram nečeg, odlika je onog opšteljudskog u čovjeku, misli Grlić, pa stoga na angažovanost treba gledati kao na čovjeku kao čovjeku svojstvenu karakteristiku.²⁷⁴ Stvaralačkoj prirodi strana je svaka ukalupljenost i svaka datost, a sklonost ka prihvatanju sistema koji se suprostavlja pojedincu i njegovim ljudskim potencijalima može se objasniti jedino s obzirom na nerazvijenu svijest o humanizaciji kao izrazito ljudskom procesu koji fundamentalno određuje čovjeka. Emancipacija je pretpostavka humanizacije, pa je njena uloga krucijalna za razmišljanje granica i uloge ljudskog, ali i uspostavljanje digniteta stvaralačkog. Međutim, angažovana misao i stvaralački impuls (koji uglavnom određuje prvu) nerijetko se otvoreno problematizuju kroz dogmatsko “vrednovanje”, a budući da dogmatizam nameće jednu posve drugu zbilju, nije lako izmaći se iz efemerne pozicije koja čovječnost ugnjetava, ka prosvijećenoj koja vrijednost određuje spram čovječnosti kao glavnog kriterija. Ipak, znajući da je angažovan za nešto više, za rastuću čovječnost, čovjek odbacuje dogmatski pristup stvarnosti i modifikuje datost, upravo time što postavlja pitanje sadašnjosti sa pozicija njenog dokidanja – usmjerenosti ka drugačijoj budućnosti. Grlić konstatuje da čovjek treba da postavi svoje koordinate tako da mu je ljudska misao važna baš zato što je zbiljska misao, a da njen kvalitet propituje

kroz ono što misao znači za svijet i za njega samog: 272 Grlić, Zašto, str. 125. 273 Zagorka Golubović, Čovek i njegov svet, str. 9. „On ima ne samo pravo već i dužnost da zatim i vrednuje svijet oko sebe, da ga kritički promatra i da ne dozvoli da bude stavljen u situaciju iz koje uvijek iznova samo njega vrednuju a da on nema nikakvu mogućnost vrednovanja s jedne pozicije koja kadikad mora transcendirati svakidašnjicu baš zato da bi je mogla misaonije i bolje vidjeti.“275 Zahtjev za umjetničkim u čovjeku jeste suštastvenost njegovog antidogmatizma.

Na primjeru Marxovog **odnosa prema religiji** bliže **se** razumije njegova **antidogmatska** 1
pozicioniranost. Naime, Marx piše da je (politička) emancipacija moguća samo pod uslovom
emancipacije **od religije, te** se nedvojbeno zalaže **za oslobođenje od predrasuda koje ljude međusobno**
udaljavaju time što

im nameću predrasude i smještaju ih

u partikularne i suprostavljene **okvire. Osparavajući** religiju **i** bezupitno **vjerovanje u** 1
ljudsku potčinjenost, **on se** suprostavlja **svakoj** opštosti **i** odgođenom, **posrednom**
oslobođenju, pa se čini da se upravo **u**

nepredubijedenosti može uočiti sličnost između umjetničke i antireligiozne pozicije. Umjetničko djelovanje može snažno uticati na ono naizgled neupitno, budući da kritičkim propitivanjem prekoračuje dato – dakle, nastoji osporiti postojeće, jer je refleks promjene osnova stvaralačkog angažovanja – dok kritika religije stalnom zapitanošću osporava mogućnost izvanljudske suverenosti, a time i predodređene stvarnosti, pa se može zaključiti da i umjetnost i antireligijska orijentisanost impliciraju ne samo ukidanje, nego i samooslobođenje kroz nepristajanje, a obje u ime čovjeka i snage pojedinačnog. Bliskost umjetničke i antireligiozne pozicije može se posmatrati i s obzirom na pitanje autonomije do koje bezostatno drže. Stvaralački proces po sebi predstavlja konstruisanje novih svjetova, pa se autonomija umjetnosti dovodi u pitanje ukoliko se potčini vjerovanju u izvanumjetničko, a to znači izvanljudsko stvaranje. Antireligijsko stajalište takođe odbacuje postojanje autonomije izvan čovjeka, te ne pristaje na potčinjenost i smisao izvan onog što ga čovjek sam stvara, jer se u protivnom obesmišljava svako ljudsko angažovanje, posebice djelovanje poradi stvaralačkog prevazilaženja. Prema tome, i umjetnost i suprostavljenost religiji oslanjaju se na mogućnost da se čovjek realizuje po sopstvenom imperativu, priznajući pritom jedino odgovornost spram sebe – dakle, mogućnost da 275 Ibid, str. 127. se čovjek ostvari s obzirom na sopstveni slobodarski kapacitet, a ne izvanljudski diktat čiji domet seže jedino do negativnog određenja slobode, slobode od. Kad

tvrdi da je razlika između hrišćana **i** Jevreja **u drukčijim razvojnim putevima ljudskog duha i** 1
insistira **da su posrijedi „od** istorije **napuštene zmijske košuljice**

“, 276 on govori u prilog čovjeku kog treba percipirati kao zmiju što mijenja košuljicu, zauzima se za onoga koji odbacuje i kritički preispituje – drži do toga da je čovjek taj od koga zavisi, a ne onaj koji je zavisian. Kritikom religije Marx

odbacuje svaku suverenost koja se čovjeku nameće izvana. Ukidanje religije o kojem piše podrazumijeva uzdizanje iznad sistema, suprostavljanje svemu što čovjeka degradira i minimalizira. Kao što je sistem utemeljen na pokornosti i ukidanju slobode represivan sistem koji i sam mora biti ukinut, tako i država bazirana na prividnim slobodama jeste surogat država koja u svojoj protivurječnosti ograničava i umanjuje čovjekove stvaralačke sposobnosti i onemogućava samoslobođenje i humanizaciju. Tako suprostavljena humanizmu, država postoji nauštrb čovjeka, koji tek kad se društveno emancipuje preuzima ulogu aktivnog subjekta, jer razumije da je on taj koji konstruiše svaki sistem. Ukoliko se praktičnoj, empirijskoj suštini subjektivne konzumerističke svijesti dá ljudski oblik, ona gubi svoj predmet, pa se – siguran je Marx – ukida i konflikt individualno-čulne egzistencije sa rodnom egzistencijom čovjeka.²⁷⁷ Marx poistovjećuje jevrejstvo sa filistarskim duhom, te iako nije posrijedi prijekor Jevrejima već trgovačkom karakteru društva, društvenu emancipaciju misli kao emancipaciju društva od jevrejstva.²⁷⁸ Premda se čini da je kritika usmjerena ka religiji i praksi Jevreja, »jevrejsko pitanje« je upitanost nad religijom uopšte – kritika jevrejstva svake religije. Suprostavljanje religiji ukazuje na dimenziju čovjeka koja se može realizovati samo kroz njegovu samosvjesnost. Ozbiljenje filozofije koje Marx zahtijeva u cilju unapređenja stvarnosti i istinskog dovršenja i prekoračenja misaonog, ukazuje na uslovljenost društvenih okolnosti čovjekom, ne obrnuto. Filozofija potaknuta zbiljom vjeruje u proces mijenjanja i ljudsku praksu izjednačenu sa filozofijom. Drugim riječima, ispitati djelatni aspekt filozofije sa humanističkog stajališta znači ustvrditi da temeljna pitanja čovjeka ne mogu ostati samo u okvirima kontemplativnog.

²⁷⁶ Marks, O jevrejskom pitanju, str. 4. ²⁷⁷ Ibid, str. 28. ²⁷⁸ Ibid. Kangrga iznosi slično mišljenje: „I najbolja, najdublja, najidealnija filozofija, ako ostaje samo filozofija, a time je mišljeno: ako ostaje samo u sferi teoretičnosti, kao takva ostavlja čitav (praktički i svaki drugi) život sa onu stranu sebe...“²⁷⁹ Ukoliko uvažimo ovu primjedbu kojom se ukazuje na kompleksnost ljudskih potencijala i napominje da je razumijevanje čovjeka van prakse suženo i nedostavno, čini se da dogmatsko potenciranje pojedinačnih sfera čovjekovog djelovanja pretpostavlja pasivnost kao opšteljudski element, pa se ljudska akcija kompenzuje mogućnostima koje distribuira dominantna sfera (najčešće ekonomska ili politička). Nametanja jedne određene forme mišljenja uskraćuje pripadnike jednog društva za sve ostale, pa se alternativne dimenzije djelovanja tretiraju kao nerelevantne i posve pogrešne. Otudjenje, sociološki element koji relativizira ostavarenje potencijalno beskonačnih mogućnosti čovjeka, ²⁸⁰ javlja se kao odgovor na sužene zahtjeve koje ograničeni sistem priznaje za jedinu slobodu. S obzirom na to da takav poredak svodi čovjeka na fizičku egzistenciju – a on je mnogo više od toga – zadatak dezalijeniranog pojedinca jeste da se uzdigne iznad elementarnih potreba koje mu se nameću kao jedini domet i preuzme odgovornost za stvaranje društvenog okvira koji ne samo odgovara njegovoj stvaralačkoj prirodi, već stoji dijametralno propisanom uređenju. Golubovićeva se suprostavlja svakom nametnutom i dehumanizirajućem sistemu naglašavajući da društvenost nije sama sebi cilj i da se čovjek ne potvrđuje kao ljudsko biće ni putem čiste kontemplacije niti pomoću verbalne komunikacije – „praksa sve to povezuje i osmišljava, gradeći nov splet svojstava koji menja strukturu ljudskog bića i strukturu njegovog svijeta“.²⁸¹ Iz tog razloga čovjek ne može biti podređen strukturi koja ga kani premašiti i staviti u nedjelatan i zavisn položaj, budući da praksa svojom suštinom protivurječi shematiziranju. No, djelovanje nije važno samo s obzirom na cilj, sugeriše Grlić, jer ne postoje apriorne vrijednosti koje čovjek dostiže akcijom, već je bit čovječnosti čovjeka u samom djelovanju.²⁸² To znači da praksa u sebi nosi i cilj i sredstvo, da se ispoljavanjem dinamične suštine čovjeka ujedno ispunjava zahtjev njegove prirode, ali i premašuju granice koje nam postavlja datost. Dakle, Grlić nema dilemu u pogledu krucijalnosti samoprevladavanja, ali ističe važnost promatranja tog procesa sa pozicije njega samog: „Djelovanje samo sebe mora shvatiti – kako bi doista realno bilo upravljeno na ²⁷⁹ Kangrga, Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa, str. 383. ²⁸⁰ Zagorka Golubović, Čovek i njegov svet, str. 34. ²⁸¹ Ibid, str. 29. realitet – kao supstanciju novog svijeta a ne samo ostvarenje, provođenje,

oživotvorenje nečega drugog za to drugo, ne dakle akcidents druge supstancije.“²⁸³ Zatvorenost i tendencija da se ne prihvata novo – što je glavna karakteristika dogmatizma, nijesu svojstvo izvorne misli Karla Marxa, već je stvar interpretacije koja kadikad određuje cjelokupno društveno iskustvo. U tom smislu, treba imati na umu političku (zlo)upotrebu marksističke misli u većini socijalističkih zemalja, pa stoga i u Jugoslaviji, zarad jačanja uticaja vladajuće strukture, i širenja moći. Takva politička atmosfera u velikoj mjeri određuje društvenu, jer je supremacija jedne partije često neodvojiva od nastojanja da se društvo kontroliše, čime se nedvosmisleno ukazuje na nepoželjnosti nezavisne, samosvjesne akcije. Iako stvaralački impuls stoji u osnovi marksizma, dominantni marksizam stasao kroz dogmatski okvir, odbacuje svaki pokušaj novog na kojem stvaralačko insistira. To znači da se pri stvaranju novog u zatvorenom sistemu ne polazi od kritičkog preispitivanja ka stvaralačkom mijenjanju, već je riječ o nedvosmislenom pozivu na rušenje starog u korist onog u nastajanju. Zygmunt Bauman primjećuje da društvo sve manje počiva na stvaranju, jer su uništavanje i negacija osnovni elementi »napretka«, te za ovog teoretičara nema dileme da takve tendencije ne proizilaze iz humanističke orijentacije prema novom, nego iz lakome potrebe dominantnih struktura za kontrolisanjem: „Razaranje je bila suština novog. Uništavanje svih nesavršenosti bio je uslov za postizanje savršenstva. Pokušaji koji se po tom pitanju izdvajaju od ostalih bili su projekti koje su poduzimali nacisti i komunisti. I jedni i drugi su pokušavali zauvijek iskorijeniti svaki neregulisani, nasumični element i element otporan na kontrolu ili aspekt *conditio humana*.“²⁸⁴ Dakle, jasno je da je autentični markizam pod udarom dominantnih političkih ideologija – bilo da se radi o onim čija je mislija bila anatomisati i demantovati ga ili onim koje su proklamovale utemeljenost na Marxu – politički instrumentalizovan i modifikovan, pa se može zaključiti da je i ²⁸³ Ibid, str. 134. ²⁸⁴,

Destruction was the very substance of the new. The annihilation of all imperfections was the condition for achieving perfection. The attempts that stand out from the rest in this regard were the projects undertaken by the Nazis and the Communists. Both sought to eradicate once and for all every unregulated, random, and control- resisting element or aspect of the *conditio humana*

27

.” Vidi: Zygmunt Bauman, „LOVE. FEAR. And the NETWORK”, intervju Petera Haffnera u 032c, 2016, unos na:

<https://032c.com/zygmunt-bauman-love-fear-and-the-network>

51

/ , posjećeno 25. 9. 2019. sam komunizam kao ideologija pervertirao marksističku misao svodeći je na poželjni, ideološki koncept usprotivljen svom izvornom značenju i širini. Grlić nema dilemu da se rigidnost spomenutog sistema osobito uviđa kroz odnos prema umjetnosti, no sugeriše da nije dovoljno samo konstatovati da između vladajućeg marksizma i savremene umjetnosti nema istinske komunikacije, a ne zapitati se zašto marksistička misao najvećim dijelom nije prihvatila savremeno umjetničko iskustvo.²⁸⁵ Afirmatorski stav ovog autora

prema umjetnosti, ali i spram revolucije – koju smatra koliko imanentnim elementom ljudskog, toliko i temeljnim elementom umjetnosti – dovodi u pitanje svaki pristup koji uniformno odbacuje sve ono što uzmiče standardnom i sistemski poželjnom. Braneći stvaralačku potku marksističke filozofije, on

1

poziva na reformisanje kvazimarksističkog pristupa umjetnosti, ali **da se istodobno „ne samo ne negira, nego**, štaviše, **afirmira izvorno revolucionarno, dakle marksističko osmišljavanje upravo toga novoga u umjetnosti, koje u ovom trenutku svjetske kulturne povijesti ima svoje izuzetno i doista epohalno značenje**

„286 Premda ne poriče dominantan uticaj društveno-političkog konteksta na odbacivanje novih umjetničkih formi, ovom praxis-filozofu nije svojstveno naglašavanje isključivo vanjskih uzroka zatvorenosti prema nestandardnom, utoliko više što ne zanemaruje ni odgovornost pripadnika društva za nesklonosti ka kritičkom propitivanju uslova za stvaranje novog. „Može li doista ta sfera – kako god iskazivala totalitarističke ambicije – potpuno zastrašiti i zarobiti čak i intimno umjetničke preokupacije i duhovni profil čitave zajednice”,287 pita se Grlić, te sugerirše da je možebitno riječ o sistemskom sljepilu i negativno usmjerenoj socijalizaciji što podržava klimanje umjesto akciju i završava u strahu od svega što pogađa pasivnu neuznemirnost drugačijim.288

Vjerujući da „dogmatizirana negacija dogmatizma”289 **ne zalazi dalje od puke demagogije,** 1
Grlić uviđa da je protivrječnost između razvoja sistema i autonomije umjetnosti kompleksan problem koji ne može biti jednoznačno definisan. **Razvoj društva trebalo bi** da vodi ka **što većem oslobađanju**, međutim, usljed **nastojanja da se proces „oslobađanja” uspostavi i prati odozgo, te**

285 D. Grlić, Filozofija i umjetnost, str. 219. 286 Ibid. 287 Ibid, str. 220. 288 Ibid, 223. 289

Grlić napominje da pri analizi jednoobraznog načina mišljenja postoji opasnost od zalaženja **u** 1
nepotrebna uopštavanja i frazerstva, koja karakterišu upravo kritikovano, **dogmatsko mišljenje. Takve tendencije značile bi** kritiku **dogmatizma** sa **njemu svojstvene pozicije zatvorenosti, te je prije posrijedi zapadanje u dublji dogmatizam, negoli konstruktivna, stvaralačka kritika**. Vidi: **Ibid. str. 220**

time stavi pod kontrolu onih koji oslobađanje najbolje procjenjuju, mjere i po potrebi redukuju, 1
društvo se sve više udaljava od početne pretpostavke, **čime se dolazi do paradoksa slobode – u navodnom cilju da se** podstakne, **sloboda se ograničava, a država** totalitarizuje **u naporu da bude determinanta napretka društva**

. Propitivanje spomenutih odnosa mnogostruko je značajno. Najprije,

Grlić je jasan pri odbrani stvaralačkog imperativa – neophodnog uslova **svakog** djelanja, **ali i** 1
kod uspostavljanja distinkcije između marksizma koji **se nameće kao** kompetentan **da**
ocjenjuje svaki drugi i onog istinskog – Marxove filozofije – koji procjenjuje s obzirom na stvaralačku
potenciju i humanističku perspektivu. Imajući u vidu potpuno postvarenje čovjeka, Grlić piše o oslobođenju i
prevazilaženju njegove potčinjenosti. **Oslanjajući se na Marxovo vjerovanje u prijelaz** ka **pravoj**
istoriji čovječanstva, Grlić nema dilemu da je umjetničko mijenjanje fundament **humanističkog obrata:**
„Umjetnost se više ne približava i ne prilagođava svijetu, ona se više ne snalazi u jednoj njoj bitno
suprostavljenoj > gruboj < datosti, već svijet počinje živjeti u umjetnosti. Humano tek postaje
stvarno, a stvarno humano .”²⁹⁰ **Dakle, za Grlića je umjetnost jedan od najrelevantnijih** kriterijuma **za**
subsumaciju društvenog stanja, **pa ukazujući na značaj potrebe za** umjetnošću **koja umnogome**
korespondira sa **revolucionarnom prirodom čovjeka** , autor **apostrofira umjetničku prirodu promjene**

. Ova koncepcija revolucije i umjetničkog nije važna samo za prepoznavanje dogmatizma u sistemu o kojem svjedoči Grlić, već je umnogome značajna za razmatranje savremenih mogućnosti promjene i to prije pod okriljem revolucionarne upitanosti i zahtjeva za stalnim uzmicanjem nametnutom i unaprijed definisanom, nego posredstvom političke revolucije. S tim u vezi, iako je današnjica naizgled mnogo otvorenija za kritiku i izraze koje načelno mogu provocirati sistem, čini se da privid mogućnosti koji se danas nameće, mnogo više guši „misaoni odnos prema vlastitoj akciji”,²⁹¹ nego „totalitarna prošlost”, te ne bi bilo pogrešno izvući zaključak da je društveni kontekst čiji smo svjedoci u mnogo čemu represivniji u pogledu kontrole slobode, samo što namjesto izravne kaznene metode koristi suptilnije vidove kontrole mogućnosti i selektivnih privilegija. Takav sistem iziskuje permanentnu upitanost nad perspektivom promjene, a umjetnost – u čijoj suštini leži isprovociranost društvenim, ali i nužna provokacija onog što provocira – neizostavni je dio promjene, posebno ako imamo u vidu da ²⁹⁰ Grlić, Umjetnost i filozofija, str. 30. ²⁹¹ Grlić, Zašto, str. 157. „

akcija dobiva svoj pravi smisao samo po kreaciji a kreacija samo po akciji

53

„²⁹² što Grlić posebno naglašava. Sa stajališta kontinuirane vrijednosne angažovanosti, ovaj praxis-filozof pojašnjava koliko je umjetnost važna za preispitivanje opštih, prevashodno politički nametnutih principa, ali i za deshematiziranje kroz stalno stimulisanje novog. Umjetnost je dijametralna progresu ukoliko se nameće odozgo, jer tako suprostavljena sopstvenoj biti stimuliše negativnu selekciju, u prvom redu odlikovanje ideološki jakih i društvenom preispitivanju nesklonih pojedinaca.²⁹³ Ta praksa štimovanja umjetnosti kojoj gotovo uvijek pribjegavaju ka homogenosti usmjereni sistemi nije strana ni kvazidemokratskim sistemima. Samim tim što se i u umjetničkoj sferi podržava podobnost i cijeni „ideološko tutorstvo”,²⁹⁴ umjetnost ne samo da gubi ono revolucionarno u sebi, nego pasivizira i kompromituje osnovnu potku umjetničkog – istrajavanje u nepristajanju. Jasno je da umjetnost ne trpi spoljašnje, političke instrukcije, pa se ne može opravdati nijedan razlog za narušavanje njene autonomije, iako nijesu rijetka ona koja suštinsku diskreditaciju umjetnosti obrazlažu njenom (r)evolucijom i navodnim progresom. „Revolucionarno biće umjetničkog ne treba dakle vanjske potpaljivače revolucije u njoj, umjetnost kao istinska umjetnost revolucionarnija je od onih koji su kao profesionalni revoluconari za nju >zaduženi.“²⁹⁵ ²⁹² Ibid, str. 152. ²⁹³ Rudi Supek posebno ističe koliko je problem

negativne selekcije ozbiljan. Sprovodeći jednu od prvih socioloških anketa u Jugoslaviji pedesetih godina prošlog stoljeća, koja pritom istražuje ideale srednjoškolske omladine, Supek dolazi do podataka da mladi Jugoslaveni u pogledu promocije životnih ideala dominantno percipiraju dva kanala i to napredovanje u struci sa jedne i političko napredovanje, protekcija i političko zaleđe sa druge strane. Ovaj filozof ističe da su kasnija istraživanja pokazala da su bolji đaci usljed veće moralne osjetljivosti manje uporni od lošijih, koji u značajnoj mjeri pribjegavaju političkim putevima ka ostvarenju cilja, te dolazi do konflikta između inteligencije i birokratije – do tzv. zavjere mediokriteta. Ti uspješni pojedinci istovremeno obrazuju svojevrstu mrežu politički neupitih ljudi, što doprinosi stvaranju sukoba između autonomije i birokratije kojoj oni služe. Iako objašnjava da marksizam služi autonomiji, Supek naglašava da birokratizirana organizacija podržava selektivnost, te time i heteronomiju, koja potom postaje krucijalan društveni problem. Budući da na ovaj način dolazi do razaranja zdravog tkiva društva, ovaj autor negativnu selekciju smatra glavnim uzrokom krize u društvu. Vidjeti insert iz intervjua sa Rudijem Supekom, unos na:

<https://www.youtube.com/watch?v=b21f-kN2PEQ&t=5s>, posjećeno 30. 10. 2019. godine. Značaj Supekovog istraživanja je u tome što ono pokazuje da je suština ideološkog sukoba moralne prirode. Iako se odnosi na sredinu prošlog stoljeća, čini se izuzetno interesantnim, jer je politička privilegovanost jedan od osnovnih uslova napredovanja na prostoru (post)jugoslavenskih država, posebno ako se uzme u obzir problem nezaposlenosti među obrazovanim, mladim ljudima. Stoga, čini se da je politička pripadnost jedan od kriterijuma za stručni napredak mladih. No, problem negativne (posebno političke) selekcije izuzetno je aktualan i to u svakoj sferi društva, pa i umjetnosti kao nosiocu one kulturne. 294 Grlić, „Postoji li građanska i socijalistička umjetnost”, str. 719. 295 Ibid, str. 719. i 720. Da bi se detaljnije razumio značaj Marxove usmjerenosti na kritičko – a ujedno i aktualnost umjetničkog prevladavanja nametnutih imperativa u korist kojeg piše Grlić – čini se važnim osvrnuti se i na Horkheimerove i Adornove pretpostavke nadolazeće neslobode koja ozbiljno stavlja na ispit kapacitete (današnjeg) čovjeka da ih kritički osvjesti, a time i da im se suprostavi. Za ove eminentne frankfurtske autore tehnički proces upućuje na to koliko je um postao pukim sredstvom, žrtvom privredne armature, te ništa drugo do neposrednog organa ciljeva.²⁹⁶ Sa druge strane, aporije konfliktnih pozicija subjekta i prirode razumiju se kao dijalektičko porobljavanje prirode, koje svodi svijet na raščaranost - vid instrumentalizovanja i privid uspostavljanja povijesne nadmoćnosti. Taj sveopšti proces formalizacija misli pretpostavlja da osnovni pojmovi poput pravde, sreće gube svoje duhovne korijene, premda oni i dalje postoje kao ciljevi i svrhe, no izvan dometa objektivne stvarnosti. Stoga, promatrajući čovjeka kroz prizmu raščovječenja, Horkheimer piše o konformističkoj posrnutosti u besciljno opšte, u pomračenje uma. Abdulah Šarčević ističe da nadilaženja konformizma i oportunitizma „rehabilitira forme mišljenja koje se ne mogu reducirati na postvarene forme znanstvenosti”,²⁹⁷ i time ukazuje koliko je bitno preuzeti odgovornost za sopstvenu autonomiju. Suprotno, istini suprostavljen subjektivni um presudno utiče na umanjenje izgleda za prevazilaženjem besperspektivnosti umnog. Atmosferi atrofirajuće umnosti presudno doprinosi sistem koji joj duguje mogućnost održavanja. Ta se interesna zavisnost čini bliskom onom što Puhovski naziva apsurdnošću sistema koji se postupno preobrazuje u sistemsku apsurdnost i ostaje unutar pretpostavki danosti. „Ova, bitna jednodimenzionalnost građanskog svijeta ustanovljena je jednodimenzionalnošću njegova (kao i svakog mogućeg) sustava proizvodnje s unaprijed uračunatom sistematskom svrhom; sve ostalo su, ipak, vazda prividno različiti i svagda nazočni pojavni nivoi temeljnog problema.”²⁹⁸ Ovaj centralni društveno-filozofski problem sadašnjice podržava antifilozofski duh, koji kako Horkheimer navodi, doživljava vrhunac u totalitarizmu širom Evrope i najvjernije detektuje ²⁹⁶

. 42. 297 Abdulah Šarčević, „Istina, moderni racionalitet i povijest“, u: Praxis, broj 2, Zagreb, 1965, str. 195. 298 Žarko Puhovski, „Bit i granice građanskog društva“, u: Praxis, broj 1-2, Zagreb, 1974, str. 3. uništenje uma. 299 Iako se Horkheimerovo viđenje odnosi na minulo stoljeće, ne može se ne primijetiti koliko je primjenjivo i na tendencije postojeće svedenosti na ponavljanje i izjednačavanje. Duboko analizirajući dogmatsku fiksiranost za istost, Grlić jednako uočava bezličnost koja vodi jedino destruktiji ljudskog. „U buntovnom, vlastitom, neponovljivom kriku pojedinca, u kriku zatomljenog života koji želi probiti kroz obruč općeg, države, ideja, ideologija i masovnog u filozofijama kreacije vlastitost često ostaje onaj put kojem je potpuno zamračena svaka projekcija pa samim tim, dakako i potreba svake akcije.“³⁰⁰ Racionalnost umjesto prirodnog izbora iziskuje permanentno djelovanje ka uspjehu, te nije ništa do direktni atak društva na pojedinca. Mašinerija opšteg obuzima pojedinačno i racionališe ga do svojevrijednog mirenja sa prevladavajućom društvenom logikom. Da bi se održao „čovjek se preoblikuje u uređaj koji u svakom trenutku odgovara s prikladnom reakcijom na zbunjujuća i neugodna stanja koja tvore njegov život“³⁰¹ i na taj način sebe osuđuje na sistem i svoj opstanak podređuje njemu. U toj tački pitanje (p)osvajanja slobode postaje modificirano i izobličeno. Slobode ima više, ali je njen značaj neuporedivo manji. Ona postaje beznačajna kategorija koja u ime širine tjera da bude prihvaćena, a ogrezla u deficitarnost prividnog izbora, urušava sopstveni temelj. Ipak, smatrajući da oslobodilački pokret može nastati isključivo „u nesalomivoj autonomiji misli i djelovanja, takvoj koja nikom nije povjerena i ne oslanja se ni na kakav centar moći“,³⁰² Horkheimer polaže nadu u nonkonformizam i individuu. Dakle, jedini način da se promjena učini mogućom jeste vjera u autonomiju misli, jer ona, baš kao i vjera u filozofiju o kojoj piše Horkheimer, „znači ne dopustiti strahu da na bilo koji način zaguši čovjekovu sposobnost mišljenja.“³⁰³ No, Grlić ne misli da je filozofija sama po sebi važna za reanimaciju istinske čovječnosti. On podcrtava da samo angažovana filozofija može imati tako povijesnu ulogu, te dodaje da je u tom slučaju riječ o filozofiji angažovanoj za ono trajnije, esencijalnije, vrednije i smislenije.³⁰⁴ Jasno implicirajući da zadatak filozofije nije jalovo analiziranje onoga što jeste, 299 Max Horkheimer, Kritika instrumentalnog uma, Globus, Zagreb, 1988, str. 41. 300 Grlić, Zašto, str. 151. 301 Ibid, str. 69. 302

. 115. 304 Grlić, „Smisao angažiranosti u filozofiji“, str. 15. nego usmjerenost ka perspektivi mogućeg umnog, dakle budućeg,³⁰⁵ Grlić ne samo da pledira za angažovanost poradi stvaranja (nove) vrijednosti, nego i brani poziciju same filozofije, koja na ovaj način ostaje suverena i nespojiva sa dogmatizmom. Za njega je jedna od glavnih vrijednosti filozofije upravo u nepotčinjenosti i neuslovljenosti spoljašnjim: „angažiranost filozofije pretpostavlja da je riječ o filozofiji, te da prema tome po načinu, kvaliteti angažiranja to bude doista iskrena, vlastita, nesimulirana i ni od koga dirigirana angažiranost, angažiranost, dakle, filozofije a ne njeno angažiranje za ono nefilozofsko.“³⁰⁶ Grličjevo potenciranje antinomije između onog što filozofija istinski jeste i onoga čemu može služiti pritom prestajući biti samo

filozofija, ima za cilj afirmaciju čovjekovih mogućnosti. Vjerujući da svaka akcija podrazumijeva kreativno pregnuće za novu vrijednost, dakle, prevazilaženje starog u korist onog što tek treba nastati, ovaj autor sugerira da je stvaralačka misao neodrživa u uslovima dogmatizma, ali i da filozofija umnogome ima umjetnički karakter. Na temelju takvog stajališta s pravom se zaključuje da humanizam bitno zavisi od djelovanja ka sve većem cilju koji slobodna individua prepoznaje kao imperativ samosvjesnosti. Humanizam, baš kao i čistoća jedne akcije za Grlića proističe iz kontinuiranog i maksimalnog omogućavanja kreativnog iskazivanja vlastitosti, pri čemu se, kako misli, istodobno sprječava javljanje homo duplexa, budući da ne postoji razilaženje onog intimnog koje kreira za sebe i javnog koje djeluje.³⁰⁷ Ovakvo definisan čovjek nije dominantno determinisan izvanjskim, ali nije ni apriorno nezavisan od spoljašnjeg. Oslobođajući se nametnutog i opštevažećeg, on kani prilagoditi okolinu sebi, pa je mijenja u skladu sa razvojem i zahtjevima svoje unutrašnjosti. Ako uvažimo misao Zagorke Golubović da je ljudska djelatnost oslobođena stereotipnih, instinktivnih reakcija u stvari potencijalno univerzalna i nije samo materijalna i pragmatična, nego i filozofska i umjetnička,³⁰⁸ onda to pretpostavlja da i spoljašnje treba definisati u skladu sa stvaralačkim aspektima čovjekovog djelovanja. Svaka akcija, pa čak i ona ekonomska neodvojiva je od stvaralačke konstitucije čovjeka, iako se površnim uvidom može steći utisak da je posve suprostavljena. ³⁰⁵ Ibid, str. 16. ³⁰⁶ Ibid, str. 15. ³⁰⁷ Grlić, Zašto, str, 149. ³⁰⁸ Zagorka Golubović, Čovek i njegov svet, str. 31. Jasno podržavajući preimućstvo stvaralačkog kod čovjeka, Grlić konstatuje da je politika prema ljudima, te ono što određuje njegovu slobodu i kreativne moći, presudnija za jednu zajednicu nego ekonomska politika.³⁰⁹ Usmjerenost ka ljudima podrazumijeva da je pojedinac fundament svakog procesa, te da nijedan društveni aspekt, a time ni prosperitet zajednice, ne treba razumjeti drukčije do kroz stvaralačko oslobođenje čovjeka. Riječju, za razvoj jednog društva nije presudna dobra ekonomija, nego slobodan čovjek. To ne znači da Grlić ekonomsku politiku smatra inferiornom i čovjekovoj kreativnoj biti suprostavljenom. Naprotiv, spomenuta usporedba ima za cilj da pokaže da je određenje čovjeka spram mogućnosti njegovog stvaralačkog prosperiteta prioritetno, a time i da upozori da privredni razvoj ne može biti glavni kriterij čovječnosti, već indikator njenih trenutnih potencijala. Inspirisan dominantno privrednim procjenama jednog društva, koje o razvoju zajednice zaključuju s obzirom na njegovu ekonomsku dobit i nerijetko nauštrb individualnih sloboda čije se ostvarenje smatra nespojivim sa ekonomskim rastom, Grlić predočava u kolikoj je mjeri dvojba između privrednog razvoja i ostvarenja ljudskih sloboda pogrešna. On napominje da je dilema uspješna ekonomija ili lična sloboda sasvim lažna, jer privredna reforma ne samo da

ne može ništa izgubiti, već umnogome dobija ako je pritom omogućeno i slobodno kritičko mišljenje 53

³¹⁰ Dakle, kritičko mišljenje neodvojivo je dio svake reforme, pa i ekonomske, budući da u osnovi svakog mijenjanja leži novi stepen vrijednosti, koji ne valja shvatiti drukčije do kao dodatno osvajanje čovječnosti, na što upućuje i Životić kad piše da je čovjek taj koji unosi vrijednost u stvari.³¹¹ Posmatrano sa Grličevog aspekta, ne može nas, dakle, zadovoljiti razmatranje čovjeka ukoliko isto izuzme njegov krucijalan uticaj na kontituisanje i preobražaj društva, a time i svaki njegov segment. Ako spoznaja svijeta iziskuje neprestano protivljenje sadašnjosti znajući da u njoj leži (još ne) potaknuta budućnost, onda napredovati ka humanizmu podrazumijeva uvijek iznovno tumačenje i sublimaciju mogućnosti. Takvo podiranje predoređenosti i objektivizacije čovjeka znači dublje razumjeti njegovu ulogu i istaći stvaralačku pregnantnost koja implicira novu sposobnost pomjeranja sopstvenih granica. ³⁰⁹ Grlić, Zašto,

Naprijed/Nolit, 1988, str. 154. 310 Ibid. 311 Miladin Životić, Čovjek i vrednosti, Prosveta, Beograd, 1969, str. 7. Jean-Paul Sartre tumači da razumjevanje znači promjenu, korak dalje,³¹² pa je za njega djelanje na sebi osnova društvene promjene, koja se uvijek podstiče s obzirom na one mogućnosti koje nedostaju. To „prisustvo budućnosti nečega što nedostaje“³¹³ presudno utiče na akciju koja se potom preuzima da bi se probili okviri zatvorene mogućnosti koja determiniše pojedinca onim što je u odsustvu, što mu nije dostupno. No, Sartre napominje da marksizam, kao praktična filozofija što kani promijeniti svijet, doživljava unutrašnji rascjep upravo zbog nepomirenosti teorije sa jedne i praxisa sa druge strane, budući da je praksa postala empirizam bez principa, a teorija ukočeno znanje.³¹⁴ Navedeno zapažanje francuskog filozofa umnogome govori o dogmatskom jazu koji faktički nije mogao biti prevladan, jer društvene činjenice nijesu pratile ideološki imperativ. Ne dovodeći u pitanje žestoku ekspanziju birokratije, realsocijalističke strukture u ime marksizma zagovaraju pokornost i suzdržanost, držeći do nepogrešivosti sistema koji se razvija pod budnom ideološkom kontrolom. To bezupitno jeste period kada se filozofija deformiše u političku doktrinu, a time vrednosno rastače i kompromituje. Ipak, budući da je riječ o krivom interpretiranju, redukciji i zloupotrebi jedne filozofije i njenih osnovnih pretpostavki, ne možemo reći da je marksizam istorijski prevladan tim neuspjelim pokušajem da se na temelju antistvaralački nastrojene politike ozbilji. Načelno zamišljeni kao politički pokušaji koji će spojiti misao i praksu, socijalizmom inspirisani sistemi završavaju u praktičnom obesmišljanju marksizma, koji se kao filozofija koja afirmiše napredovanje ne može učiniti zastarjelim prevladavanjem (dogmatizma) spomenutih sistema. Riječju, misao o stvaralačkoj suštini čovjeka nije zavisna od sistema i njegovog određenja čovjeka, a to znači da je filozofije prakse atemporalna, jer je humanistička. Sučeljavajući marksizam i dogmatizam, Grlić upozorava na to da se u socijalizmu sam pojam marksizma u velikoj mjeri zloupotrebljava kao argument apriorne supremacije, jer služi kao „najviši autoritet, najsigurniji kriterij za ispravnost radikalno promišljenog lijevog stava, argument da zastupamo ›našu‹, tj. ›pravu stvar‹.³¹⁵ To neizostavno dovodi do urušavanja fundamentalnih pretpostavki komunikacije i stvaralačke razmjene, jer se sa pozicija oficijelnog ³¹² Žan-Pol Sartr, Egzistencijalizam i marksizam, Nolit, Beograd, 1973, str. 21. ³¹³ Ibid, str. 84. ³¹⁴ Ibid, str. 25. ³¹⁵ Grlić, Zašto, Naprijed/Nolit, 1988, str. 279. manipulisanja marksizmom nastoji ojačati utisak o neupitnom posjedovanju istine, čime se jedna otvorena filozofija podređuje oportunističkom cilju, te time dogmatizuje. Tendencija da se misao sve manje razvija, a dominantno „odozgo legalizira“,³¹⁶ kompromituje dignitet stvaralačkog čovjeka koji se može afirmisati samo beskompromisnim preispitivanjem. U tom smislu, istinski marksizam valja ispitati kroz spremnost da se »gotove istine« dovode u pitanje i sposobnost da se napuste. Uzimajući praksu i tragalačku akciju za mjerilo humanističke orijentacije, Danko Grlić nepotkupljivo štiti ideju istinskog marksizama, što jasno pokazuje cijeli njegov filozofski (a time i praktični) angažman kojim ustrajno nastoji predočiti da su kritička i originalna misao *conditio sine qua non* očovječenja. Uostalom, koliko je Grlić predan emancipatorskoj realizaciji filozofije pokazuje i njegova spremnost da, ne samo problematizuje servirane postulate, nego i spori cio sistem koji onemogućava da se realizuju zahtjevi praktične ljudske prirode, dakle da se uspostavi ono što Golubovićeve definiše kao most između ljudske suštine, tog rezervoara beskrajskih mogućnosti i ljudske egzistencije koja se putem prakse ostvaruje.³¹⁷ Tematizirajući perspektivu marksizma, Marcuse misli da marksizam ne treba definisati kao utopiju,³¹⁸ budući da on ne samo da je povijestan, nego i implicira povijesno insistiranje na slobodi, koju ne treba posmatrati drugačije do kao radikalni raskid sa tendencijama porobljavanja u datom. „I upravo stoga što takozvane utopijske mogućnosti baš nisu utopijske, nego ocrtavaju određenu povjesno-društvenu negaciju postojećeg, osvješenje tih mogućnosti i osvješenje o snagama koje priječe i niječu, zahtijeva od nas da veoma realističnu i veoma pragmatičnu opoziciju.“³¹⁹ Kad ističe revolucionarni aspekt marksizma, on ga prevashodno tretira kroz njegov značaj za spoznavanje mogućnosti slobode i to upravo zato što uviđa da u kapitalističkom svijetu sloboda (više) nije fundamentalna potreba. Ipak, odsustvo subjektivnih i

objektivnih faktora za ostvarenje marksističke revolucije na temelju želje za slobodom ne može marksizam učiniti utpijskim. Zapravo, Marcuse zaključuje da prije možemo govoriti o kraju utopije, jer su faktori za njenu realizaciju samo provizorno neostvarivi, te je posrijedi autodestruktivna okrenutost društva protiv sopstvenog oslobođenja, a ne prirodno 316 Ibid, str. 283. 317 Zagorka Golubović, Čovek i njegov svet, str. 30. 318 Marcuse, Kraj utopije; Esej o oslobođenju, str. 11. 319 Ibid, str. 15. ograničena mogućnost dostizanja slobode.320 To podrazumijeva da se atrofija potrebe za kritičkim propitivanjem – koja pod uticajem novostvorenih potreba ostaje društveno neosviješćena – sve više može razmatrati kao posljedica „nedostajanja, represije potrebe za obratom“,321 što implicira da je subjektivnost zadobila umnogome antirevolucionarne obrise, te omogućava da se nagon za promjenom izopači i pasivizira. Današnji ulovi iziskuju promišljanje novog marksizma, koji neće ostati u okvirima razmatranja jedne klase sposobne da nosi revoluciju, već onog marksizma koji može izvanklasno uticati na promišljanje novih uslova za stvaranje opozicije potrošački orijentisanom društvu. U tom smislu, marksizam mora nastati na krhkotinama ovakvog kapitalizma, ali i na ponovnom definisanju Marxa, koji pozivajući na stalnu kritičku zapitanost neprotivurječno naglašava i važnost permanentne upitanosti nad samim marksizmom. Taj nadasve antidogmatski zahtjev za propitivanjem svakog, pa i sopstvenog stajališta, osnovna je pretpostavka emancipacije, procesa koji čovjeka okreće ka humanizmu – krajnjem odredištu svakog angažovanog promišljanja i djelovanja. Značaj praxis-filozofije ponajviše se ogleda u njihovom otvorenom, »neslužbenom« i stvaralačkom odnosu spram marksizma, kojeg propituju da bi ga ojačali očovječenjem, a ne da bi ga instrumentalizovali. Da bi marksizam ostao na autonomnim pozicijama stvaralačkog humanizma, on mora biti otvoren i samokritičan, na što upućuje Rudi Supek kad piše koliko je nužna „rehabilitacija otvorenosti samog marksizma, njegove spremnosti da se uhvati u koštac sa svim novim problemima koji se pojavljuju u toku društvenog razvoja, njegova smjela konfrontacija sa svim idejnim i teorijskim shvaćanjima koja idu drugim putovima.“322

Prema tome, marksizam se uvijek mora opetovano promišljati i to prvenstveno u cilju da ne zapadne u samonametnute okvire, zakonitosti i povijesne postulatnosti koji ograničavaju čovjeka, kakav je slučaj sa svakom dogmatskom, manje ili više svjesno autocenzurisanom interpretacijom Marxa. Grlić primjećuje paradoks da se tražila jednakost u mišljenju, a da se istovremeno nije problematizovala nejednakost klasnog položaja ,323 što jasno govori o jednodimenzionalnoj perspektivi centara moći koji održavaju moralizirajući diskurs, a previđaju stvarne probleme

1

320 Ibid, str. 10. 321 Ibid, str. 18. 322

Rudi Supek, „Čemu, uostalom, sad još i ovaj marksizam ”, u Praxis , Zagreb, broj 3-4 , 1972, str

1

. 334. 323 Grlić, Zašto, str. 294.

čovjeka i društvenog razvoja. Nametanje takvog, odozgo usmjerenog marksizma, za ovog autora potpuno je pogrešno

1

Tako se zapravo i marksizam uopće – nošen od samog početka esencijalno humanim impulsom – interpretiran na području kulture kao ekonomizam – pretvara u direktni antihumanizam, u kojem su i ljudi mjereni mjerilom stvari i koristonosnom upotrebljivošću

324 On naglašava

da je Marx potpuno opozitan takvom determinizmu i ističe da je kod Marxa upravo najvrednija usmjerenost na kreativno oslobađanje čovjeka, kako bi on, kao autonomna ličnost, bio u poziciji da zauzme nonkonformistički stav prema onom što ga okružuje i time izrazi svoj stav potpuno nezavisno od toga kakav je vanjski odnos prema predmetu njenog mišljenja. Suprostavljajući se dogmatskim, dezalijenacijskim tendencijama koje opstruiraju čovjekovu kreativnu suštinu, Grlić piše o primatu umjetničke komponente marksizma i njenom značaju. Promišljajući stvaralačku komponentu marksizma, ovaj autor odbacuje jednostrano ekonomsko-determinističko stajalište, a ukazujući na njegovu nečovječnu prirodu

, ne samo da doprinosi umjetničkoj afirmaciji čovjeka i stvaralačkoj rekonstrukciji Marxove filozofije, nego podsjeća da politika nije nužno politikanstvo, nego borba za opšte dobro, dakle očovječenje. Grlić konstatuje

da je stvaralaštvo uvijek vid protesta protiv postojećeg, želja za vlastitim samoostvarenjem kroz promišljanje novog, a s obzirom na to da je marksizam utemeljen na takvom kreativnom deshematiziranju, on ne može biti drugo do filozofema oslobođenja. Marksizam je, dakle, suprostavljen pukim subjektivističkim, nefundiranim impresijama što se neodgovorno razbacuju dojmovima koji nemaju zbiljnu zasnovanost i svakim fiksnim skelama utvrđenih ideoloških koordinata koje pretenduju da nikad ne budu srušene

326 Stoga, za Grlića nema dileme da marksizam nije zamisliv kao konformizam, već kao artistsko odupiranje neljudskom. Na taj način, on ne samo da zahtijeva da marksistička filozofija mora biti suprostavljena dogmatizmu, nego i podrazumijeva da umjetnost mora biti angažovana, dakle misaono osviješćena i djelatna, u suprotnom „kao beskičmenjaci ili kao oni koji zaobilazimo žive probleme jer se plašimo sudara i poraza, uvijek smo, bez obzira čak i na artistsku vještinu i senzibilitet, samo mediokriteti.“ 327 324 Ibid, str. 151. 325 Grlić, Filozofija i umjetnost, str. 150. 326 Ibid, str. 159. 327 Ibid, str. 162. Promišljajući čovjeka izvan opšteprihvaćenih okvira u kojima je moguća samo simulacija života, Grlić ukazuje na to koliko je stvarna priroda čovjeka sputana i izopačena, uprkos tome što su njene mogućnosti mnogostruke, a stvaralački karakter neukalupljiv. Nedvosmilena kritika upućena neangažovanosti i ideološkoj ustajalosti hrabro razobličava pseudomarksističke imperitive i emancipatorski sugerije da čovjeka nema tamo gdje izostaje

preispitivanje. To implicira da Grlić nije obeshrabren glede ostvarenja humanizma. Istinski kritičar stvara i krši sopstvene kanone, lomi pređašnje ploče, a nošen nevjericom prema vlastitim, nekad izgrađenim shemama, ne oklijeva da dovede u pitanje sve ono u šta je vjerovao i njegova je inspiracija u tom smislu nezavisna od ideoloških diktata.³²⁸ U takvoj usmjerenosti prema nadgradnji vlastitosti kroz sposobost njenog odbacivanja, ogleda se stvaralačka dispozicija čovjeka, jer: „Svako je stvaralaštvo ujedno traženje novog, a novo se, ako doista želi biti svježije i novo, ne može utrpati u stare okvire.“³²⁹ Djelovanje na temelju kritičkog promišljanja ima opštedruštvenu važnost, jer pokazuje da je moguće diskreditovati nametnuto, čak i kad je posrijedi pojedinačno odbacivanje dogmatskog. Neprestana sumnja u sve što obeshrabruje autonomiju mišljenja i stvaralačku bit čovjeka neizostavan je uslov iskrene opredijeljenosti za humano, jer

sve što je postojalo, što postoji i što će postojati staviti pod oštru misaonu kritičku lupu i ništa ne prihvatiti bez radikalne skepe 6

, sve to i štošta drugo, i danas znači boriti se za nepotkupljivu, a to znači i antidogmatsku, dakle marksističku istinu“.³³⁰ U vremenu koje tehnički pruža obilje mogućnosti, a suštinski ih svodi na definisane okvire u kojima čovjek može da se kreće prividno se ispoljavajući, u skladu sa poželjnim obrascem društveno-političke zbilje koja vulgarizuje osnovne pretpostavke ljudskosti, posve je nužno podsjetiti na univerzalne ideale i boriti se za njihovu istinsku aktualizaciju. Ideje jednakosti, pravde i slobode kao osnovne pretpostavke autonomije čovjeka ne mogu biti prevaziđene, jer one kao temeljne vrijednosti nijesu zamjenjive. Stoga, odolijevanje defetizmu nije samo stvar borbe za nove vrijednosti, nego nastojanje da se spriječi moralno razlaganje i dogmatska zloupotreba čovjeka. U tom ključu Zagorka Golubović tijesno povezuje pomanjkanje kritičkog, slobodnog mišljenja sa društvenom stagnacijom: „Ideje koje se ne oslanjaju na vizije, koje ne računaju sa ³²⁸ Ibid, str. 159. ³²⁹ Ibid. ³³⁰ Zagorka Golubović, Čovek i njegov svet, str. 284. alternativnim pogledima, nemaju istorijsku perspektivu; one se najčešće politički (zlo)upotrebljavaju i blokiraju i misaoni i socijalno-kulturni razvoj radi ostvarenja partikularnih interesa i ciljeva.“³³¹

Istinska, nedirigirana umjetnost nameće pitanje promjene čime demistifikuje i demantuje status quo. Revolucija – akcija neobuzdanog mišljenja koja potiskuje stare vrijednosti – ima umjetnički karakter, jer se novostvorenom vrijednošću ne obustavlja , već konstituše novi povod za buduće revolucionarno djelovanje. Umjetnost i revolucija oslobađaju čovjeka prošlog i to rasterećenje od pređašnjeg, napuštanje zarad nove mogućnosti 1

da se napušta, novog nivoa

osvajanja čovjeka, određuje mjeru spremnosti da se prihvati sloboda kao vitalna potreba 1

Svako djelovanje na liniji humanizma nova je pukotina na zdanju dogmatizma, **kao što je i svako** 1
umjetničko djelo mala revolucija u korist istinskih vrijednosti. **Perspektiva osvajanja slobode**
neodvojiva je, dakle, od partikularne odgovornosti spram opštih **vrijednosti, pa se može** posmatrati **i**
kao

lični revolucionarni akt u cilju reintegrisanja

stvaralačkog čovjeka. Drugim riječima, da bi radikalno transformisao, **čovjek mora radikalno** 1
da stvara **i** preispituje. **Nije li, stoga, umjetnost revolucija koja traje**

? 331 Zagorka Golubović, Moji horizonti: mislim, delam, postojim, str. 140. 5. Uticaj Friedricha Nietzschea i Karla Marxa
Kao što se može zaključiti na osnovu prethodno napisanog, filozofski angažman Danka Grlića mnogostruko je značajan.
U prvom redu, zbog izrazite antidogmatske usmjerenosti, koju posebno karakteriše njegov afinitet prema umjetnosti, a
onda i poradi njegove teorijske utemeljenosti na filozofiji Friedricha Nietzschea koliko i na onoj Marxovoj, što dakako,
nije sasvim uobičajen spoj za marksistički orijentisane autore. Bez pretenzije da Nietzsche prilagodi misaonoj potki
konkretnog vremena, Grlić u njegovoj filozofiji nalazi sasvim novi smisao koji umnogome demantuje negativna
tumačenja filozofa nihilizma, te na taj način upućuje na novu dimenziju aktualnosti jedne sistemski odbacivane filozofije.
Za većinu autora Grličevog vremena, izučavanje Nietzschea nije ništa drugo do „najgrublja i najbezočnija izdaja
marksizma i svih naprednih stremljenja u historiji, sramna kapitulacija uma pred bezumljem“³³² Time što negira
oprečnost između marksizma i ničeanizma, Grlić revidira pokušaje vulgarizacije Nietzschea polemišući sa najglasnijim
protivnicima njegove filozofije, pritom protivargumentujući njihove ograničene i manjkave interpretacije. S obzirom na
to da u njegovom opusu Grlić ne uviđa rušilačku nego duboko revolucionarnu angažovanost – što se značajno poklapa
sa njegovim transformišućim poimanjem zbilje – praxis-filozof nudi novog Nietzschea, koji ne samo da nije svodiv na
onog zloupotrijebljenog u nacističkoj ideologiji, nego je oštro suprotavljen svakom barbarizmu jednodimenzionalnosti.
Naslanjajući se na Krležinu tvdnju da je Nietzsche duhovno odgojio čovjeka da slobodno razumije marksizam,³³³ Grlić nema dilemu
da je vladajuće anatemisanje njegovog doprinosa protivno revolucionarnoj esenciji marksizma, koji time što banalizuje
značaj neke filozofije, otkriva svoju limitiranost. U već spomenutoj doktorskoj disertaciji Grlić istražuje Nietzschea, a u
proširenom izdanju pod nazivom Friedrich Nietzsche iz 1981. godine, nedvosmisleno navodi kolikoj je kritici izložen jer
se usudio izučavati Nietzschea sa marksističke pozicije: „Moj je, dakako, najveći grijeh što sam se usudio čak približiti
ničeanizam marksizmu tako da sam ga pokušao očistiti od krivih“³³² Grlić, Friedrich Nietzsche, Sveučilišna naklada
Liber, Zagreb, 1981, str. 9. dijamat-interpretacija.“³³⁴ Kritikujući sovjetskog filozofa S. F. Odujeva, koji radikalno
usprotivljen Nietzscheovoj filozofiji postavlja teze o njenom destruktivnom uticaju, razbijanju vrijednosti i
imperijalističkom zarobljavanju,³³⁵ Grlić istupa protiv pravolinijskih tumačenja i zaključaka, braneći ne samo Nietzschea
od neprimjerenih i ograničenih tumačenja, nego i marksizam od njegovih slijepih pobornika. Uviđajući koliko je teško
nepristrasno i ideološki neopterećeno pristupiti ovom filozofu, Grlić drži do toga da je neposredan odnos prema
Nietzscheovoj filozofskoj poziciji ključan ukoliko se nastoji obuhvatiti i razumijeti njegova misaona i ljudska
kompleksnost. To podrazumijeva da se Nietzscheu treba približiti, a da se pritom pusti da izvorno i svježe govori smisao

njegovih riječi oslobođen stupidnih ideologiziranih osuda i interpretativnog balasta.³³⁶ Njemački filozof je, čini se, Grliću izuzetno blizak upravo iz razloga zbog kojih njegovi oponenti problematizuju Nietzschea. Naime, Grlić naglašava važnost nadilaženja opštih smjernica, apsoluta i ciljeva, što umnogome odgovara Nietzscheovom individualističkom konceptu, koji zazirući od kolektivnih istina i ugnjetavanja pojedinačnog, poziva na uspostavljanje novih vrijednosti. Takvo prevrednovanje ima slobodarski karakter jer je usmjereno ka stvaralačkom uzdizanju čovjeka. Usredsređujući svoju filozofsku snagu ka obesmišljavanju dominantnih tekovina koje čovjeka svode na podjarmljeni dio sistema, nametnuti moral i propisane bogove, Nietzsche radikalno preispituje cjelokupnu evropsku kulturu. Time što kritikuje tradicionalne vrijednosti, on zahtijeva stvaranje novih, pa je posrijedi ne samo destruktivni zahtjev za rušenjem starog, već humanistički vapaj za novim. „Kad je Nietzsche prometejskom snagom otpočeo svoj pohod protiv čitave hipokritske kulture, amoralnog morala, idola i bogova, protiv samozadovoljne sreće građanina, njegovog blaženog mira i protiv svih ustaljenih shvaćanja tradicije, on je od samog početka bio nošen vizijom jedne umjetničke transpozicije besmislenog i bijednog svijeta na razmeđu vjekova.“³³⁷ Imajući na umu aktivnu i predanu šovinizaciju Nietzscheovih djela – koja se ogleda u velikom broju politički nekorektnih tumačenja što ga svrstavaju među filozofe sklone antisemitizmu – ³³⁴ Ibid. ³³⁵ Ibid, str. 12. ³³⁶ Ibid, str. 13. ³³⁷ Grlić, Umjetnost i filozofija, str. 81. Grlić upozorava da je pogrešno razumijevanje Nietzscheovih djela uslovljeno koliko falsifikovanjem njegovih rukopisa, toliko i bestijalnom i intencioznom interpretacijom istih. Grliću je posve jasno da se Nietzsche ne može razumjeti doslovnim shvatanjem njegovih fragmenata, pa njegovim djelima prilazi uzimajući u obzir misaoni kontekst ne samo konkretnog djela, nego cjelokupnog njegovog stvaralaštva, a pritom ne zanemarujući ni životne prilike koje su pratile ovog filozofa, te kadikad bezmalo određivale sadržinu njegovih knjiga. Grlić podsjeća da je Nietzscheov opus ponajviše kontroverzan kad mu se pristupa na temelju prihvaćanja ili odbacivanja,³³⁸ jer to upućuje na odsustvo slobode i upitni unutrašnji potencijal da se njegova djela shvate u svom kretanju, stalnoj mijeni i ne tako rijetkoj kontradikciji. Premda je uticaj Friedricha Nietzschea nesporan kod Grlića, ne može se reći da ga je praxis-filozof tumačio nekritički. Kod Grlića nije posrijedi radikalna afirmacija Nietzschea već pomna rekapitulacija kojoj nije pristupio sa preduvjeranjem koliko sa unutrašnjom širinom koja ne dopušta da se jedna filozofija analizira, a da se ne obuhvati u cjelosti. Nietzsche nije filozof sistema, pa mu nijesu nesvojestvene ni unutrašnje protivrječnosti iz kojih nastaju različite intepretacije, nerijetko vrlo udaljene od osnovnih postavki njegove filozofije.³³⁹ Njegova usmjerenost protiv fiksirane, u sistem definitivno uklopljene misli, učinila ga je otvorenim za bezbroj mogućnosti, pa ne čudi što se u njegovim djelima proizvoljno potencira ono što najviše odgovara pojedincu koji ga tumači ili opštoj duhovnoj klimi.³⁴⁰ Drugim riječima, stiče se utisak da su kriteriji po kojima se tumači ovaj filozof često više sadržani u društveno-političkom kontekstu ili ličnim interesima istraživača, nego u iskrenom vrednosnom odnosu spram autora. Za Nietzschea je nužno imati specifičan senzibilitet i »stvaralačke uši«, jer on ne podliježe tumačenju unutar već omeđenog, vrednosno definisanog okvira „zato što je čitav njegov unutrašnji smisao, pa i umjetnički ritam, neprestano kretanje, neprestani razaralački, a to znači i stvaralački nemir“.³⁴¹ To implicira da njega najmanje krivo mogu razumjeti oni koji ga tumače u intenzivnom traganju i stvaralačkom zanosu koji ne dopušta da se Nietzsche zaokruži po subjektivnim mjerilima. ³³⁸ Grlić, Filozofija i umjetnost, str. 384. ³³⁹ Iako su najveće zloupotrebe Nietzschea nastale na temelju nacističkog krivotvorenja njegovih djela, Grlić smatra da zloupotreba ovog filozofa ne prestaje, kako od strane onih koji ga slave i afirmišu, tako i od onih koji ga kane diskreditovati, jer ga i jedni i drugi tumače na osnovu pređašnjih krivih intepertacija. Vidi: Ibid, str. 389. ³⁴⁰ Ibid, str. 387. Smrt boga, volja za moć i vječno vraćanju istog za Grlića predstavljaju krucijalne elemente Nietzscheove filozofije. Iako neki autori fundamentom Nietzscheove misli smatraju i natčovjeka, te prevrednovanje svih vrijednosti, Grlić ih tumači kroz specifikum tri spomenute teme. „Smrcu boga (što je ujedno smrt dosadašnje najviše vrijednosti), ujedno se i

prevrednuju sve vrijednosti, a natčovjek je kao onaj koji posjeduje najviše volje za moći, kao onaj koji unatoč vječnom vraćanju izriče DA životu i napokon kao umjetnik, sadržan u temi kako volje za moći tako i onoj o vječnom vraćanju“³⁴² Tema smrti boga neodvojiva je od kritike morala, koja čini osnov gotovo cijele filozofije ovog autora. Grlić tumači da je ona uslov i posljedica Nietzscheovih pokušaja da ukaže na nužnost oslobođenja od boga – najviše tradicionalne vrijednosti.³⁴³ Time što smatra da je nemoralno propovijedati moral, ³⁴⁴ Nietzsche se suprostavlja spolja nametnutom i apriori ispravnom, te na taj način afirmiše slobodnog čovjeka sposobnog da promišlja sebe kao stvaraoca, a ne kao objekat upražnjavanja nametnutih vrijednosti. Kad piše da je bog mrtav, Nietzsche ne propagira nevjerovanje i ateističko nepostojanje, već ukazuje na smrt (ne)vrijednosti jednog vremena, kraj otuđenosti u nečovječnom i okončanje zavedenosti koja je potisnula realni svijet: „U toj jednoj jedinoj tvrdnji ›Bog je mrtav‹, sadržano je, dakle, troje: bog je egzistirao, bog je poginuo od ruke moćnijeg, snaga koja ga je uništila time je omogućila uskrsnuće čovjeka, njegovu istinsku katarzu.“³⁴⁵ U tom smislu, Nietzsche ne može biti smatran protivnikom progresa, kako ga nerijetko tumače, jer je posrijedi stvaralačko oslobođenje čovjeka, apel za autonomnim mišljenjem kroz zahtjev – „ne zavlačiti

više glavu u pesak nebeskih stvari, nego je nositi slobodno, zemaljsku glavu, koja stvara smisao

66

...“³⁴⁶ Čini se da Nietzscheovo okretanje čovjeku značajno odgovara Grličevom antidogmatском odnosu spram stvaralačkog i tumačenju čovjeka kroz sposobnost stvaranja i kritičkog revidiranja. Nije neobično, dakle, što Grlić cijeni Nietzschea prevashodno kroz umjetnički obrt i preobražaj svijeta,³⁴⁷ jer intenzivno tragajući za jednim preobraženim čovjekom, njemački filozof pledira za novi nivo ljudskog, te na taj način i problemu povijesnog kretanja daje novu, stvaralačku ³⁴² Grlić, Friedrich Nietzsche, str. 71. ³⁴³ Grlić, Filozofija i umjetnost, str. 390. ³⁴⁴ Ibid. ³⁴⁵ Grlić, Friedrich Nietzsche, str. 75. ³⁴⁶

Fridrih Niče, Tako je govorio Zaratustra, Feniks Libris, Beograd, 2007, str

2

. 31. ³⁴⁷ Grlić, Friedrich Nietzsche, str. 95. dimenziju. Za Grlića je vječno vraćanje najdublja i najtemeljitiya Nietzscheova misao, ali istodobno napominje da ni ona nije izbjegla jednostrana i pretenciozna tumačenja koja su njenoj dubini oduzela na značaju. Grlić njen smisao tumači kao vječito vraćanje umjetničkog odnosno ljudskog u čovjeku,³⁴⁸ čime sugerise da samo umjetnik može izdržati nove nalete istog, upravo zbog umjetničke sazdanosti posredstvom koje u istosti pronalazi novi podstrek za stvaranjem. U smislu rečenog, čini se da misao o vječnom vraćanju umjetničkog može opstati u ključu Nietzscheovog vječnog vraćanja istog ukoliko se protumači kao vječno vraćanje sada, kao proces u kome vrijeme postaje bezvremenito,³⁴⁹ dakle, kao izvanvremensko uranjanje u sebe sama, u vječnu igru koja nije vremenski omeđena prošlim i budućim, a koja se uvijek ponavlja kao jednaka težnja da se opetovano živi umjetničko, intenzivno sada. Smatrajući da svijet nije nešto što postaje i što prolazi,³⁵⁰ Nietzsche relativizuje spoljašnju dimenziju promjene i referiše na unutrašnju. „Preobražavam se odviše brzo, moja današnjica pobija moju jučerašnjicu“,³⁵¹ ukazuje na upravljenost ka mijenjanju, prevazilaženju, a time i napredovanju. U tom se samonametnutom prekoračenju postojećih granica posredno, ali nedvosmisleno očitava suprostavljenost svakom dogmatizmu, što za Nietzschea nije samo pitanje promjene, nego i morala. No, Grlić u tome uviđa ne samo stvaralački pothvat, što Nietzscheova filozofija

istinski jeste, nego i slabost moralizirajuće filozofije, koja – dokle god poziva na moralne razloge za rušenjem krivo utemeljenih vrijednosti – i dalje promišlja u kategorijama tog morala koga treba prevazići, te ne uspijeva do kraja pokazati imoralnost morala.³⁵² To implicira da Nietzsche kao kritičar morala ne uspijeva objasniti vrednosnu limitiranost današnjeg čovjeka, a da sam ne upadne u moralnu protivurječnost koja pita da li pobuna protiv morala jednog vremena omogućava uzdizanje iznad njega. „Nietzsche je, da kažem u klasičnim kategorijama, jednostavno suviše pošten da ne bi vidio kako se pomoću morala, pomoću tog licemjernog morala koji on stalno ima pred sobom, de facto afirmira nemoral.“³⁵³ Nietzsche je ostao nepomiren sa moralom, ali sa suviše moralnim argumentima da bi napravio radikalni otklon od njega. Stoga, potcrtavajući ograničenja morala, Nietzsche istodobno postavlja granice sopstvene filozofije. ³⁴⁸ Ibid, str. 32. ³⁴⁹ Ibid, str. 86. ³⁵⁰ Ibid, str. 90. ³⁵¹ Niče, Tako je govorio Zaratustra, str. 42. ³⁵² Grlić, Filozofija i umjetnost, str. 391 ³⁵³ Ibid. Pitanje (anti)moralne usmjerenosti ovog autora ne izostavlja ni problem hrišćanskog morala. Premda i sam Grlić ukazuje na nesporno poštenje Nietzschea,³⁵⁴ koji i kad se suprostavlja hrišćanstvu, to radi sa idealnom hrišćanskom čistoćom, praxis-filozof napominje i to koliko je površan i problematičan pokušaj da se najveći antihrist među filozofima, tumači kao apologeta hrišćanstva. Za Nietzschea bog više nije potreban, jer je čovjek spreman da ponovo preuzme ulogu stvaraloca, kreativnog subjekta koji za Grlića ima sposobnost da, u skladu sa principima umjetnosti, oblikuje zbilju i mjeri je čovjekom. Sljedstveno tome, Grličeva vjera u sve veće osvajanje humanizma kroz stvaralačko oslobađanje čovjeka odgovara Nietzscheovoj usmjerenosti ka revitalizovanju čovjeka i njegovoj društvenoj repoziciji. Poredeći državu sa sporim samoubistvom što se lažno naziva životom,³⁵⁵ Nietzsche neposredno iskazuje antidržavni stav, koji se umnogome naslanja na njegovu slobodarsku usmjerenost ka razbijanju nametnutih regula. U osnovi nepomirenosti i nagona za promjenom leži volja za moć, pandan djelovanju i kreativnom rastu i ona se protivi svakom trpljenju i trebanju, riječju, svemu onome što računa na nedjelatno uniženog čovjeka. Inspirisan uvidom u limite današnjeg i perspektivu novog čovjeka, Grlić pravi paralelu između Nietzschea i Marxa, te ih promišlja iz vidokruguma umjetničke potrebe za promjenom koju uviđa kod oba filozofa. Baš kao i Nietzscheova filozofija, Marxova misao je pod udarom različitih interpretacija višestranu prekrajana, a dominantno određena ekonomističkim i materijalističkim tumačenjima, najmanje se uzima u obzir kao živa, stvaralačka i humanizirajuća misao. Premda je Marx isticao umjetnički karakter proizvodnje, kojoj nije cilj osakatiti, već oplemeniti čovjeka,³⁵⁶ interpretacije su ostale mahom na proizvodnji, a ne na čovjeku. Poenta oslobođenja slična je kod oba njemačka filozofa, piše Grlić, a podrazumijeva „

da se čovjek osjeća kao čovjek u svojoj nesputanoj mnogostrukoj aktivnosti, da

17

prevlada sebe kao biološku vrstu, da se očituje u neograničenosti igre“.³⁵⁷ I zaista, obojica misle van svog vremena, time ga kritički prevazilazeći i podređujući viziji budućeg. Prateći ideal nedirigovanog čovjeka, Nietzsche i Marx propagiraju slobodu i neomeđene mogućnosti koje ne zavise od bogova i sistema, već od sposobnosti čovjeka da promišlja sebe mimo izvanljudskog djelovanja i ³⁵⁴ Ibid, str. 392. ³⁵⁵ Niče, Tako je govorio Zaratustra, str. 50. ³⁵⁶ Grlić, Friedrich Nietzsche, str. 39. determinisanih uputstava za upotrebu života. Njihova je vrijednost, ali i savremena aktualnost upravo u tome što otvaraju nova pitanja mimo gotovih rješenja, što otvaraju nova obzorja, nove perspektive evropskom čovjeku koji se batrga u istorijskom i duhovnom bespuću.³⁵⁸ Jačina Nietzscheove imoralističke orijentacije nijednim svojim dijelom ne kolidira sa Marxovom humanističkom orijentacijom. U imoralističkom nastojanju da se čovjek stavi u epicentar zemaljskog – za Nietzschea ujedno i jedinog – života, prepoznaje se Marxov zahtjev za

čovjekom, koji se kao čovjek dokazuje time što u ime stvaralačkog diskvalifikuje svaku izvanljudsku vrednotu i kritički odbacuje sistem što je uspostavlja. Ako filozofija može mijenjati svijet, onda Nietzsche i Marx takvu promjenu čine mogućom. Ipak, Grlić skreće pažnju da je riječ o usamljenim filozofima, koji pomno tragaju za svojim istinama u velikoj mjeri izolovani i prepušteni jedino uvjerenosti u ispravnost i važnost svoje borbe.³⁵⁹ Određujući čovjeka spram igre – slobodnog omogućavanja čovjeka kroz njega samog, Nietzsche i Marx spuštaju čovjeka na zemlju, podređuju ga sopstvenim imperativima i oslobađaju ga tutorstva nebeskog. Ujedno, riječ je o svojevrsnom otklonu od mediokritetne, samozadovoljne stagnacije, ali i površne konzumacije života, dakle, posrijedi je zahtjev za natčovjekom, nepomirljivim kreativnim pojedincem koji nema želudac za sitne radosti i uši za male riječi. Da bi se ispravno razumio Nietzsche neophodno je imati u obzir istorijski kontekst u kojem je djelovao ovaj filozof. Njegov odnos spram političke i društvene stvarnosti oslikava njegovu prirodu, za koju Grlić primjećuje da je „u svojoj biti ambivalentna, rastrgnuta, neujednačena“.³⁶⁰ Po njegovom mišljenju, Nietzsche nikad nije uspio istinski doprijeti do stvarnih problema jednog društva, upravo zato što se nije bavio istorijskom biti društvenih događanja, te je – za razliku od Marxa koji je spomenute duboko razumio i teorijski postavio³⁶¹ – ostao uskraćen za jednu zbiljsku dimenziju filozofije. Čini se da su propusti, ali i nepotrebna zalijetanja, na koja Nietzsche nije ostao imun, umnogome povezani sa njegovim selektivnim konsultovanjem ³⁵⁸ Ibid, str. 42. ³⁵⁹ Ibid, str. 43. ³⁶⁰ Ibid, str. 46. ³⁶¹ Ibid, str. 47. Iako su i imoralizam i nihilizam nastali pod uticajem duhovne atmosfere jednog vremena, te je u tom smislu Nietzscheova angažovanost neosporna, on ipak nije uspio da dublje, a to znači i konesekventnije, razmotri istorijsku potku jednog vremena, te na osnovu toga osnaži misaone temelje svoje filozofije. Za razliku od njega, Marx je duboko racionalni raščlanio bit društvenih kretanja i time zbiljno osnažio svoju filozofsku poziciju. društvenih činjenica, iako mu i pored toga ostaje neosporn duh vremena, te mračna, osvajačka i napadačka atmosfera, koju živo pretače u filozofiju. Nietzsche – rijedak filozof među umjetnicima i još rjeđi umjetnik među filozofima – ima poseban stil i on nerijetko više podsjeća na književni negoli na filozofski, te se i po njemu Nietzsche razlikuje od većine filozofa, koji ogrezli u striktno filozofskom diskursu, ostaju racionalni i hladni, a time i daleki umjetničkom. Kod ovog filozofa se lako zapaža njegovo opredjeljenje za umjetnički pristup filozofiji, za filozofiju sposobnu da raste kroz umjetnički karakter napretka, i to je jasno ne samo s obzirom na estetiku njegov izraza, nego prevashodno kroz njegovu ubojitost, kroz filozofiju punu unutrašnjosti, koju Lefevbre³⁶² s pravom opisuje kao pisanje krvlju. Ukoliko čovjek spoznaje svijet ponajviše kroz umjetnost, utoliko afirmiše generativu prirodu umjetnosti, ali i potcrtava umjetnički karakter (sa)znanja. Umjetnost za Nietzschea nije neodvojiva od umjetnika i umjetničkih djela, stoga, ona nije nešto što je uslovljeno zbiljskom mogućnošću njene realizacije, nego „prodor kroz vanjski privid stvari“,³⁶³ najneposredniji način odnošenja prema spoljašnjem i sebi. „Privid umjetnosti je drugačiji, zbiljskiji no što je privid čistog, pojmovnog mišljenja. U prividu umjetnosti ne objašnjava se površno život, već se on kako opravdava tako i uopće omogućuje.“³⁶⁴ Neopterećena sveobuhvatnim analizama i sistemskim uzročno-posljedičnim odnosima, Nietzscheova filozofija slavi igru, umjetnost duboke drame čovjeka, ali i njenu negaciju kroz rađanje novih mogućnosti, koje više nijesu defetističko prihvatanje, već novi (stvaralački) nemir. Pitanje umjetnosti kod Nietzschea nije pitanje stvaranja nove iluzije niti ponovnog zavođenja čovjeka. Njen je karakter u izvjesnom smislu i tragičan, jer otkriva zbilju u svojoj ogoljenosti, ali ne okončava u pomirenosti, već u trijumfu budućeg nastajanja i novih istina. Ta negacija svrsishodne istine svijeta ne završava u nihilizmu, već nastoji uključiti čovjeka u tokove zbilje, ohrabriti ga da djeluje, da mijenja, da za sobom nosi pepeo, a vraća plamen. Skladno tome, Nietzsche je okrenut čovjeku, usmjeren ka njegovom ponovnom rađanju, u stalnom naporu da svijet obrne naglavačke, a čovjeka uputi na sebe. Njegov filozofski napor ima sasvim humanistički cilj – on kani preobraziti čovjeka u njegovu najbolju, stvaralačku verziju – a to za ³⁶² Navedeno u: Friedrich Nietzsche, str. 48. ³⁶³ Grlić, Umjetnost i filozofija, str. 47. ³⁶⁴ Ibid. Grlića znači: „