

Драгољуб Живковић

## Дијалектико и марксизам данас

(Изводи из реферата и коментари са Симпозијума Југословенског удружења за филозофију на наведену тему, који је одржан 28. и 29. јуна 1973. год. у Љубљани)

После пуних 10 година састали су се југословенски филозофи да расправљају о теми **ДИЈАЛЕКТИКА И МАРКСИЗАМ ДАНАС**, која је изразито актуелна. У међувремену су републички савези самостално и независно један од другог повремено стављали марксистичку филозофију на „дневне редове“, или су чешће преко часописа и књига расправљали многа питања из те области. Не можемо се отети утиску да је марксизам код многих наших филозофа, посебно оних на факултетима, само једна од теорија међу другим истовредним теоријама, па отуда, и поред његове другитвене актуелизације, постоји мали интерес оних који су професионално задужени да марксизаму посвете више пажње и да катедре за филозофију постану основни и најважнији агенс за презентирања и ширења марксизма у радничку класу. Марксизам није настао да би се држао на факултетима као једна од могућих научних дисциплина, нити да би популарисао своје ауторе, а најмање да би неко на њему стицао титуле, звања или политички капитал, већ као свест, знање радничке класе и сви они који познају марксизам позвани су од овог друштва да омогуће онима којима је он намењен да га што јасније, изворније и стваралачкије усвајају.

Овај скуп је показао да постоји озбиљан расцеп међу југословенским филозофима како у тумачењу смисла учења Маркса, Енгелса и Лењина тако, и више, у тумачењу наше стварности, као реализације марксистичке филозофије. Тај расцеп већ година постоји и чини значајан момент у апстиненцији катедри за филозофију и социологију у ширењу овог учења. Неки еминентни професори факултета нису ни овде дошли? Било би врло интересантно да смо имали при-

лику чути мишљења др Вука Павићевића, др Арифа Тановића, др Боре Павловића, др Абдулаха Шарчевића, др Вељка Кораћа, др Касима Прохића, др Мирослава Печујлића итд, поред мишљења др Светозара Стојановића, др Љубе Тадића, др Гаје Петровића и др Данка Грлића који су били на симпозијуму и узели учешће у дискусијама. Један добар део професора филозофије у средњим школама још није дорастао да се равноправно упусти у дискусију и да снажније делује на карактер рада удружења. Без плодне и отворене расправе свих интерпретација и прилаза, засноване на научним елементима и доказима праксе, неће бити превазиђен постојећи расцеп. На Симпозијуму је дошло до неугодног и малофилозофског дијалога између др Андрије Стојковића, с једне стране и Гаје Петровића, Светозара Стојановића, Љубе Тадића и Данка Грлића, с друге стране. Штета је да јавност мало зна о тим опречним ставовима наших еминентних филозофа, да не би критиковала филозофе уопште, већ конкретне ставове и конкретне људе.

Огромни наноси интерпрета на теорију класика марксизма готово да не дозвољавају приступу самом марксизму. У великом опусу учења Маркса, Енгелса и Лењина није тешко наћи и противуречности и недоречености, па и праксом непотврђене ставове. Они који „ловe” такве ставове и налазе да марксизам није тако чврста, кохерентна и истинита свест, настоје да га коригују, допуне, прераде и одбаце. Вулгаризација и економизација марксизма је вршена још за живота Маркса и Енгелса, па су се они морали често одрицати таквих тумача, говореће да „ако је то марксизам онда смо ми најмање марксисти”. Веома је тешко Хегелу наћи шупљине у његовом оксолутном систему идеализма, али то још не значи да је то учење истинито, да поштује емпиријске чињенице. Познато је да су његови студенти примећивали да се многе чињенице не слажу са његовим учењем, на што би он одговарао: „То горе по чињенице”. Огромно богатство емпиријског живота се никада не може до краја уклопити нити објаснити неком теоријом. Коначно, када би се појавно до краја слагало са суштином науке не би биле ни потребне.

Постојећи социјалистички систем, без обзира на диференције које унутар њих постоје као резултати објективних и субјективних околности у којима се рађају и развијају, нису никакав доказ мањкавости марксизма, већ доказ тих ставова. Ако је велики Лењин морао одступити од неких учења Маркса и Енгелса (питање услова преласка из капитализма у социјализам) он сам никада није то сматрао као шансу да доведе у питање целину Марксовог учење, већ је

По  
ве  
ља

тврдио да је његова дужност као доследног марксисте да га даље развија и богати. И код нас процес самоуправљања јесте најбоља реална интерпретација марксизма.

По  
ве  
ља

Стварање приватног Маркса као намерног или ненамерног паравана теоретских и практичних одступања од друштвено признате теорије и праксе, не доводи у питање аутентичност марксизма, већ сам смисао тако расцепљене егзистенције. Борба против филозофије Дијамата, стаљинистичке интерпретације марксизма има смисла и оправдања само уколико уколико чува изворну мисао класика марксизма. Страх да свака социјалистичка стварност мора имати стаљинистичких примеса и да је отуда треба критиковати, није исто што и марксистичка критика која најбрижљивије чува оно што је позитивно у предмету критике. Критика као свест и савест, као понирање у бит нечега, као акција која дијалектички негира датост у име прогресивније будућности јест у бити марксистичка. Ако критичар стаљинистичког начина уређења једне земље не види да је управо наша земља, земља са Титом на челу прва јавно и отворено, по пену најтежих последица, рекла једном Стаљину НЕ, онда он мало види. Нарцисоидност и филозофско слепило гура такве „антистаљинисте“ у његов загрљај. Постојање несоцијалистичких појава и односа у свим социјалистичким земљама па и код нас није суштина већ недостатак једне стварности. Он се најмање може искоренити негаторском и субјективистичком критиком, већ критиком која почива на реалним елементима и која управо због тога налази снаге које ће је материјализовати.

Када је др Андрија Стојковић, професор филозофије на Београдском универзитету, изнео свој реферат и у кратким цртама га објаснио дошло је до такве критике каква се ретко може чути на далеко нижим нивоима. Наслов његовог реферата гласио је: „МАТЕРИЈАЛИСТИЧКА ДИЈАЛЕКТИКА — ФИЛОЗОФСКА ОСНОВА ЈУГОСЛОВЕНСКЕ СОЦИЈАЛИСТИЧКЕ РЕВОЛУЦИЈЕ И ИЗГРАДЊЕ САМОУПРАВНОГ СОЦИЈАЛИЗМА“. Иако су пре њега имали реферате са сличним темама другови Богић Кнежевић и Видо Бољевић, критичари нису имали потребе да се и на њих осврћу једноставно што у њима нису имали дорасле противнике. Чињеница је да су ово вероватно два најслабија реферата, којима овде није ни било места, али је исто тако чињеница да ни један од уважених критичара није ништа поднео као свој прилог Симпозијуму!

Основно тврђење др Стојковића је било да су све социјалистичке револуције, па и наша, засноване на теорији дијалектичког материјализма, дакле, марксизма. Он је покушао први пут у нас да покаже марксистичку-филозофску заснованост покрета за југославенство и посебно познату чињеницу да су наши најсминентнији руководиоци у логорима, за време рата и после рата проучавали марксизам и на њему заснивали свест покрета и самоуправне стварности. Штета је што референт није доследније и потпуније развијао ту идеју и показао све проблеме у вези са њом.

Критику таквог става започео је Приморац који је у реферату др Стојковића истицао неке нелогичности и противуречности. Тек када је наступио др Светозар Стојановић, наш познати етичар и антрополог, видело се да то није критика реферата, већ да је реферат само параван и средство да се изврши коначни обрачун са филозофском и људском савешћу др Стојковића. Он је изразио радост што „коначно“ може рећи Стојковићу у лице јер то није могао у Београду, иако раде на истој катедри, пошто је „Стојковић себе осудио на прогонство после Бледа“ и пошто расправља о раду Стојановића и праксиста на „тајним састанцима“. Из реферата му замера што тврди да су све социјалистичке револуције засноване на марксизму и као противдоказ Стојановић наводи Кубанску револуцију. Др Љуба Тадић назива др Стојковића „заљубљеником подела и класификација“ и мисли да су његова сва писања на том нивоу. Предмет његове критике је посебно била књига др Стојковића „ИСТОРИЈА ФИЛОЗОФИЈЕ У СРБА“ која је прошле године изашла. Др Данко Грлић, као доказ ништавности филозофског знања референта понудио је скупу три народне пословице из наведеног дела, јер је изгледа успео само то и прочитати. Успео је изазвати смех код свих оних који једва чекају да он нешто каже. Коначно, завршни чин тој фарси од филозофије дао је др Гајо Петровић, који са пуно наивног сарказма „у име одбране оригиналности др Стојковића“ изрече радост што оптужени није члан редакције PRAKXISA и тако не припада групи праксиста. Ова краћена верзија једног (не)филозофског обрачуна показује да стање у удружењима није ни издалека такво да се може водити један плодан дијалог, и да су они који су највише позвани мало спремни да удруженим снагама раде на филозофском и марксистичком образовању младих.

У своју одбрану др Стојковић наводи податак да он није у затвореним, тајним срединама већ на партијским састанцима и преко јавних средстава информисања износио своје ставове и да ће се потру-

По  
вс  
ьд

дити да опет јавно и аргументовано оспори неке критичке примедбе наведених другова.

## II

Загорка Мићић поднела је реферат на тему: **ДИЈАЛЕКТИЧКИ МЕТОД И СХВАТАЊЕ САЗНАЊА КОД МАРКСА.**

По  
ве  
ља

Да би обезбедила услове за схватање ове теме Загорка позива саговорнике да у анализи схватања сазнања код Маркса поведу посебну бригу о историској ситуацији развоја научног сазнања када је Хегел формирао свој дијалектички метод и када га је „Маркс применио у својим истраживањима“. Ова напомена има утолико више смисла уколико знамо да се једна критика може објективно извести само уколико критичар познаје аутентичне услове настанка предмета критике, или, како би рекао Френсис Бекон, уколико може „чист попут детета“ ући у све елементе који конституишу дату појаву.

Загорка не мисли да постоје велике разлике у дијалектичком методу Хегела и Маркса. Маркс је тај метод применио, посебно на економску сферу живота. „Марксов дијалектички метод је свестан начин проучавања и откривања дијалектичке структуре и законитости развоја и живота друштва.“ Дакле, док је код Хегела дух, идеја, свест у форми Апсолута конституисао стварност, он, „код Маркса као људски дух открива а не ствара истину.“ Тако је референт заправо подиртао битну разлику између Хегелове конструктивистичко-идеалистичке дијалектике и Марксове де-структивне, примењене дијалектике.

## III

Др Хеда Фестини је обрађивала тему:

### МАРКСОВА МЕТОДА ИСТРАЖИВАЊА

У досадашњим анализама марксизма овом проблему се није посвећивала потребна пажња, па је отуда већи значај овог реферата. Референт је у уводном делу јасно поставио проблем односа „знаности и дијалектике“ и потребу дефинисања оба појма. Тако се може доћи до централног питања: „Како је Маркс истраживао?“

Истраживачка техника данас омогућава истраживачима да далеко боље и пре, долазе до најпотребнијих података, па је основно питање свих наука управо у томе како пронаћи најбољи метод. Какав је метод половином XIX века стајао Марксу на располага-

њу и какав је његов однос према данашњем методу? По др Фестини „савремене знаности карактеризира аналитичка метода“ и она покушава доказати да је Марксова метода истраживања управо била аналитичка. Полазну основу налази у Марксовој критици Хегелове конструктивистичке методе и открива да је сам Маркс, чешће своју методу називао анализом а не дијалектиком! У томе она налази доказ да је Марксова истраживачка метода била аналитичка а да је дијалектичка само у начину излагања. Можемо сложити у тврђењу да је Маркс примењивао аналитичку методу, међутим, код Маркса појам дијалектика има универзалније значење, па чак унутар себе сусбсумира и аналитички метод као свој моменат.

По  
Ве  
ља

#### IV

### Реферат Давора Родина носи наслов: МАРКСОВО ОДРЕБЕЊЕ ДИЈАЛЕКТИЧКЕ ПРЕОБРАЗБЕ СРЕДСТАВА ЗА ПРОИЗВОДЊУ У МАШИНЕРИЈУ

Ова тема указује на један више пута обрађиван проблем односа човека — средства за производњу — машина. Тај проблем, настао првом индустријском револуцијом, али тек сада у нашем веку почиње свом тежином утицати на људе у циљу преиспитивања онога за чим су вековима тежили (за техничком перфекцијом — перпетуумбиллом), прети да човека претвори у „прост додатак машини“ и да његово срце учини „машинским срцем“. Страх од универзалне снаге технике постаје посебан предмет истраживања филозофа Запада, тамо где је техника достигла перфекцију, Јасперса, Хајдигера и др.

Критикују просечно искуство које „под техником напросто подразумева стројеве“ Родин настоји да нам понуди строгу разлику појмова средстава за производњу од машинерије као „облика дрвштвених односа“. Први пут појам машинерија сусрећемо код Хегела, али он под тим појмом подразумева „лукавство ума“. Наиме, Хегел је сматрао да је највеће „лукавство“ људски ум достигао што је створио машину и на тај начин успоставио посредан однос са природом.

Ако се овај појам „машина“ изједначи са појмом „средство за рад“ онда се по Родину, не може видети битна разлика „с функционалног стајалишта између примитивног оруђа за рад и савременог рачунског строја“. У трансформацији машине као средства за рад у машинерију, „потребно је да рад буде растављен од свих предувјета своје егзистенције“. То се догађа тек у капитализму, када се јавља „слободан“

рад, „слободна“ земља и „слободна“ средства за рад. Помоћу „стројева човек постварује радни процес“ а „машинерија произилази из распадања производног процеса“. Дакле, то су оне ситуације у којима се јасно виде темељне разлике средства и машинерије: један учествује у конституисању радног процеса а други га разара, да би произвео тотално нови друштвени однос у коме „машинерија није средство рада него је рад средство машинерије“ (Маркс).

По  
ве  
ља

Тако се Давор Родин приближава теми отуђење. Он мисли да је „бит отуђења у приватном власништву тј. у раздвајању човека од извора његове егзистенције“. То значи треба укинути приватно власништво да би се превладало ово отуђено стање. Технику не можемо зауставити да би се ослободили универзалне технификације. Шта нам онда преостаје? „Донеси ли савремена техника могућност на путу повратка човека у јединство с условима своје егзистенције?“ Модерна техника као да нуди човеку само два решења: или тоталну потчињеност њеној логици или повратак природи? Аутор реферата тражи излаз у оном трећем „у стању у коме ће производња постати сама себи сврха“, у коме ће доћи до негације потрошње, тржишта, разлике између прометне и употребне вредности робе, између радног и слободног времена итд. То крајње значи да биће машинерије као друштвени однос, унутар самог себе има своју негацију. Може се поставити питање, дијалектичког односа човек — машина и ту тражити све тајне фетишизирања машине и поробљавање човека. Нисмо сигурни да ће логика техника без активног учешћа човека, и његове организоване моћи довести до поновног повратка машина на оно што она и јесте: средство човека за производњу.

## V

ДИЈАЛЕКТИКА И ЛОГИКА је тема коју је поднела др Светлана Књазева.

Област логике већ више од педесет година представља област која је подједнако испитивана у свим филозофским правцима. Међутим, и поред радикалних разлика у анализама основних логичких појмова, у нас није било већих „потреса“. Зато је овај реферат изазвао живо интересовање. Др Књазева полази од познате Енгелсове поставке „да од досадашње филозофије остаје само наука о мишљењу тј. формална логика и дијалектика...“ Њен је проблем да укаже на сву апсурдност постојеће дистинкције које се пра-

ве у тзв. формалној и дијалектичкој логици. Да би у томе успела, она подсећа на историјат логике када је она прво називана формалном, па формалном и дијалектичком (две логике), па укидање формалне и њено укључивање у дијалектичку, да би се на крају, данас укоренило мишљење да постоје три логике; формална, математичка и дијалектичка (садржинска).

Марксисте себе сматрају дијалектичким логичарима, одбацујући формалну логику, као логику која проучава форме а не садржаје. Књазева сматра да тзв. критичари формалне логике заправо не знају ни „шта ни кога критикује Хегел у формалној логици“. Да би схватили Хегелову критику формалне логике (Аристотелове пре свега), као процес конституисања дијалектичке логике, морамо по Књазевој поставити питање: „Да ли Хегел стварно захтева да се открију неке нове форме или настоји да открије дијалектички садржај постојећих форми?“ Одговор на ово питање претпоставља ново питање: „Какав је однос логике и дијалектике? Ово фундаментално питање савремене логике побуђује велико интересовање свих оних који се баве логиком, посебно код совјетских логичара. Реферат је понудио разна схватања о овом односу, да би на крају сам дао свој став, који је оригиналан.

По  
ве  
ба

Та схватања су следећа:

1. „поред формално логичких појмова, судова, закључака који су предмет формалне логике, постоје дијалектички појмови, судови, закључци које проучава дијалектичка логика“. Овај став совјетски филозофи називају „болесном израслином на нашој логичкој науци“.
2. „...постоје две логике: формална и садржинска?“ Књазева даје негативан одговор на ово питање — тврдњу и поставља питање: „Зар постоје празне логичке форме или садржине без форми?“ Да би до краја довела у питање ову најчешће употребљиву формулу она наставља да трага за тим што би се могло подразумевати под појмовима „форма“ и „садржина“ и закључује да:
  - а) логика може да се бави само општим условима истинитости а не питањем истинитости било којег конкретног суда;
  - б) бесмислено је логику ограничити на проучавање међусобног односа истинитих судова;
  - ц) и формална логика мора да се бави питањем истинитости исто као и дијалектичка.

Када се овако поставе проблеми и када се зна да логичари нису успели приближно исто формулисати



основну логичку категорију, појам, нужно се долази до уверења да постоји само једна логика и то формална, а дијалектика може само бити „философска метода сазнања и преображавања стварности“ или „философија логике“. Дакле, за овог нашег познатог логичара кованица дијалектичка логика „нема ни сла ни оправдања“.

## VI

По  
ве  
ба

Богдан Шешић, професор Филозофског факултета Београдског универзитета поднео је реферат на тему:

### ПРОБЛЕМ ОСНОВНИХ ТЕОРИЈСКИХ ДИЈАЛЕКТИЧКИХ МОДЕЛА

Угледни професор логике др Шешић учествује на Симпозијуму са темом која је релативно нова, недовољно истражена али и веома актуелна, пре свега по томе што настоји утемељити у логику вредности које би јој омогућиле далеко универзалнију важност. То би се постигло тиме што би она добила за свој садржај она питања без којих ни „природне“ ни „друштвене“ науке не могу далеко стићи у методолошком а тиме и истинском путу.

Проблем модела је пре свега проблем логичке методологије а методологија чини основну претпоставку могућности сваке науке. Тежња је свих трагања за суштинама датих појава да се пронађе такав методски поступак који би омогућио говор самог бића појаве која се испитује, или како каже др Шешић да „од Демокрита до Енстеин-а философи и научници су тврдили да се сазнање реалних ствари састоји у прављењу што вернијих „одслика“ ствари, то јест, опажајних, представних и мисаоних „одраза“ ствари као предмета сазнања“.

Да би нека мисао била „одраз“, „слика“ реалне појаве, мора пре свега схватити и изразити процес у коме учествује та ствар. Поред тога процес сазнања није прост процес па чак и кад га посматрамо као „субјективни одраз објективне стварности“ тј. као производ искључиво активитета човека; било да тврдимо да је човек „табула раза“ на којој предмети својом енергијом зраче неке врсте „ејдола“ и тако се утискују у његов разум. Обе ове теорије не могу издржати озбиљну критику, па се данас налазе још у главама оних који нису отишли даље у филозофији од Цона Лока. Однос човека и стварности и у процесу сазнања представља веома сложен дијалектички процес па отуда захтева и дијалектичку методу која

може оптимално изразити активну улогу и предмета сазнања и човека који сазнаје тај предмет. Др Шешпић мисли да је управо та метода метода моделовања. Шта је то модел? Модел се може изразити преко термина „одраз“, „одслика“, „аналогна слика“, „аналогни опис“, или оно што је Vitgenstein подразумевао као „став је модел стварности каквом је ми замишљамо“.

Циљ реферата је био да одговори на следећа питања:

I — Да ли постоје или је могуће конструисати основне конкретне дијалектичке моделе научног сазнања?

II — Ако је то могуће, који би то модели били?

III — Каква је улога и значај тих модела (а) у сазнању природних и друштвених наука и (б) у изградњи конкретне дијалектике?

Као и сваки озбиљан мислилиц и др Шешпић прво нуди дефиницију основног појма МОДЕЛ и каже: „Сами дијалектички модели нису представе или појмови појединих својстава предмета или појава, него су то представе и појмови дијалектичких структура природних, друштвених и духовних појава, изражени симболичким специфичним језиком.“ (Подвукао Д. Ж.). Када је овако дефинисао основни појам свог разматрања др Шешпић тражи основне моделе. Они су у елементарној логици давно познати као проста идентичност, непротивуречност и међусобна изолованост. Насупрот њима референт сматра, на основу познатих дијалектичких закона, да постоје следећи дијалектички модели: модели дијалектичког јединства; модели дијалектичког идентитета; модели дијалектичке противуречности и модели дијалектичке промене и развоја.

„Најпростија шема модела дијалектичког јединства изгледала би:

1.  $M_1$  (а б ...) Модел дијалектичког јединства различитог.
2.  $M_2$  (а-б..) Модел дијалектичкој јединства супротности.
3.  $M_3$  (а б...) Модел дијалектичког јединства противречности.
4.  $M_4$  (а б... мп..) Модел сложеног јединства дијалектичке противречности.
5.  $M_5$  (а б) (м п) Модел јединства вишеструких дијалектичких противречности.

Модели дијалектичког идентитета:

1.  $M_1$  А (а б...) Модел дијалектичког идентитета различитости.
2.  $M_2$  Б (а б...) Модел дијалектичког идентитета супротности.

3. M<sub>3</sub> Ц (а б..) Модел дијалектичког идентитета просте дијалектичке противречности.
4. M<sub>4</sub> Д (аб...мп..) Модел идентитета сложене дијалектичке противречности.
5. M<sub>5</sub> Е (а б) (м п) Модел идентитета вишеструке дијалектичке противречности.

Модели дијалектичке противречности:

По  
ве  
ља

1. M<sub>1</sub> а б Модел једноставне дијалектичке противречности.
2. M<sub>2</sub> аб... мп... Модел сложене дијалектичке противречности.
3. M<sub>3</sub> (а б) м п... Модел дијалектичке супротности.
4. M<sub>4</sub> а б а п... Модел вишеструке дијалектичке противречности.
5. M<sub>5</sub> (а б ц)... (м п г..) Модел комплексне дијалектичке противречности.

Модели дијалектичке промене и развоја

1. M<sub>1</sub> П<sub>1</sub> (а б) П<sub>2</sub> (м п) П<sub>3</sub>... Модел просте дијалектичке промене.
2. M<sub>2</sub> П<sub>1</sub> (аб.. мп ..) П<sub>2</sub>... Модел сложене дијалектичке промене.
3. M<sub>3</sub> П<sub>1</sub> ((а б).. (м-п..)) П<sub>2</sub>.. Модел дијалектичке промене дијалектичких супротности.
4. M<sub>4</sub> П<sub>1</sub> ((а б) (м п)) П<sub>2</sub>.. Модел вишеструке дијалектичке промене.
5. M<sub>5</sub> П<sub>1</sub> (а б ц.. м п г).. П<sub>2</sub>... Модел комплексне дијалектичке промене."

Све ове на први поглед веома замршене моделе референт је успео поткрепити таквим материјалом из природне и друштвене стварности да се они тада показују као жива дијалектика. Неоспорно да је он успео показати сложеност свих закона дијалектике и тако изазвати интерес за дубљим проучавањем научне методологије. Када би сваки човек који се бави науком или који жели да дође до одређеног циља, максимално енергије потрошио на изучавању пута и средстава, постојала би мала вероватноћа да неће валаано обавити задатак, који је себи поставио.

## VII

ДИЈАЛЕКТИКА ОЗБИЉЕЊА СЛОБОДЕ је реферат Марије Бриде

Сам појам слобода представља једну од оних животних и филозофских категорија која је била и остала неисцрпни простор истраживања. Сва трагања за коначном дефиницијом овог појма до данас се могу

свести на три дефиниције: слобода као апсолутна моћ испољавања и остваривања свих жеља, без обзира на њихову реалност и оправданост; слобода као спозната нужност и слобода као моћ избора између реалних могућности и реализација изабране могућности као измена природних и друштвених околности живота. Трећа дефиниција носи у себи неке елементе које је данас чине најприхватљивијом али је још далеко од тога да може задовољити све оне елементе који чине једну дефиницију трајном мисаоном вредношћу. Можда је појам слободе, и немогуће дефинисати? Она је онај идеал коме су сви људи, све револуције, све буне, сва страдања намењена. Отуда је прилаз овом фундаменталном људском проблему са једне емоционално-психичке позиције, коју, чини ми се, Марија Брида употребљава, нека врста новума у филозофији. Она мисли да је почетни елемент, ембрион сваке слободе „доживљај“ слободе!? Доживљај је раћање потребе да се „стваралачким деловањем“ оствари слобода. „Неко се биће може одлучити да мијења увјете властитог опстанка само онда ако оно неким својим својствима трансцендира увјетованост коју ће мијењати, дакле, ако није њоме без остатка увјетовано.“ То значи, само оно биће међу свим бићима које унутар свог бића има неку својственост којом може превазилазити оно што је дато, што постоји, има шансу да буде слободно? Насупрот томе, бића која су „до краја“ условљена својом околином, која не могу ништа учинити на мењању околне, немају никакве могућности да буду слободна.

Сада се поставља основно питање: какво је то унутрашње својство човека које му омогућава да трансцендира своју околину? По Бриди то је „што на крају процеса рада произилази резултат који је на почетку истога већ постојао у радничковој представи, дакле, идеално“, (Маркс). Дакле, способност човека да ствара планове као замишљене програме и да ради по тим програмима, тако да се у плану, идеји налази и почетак и крај онога што треба произвести, је оно што омогућава људску слободу. Међутим, да би та могућност била преведена у свет стварности, по Бриди, потребно је да буде доживљена, да се јави као онај простор у коме ће једна потреба да се трансформише у светст, у револт, у револуцију. „Револуција, нужно, има своје хероје, појединце, револуционарне масе, чији аутентичан доживљај слободе саму револуцију стваралачки обиљежава; ако он изостане, она се претвара у празно рушење и терор, или пак стагнира сапета у форме супротне збиљском садржају. Револуционарно усмјерена кретања знаду се чак јавити и у околностима у којима нема никакве вјеро-

ватности за њихов позитиван исход, а ипак такве утопијске ситуације, супротно логици економског развојта, снажно обузимају људе, те хранећи се снагом револта води их често до ризика па и презира физичког самоодржања. Такве појаве не произилазе из економске и биолошке зависности, јер су стране тим типовима законитости, него припадају димензији цјеловите људскости, коју карактеризира комплекснија законитост". Марија се не пита шта је у основи доживљаја слободе, где, на који начин и под којим условима она може настати, нити да ли уопште може настати у сваком човеку или се јавити као његова урођена особина итд. итд. Она полази од доживљаја као аксиома и на њему гради теорију о слободи! Сигурно је да без доживљаја као свести и унутрашњег императива, нема покрета за слободу, али остаје питање: када, на који начин и због чега се јавља тај доживљај? Човек се сигурно не рађа као слободно биће, слобода му није дата већ задата, он је на стоји остваривати кроз животне акције којима претходи свест као идеја. Можемо чак разумети да он према идеји која га је водила у процесу остваривања слободе мери степен остварености слободе. Заљубљена у доживљај слободе она закључује: „Без доживљаја слободе не би дакле било човјековог свјесног мијењања властите природе и друштвене увјетованости, тј. не би било рада као свесне сврсисходне дјелатности на којој се темељи повијесни опстанак човјечанства.“

## VIII

### МАРКСИСТИЧКА ДИЈАЛЕКТИКА, СУБЈЕКТИВИЗАМ И ОБЈЕКТИВИЗАМ

је реферат др Војана Руса

Веома запажен реферат не само по томе што на стоји да објасни везу изворне Марксове мисли са савременим облицима живота, већ и начином на који то чини. Он полази од питања: „... да ли су сви савремени марксисти пронашли савремено оптимално решење проблема односа човек—друга подручја и да ли је довољно уочено каква могућа решења су имплицирана већ код класика марксизма Маркса, Енгелса и Лењина?“ Да би одговорио на ово питање др Рус полази од критике стаљинистичког начина мишљења и праксе, који „субјективистички“ посматра тај однос из чега следи пракса која конзервира постојеће односе у којима је (субјект)ивизам елите, мера вредности свега постојећег.

Однос између општег и појединачног у изворним текстовима Маркса, Енгелса и Лењина указује да од-

бацивање сваке тезе која развија теорију надређености појединачног над општим и обратно. Из тога др Рус извлачи закључак да за „Маркса она слобода сваког појединца“, која је темељ комунистичке асоцијације произвођача (Комунистички манифест), има сигуран најопштији темељ такође (не једино) у самосталној појединачној структури, која прекида апсолутност општег, његову надређеност, његову апсолутну хомогенност, његов апсолутни детерминизам, појединачност превазилази све те апсолуте.“ Да би до краја могао схватити однос појединачно — опште мора се одговорити на питање: „Шта је субјект код Маркса?“ Рус одбацује свако тврђење које код Маркса изједначава појмове субјект и субјективизам. Основна карактеристика човека као субјекта је „страст“ као „потреба субјекта за природним предметима изван себе“. Та тежња човека за објектом је могућа пре свега зато што је онтички одвојен од објекта и што тек у процесу, раду може доћи до субјекта (до задовољења дате потребе), и тако се јавља њихов идентитет.“ Субјективизам не види објективизацију субјекта и субјективизацију објекта. Да би до краја учинио јасним појам човек-субјект, писац користи Марксово одређење рада као свесне, планске активности у којој човек „има резултат рада у својој глави, дакле идеално, већ на почетку рада.“ Захваљујући управо плану човек је у стању „да одређује прошлост и садашњост резултату, циљу, будућности, ономе што тек треба да настане.“ Оваква методологија омогућава писцу да до краја домисли однос човек (субјект) — свест (објект) и да покаже да најопштији дијалектички закони света управо у људском раду исказују своју суштину а не стоје „изнад праксе у неској удаљеној „природној“ висини“. Друкчије речено „човек-рад јесте онај марксистички „догито“ који показује да најопштији закони општег и појединачног, супротности итд. никако нису само природни, нису само дијалектика природе. У човеку-раду дијалектика природе није уништена (као што мисле субјективности), него је прерађена, преобликована човековом акцијом, која генетски извире из природе, али и природу превазилази — баш као што приказује Маркс у Капиталу.“

У процесу формирања неког плана планер(и) полазе од више или мање елемената, настојећи да реализују нешто што је за њих вредно. Тиме се намеће један посебан проблем филозофске аксиологије: шта је за човека (нај)вредније и шта су уопште вредности? Субјективистичко мишљење — вредност виде у „субјективном мишљењу, осећању, вољи“, док објективистички приступ, вредност види као нешто што

„постоји по себи“ а што је „независно од субјекта“. Др Рус при одређивању феномена вредности полази од уверења да је свака вредност пре свега „однос X према Y“. Тај однос не мора бити сазнат, што наводи писца на закључак „да човек никада неће до краја сазнати шта је све у свету за њега вредно а шта није.“ То је извор да се стварају лажне вредности као резултат привида. Давањем вредности предметном свету плаћа се обезвређивањем самог човека. Огромне напоре и огромне жртве човек мора учинити да би поново изградио однос у коме ће он бити највећа вредност.

У социјалистичким земљама могу такође да се појаве и објективистичке и субјективистичке теорије, које се нормално прикривају под именом „марксизам“ а да са аутентичним марксизмом немају ничег заједничког. Објективизам као теорија и пракса се у социјалистичком покрету изражава кроз ставове „о потреби за стихијним тржиштем, стихијним друштвеним развојем, у теорији која нас уверава да је цео радни народ једнако социјалистички свестан и одлучан и да ће зато већ сам као целина знати где треба да крене.“ Насупрот овој теорији „субјективизам“ тврди да су прави субјекти поједине личности и групе а да радни народ чини само трансмисију ставова и интереса тих „субјеката“. Само радничке партије могу реализовати „марксистичку мисао јер могу пронаћи своје место у целини покрета.“

## IX

Ненад Мишчевић у реферату: ДИЈАЛЕКТИКА И НЕДОДРЕБЕЊЕ настоји да одговори на питање: „У чему је новум марксистичке дијалектике у односу на Хегелову дијалектику?“

Он прво дефинише појам „недодребеност“ као „специфична или специфицирана одребеност“. Када се то пренесе у реалне оквире, на пример однос базе и надградње онда би то по Мишчевићу значило да „феномени надградње нису никада једноставно детерминисани базом, већ да су детерминисани на начин специфичан сваком нивоу надградње“. Не само то, за њега та различитост односа чланова једне целине „указује на дубљу несиметрију која организира биће и наше знање о њему. „Наиме, организација једне целине није организација супротности које би биле у сукобу, већ „свака појава има своју „супротност“ не као своју негацију“ већ једноставно као своје друго различито, несиметрично.“ Само је Хегелова дијалектика заснована на елементима закона негације као конститутивног момента сваког мишљења и сваке појаве. Марксова дијалектика „не дугује ништа Хеге-

довој“ јер је „дубље схватила однос делова и целине; бити и појаве“. Неједнакост у различитом међусобном утицају делова у једној целини овом референту омогућава да развије теорију о целини која није негација. Као доказ наводи органску целину суштине и појаве. „Појавно се разликује од суштине, прикрива га али му није негација“. Он даље користи Фројдову теорију односа свесног и подсвесног опет као доказ да постоје диференције које се не негирају. Ова логика га води до тврђе да постоји и „политичка и економска подсвест“ које не стоје у односу онога што одређује и онога што је одређено?! На крају он закључује: „... нема нити једне инстанце друштва која би самостално и без надодређености неком другом инстанцом детерминирала остале.“ Дакле, не постоји принципи негација негације, тај елементарна закон дијалектика, у стварности већ је то идеалистичка љуштура Хегела?! Очигледно је да друг Мишчевих поставља питања која траже потпунији одговор али нам се чини да је његова тврђа о мирном коегзистирању супротности као хармонији целине више Питагорејска а не Хераклитова или Марксова дијалектика.

По  
вс  
ља

## Х

Мр Вјекослав Бутиган је говорио о теми: **ДИЈАЛЕКТИЧКЕ ОСНОВЕ КУЛТУРЕ РАДА**

Феномен културе а наше време постаје тема дана. Ваљда је човек схватио да је остварио низ материјалних удобности али да нешто није постигао што би могло учинити све те производе средствима пунијег, хуманијег живота. У основи то значи да живот учини културнијим.

За ближу дефиницију појма Бутиган узима дефиницију др Милоша Илића: „Скуп свих оних процеса, промена и творевина које су настале као последица материјалне и духовне интервенције људског друштва (у природи, друштву и мишљењу). А основни смисао културе састоји се у томе да олакша одржање, продужење и напредак људског друштва.“ Бутиган није ставио у питање овако дефинисање ни појма ни циља културе, а морао је то учинити пре свега због такве општости појма култура која га сасвим идентифицира са свим облицима људског рада. Међутим, морамо признати да је у овој дефиницији тешко разликовати културу од некултуре, а то се мора учинити.

Други централни појам је појам рад. Њега Бутиган преузима од Карела Косика: „догађање у коме се нешто дешава са човеком и светом у коме човек живи, у коме се трансформише природа.“ Ова дефи-



ниција треба да омогући писцу да усвоји строгу дис-  
тинкцију појмова „рад“ и „пракса“. Рад је човекова  
активност у произвођењу материјалних добара. Шта  
такав рад у себи носи што би му омогућавало да се  
јави и као култура, културан рад? Даље то претпоста-  
вља питање: „ко је човек?“ Таквом анализом Бутиган  
долази до основне констатације да „човеков рад са-  
држи у себи културне атрибуте у оној мери у којој  
кореспондира са човековом суштином, са његовим  
способностима и уколико доприноси конституисању  
личног интегритета, психичке равнотеже, структури-  
рању позитивних особина личности и омогућава чове-  
ку самореализацију.“ Да се не би изгубио у идеалистичким  
спекулацијама савршеног јединства рада и  
културе, писац настоји да докаже да је то јединство  
неприродно, идеалистичко зато што је „рад напор, гу-  
битак дела личности“ а „култура његов конституенс“.  
При томе прави основну грешку јер нас уверава да је  
рад губитак, негација личности зато што је напор,  
заборављајући позитивну страну рада као услова са-  
мопроизвођења човека. Сигурно да се сваки рад не  
јавља као култивисан рад, нити као потврда човека,  
али ни ван рада као слободне креативне активности  
никакав културан процес није могућ. Писац међутим,  
културу рада налази у ономе што је около рада, у  
уређености околине радне, у примени техничко-тех-  
нолошке револуције, у начину опхођења међусобно  
радника итд. Тако нам његова племенита мисао да  
теоретски постави рад као културу и културу као  
рад у њиховој синтези (радна култура) остаје праз-  
на и немоћна да одговори на то питање. Добро је  
што актуелизира разлику између појмова рада и пра-  
ксе код Маркса али заборавља да се рад као физичка  
принуда, као вањска и од самог радника независна  
сила не може превладати нерадом већ радом као пи-  
љем, као потврђивањем, као самопроизвођачем чове-  
ка. Такав рад је културан рад. Сва она понашања,  
сви они процеси, све оне појаве које је сам човек  
створио а које могу бити средства његове хуманиза-  
ције, оплемењивања, игре, слободе су истовремено е-  
лементи културе.

Понудили смо ову панораму идеја да би показа-  
ли како, о чему и на који начин десетак наших фило-  
зофа мисле. Нисмо могли ни хтели да обухватимо све  
оно што је речено на Симпозијуму, у нади да неће  
више проћи 10 година до следећег и да ће наша ствар-  
ност све више постајати основна преокупација наше  
филозофије, која не може стајати по страни њеног  
животног садржаја. За ову прилику објављујемо ра-  
дове др Анте Пажанина и Мр Николе Костића, а иду-  
ћи пут два нова рада.