

antonio gramsci

HISTORIJSKI
MATERIJALIZAM
I FILOZOFIJA
BENEDETTA
CROCEA

naprijed

ANTONIO GRAMSCI
HISTORIJSKI MATERIJALIZAM I FILOZOFIJA B. CROCEA

ANTONIO GRAMSCI
HISTORIJSKI MATERIJALIZAM I FILOZOFIJA B. CROCEA

Naslov originala

ANTONIO GRAMSCI

**IL MATERIALISMO STORICO
E LA FILOSOFIA DI BENEDETTO CROCE**

GIULIO EINAUDI EDITORE 1955

Urednici biblioteke

DR. PREDRAG VRANICKI

DR. OLEG MANDIĆ

Preveli

MILAN MACURA

DR. MILIVOJE IVČIĆ

ANTONIO GRAMSCI

HISTORIJSKI MATERIJALIZAM
I FILOZOFIJA
BENEDETTA CROCEA



NAPRIJED — ZAGREB

1958

PREDGOVOR TALIJANSKOM IZDANJU

Ovom knjigom započinje objavljivanje bilježaka, zapisa i eseja, što ih je Antonio Gramsci napisao u zatvoru između 1929. i 1935. U slijedećim knjigama ove iste zbirke za kratko će vrijeme ugledati svjetlost i druge bilješke i eseji o historiji i ulozi intelektualaca, o Risorgimentu, o Machiavelliju (Machiaveli) i o političkoj partiji radničke klase, o pučkoj književnosti i t. d., dakle o svim onim pitanjima, koja je Gramsci više puta spominjao i u pismima svojoj svastici Tattjani Schucht,¹ pitanjima koja sačinjavaju sadržaj trideset i dviju »bilježnica iz zatvora«: gotovo tri tisuće gusto i sitno ispisanih stranica, koje odgovaraju opsegu od nekih četiri tisuće daktilografiiranih stranica.

Već prvih nekoliko mjeseci zatvora, još prije svoga procesa i osude, Gramsci je zaokupljen time, da svoj zatvorenički život organizira tako da bi mogao učiti i raditi, »da vrijeme ne prođe uzalud«, pa tako u jednom pismu iz zatvora u Milanu piše 19. marta 1927. svojoj svastici: »... salijeće me misao da bi trebalo učiniti nešto für ewig... Htio bih se, ustvari, prema utvrđenom planu, intenzivno i sistematski baviti nekim predmetom, koji bi me apsorbirao i usredotočio moj unutrašnji život«,² pa nastavlja da je pomišljao na četiri pitanja: »Istraživanje o nastanku talijanskog narodnog duha prošlog stoljeća, drugim riječima istraživanje o talijanskoj inteligenciji, njezinu podrijetlu, njezinu grupiranju prema kulturnim strujanjima, različitim načinima njezina mišljenja i t. d. i t. d. Studiju o poredbenoj lingvistici... studiju o

¹ Isp.: Antonio Gramsci: Pisma iz zatvora (»Zora«), 1951.

² Isto, str. 25.

Pirandellovu kazalištu i promjenama nastalim u talijanskom kazališnom ukusu, što ih je predstavljao Pirandello, pridonijevši njihovu određivanju. Esej o romanima iz podliska i o pučkom književnom ukusu... Konačno, između ta četiri pitanja postoji neka istovetnost: u podjednakoj mjeri ona se osnivaju na stvaralačkom duhu naroda u različitim fazama i stupnjevima njegova razvitka.³ Ali istražni zatvor i stalno iščekivanje da bude prebačen u Rim zbog procesa ne pružaju mu najbolje uvjete za studij. »Mislim, da mi je pravi i stvarni studij nemoguć zbog mnogobrojnih razloga, ne samo psihološke, nego i tehničke prirode, veoma mi je teško da se potpuno posvetim nekom pitanju ili nekoj materiji, da se zadubim samo u nju, onako kako se to radi, kad se nešto ozbiljno izučava...« piše Gramsci 23. maja 1927.⁴ Zato on ove mjesece upotrebljava, da bi učvrstio svoje poznavanje jezika, naročito njemačkog, a da pritom ne zanemari ni ona pitanja, koja je prije kanio obraditi. On, štaviše, ponovo razmišlja o svome planu, precizirajući ga i dopunjujući sve do časa, kad se nakon osude i nakon premještaja u kaznionicu u Turi kod Barija te nakon kraćeg perioda privikavanja na nove uvjete života mogao dati na posao. Sa prve stranice prvog sveska pisana u zatvoru može se pročitati mnogo bogatiji i mnogo detaljniji program studija, negoli je bio onaj, što ga je saopćio svastici dvije godine ranije. Evo tog programa: »Prvi svezak (8. februara 1929.) — Bilješke i zapisi — Glavni predmeti — 1) Teorija povijesti i historiografije; — 2) Razvitak talijanske buržoazije do 1870.; 3) Stvaranje grupa talijanskih intelektualaca: razvitak i stavovi; 4) Pučka književnost »romana iz podliska« i razlozi njegova stalnog uspjeha; 5) Cavalcante Cavalcanti: njegovo stanovište u pitanju strukture i umjetnosti Božanske komedije; 6) Podrijetlo i razvitak Katoličke Akcije u Italiji i Evropi; 7) Pojam folklor; 8) Iskustva iz života u zatvoru; 9) »Problem juga« i problem otokâ; 10) Zapažanja o talijanskom stanovništvu: njegov sastav, uloga emigracije; 11) Amerikanizam i fordizam; 12) Problem jezika u Italiji: Manzoni i G. I. Ascoli; 13) »Zdravi« razum;

³ Isto, str. 25—26.

⁴ Isto, str. 40.

14) Tipovi časopisa: teorijski, kritičko-historijski, općekulturni (popularizatorski); 15) Neo-gramatičari i neo-lingvisti («ovaj je okrugli stol četverouglast»); 16) Unučići oca Brescianija».

Može se primijetiti, da u ovom popisu nema ni spomena o filozofiji Benedetto Crocea, a isto tako ni o historijskom materijalizmu, kao da ta pitanja nemaju nikakve veze sa shemom, što ju je Gramsci sebi skicirao. Ali već u jednoj od prvih bilježnica, koja je pisana između 1929. i 1930., nalazimo, i to ne slučajno, prvi i djelomični sastavak Kritičke bilješke povodom jednog pokušaja za popularnim ogledom iz sociologije, koji predstavlja treći dio ove knjige, kao i prvi sastavak s nekoliko bilješki uz filozofiju Benedetto Crocea o historijskom materijalizmu i o drugim problemima filozofije; te su bilješke nekoliko godina kasnije dopunjene, predate te zajedno s drugima bile prepisane u druge bilježnice. I zaista, kad se ima na umu stanovište, od koga je polazio Gramsci u pitanju intelektualaca, može se shvatiti, da mu nije moglo izbjeci, a da ponovo me uzme u razmatranje najistaknutija filozofska pitanja marksizma te da u vezi s tim razmatranjem pokuša dati i kritiku Benedetto Crocea i načina kako postavlja praktična pitanja, tojest politička pitanja. Kad Gramsci u citiranom pismu tvrdi, da između četiri pitanja, koja je sebi zadao da ih prouči, postoji neka istovjetnost, budući da im za temelj služi stvaralački duh naroda, on time još ne kaže sve, jer neprestano mora voditi računa o cenzuri. Mora izbjeci svakoj sumnji, jer bi se to smjesta odrazilo tako, da ne bi mogao primati i ostale materijale, koji su mu potrebni za učenje i za rad.⁵ Ono što Gramscija najviše interesira i što ga oduševljava, to je pitanje stvaranja jedne nove države, radničke države, to je pitanje hegemonije radničke klase u modernom društvu i pitanje uloge intelektualaca i kulture u toj novoj državi i u tom društvu. On piše:

⁵ Ipak se u tom pismu nalazi jedno upozorenje, koje je mnogo značajnije nego što je on namjeravao: »Sjećaš li se mog ishitrenog i najpovršnijeg sastavka o južnoj Italiji i o važnosti B. Crocea? Eto dakle, htio bih da široko razvijem tezu što sam je tada nabacio.« (Vidi str. 23.). (Sastavak O problemu juga bio je ponovo objavljen u časopisu *Rinascita*, god. II., br. 2. februar 1945.)

»... od onog časa, kad jedna podčinjena grupa doista postane nezavisna i zadobije prevlast, stvarajući jedan novi oblik države, nastaje konkretna potreba za stvaranjem novog intelektualnog i moralnog poretka, tojest novog društvenog oblika, i prema tome potreba, da se stvore pojmovi, koji će biti još svestraniji, još preciznije i još odlučnije ideološko oružje«. ⁶ Te dalje: »... Croceovo filozofsko shvaćanje treba ponovo svesti na ono, na što su prvi teoretičari filozofije prakse sveli hegelijansko shvaćanje. To je jedini historijski plodotvoran način, da se postigne novi odgovarajući zamah filozofije prakse, da se taj pogled na svijet, koji se, zbog potreba neposrednog praktičnog života, počeo »vulgarizirati«, dovede do takvog uspona, koji on mora da postigne, da bi riješio i najsloženije zadatke, što ih je postavio razvitak suvremene borbe, a to je stvaranje jedne nove integralne kulture...«⁷

Nije tek nizašta vrhunac čitave serije bilježaka o historiji intelektualaca i o kulturi upravo studija o Machiavelliju i o »modernom knezu«, kojega predstavlja politička partija proletarijata. Rukopisi, što ih sadrži ova knjiga, predstavljaju dakle u stanovitom smislu krunu čitavog naučnog istraživanja, što ga je Gramsci izvršio u godinama zatvora, teorijsku i filozofsku ocjenu postavke, što ju je dao o problemu intelektualaca i kulture, a koji se u biti sastoji u problemu njihova odnosa prema narodu-naciji, odnosno problemu njihove uloge u stvaranju novog oblika države. Ove Gramscijeve rukopise ne bi bilo moguće shvatiti ni ocijeniti prema njihovu stvarnom značenju, kad ih ne bi potvrđivao napredak, što ga je u toku posljednja tri decenija ovog stoljeća, zahvaljujući teoretskoj i praktičnoj aktivnosti Lenjina, postigao marksistički pogled na svijet. Gramscijev marksizam, to je marksizam-lenjinizam, kao što to on tvrdi u jednoj naročito značajnoj bilješci o tom pitanju: »... Osnivanje jedne vladajuće klase (tojest jedne države) ima istu važnost kao i osnivanje Weltanschauunga. Kako treba da bude shvaćena izreka, da je njemački proletarijat nasljednik njemačke kla-

⁶ Vidi na str. 105. ove knjige.

⁷ Vidi str. 229—230 ove knjige.

sične filozofije? Nije li Marx htio da upozori na historijsku zadaću svoje filozofije, što je postala teorijom jedne klase, koja će postati državom? Za Iljiča⁸ se to doista i dogodilo na jednom određenom teritoriju. Na drugom sam mjestu upozorio na filozofsko značenje pojma i fakta o hegemoniji, što ga dugujemo Iljiču. Ostvarena hegemonija predstavlja realnu kritiku jedne filozofije i njezinu stvarnu dijalektiku... Napraviti paralelu između Marxa i Iljiča, da bi se došlo do neke hijerarhije, ludo je i uzaludno: oni predstavljaju dvije faze: nauku-akciju, koje su u isto vrijeme i istovrsne i raznovrsne. Isto bi tako bilo apsurdno upoređenje između Krista i sv. Pavla: Krist-Weltanschauung, a sv. Pavao-organizacija, akcija, ... ekspanzija Weltanschauunga: obojica su potrebni u istoj mjeri i zbog toga su istog historijskog značenja. Historijski bi se kršćanstvo moglo nazivati: kršćanstvo-pavlinijanstvo, i to bi bio mnogo ispravniji naziv (samo vjerovanje u Kristovo božanstvo onemogućilo je takvu slučajnost, ali i samo to vjerovanje samo je historijski, a ne teorijski element)⁹.

Gramsci je bio vođa, veliki vođa radničke klase, i to on ostaje i u svojoj aktivnosti, koja je u najvećem dijelu filozofska i kulturna, pa i onda, kad sebi stavlja u zadatak jedan nesebičan studij, für ewig — a njegove bilježnice iz zatvora predstavljaju novi doprinos, a na teorijskom polju najviši doprinos talijanske radničke klase talijanskoj i općoj kulturi. Gramsci je nastavio s tim, da i u zatvoru njegov mozak radi za tu klasu, da je jača, da je vodi naprijed, da joj pruži nova sredstva i oružje za njezinu borbu. To sigurno ne znači, da je kod njega oslabio osjećaj za objektivnošću, za naučnom ispravnošću i ozbiljnošću i za nesebičnim traženjem istine. On je uvijek neobično snažno osjećao potrebu za tim, te nije tek slučajno, što je prvi broj dnevnika Ordine Nuovo (Novi poredak), što ga je on uređivao, u glavi nosio motto: »Kazati istinu — to je revolucionarno«. U jednoj od njegovih prvih bilježaka o pitanjima, o kojima se raspravlja u ovoj knjizi, on piše: »... naučna diskusija ne smije se shvatiti

⁸ Lenjin

⁹ Vidi str. 99.—100. ove knjige.

kao da je to neka sudska rasprava, gdje postoji optuženi i javni tužilac, koji po službenoj dužnosti mora da dokaže, da je optuženi kriv i da zaslužuje da bude uklonjen iz optičaja. Budući da se u naučnoj diskusiji pretpostavlja, da je pronalazjenje istine i napredak nauke ono što nas interesira, smatra se »naprednijim« onaj, koji polazi sa stanovišta, da protivnik može istaknuti takav zahtjev, koji mora da bude, iako kao elemenat drugostepene važnosti, obuhvaćen i u vlastitoj konstrukciji. Shvatiti i realno ocijeniti protivnikovo stanovište i njegove razloge (ponekad je taj protivnik cjelokupno mišljenje prošlosti), znači upravo to, da se moramo osloboditi ropstva ideologijama (u lošijem smislu — ideološkog fanatizma), odnosno poći od »kritičkog« stanovišta, jedinog, koje u naučnom istraživanju može dati ploda.«¹⁰

Svaki naučni napredak i svaka plodonosna pobjeda kulture predstavljaju napredak i pobjedu radničke klase, i Antonio Gramsci nema zaista ništa zajedničko s onim intelektualcima, koji misle, da su oni arbitri historijskog procesa i da je njihova zadaća i njihova misija u tome, da — kako on kaže — »stave svijetu okove«. Nije on marksist, ni komunist, ako se tako može kazati, zbog partije, koju je odabrao, nego baš zato, što mu je svaka metafizika tuđa, bila ona idealistička, pozitivistička ili materijalistička. Svaka je stranica ove knjige svjedočanstvo duboke historijske povezanosti, koja provijava čitavim njegovim naučnim istraživanjem i koja daje neuporedivu snagu i ozbiljnost njegovoj kritici mehanicizma, fatalizma i croceovskog i neokantovskog revizionizma.

To da mnoge njegove bilješke imaju više karakter fragmentarnosti negoli organskih ogleđa, posljedica je njegove dosljedne naučne savjesnosti; njome treba opravdati, ako je on u toku svoga rada, a zbog nedostatka dokumentacije, napustio neka pitanja, što ih je bio odredio prema programu, koji je 1932., pošto je već i napisao dobar dio svojih bilježaka i primjedaba, ovako precizirao:

»1) Provizoran i podsjetnički karakter ovih bilježaka i primjedaba; 2) iz njih bi mogli da nastanu posebni eseji, ali ne cjeloviti organski povezan rad; 3) glavni se dio izlaganja

¹⁰ Vidi str. 39. ove knjige.

ne može odijeliti od drugih dijelova, ono što bi predstavljalo »tekst«, od onoga, što bi trebale da budu »note«; 4) često se radi o tvrdnjama, koje nisu prokontrolirane i koje bi se mogle nazvati »prvom približnošću«; poneka od njih mogla bi u toku izučavanja biti i napuštena te bi se, štoviše, i suprotna tvrdnja mogla uzeti kao točna; 5) zbog već istaknutih razloga ne bi trebalo da ostavlja loš utisak širina i nesigurnost okvira; nemam uopće namjeru da kompiliram neku zbrkanu bilježnicu o intelektualcima, neku enciklopedijsku kompilaciju, koja bi trebala da popuni sve »praznine«, koje su moguće i koje se mogu zamisliti.

»Glavni eseji — Opći uvod — Razvitak talijanskih intelektualaca do 1870.: različiti periodi: — Narodna književnost novinskih romana — Folklor i zdravi razum — Problem književnog jezika i dijalekata — Unučići oca Brescianija — Reformacija i renesansa — Machiavelli — Škola i nacionalni odgoj — Mjesto B. Crocea u talijanskoj kulturi do Svjetskog rata — Risorgimento i stranka Akcije — Ugo Foscolo u stvaranju nacionalne retorike — Talijansko kazalište — Povijest Katoličke Akcije — Katolici integralci, jezuiti, modernisti — Srednjovjekovna općina, ekonomsko-korporativna faza države — Kozmopolitska uloga talijanske inteligencije do XVIII. stoljeća — Reakcija na odsustvo narodno-nacionalnog značaja kulture u Italiji: futuristi — Jedinstvena škola i što ona znači za cjelokupnu organizaciju nacionalne kulture — »Lorijanizam«, kao jedna od karakteristika talijanskih intelektualaca — Odsustvo »jakobinizma« u talijanskom Risorgimentu — Machiavelli kao tehničar politike i kao integralni i aktivni političar.

»Dioba materije: 1) Intelektualci — Školska pitanja; 2) Machiavelli; 3) Enciklopedijska znanja i argumenti kulture; 4) Uvod u studij filozofije i kritičke bilješke uz Popularni ogled iz sociologije; 5) Historija Katoličke Akcije — Katolici integralci, jezuiti, modernisti; 6) Mješavina različitih bilješki o obrazovanju (Prošlost i sadašnjost); 7) Talijanski Risorgimento (u Omodeovu smislu doba talijanskog Risorgimenta, ali ostajući na užim talijanskim motivima); 8) Unučići oca Brescianija — Narodna književnost (Književne bilješke); 9) Lorijanizam; 10) Zabilješke o žurnalistici.«

Uvjeti zatvoreničkog života predstavljali su često nesa-
vladivu zapreku jednom tako opsežnom i složenom studiju
te su, u svakom slučaju, zahtijevali neprestanu i nesmiljenu
borbu.

Prva je teška zapreka bila cenzura i kontrola, što ju je
zatvorska uprava vršila, ili je u bilo kom momentu mogla
vršiti nad svim rukopisima. Trebalo je ukloniti sumnju, da bi
sveske mogle da služe za političke ili partijske rukopise, iz-
bjegavati što je moguće više da se — naročito u prvim bilje-
žnicama i na prvim stranicama svake bilježnice — govori o
proletarijatu, o komunizmu, boljševizmu i o Marxu, Engelsu,
Lenjinu, o Partiji; napustiti tradicionalnu marksističku ter-
minologiju i izraze, kao što su proleterska revolucija, dikta-
tura proletarijata, socijalističko društvo, partija radničke
klase, i odbaciti citiranje naziva pojedinih glavnih djela ve-
likih teoretika marksizma te se naviknuti čak i na to, da se
pojedini pasusi iz Marxa i Engelsa parafraziraju, umjesto da
se doslovno citiraju.

Evo jednog odlomka, koji je u tom pogledu karakteristi-
čan:

»Da to¹¹ nije „beznačajno“, dokazuje činjenica... da je
najveći moderni teoretičar (t. j. Lenjin) filozofije prakse
(t. j. marksizma)... u borbi protiv raznih »ekonomističkih«
tendencija podigao vrijednost kulturne borbe i stvorio učenje
o hegemoniji (t. j. hegemoniji proletarijata, t. j. o savezni-
cima radničke klase) kao dopunu teoriji o državi-sili (t. j.
o diktaturi proletarijata) i kao aktualan oblik doktrine iz
četrdeset osme (t. j. Marxova učenja, a ne falsifikata, što ga
je počinio Trocki) o „permanentnoj revoluciji“.¹²

Gramsci je sjajno svladao tu zapreku te je uvijek znao naći
takve formulacije, koje nisu ostavljale nikakve sumnje i
koje nemaju u sebi ništa hermetičko za nekoga, tko donekle
poznaje marksističku literaturu. Ne bi bilo teško prevesti
sve ove bilješke na uobičajeni marksistički govor, ali to ni-
smo htjeli nikako, pa ni onda, kad je interpretacija nešto

¹¹ Važnost kulturnih događaja i uloga velikih intelektualaca
u historijskom razvitku.

¹² Vidi na str. 231. ove knjige.

teža, niti smo unosili izmjene u tekst, nego smo se ograničili na to, da kod mjesta, koja bi mogla da predstavljaju posebne teškoće ili nesigurnost u interpretaciji, pri dnu stranice stavimo notu, koja ih tumači.

Drugu je veliku smetnju predstavljala nemogućnost da se služi bibliotekom, kao i poteškoće, da povremeno prima neprohodan bibliografski materijal. Gramsci je bio prisiljen da vodi neprestanu borbu, kako bi dobio ovlaštenje, da prima knjige i revije, te se u njegovim bilježnicama nalaze koncepti raznih podnesaka zatvorskoj upravi, sudskim vlastima, pa čak i šefu vlade, u kojima protestira protiv zapljene knjiga ili časopisa. U jednom podnesku, datiranom septembra 1930. i upućenom predsjedniku vlade, čitamo:

»Radi se o pitanju, koje je za mene, koji moram da izdržim još petnaest godina robije, od principijelnog značaja: moram sa sigurnošću znati, koje knjige mogu da čitam.«

Ta je neredovitost u dobivanju materijala imala za prvu posljedicu to, da je svako pojedino pitanje obrađivano u pojedinim odvojenim bilješkama, koje su bez međusobne veze, pisane svaka u drugo vrijeme, bez unaprijed utvrđenog reda i razbacane u različitim bilježnicama. Naš je zadatak bio da sredimo i poredamo te bilješke prema predmetu. Osim toga, Gramsci je često, ne mogavši konzultirati tekstove marksističkih teoretičara, morao te tekstove citirati napamet, a u nekim slučajevima, kao što je bilo kod ispitivanja Croceove kritike Marzova ekonomskog učenja, morao se pomiriti s tim, da se služi samo onim citatima, koje je sam Croce odabrao, odnosno da se u diskusiji zadrži samo na onom terenu, što ga je odabrao napuljski filozof, i u granicama, što ih je sam on odredio.

Među raznim teškoćama ne nabrajamo pojedinačno autorovo teško zdravstveno stanje, neopisive fizičke i moralne patnje, progresivno slabljenje njegova organizma, praćeno krizama, što je sve nagoviještalo skori konac i kraj, jer ova agonija nije nikad zamračila lucidnost njegova uma, intelektualnu snagu Antonija Gramscija. Kad prelistavamo stranice njegovih bilježnica iz zatvora, koje su toliko precizne, duboke i pune snage, pokušavamo vjerovati, da su njegove patnje gubile svaku silu u času kad bi Gramsci prionuo na

posao. Ako se u svojim pismima on poneki put i odluči da govori o svojim jadima, svojoj zloj sudbini, ili da nam povjeri svoje patnje i mučenja, u njegovim bilježnicama nema ni traga zatvorskom paklu, halucinantnim besanicama, tuberkulozi, sklerozi, samrtnom umoru, svemu što je neumoljivo uništavalo snagu njegova otpora, ali nije uništavalo snagu njegove volje, već je u njima samo plod njegova genijalnog razmišljanja, odraz nesavladive volje za borbu i divljenja vrijedne snage njegova karaktera. Taj kontrast između fizičke snage i bistrine uma dobio je novu potvrdu u njegovim posljednjim bilježnicama (pisanima od početka 1935.), u kojima njegov rukopis, koji je u prvim sveskama bio jasan, neobično pravilan, postaje nesiguran i neujednačen, dok snaga i preciznost njegove misli i njegovo izražavanje i dalje ostaju nepomućeni.

Da bi čitaoci imali uvijek na umu i da im nikad ne bi izmaklo iz vida, pod kakvim su uvjetima pisane ove stranice, kakve je sve zapreke autor morao savladati, koliki se napor tražio od njegova pamćenja zbog nemogućnosti da se pomaže potrebnim tekstovima, koji su uzroci apstraktnom karakteru ponekih bilježaka i zbog čega nedostatak pozivanja na događaje, što su se u to vrijeme zbivali u Italiji i izvan nje, redakcija je izbjegavala ispravke, koji bi u nekom drugom slučaju bili uputni i korisni, te se ograničila jedino na takve izmjene, koje su prijeko potrebne, to jest:

1) Grupiranje bilježaka po sadržaju, prije negoli su izložene onim kronološkim redom kako su bile pisane i kako su označene u kazalu ove knjige. Prvi dio (Uvod u izučavanje filozofije i historijskog materijalizma) sadrži bilješke, koje potječu iz ovih bilježnica: XVIII. (1933—34), III. (1933—34), VII. (1930—31), II. (1933), XXVII. (1934), IV. (1933), IX. (1929—30), XX. (1929—30), XVI. (1929—30).¹³ Bilješke iz drugog dijela (Neki problemi za studij filozofije prakse) potječu osim iz VII., XVIII., II. i III. bilježnice, još i iz XXII. (1933) bilježnice. Bilješke trećeg dijela (Kritičke bilješke povodom pokušaja

¹³ Bilježnice je numerirala Tatjana Schucht, kad je neposredno poslije Gramscijeve smrti došla u njihov posjed, ne vodeći kod toga računa o redosljedu, kojim su bile pisane.

Popularnog ogleada o sociologiji), osim jedne, koja potječe iz IV. bilježnice, potječu sve iz XVIII. bilježnice. Bilješke četvrtog dijela (Filozofija B. Crocea) potječu sve iz III. bilježnice. Konačno: Male bilješke iz ekonomije i bilješke, koje su sadržane u dodatku, potječu sve iz navedenih bilježnica. Treba spomenuti, da o kritičkim bilješkama uz Popularni oglead, kao i o nekim bilješkama o historijskom materijalizmu i o filozofiji Benedetta Crocea, postoji i jedna prvobitna redakcija u XIII. bilježnici iz 1929—30.

2) Dati naslove bilješkama kao i dijelovima, na koje je knjiga podijeljena. Naslovi pojedinih dijelova uzeti su po naslovima rubrika, kojima se Gramsci služio, da bi označio sadržaj pojedinih bilježaka. Naslove ponekih bilježaka formulirala je redakcija, kad je morala da izmijeni naslove, koji se u rukopisu ponavljaju, ili da izbjegne ponavljanja, ili da dade naslov, koji bilješkama nedostaje.

3) Utopuniti mnoge riječi koje su bile skraćene, ispraviti poneki evidentni lapsus, poneko nepodudaranje glagola i slično, i to uvijek samo u slučaju, kad nema nikakve sumnje o neophodnosti takvih ispravki.

4) Ukloniti ponavljanje, koje je isključiva posljedica činjnice, što se autor, nastavivši pisanje o nekom predmetu poslije prilično duga vremena, poziva na neku drugu bilješku, koju je već prije bio pisao.

5) U podcrtu unijeti primjedbe, koje su u rukopisu u samom tekstu, i to obično u uglatim zagrada.

Ove primjedbe na dnu strane, ukoliko nije istaknuto protivno, potječu uvijek od autora.

Januar 1948.

**HISTORIJSKI MATERIJALIZAM
I FILOZOFIJA BENEDETTA CROCEA**

TUMAČ RIJEČI

(Neki pseudonimi i izrazi, kojima se Gramsci služio umjesto imena i termina, koji su mogli da izazovu sumnju cenzure.)

Glava škole filozofije prakse	}	Marx
Osnivač filozofije prakse		
Tvorac kritičke ekonomije		

Prvi i drugi osnivač filozofije prakse	= Marx i Engels
Kritika političke ekonomije	= Marxov <i>Kapital</i>
Filozofija prakse	= Historijski materijalizam, marksizam

Iljič	}	Lenjin
Vilić		
Najveći moderni teoretičar filozofije prakse		

I

UVODENJE U STUDIJ FILOZOFIJE
I HISTORIJSKOG MATERIJALIZMA

NEKOLIKO UVODNIH NAPOMENA

Treba oboriti jako rasprostranjenu predrasudu o tome, da je filozofija nešto izvanredno teško, jer da je to umna djelatnost, svojstvena samo ograničenoj kategoriji naobraženih specijalista ili profesionalnih sistematskih filozofa. Zato je potrebno, da se prethodno pokuša dokazati, da su »filozofi« svi ljudi; utvrditi okvire i značenje ove »spontane filozofije«, koja je svojstvena »svima«; filozofije, koja se sastoji: 1) u samom govoru, koji je skup predočaba i određenih pojmova, a ne samo riječi bez gramatičkog sadržaja; 2) u zdravom razumu i zdravoj pameti; 3) u religiji naroda, pa prema tome i u čitavom sistemu vjerovanja, praznovjerja, u shvaćanjima, u načinu promatranja i djelovanja te u svemu što se može svrstati pod ono, što se općenito naziva »folklorom«.

Pošto smo pokazali, da su svi ljudi, iako svatko na svoj način i nesvjesno, filozofi, jer i najmanja manifestacija bilo kakve umne djelatnosti, pa i »običan govor«, sadrži neki određeni pogled na svijet, prelazimo na drugo pitanje, na pitanje kritike i spoznaje, naime: da li je vrednije »misliti« bez kritičke spoznaje, nevezano i od slučaja do slučaja, odnosno »pripadati« nekom pogledu na svijet, što su ga mehanički »nametnule« vanjske okolnosti, odnosno neka od mnogih društvenih skupina, koje već od prvog časa njegova svijesnog dolaska na svijet automatski zahvate svakog pojedinca (a to može da bude selo, provincija, može da vodi podrijetlo iz župnog ureda ili »duhovne aktivnosti« župnika, nekog patrijarhalnog starčića, čija »mudrost« diktira zakone, ili neke ženice, koja je svoju mudrost naslijedila od vještica, ili od nekog sitnog intelektualca, koji se uplijesnio u vlastitoj glu-

posti i nesposobnosti da radi), ili je vrednije svijesno i kritički izgrađivati svoj vlastiti pogled na svijet, pa prema tome, u vezi s takvim djelom svog vlastitog mozga, odabrati vlastitu sferu djelatnosti i aktivno sudjelovati u stvaranju historije svijeta, voditi sâm sebe, a ne primati pasivno i slijepo izvana gotove oblike za svoju ličnost?

Bilješka I. Prema svom pogledu na svijet, ljudi uvijek pripadaju nekoj određenoj grupaciji, i to upravo onoj, kojoj pripadaju društveni elementi, koji jednako misle i djeluju. Ljudi su uvijek pristaše nekog konformizma, oni su uvijek ljudi-masa, ili ljudi-zajednice. Postavlja se pitanje: kome historijskom obliku pripada taj konformizam, kome pripadaju ljudi-masa? Kad pogled na svijet nije kritičan ni dosljedan, nego slučajan i nevezan, onda ljudi istovremeno pripadaju raznovrsnim oblicima ljudi-masa, onda se vlastita ličnost izgrađila na monstruozan način: u njoj se mogu naći elementi spiljskog čovjeka zajedno s principima naj-suvremenije i najnaprednije nauke, predrasude svih prijašnjih faza usko lokalne historije i spoznaje filozofije budućnosti, koju će usvojiti ujedinjeni ljudski rod cijelog svijeta. Podvrći kritici svoj vlastiti pogled na svijet znači, dakle, postići to, da on postane jedinstven i konzekventan, podignuti ga na stupanj, koji je dostigla najnaprednija misao. To znači, da je potrebno podvrći kritici čitavu dosad postojeću filozofiju, ukoliko je ona ostavila takve tragove, koji su se učvrstili u narodnoj filozofiji. Početak takve kritičke razrade jest spoznaja o tome, šta zapravo predstavljamo, naime ono »upoznaj samoga sebe«. Kao rezultat dosadašnjeg historijskog razvitka, koji je u nama ostavio nebrojeno tragova, koje smo prihvatili bez »blagodati inventara«. Takav »inventar«, međutim, treba napraviti na samom početku.

Bilješka II. Filozofiju nije moguće odvojiti od povijesti filozofije, ni kulturu od kulturne povijesti. Nije moguće postati filozof u najneposrednijem i odgovarajućem smislu, odnosno imati kritički dosljedan pogled na svijet, a bez spoznaje o njegovu povijesnom karakteru i o tome, koju on razvojnu fazu predstavlja, te da li je u proturječju s drugim pogledima na svijet i s elementima drugih pogleda na svijet. Vlastiti pogled na svijet odgovara određenim uvjetima, koje postavlja stvarnost, a ti su uvjeti strogo određeni i u svojoj aktualnosti »originalni«. Kako

može da se zamisli sadašnjost, i to sasvim određena sadašnjost, na osnovu takve metode mišljenja, koja je izgrađena na osnovu problema iz prošlosti, i to prošlosti, koja je veoma davno prošla i prevladana? Ako se to desi, znači da smo »anakronisti« našeg doba, fosili a ne živa bića modernog doba, ili u najmanju ruku to, da smo neka čudna »mješavina«. Tako se ustvari i događa, da neke društvene skupine po nečemu ispoljavaju najrazvijeniji modernizam, dok po nečemu drugom društveno zaostaju, te su zbog toga i nesposobne za potpunu historijsku samoupravu.

Bilješka III. Ako je istina, da svaki način izražavanja sadrži u sebi elemente nekog pogleda na svijet i elemente neke određene kulture, onda je istina i to, da se po načinu izražavanja svakog pojedinca može stvoriti sud o širem ili užem opsegu njegova pogleda na svijet. Tko govori samo dijalektom i tko narodni jezik pozna samo u nekoliko stupnjeva, tome je spoznaja svijeta nužno više ili manje ograničena, i provincijski okamenjena i anakronistička u poređenju s bujnim tokom misli, koje vladaju historijom svijeta. Njegovi će interesi biti uski, više-manje tjelesnog i gospodarskog karaktera, a ne opći. Ako uvijek i nije moguće naučiti više stranih jezika, da bismo mogli stupiti u vezu s raznim kulturnim zbivanjima, potrebno je dobro naučiti bar svoj narodni jezik. Svaka se velika kultura može prevesti na jezik druge velike kulture, jer veliki narodni jezik, koji se kroz historiju obogatio i upotpunio, može da prevede bilo koju veliku kulturu, tojest da postane svjetski izraz. A dijalekt to ne može.

Bilješka IV. Stvarati novu kulturu ne znači samo pojedinačno vršiti »originalna« otkrića, nego naročito kritički širiti otkrivene istine, da bismo ih takoreći »učinili društvenima« i prema tome temeljem životne djelatnosti, elementom usklađivanja i intelektualnog i moralnog reda. Mnogo je važnija i »originalnija« »filozofska« činjenica to, da se masa ljudi uputi, da bi na dosljedan i jedinstven način gledala na stvarnost današnjice, nego što je otkriće neke nove istine od strane nekog filozofskog »genija«, ako, naime, ova istina ostaje baština male skupine intelektualaca.

Međusobna povezanost zdravog razuma, religije i filozofije. Filozofija je intelektu-

alni sistem, a to ne može biti ni religija ni zdravi razum. Treba vidjeti kako se ustvari ne podudaraju ni religija i zdravi razum, ali kako je religija jedan od elemenata zdravog razuma, koji se odvojio. Uostalom, »zdravi razum« jest opći naziv, kao što je i »religija«, jer ne postoji samo jedan zdravi razum, budući da je i on tvorevina i proizvod historije. Filozofija je kritika i ona nadmašuje religiju i zdravi razum, pa se utoliko podudara sa »zdravom pameti«, koja se suprotstavlja zdravom razumu.

Odnos između nauke, religije i zdravog razuma. Religija i zdravi razum ne mogu sačinjavati intelektualni sistem, jer se ni u svijesti pojedinaca ne mogu svesti u jedinstvo i međusobni odnos, a da i ne govorimo o kolektivnoj svijesti: oni se »slobodno« ne mogu svesti u jedinstvo i međusobni sklad, ali bi se, kao što se to ustvari i dogodilo, u određenim okvirima to moglo i dogoditi »silom autoriteta«. Problem religije, shvaćen ne u vjerskom, nego u laičkom smislu vjerskog jedinstva između nekog pogleda na svijet i neke odgovarajuće norme vladanja, sastoji se u pitanju, zašto ovo jedinstvo vjere zvati »religijom«, a ne zvati ga »ideologijom«, ili naprosto »politikom«?

Ustvari ne postoji neka opća filozofija: postoje različite filozofije ili pogledi na svijet, i među njima se uvijek vrši izbor. Kako se taj izbor vrši? Da li je taj izbor čisto umni čin ili je nešto složenije? Zar se češće ne događa, da između umnog čina i norme vladanja postoje proturječja? Koji će prema tome pogled na svijet biti realan: onaj koji je logički utvrđen kao umni čin, ili pak onaj, koji je rezultat realne aktivnosti svakog pojedinca, koji je sam po sebi sadržan u njegovoj djelatnosti? A budući da je ta djelatnost uvijek neka politička djelatnost, može li se tvrditi, da se stvarna filozofija svakog pojedinca čitava sastoji u njegovoj politici? Ova suprotnost između mišljenja i djelatnosti, tojest koegzistencija dvaju pogleda na svijet, od kojih je jedan priznat riječima, a drugi se ostvaruje stvarnim djelovanjem, nije uvijek posljedica prijevara. Prijevara može da bude dovoljno objašnjenje samo za neke pojedinačno uzete pojedince ili za neke manje ili više brojne skupine, ali ne može zadovoljiti,

kad se suprotnost ispolji u manifestacijama života širokih masa: u tom slučaju ona ne može a da ne bude izraz najdubljih suprotnosti historijskoga društvenog poretka. To znači, da je neka društvena skupina, koja ima svoj vlastiti pogled na svijet, premda tek u začetku, a koji se manifestira u akciji, i prema tome skokovito i prema prilikama, onda kad se ta skupina pokrene kao neka organska cjelina, znači, da je ta društvena skupina, iz razloga duhovnog podvrgavanja i podređivanja, uzela na poslugu pogled na svijet od neke druge skupine, koji pogled nije njezin, te ga i prihvaća riječima, dok druga skupina vjeruje, da ga i slijedi, s obzirom na to, što ga slijedi u »normalnim vremenima«, kad odnos nije nezavisan i samostalan, nego podčinjen i zavisan. Evo, dakle, zbog čega se filozofija ne može odvajati od politike i kako se može dokazati, da su i sam izbor i kritika nekog pogleda na svijet politički faktori.

Potrebno je, dakle, objasniti, kako to, da u svakom vremenu postoje mnogi filozofski sistemi i pravci, kako nastaju i kako se šire, zašto u toku širenja idu isprekidanim linijama i različitim pravcima i t. d.? To nam pokazuje, koliko je potrebno, da se kritički i dosljedno sistematizira vlastita spoznaja svijeta i života i točno odredi što treba shvatiti pod »sistemom«, da on ne bi bio shvaćen u sitničarskom i profesorskom smislu riječi. Ali taj se zadatak može i mora izvršiti u okviru povijesti filozofije, koja prikazuje, kakav je razvojni put doživjela misao u toku vjekova i koliko je zajedničkog napora bilo potrebno našem suvremenom načinu mišljenja, koji obuhvaća i sadrži svu tu historijsku prošlost zajedno sa svim njezinim zabudama i buncanjem, što opet s druge strane ne znači, da se rečene zablude, ako su u prošlosti počinjene i zatim ispravljene, ne bi mogle i danas ponoviti i da ne će biti potrebno da se opet ispravljaju. Što narod zamišlja pod filozofijom? To se može rekonstruirati na temelju izreka u općem načinu govora. Jedna je od najrasprostranjenijih ona: »uzimati stvari na filozofski način«, koju, kad je analiziramo, ne treba sasvim odbaciti. Istina je, da ona sadrži i prećutan poziv na mirenje sa sudbinom i na trpljenje, ali se ipak čini, da je njezino težište u pozivu na razmišljanje, u tome, da treba voditi računa i rasuđivati, kako je sve ono,

što se događa, u svojoj osnovi racionalno, te da mu kao takvom treba i prilaziti, na to koncentrirati svoje umne snage i ne dozvoliti, da nas vuku instinktivne i nasilne pobude.

Sve bi se te narodne izreke, u kojima dolaze izrazi »filozofija« i »filozofski«, mogle grupirati zajedno sa sličnim izrazima pisaca popularnog značaja, kad bi se povadile iz velikih rječnika, pa bi se vidjelo, da imaju vrlo određeno značenje, značenje nadvladavanja životinjskih i elementarnih nagona shvaćanjem nužnosti, koje vlastitim postupcima daje svijesni pravac. To je ona zdrava jezgra zdravog razuma; ono, što bi trebalo zvati zdravom pameću i što zaslužuje da bude razvijano i da postane jedinstveno i dosljedno. Tako se čini, da ni po tome nije moguće odvojiti filozofiju, koja se naziva »naučnom«, od »vulgarne« i narodne filozofije, koja predstavlja odvojeni skup misli i shvaćanja.

No tu se postavlja osnovni problem svakog pogleda na svijet, svake filozofije, koja je postala kulturni pokret, »religija«, »vjerovanje«, odnosno filozofija, koja je dovela do praktične aktivnosti i proizvela volju, pa je u njima sadržana kao prećutna teorijska »premissa« (kao »ideologija« — moglo bi se kazati, ako se kao pojam ideologije uzme baš najviše značenje onoga pogleda na svijet, koji se kao takav odražava u umjetnosti, pravu, ekonomskoj djelatnosti i u svim individualnim i kolektivnim manifestacijama života), odnosno kao problem očuvanja idejnog jedinstva u čitavom društvenom bloku, koji je baš ta ideologija cementirala i učinila jedinstvenim. Snaga religijâ, naročito katoličke crkve, ležala je i leži u tome, što one osjećaju silnu potrebu za doktrinarnim jedinstvom čitave »religiozne« mase i što se bore protiv odvajanja intelektualno viših slojeva od nižih. Rimski crkva uvijek najgorčeniije borila, da bi onemogućila »službeno« stvaranje dviju religija, jedne za »intelektualce«, druge za »obične duše«. Ta borba nije prošla bez teških neprilika po crkvu, ali su te neprilike sastavni dio povijesnog procesa, koji mijenja čitav civilizirani svijet i koji je u cijelosti izložen onoj istoj kritici, koja nagriza i religije; utoliko više odskače organizatorska sposobnost na polju obrazovanja klera i onaj apstraktno-racionalni i pravilni odnos, što ga je u svom krugu crkva znala da uspostavi između intelektualaca

i običnih ljudi. Jezuiti su nesumnjivo bili najveći majstori ove ravnoteže te su, da bi je sačuvali, pokrenuli jedan, za crkvu napređan pokret, koji ide za tim, da zadovolji neke zahtjeve nauke i filozofije, ali to ipak ide tako sporim i metodičkim tempom, da obične mase nisu shvatile nikakve promjene, premda se »integralistima« one čine »revolucionarnima« i demagoškima.

Jedna od najvećih slabosti svih imanentističkih filozofija sastoji se baš u tome, što one nisu znale da ostvare ideološko jedinstvo između onih dolje i onih gore, između »običnih« i inteligencije. U historiji zapadne civilizacije u evropskim se razmjerima ta činjenica očitovala u izravnom neuspjehu renesanse, a u razmjerima rimske crkve u djelomičnom neuspjehu reformacije. Ta slabost dolazi do izražaja u pitanju škola: imanentističke filozofije nisu čak ni pokušale stvoriti neku koncepciju, koja bi mogla da zamijeni religiju u odgajanju djece, a odatle i nazovihistoricistički sofizam, na temelju kojega nereligiozni (bez konfesije), a ustvari bezbožni pedagozi dopuštaju vjeronauk, jer da je religija — filozofija čovječanstva u djetinjstvu i da se ponavlja u svakom nemetaforičkom djetinjstvu. Idealizam se pokazao kao protivnik kulturnih pokreta »prilaženja narodu«, koji su se manifestirali u takozvanim pučkim sveučilištima i sličnim institucijama, i to ne samo zbog njihovih loših strana, jer su u tom slučaju bili dužni načiniti nešto bolje. Ipak su ti pokreti zasluživali pažnju i vrijedilo je da budu proučavani: imali su sreću u tom smislu, što su »obični« pokazali iskreno oduševljenje i čvrstu volju da se uzdignu do višeg kulturnog oblika i do višeg pogleda na svijet. Nedostajala im je, međutim, organska povezanost, kako filozofskog mišljenja, tako i organizatorske čvrstine i kulturne centralizacije; dobivao se dojam, da nalikuju na prve kontakte engleskih trgovaca s afričkim crncima: davali su lošu robu, a primali grumenje zlata. S druge strane, organsku povezanost mišljenja i kulturnu stalnost moguće je bilo postići samo tako, da je između intelektualaca i običnih postojalo isto ono jedinstvo, koje mora postojati između teorije i prakse, odnosno da su intelektualci bili organski intelektualci masâ, da su, naime, dalje razrađivali one principe i probleme, što su ih te mase istakle u toku svoje

praktične aktivnosti te ih međusobno povezali i time stvorili jedan kulturni i društveni blok. Opet se pojavilo ono isto pitanje, na koje smo već skrenuli pažnju: da li je neki filozofski pokret zaista takav samo onda, kad se on koristi za razvitak takve kulture, koja je specijalizirana samo za ograničene grupe intelektualaca, ili je on takav samo ukoliko u poslu oko razrade neke misli, koja je premašila zdravi razum i u skladu s naukom, nikad ne zaboravi da ostane u kontaktu s »običnim« ljudima i da baš u toj vezi nađe izvor problema, koje treba da proučava i da ih riješi? Filozofija će postati »historijska« samo na temelju te povezanosti, ona može samo tako da se očisti od intelektualističkih elemenata, koji su po svojoj prirodi individualistički, te da sebi osigura »život«.¹

Filozofija prakse mora već na samom početku pokazati, da ona u svom polemičkom i kritičkom odnosu premašuje i onaj način mišljenja, koji joj je prethodio, i konkretno još postojeće mišljenje (ili postojeći kulturni svijet). Treba, dakle, da se predstavi prije svega kao kritika »zdravog razuma« (budući da se sama oslanjala na zdravi razum, kako bi dokazala da su »svi« ljudi filozofi i da se ne radi o tome, da se u individualni život »svih« *ex novo* unosi neka nauka, nego da se ona postavi na nov način i da se aktivnost, koja već postoji, učini »kritičkom«), a zatim kao kritika filozofije intelektualaca, koja je dovela do povijesti filozofije i koja se, s obzirom na to da je individualistička (te se u suštini i razvija zahvaljujući aktivnosti nekolicine naročito naobraženih pojedinaca), može smatrati »najvišim točkama« napretka

¹ Možda je korisno i »praktično« razlikovati filozofiju od zdravog razuma, da bi se tako bolje prikazao prijelaz od jednog momenta u drugi; u filozofiji su sabrana naročito obilježja individualne misaone djelatnosti, dok su u zdravom razumu sabrane rasprostranjene i razasute karakteristike općeg mišljenja neke određene epohe i nekog određenog narodnog ambijenta. Ali svaka filozofija nastoji da postane zdravi razum, pa ma i zdravi razum nekog užeg ambijenta (svih intelektualaca). Radi se međutim o tome, da treba razraditi jednu filozofiju, koja će, kad se rasprostrani ili kad to rasprostiranje bude omogućeno, jer je ona povezana sa životom i u njemu sadržana — postati obnovljeni zdravi razum, koji će odgovarati i imati snagu individualnih filozofija: to se ne može dogoditi, ako se neprestano ne bude osjećala potreba za kulturnim kontaktom s »običnima«.

zdravog razuma, a u najmanju ruku zdravog razuma najobrazovanijih slojeva društva, a preko njih i narodnog zdravog razuma. Eto, dakle, zašto uvođenje u studij filozofije — da bi moglo da podvrgne kritici, da pokaže realnu vrijednost (ako je još imaju), odnosno značenje, što su ga imali kao već prevladana karika u lancu te da fiksira nove aktuelne probleme ili da na nov način postavi stare — mora da sažeto izloži probleme, što su nastali u razvojnom procesu opće kulture, koja se samo djelomično odražava u povijesti filozofije, a koja ipak, zbog nepostojanja historije zdravog razuma (nemoguće ju je izgraditi s obzirom na odsustvo dokumentacionog materijala), ostaje najglavnije vrelo, na koje se čovjek može pozivati.

»Politika« osigurava međusobni odnos »više« filozofije i zdravog razuma, isto onako kao što politika osigurava i odnos između katoličanstva intelektualaca i »običnih«. No postoji golema razlika između jednog i drugog slučaja. To što se crkva mora sukobljavati s problemom »običnih«, ukazuje upravo na to, da je postojao rascjep u zajednici »vjernika«; rascjep, koji se ne može popraviti tako, što će se nivo običnih podići do nivoa intelektualaca (crkva i ne postavlja sebi taj zadatak, jer nije u razmjeru s današnjim njezinim idejnim i ekonomskim snagama), nego samo željeznom disciplinom prema intelektualcima, da ne bi prešli preko stanovitih granica odvajanja i time taj rascjep učinili katastrofalnim i nepopravljivim. U prošlosti su ti »rascjepi« zajednice vjernika bili ispravljeni snažnim pokretima masa, koji su dovodili do stvaranja, ili su bili sadržaj novih vjerskih redova oko jakih ličnosti (Dominik, Franjo).²

No protureformacija je učinila jalovim to bujanje narodnih snaga: Isusova družba posljednji je veliki religiozni red, po svom podrijetlu reakcionaran i autoritativan, a po značaju

² Heretički pokreti Srednjeg vijeka kao i istodobna reakcija protiv strančarstva crkve i skolastičke filozofije, koje je ona bila izraz, bili su — na osnovu određenih društvenih sukoba izazvanih nastankom općina — raskid između mase i intelektualaca u crkvi; raskid, što je zacijelio pojavom narodnih vjerskih pokreta, koje je crkva ponovo privukla uza se stvaranjem prosjačkih redova i jednom vjerskom zajednicom.

represivan i »diplomatski«, koji je svojim nastankom dao katoličkim organizacijama pečat ukrućivanja. Novi redovi, koji su se pojavili nakon toga, vrlo su skromnog »religioznog« značaja, ali za masu vjernikâ imaju veliko »disciplinsko« značenje, jer su to ogranci i ticala Isusove družbe ili su to postali kasnije, te su instrumenti »otpora«, da bi se sačuvale stečene političke pozicije, a ne snage, koje u razvitak unose nešto novo. Katolicizam se pretvorio u »jezuitizam«. Modernizam nije stvarao »religiozne redove«, nego političku stranku, kršćansku demokraciju.³

Stanovište filozofije prakse suprotno je katoličkom stanovištu: filozofija prakse ne ide za tim, da »obične« zadrži u njihovoj primitivnoj filozofiji u smislu zdravog razuma, nego da ih dovede do jednog višeg shvaćanja o životu. Ako priznaje potrebu za kontaktom između intelektualaca i običnih, ne radi to zbog toga, da bi ograničila naučnu djelatnost i održala neko jedinstvo masa na niskom nivou, nego upravo radi toga, da bi ostvarila jedan intelektualno-moralni blok, koji bi politički omogućio duhovni progres masama, a ne samo neznatnoj grupi intelektualaca.

Aktivni čovjek iz mase djeluje praktično, ali on nema jasne teorijske svijesti o tom svom djelovanju, koje ipak znači neko poznavanje svijeta, jer ga on mijenja. Njegova teorijska svijest može, dapače, historijski biti u suprotnosti s njegovim djelovanjem. Gotovo bi se moglo tvrditi, da on ima dvije teorijske svijesti (ili jednu proturječnu svijest), od kojih je prva sadržana u njegovoj djelatnosti te ga povezuje sa svim njegovim suradnicima u praktičnom preobražavanju stvarnosti, a drugu, koju izražava površno ili na riječima, naslijedio je iz prošlosti i prihvatio bez kritike. Ipak ta »verbalna« koncepcija nije bez posljedica: ona nanovo veže za određenu društvenu grupaciju, utječe na moralno vladanje,

³ Sjetimo se anegdote (što je u svojim *Memoarima* priča Steed) o kardinalu, koji engleskom protestantu, prijateljski naklonjenom prema katoličanstvu, tumači, da su čuda svetog Genara — roba za napuljski mali narod, ali ne za intelektualce, jer da i u Evandelju ima pretjerivanja. A na pitanje: »Pa zar nismo kršćani?« — odgovara: »Mi smo prelati, to jest 'političari' rimske crkve«.

na usmjeravanje volje, sve to na više ili manje snažan način, koji se može razviti do toga, da proturječnost svijesti više ne dopušta nikakvu aktivnost, nikakvu odlučnost i nikakav izbor te dovodi do moralne i političke pasivnosti. Kritičku spoznaju samih sebe stječemo, dakle, samo borbom za političku »prevlast«, borbom suprotnih pravaca, najprije na etičkom, a zatim i na političkom polju, dok ne stignemo do jednog višeg ostvarenja vlastitog pogleda na stvarnost. Svijest o pripadanju nekoj određenoj hegemonističkoj snazi (odnosno politička svijest) prva je faza do progresivne svijesti o samom sebi, u kojoj se teorija i praksa konačno sjedinjuju. Prema tome ni jedinstvo teorije i prakse nije rezultat nekog mehaničkog faktora, nego historijsko mijenjanje, koje ima svoju početnu i primitivnu fazu u jedva instinktivnom osjećaju »razlikovanja«, »odvojenosti« i nezavisnosti, osjećaju koji se razvija sve dok doista potpuno ne zavlada jedan povezani i jedinstveni pogled na svijet. Eto zbog čega je potrebno istaknuti kako politički razvoj pojma hegemonije predstavlja, osim praktično-političkog, još i velik filozofski napredak, jer on nužno obuhvaća i pretpostavlja duhovno jedinstvo i etiku, koja odgovara takvom pogledu na realnost, koji je nadmašio zdravi razum i koji je postao kritički, premda još uvijek u tijesnim granicama.

Pa ipak se produblјavanje pojma o jedinstvu teorije i prakse nalazi još u početnoj fazi najnovijeg razvoja filozofije prakse: ima još ostataka mehanicizma, jer se govori o teoriji kao »dodatku«, »nuzgrednoj stvari« prakse, o teoriji kao služavci prakse. Čini se, da i ovo pitanje treba postaviti historijski, naime kao jedan vid političkog pitanja o intelektualcima. Kritička spoznaja samog sebe historijski i politički predstavlja stvaranje intelektualne elite: ljudska masa ne »razlikuje se« i ne postaje nezavisna »sama od sebe«, a da se ne organizira (u širem smislu), te nema organizacije bez intelektualaca, tojest bez organizatora i rukovodilaca, odnosno, ako se od teorijskog aspekta veze teorija-praksa doista ne odijeli sloj osoba »specijaliziranih« za misaona ostvarenja i filozofiju. No taj je proces stvaranja intelektualaca dug i težak, pun proturječnosti, napredovanja i povlačenja, otpadanja i ponovnog okupljanja, pri čemu je »vjer-

nost« masâ (vjernost i disciplina u početku su oblik, što ga poprima pristupanje mase i njezina suradnja u razvitku svih kulturnih pojava) često stavljena pred težak ispit. Razvojni proces vezan je za dijalektiku intelektualci-masa; sloj intelektualaca razvija se i kvantitativno i kvalitativno, ali je svaki skok prema novom »proširenju« i upotpunjavanju redova intelektualaca vezan sličnim pokretom mase običnih, koja se uzdiže k višem stupnju kulture i istodobno proširuje krug svog utjecaja, a pojedini joj se vrhovi, pa i manje ili više značajne grupe, uzdignu do redova specijaliziranih intelektualaca. Ali u tom se procesu neprestano ponavljaju momenti, kad se između mase i inteligenata (ili među nekima od njih, ili neke njihove grupe) stvara odvajanje, kad se izgubi kontakt, pa se odatle stječe dojam »nuzgrednog«, dopunskog, podređenog. Kad se u vezi teorija-praksa insistira na elementu »praksa«, a kako su ovi elementi odcijepljeni i razdvojeni, a ne samo izdvojeni (sasvim mehanička i obična operacija), znači da se prolazi kroz relativno primitivnu povijesnu fazu, koja je još gospodarski-korporativna i u kojoj se kvantitativno preobražava opći okvir — »struktura«, dok se odgovarajući kvalitet — »superstruktura«, ima tek da pojavi, ali se još nije organski formirao. Treba istaknuti važnost i značenje, što ga u modernom svijetu za razvitak i širenje pogleda na svijet imaju političke stranke, ukoliko one u svojoj suštini stvaraju etiku i njima odgovarajuću politiku, odnosno ukoliko djeluju kao historijski »eksperimentatori« svojih pogleda na svijet. Stranke vrše pojedinačno izbor mase, koja djeluje, i taj se izbor vrši povezano, kako na praktičnom tako i na teoretskom polju, a taj odnos između teorije i prakse utoliko je uži, ukoliko pogled na svijet uvodi više vitalnih i korjenitih novosti i što je u većoj suprotnosti sa starim načinima mišljenja. Zbog toga se može kazati, da su stranke stvaraoci nove integralne i totalitarne inteligencije, to jest lonac, u kome se vrši sjedinjavanje teorije i prakse, koje treba shvatiti kao stvaran historijski proces i razumjeti tako, da je to formiranje nužno vršiti pojedinačnim pristupanjem, a ne po »laburističkom« uzoru, jer ako se radi o tome, da se organski rukovodi »čitavom ekonomski aktivnom masom«, radi se o tome, da nju ne treba voditi prema starim

šablonama, nego unošenjem novog, ali to novo u njenom prvom stadiju ne može stvoriti masa, nego jedna elita, kod koje je pogled na svijet, sadržan u ljudskoj aktivnosti, u stanovitoj mjeri već postao istinska svijest, odgovarajuća i sistematska, te jasna i odlučna volja.

Jedna od tih faza može se proučiti iz diskusije, u kojoj je bio potvrđen najnoviji razvitak filozofije prakse: diskusije, koja je rezimirana u članku D. S. Mirskog, suradnika *Culture*.⁴ Iz nje se može vidjeti, kako je došlo do prijelaza od jedne mehanicističke i posve izvanjske koncepcije do jednog »aktivizirajućeg« pogleda na svijet, koji se — kako je zapaženo — najviše približava pravilnom shvaćanju jedinstva teorije i prakse, premda još nije dostigao njegovo značenje sinteze. Može se primijetiti kako su deterministički, fatalistički i mehanicistički elementi bili neposredna ideološka »aroma« filozofije prakse i neki oblik religije i opojnog sredstva (no sredstva, koje kanda umrtvljuje), koje se zbog »podčinjenog« karaktera određenih društvenih slojeva pokazalo nužnim i historijski opravdanim.

Kad u borbi nema inicijative i kad zbog toga sama borba završi, pretvarajući se u niz poraza, mehanički determinizam postaje strahovita snaga moralnog otpora, povezanosti i strpljive i uporne ustrajnosti. »Ja sam privremeno pobijeden, ali značaj stvari malo pomalo radi za mene«, i t. d. Stvarna se volja preobražava u akt vjere, u neku racionalnost povijesti, u neku empirijsku i primitivnu formu strastvenog finalizma, koji izgleda kao surogat predestinaciji, providnosti i t. d. iz konfesionalnih religija. Treba ostati kod činjenice, da i u takvom slučaju doista postoji snažna aktivnost volje, direktni utjecaj na značaj stvari, ali u jednom prećutnom i prikrivenom obliku, koji se stidi sam sebe, pa je svijest zbog toga proturječna, lišena kritičkog jedinstva i t. d. Ali kad »potlačeni« postane rukovodilac i odgovoran za ekonomsku djelatnost masa, čini se u izvjesnom momentu da predstoji neposredna opasnost od mehanicizma, pa dolazi do revizije

⁴ Vjerojatno se aludira na članak D. S. Mirskog: *Demokratie und Partei im Bolschewismus*, koji je objavljen u zbirci *Demokratie und Partei* u nakladi P. R. Rohden, Wien 1932., o kojoj govori Glaeser u *Bibliografia Fascista* 1933. (*Bilj. tal. red.*)

čitavog načina mišljenja, jer je nastupila promjena u društvenom poretku. A zašto se sužavaju granice i domena »značenja stvari«? Na koncu zato, što »potlačeni«, ako je do jučer bio samo stvar, danas više nije stvar nego historijska ličnost, protagonist. Ako je jučer bio neodgovoran, zato što je pružao »otpor« tuđoj volji, on se danas osjeća odgovornim, jer se više ne opire, nego djeluje, neminovno je aktivan i poduzetan. No da li je on i jučer predstavljao samo obični »otpor«, samo puku »stvar« i pustu »neodgovornost«? Očigledno nije, nego je dapače potrebno istaknuti, kako fatalizam i nije ništa drugo, nego prerušavanje aktivne i realne volje sa strane slabića. Evo zbog čega uvijek treba isticati beznačajnost mehaničkog determinizma, koji — budući da se dađe objasniti kao naivna filozofija mase, pa je kao takav važan element snage samo kad ga intelektualci uzdignu na stupanj odražavajuće i odgovarajuće filozofije — postaje uzrok pasivnosti, glupe samodovoljnosti, a sve to i ne čekajući, da bi potlačeni postao rukovodilac i potom odgovoran. Jedan dio mase, pa i podčinjeni, uvijek je odgovoran, te filozofija tog dijela uvijek ide ispred filozofije cjeline, ne samo kao teorijsko predviđanje, nego kao aktualna nužnost.

Da je mehanicistički pogled na svijet bio religija potlačenih, vidi se iz analize razvoja kršćanske religije, koja je u određenom povijesnom periodu i pod određenim historijskim uvjetima bila a i dalje ostaje »nužda«, nuždan oblik volje narodnih masa, određeni oblik racionalnosti svijeta i života te je postavila opće okvire realne praktične djelatnosti. Čini mi se, da je u ovom odlomku jednog članka u *Civiltà Cattolica* (Poganski individualizam i kršćanski individualizam, — svezak od 5. III. 1932.) dobro izražena ta funkcija kršćanstva: »Vjera u sigurnu budućnost, u besmrtnost duše predodređene za blaženstvo; vjera u sigurnost, da se može postići vječno uživanje, davala je pogonsku snagu intenzivnom radu na unutrašnjem usavršavanju i duhovnom podizanju. Pravi kršćanski individualizam našao je u tome poticaj za svoje pobjede. Sve snage kršćanina prikupile su se oko tog plemenitog cilja. Kad se oslobodio spekulativnih kolebanja, koja uzbuđuju dušu sumnjom, i prosvijetlio se principima besmrtnosti, čovjek je osjetio da mu se ponovo rađa nada u vjeru,

da ga je u borbi protiv zla podržavala neka viša sila, prisilio je samog sebe i pobijedio svijet.« Ali i u ovom se slučaju podrazumijeva iskreno, a ne jezuitizirano kršćanstvo, koje je za narodne mase postalo pravi narkotik.

Još je, međutim, izrazitije i još značajnije stanovište kalvinizma sa njegovom željeznom koncepcijom o predestinaciji i milosrđu, koje dovodi do golemog širenja duha inicijative (ili postaje oblik tog pokreta).⁵

Zašto se i kako novi pogledi na svijet šire i kako oni postaju popularni? Da li u tom procesu širenja (koje istovremeno znači i zamjenu starog, a vrlo često i kombinaciju novog i starog) vrši utjecaj razuman način iznošenja i prikazivanja tog novog gledanja, autoritet (ukoliko se bar općenito priznaje i cijeni) onoga, koji ga izlaže, kao i mislilaca i učenjaka, na koje se poziva, koji ga izlažu, pripadanje istoj organizaciji, kojoj pripada i onaj, koji taj novi pogled iznosi (budući da su u organizaciju ušli iz nekog drugog motiva, a ne zato da bi se složili s novim pogledom na svijet)? Ti se elementi, ustvari, mijenjaju prema društvenoj skupini i prema kulturnom nivou dotične skupine. No istraživanje je naročito interesantno zbog onoga, što se odnosi na narodne mase, koje teže za tim, da mijenjaju svoja gledanja, ali ih ni u kom slučaju ne mijenjaju prihvaćajući nova u (da tako kažemo) »čistom« obliku, nego uvijek samo kao više ili manje nepravilnu i neobičnu kombinaciju. Racionalna i logički dosljedna forma, savršeno rezoniranje, koje ne će propustiti nijedan, bilo pozitivan bilo negativan dokaz od neke važnosti, ima svoj značaj, ali je jako daleko od toga, da bude odlučna; odlučna može ona biti podredno, i to onda, kad je određena osoba već u uvjetima intelektualne krize, pa se koleba između starog i novog; kad je izgubila vjeru u staro, a za novo se još nije odlučila i t. d.

Tako se može govoriti o autoritetu mislilaca i učenjaka. U narodu je on veoma velik, ali ustvari svaki pogled na svijet

⁵ U vezi s tim može se pogledati: Max Weber: *Protestantska etika i duh kapitalizma*, objavljeno u *Nuovi Studi*, svesci 1931. i dalje, te knjiga Groethuysena o religioznom podrijetlu buržoazije u Francuskoj (*Origines de l'esprit bourgeois en France*. I: *L'Eglise et la bourgeoisie*, Paris 1927.) (Bilj. tal. red.)

ima kao uzor svoje mislioce i učenjake, pa je njihov autoritet podijeljen; osim toga, da bi svakog mislioca mogli razlikovati, moguće je posumnjati da bi on baš tako kazao i t. d. Može se zaključiti, da se proces širenja novih pogleda na svijet događa zbog političkih odnosno — u krajnjoj liniji — socijalnih razloga, no da su formalni element logične povezanosti, element autoriteta i organizacioni elementi dobili u tom procesu veoma važnu zadaću netom je došlo do orijentiranja, kako među pojedinim licima, tako i među brojnim skupinama. Međutim, odatle se izvodi, da mase, ako su one takve, na filozofiju ne mogu gledati drugačije nego kao na vjeru. Zamislite, uostalom, duhovni položaj nekog čovjeka iz naroda; on je izgradio svoje poglede, svoja uvjerenja, stvorio sud za diskriminaciju i norme vladanja. Svaki koji zastupa njemu suprotno stanovište, ukoliko je intelektualno jači, znade da svoje razloge dokaže bolje od njega, pa ga logički satjera u rog i t. d. No zar bi zbog toga čovjek iz naroda morao mijenjati svoje uvjerenje? Ali onda bi se moglo dogoditi, da ih mijenja jedamput dnevno, to jest svaki put kad susretne nekog intelektualno jačeg ideološkog protivnika. Na kojim se, dakle, elementima temelji njegova filozofija, a osobito ona njegova filozofija, koja po svojoj formi ima za njega više značaj norme o vladanju? Nesumnjivo, najznačajniji je neracionalni element — vjera. Ali u koga i u što? Naročito u onu društvenu skupinu, kojoj on pripada, zato što i ona općenito misli isto onako kao i on: čovjek iz naroda drži, da se toliki ne mogu prevariti, potpuno prevariti, u što bi ga protivnik htio uvjeriti svojim argumentima. Istina je, da on nije sposoban da brani i razlaže svoje razloge, kao protivnik svoje, ali on zna da u njegovoj skupini ima takvih, koji to znaju sigurno i bolje nego taj konkretni protivnik, jer se on ustvari sjeća, da je slušao kako taj opširno i povezano izlaže razloge njegova vjerovanja, čime ga je i uvjerio. Stvarnih se razloga ne sjeća i ne bi znao da ih ponovi, ali zna da postoje, jer je slušao kako se iznose, pa je ostao uvjeren. Biti jedamput do kraja uvjeren, predstavlja trajan razlog da zauvijek ostane pri tom uvjerenju, pa i onda, kad se ono više ne zna obrazložiti.

No ta razmatranja dovode do zaključka o krajnjoj nesigurnosti narodnih masa s obzirom na nova uvjerenja, naročito ako su nova uvjerenja u protivnosti s (isto tako novim) ortodoksnim uvjerenjima, koja su prema općim interesima vladajućih klasa društveno konformistička. To se može vidjeti, razmišljajući o sudbini religija i crkava. Religija, ili neka određena crkva, može da održi zajednicu svojih vjernika (u stanovitim granicama nužnosti općeg historijskog razvitka) u onoj mjeri, koliko ona trajno i organizirano zadrži svoju vlastitu vjeru, neumorno joj ponavlja apologetiku, boreći se uvijek i u svakom momentu sličnim argumentima i održavajući uvijek hijerarhiju intelektualaca, koji bi vjeri davali bar pričin misaonog dostojanstva. Svaki put kad su zajednički odnosi između crkve i vjernika bili silom prekinuti zbog političkih razloga, kao što se zbilo za vrijeme Francuske revolucije, gubici, što ih je crkva pretrpjela, bili su neprocjenjivi. Da su teški uvjeti vršenja uobičajenih vjerskih dužnosti potrajali preko određenih vremenskih granica, vjerojatno je, da bi ti gubici bili definitivni i da bi se pojavila nova vjera, kao što se, uostalom, u Francuskoj i pojavila u kombinaciji sa starim katolicizmom. Odatle treba zaključiti o nekim određenim neophodnostima svakog kulturnog pokreta, koji hoće da zamijeni zdravi razum i stare poglede na svijet uopće: 1. nikad se ne zanositi ponavljanjem vlastitih argumenata (mijenjajući im doslovnu formu): ponavljanje je najdjelotvornije didaktičko sredstvo, kojim se utječe na mentalitet naroda; 2. neprekidno raditi na intelektualnom uzdizanju širokih narodnih masa, tojest na tome, da se u bezlični element mase ulije samosvijest, što znači poticati proces stvaranja intelektualne elite novog tipa, koja treba da iznikne neposredno iz masa, ali treba ipak i dalje ostati s njom u kontaktu i postati ono što je udlaga u bisti. Ta druga nužnost, ako je zadovoljena, »stvarno mijenja« ideološku panoramu« jedne epohe. Ali, s druge strane, ta se elita ne može pojaviti ni razviti, ako se u njezinoj sredini ne obavi hijerarhijska podjela autoriteta i duhovne kompetencije, koja može da postigne kulminaciju u nekom velikom individualnom filozofu, ako je sposoban opet doista oživiti zahtjeve velike ideološke zajednice; shvatiti, da se ona ne može pokre-

nuti brzinom, koja je svojstvena nekom individualnom mozgu, i da zbog toga uspijeva da formalno izgradi zajedničku doktrinu onako, kako najbolje odgovara i kako je to najadekvatnije načinu mišljenja kolektivnog mislioca.

Očito je, da se neka masovna tvorevina takve vrste ne može izgraditi »arbitrarno«, oko bilo kakve ideologije, formalnom voljom neke ličnosti ili neke grupe, koja bi se na to odlučila zbog fanatizma svojih filozofskih ili religioznih uvjerenja. Pristajanje ili nepristajanje uz neku ideologiju predstavlja način, pomoću koga se može ustanoviti stvarna kritika racionalnosti i historičnosti nekoga načina mišljenja. Samovoljne konstrukcije bivaju brže ili sporije isključene iz historijskog natjecanja, iako im ponekad stjecanjem neposrednih sretnih okolnosti polazi za rukom da steknu kakvu-takvu popularnost, dok konstrukcije, koje odgovaraju zahtjevima složenog i organskog povijesnog perioda, uvijek završavaju tako, što se nametnu i prevladaju, iako prolaze kroz mnoge usputne faze, u kojima do njihove afirmacije dolazi samo u nekim čudnim i neobičnim slučajevima.

Takav razvitak ističe mnogo problema, od kojih se najvažniji mogu svesti na način i kvalitet odnosa među raznim slojevima intelektualno osposobljenih, tojest na značaj i funkciju, koju može i treba da ima stvaralački doprinos viših grupa, a u vezi s njihovom organskom sposobnošću za diskusiju i razvijanje novih kritičkih gledanja u redovima intelektualno podređenih slojeva. Radi se, naime, o tome, da treba odrediti granice slobode diskusije i propagande; slobode, koja ne smije biti shvaćena u administrativnom i policijskom smislu, nego u smislu onih samoograničenja, što ih upravljači određuju za svoju vlastitu djelatnost, ili — u pravom smislu — za određivanje pravca kulturne politike. Drugim riječima: Tko će odrediti »prava nauke« i okvire naučnih istraživanja i hoće li ta prava i te granice biti moguće baš točno odrediti? Čini se da je potrebno napor u traženju novih i boljih istina, dosljednijih i jasnijih formulacija samih istina, prepustiti slobodnoj inicijativi pojedinih naučenjaka, iako oni neprestano nanovo postavljaju na diskusiju i takve principe, koji su — čini se — od najbitnije važnosti. Uostalom, ne će biti teško objasniti, kad su te inicijative za diskusiju potekle iz

sebičnih motiva, umjesto motiva naučnog karaktera. Uostalom, nije teško zamisliti ni to, da su individualne inicijative disciplinirane i sredene, da bi mogle proći kroz rešetko akademija i raznovrsnih kulturnih institucija te postati javne tek nakon owe selekcije i t. d.

Bilo bi zanimljivo proučiti, i to konkretno, za svaku pojedinu zemlju posebno, kulturnu organizaciju, koja ideološki svijet drži u pokretu, pa ispitati kako praktično funkcionira. Isto bi tako bio interesantan i studij brojčanog odnosa osoba, koje se profesionalno posvetilo aktivnom kulturnom radu, i stanovništva pojedine zemlje, sa približnim brojem slobodnih sila. Prema broju osoba koje su zaposlile, škole svih stupnjeva i crkva najveće su dvije kulturne organizacije u svakoj zemlji. Zatim novine, časopisi i knjižarska djelatnost, privatne školske ustanove, bilo da dopunjavaju državne škole, bilo kulturne institucije tipa pučkih sveučilišta. Druge profesije u svojoj specijaliziranoj djelatnosti popunjavaju kulturni sektor, koji nije bez značenja, kao što su liječnici, oficiri, suci. Ali treba istaknuti, da u svim zemljama, iako u drugačijem opsegu, postoji duboka provalija između narodnih masa i grupa inteligencije, pa i onih koje su najbrojnije i najbliže nacionalnoj periferiji, kao što su učitelji i svećenici. To se događa zbog toga, što i tamo gdje to upravljači na riječima priznaju, država kao takva nema nekog jedinstvenog, povezanog i homogenog shvaćanja, zbog čega su intelektualci rastavljeni sloj od sloja, a tako i u okviru samog sloja. Osim u nekim zemljama, univerziteti ne vrše nikakvu funkciju ujedinjavanja; često ima više utjecaja jedan slobodni mislilac, nego cjelokupna univerzitetska institucija, i tako dalje.

Što se tiče historijske uloge, što ju je odigralo fatalističko shvaćanje filozofije prakse, mogao bi mu se održati posmrtni govor, priznavši mu korisnost u jednom određenom povijesnom periodu, ali ostajući baš zato pri tome, da ono treba da bude pokopano sa svim počastima koje mu pripadaju. Uloga tog shvaćanja doista bi se mogla uporediti s ulogom, što ju je imala teorija milosti i predestinacije za prve korake modernog svijeta te koja je — štoviše — kulminirala u njemačkoj klasičnoj filozofiji u njezinom shvaćanju slobode kao

svijesti o nužnosti. To je bio narodni surogat uzviku »to bog hoće«, pa ipak je i u tom primitivnom i elementarnom planu bio početak modernijeg i plodonosnijeg shvaćanja no što je ono sadržano u »bog to hoće« ili u teoriji o milosti. Može li se neki novi pogled na svijet »formalno« prikazati u nekom drugom ruhu, drugačijem od grubog i neprikladnog plebejskog ruha? Pa ipak historičar uspijeva, da sa svom potrebnom perspektivom fiksira i shvati, da su uvijek trnoviti i stjenoviti počeci jednog novog svijeta superiorniji od svijeta koji je u opadanju i u agoniji i njegova labuđeg pjeva.⁶

⁶ Propadanje »fatalizma«, »mehanicizma« predstavlja veliki historijski zaokret; zbog toga je snažan dojam ostavila sažeta studija Mirskog. Uspomene, što ih je ona probudila; — sjetite se diskusije s advokatom Marijem Trozzijem u studenom 1917. u Firenci i prvih nagovještaja o bergsonizmu, voluntarizmu i t. d. Mogao bi se dati napola šaljiv prikaz o tome, kako se stvarno predstavila ta koncepcija. Sjetimo se i diskusije s profesorom Presuttijem u Rimu, lipnja 1924. Poredba s kapetanom Giuliettijem, što ju je vodio G. M. Serrati i koja je bila odlučna za njegovu smrtnu presudu. Za Serratija, Giulietti je bio isto što je konfucijevac taoistu; Kinez s juga, vrijedan i marljiv trgovac, za učenog mandarina sa sjevera, koji s krajnjim podcjenjivanjem čovjeka prosvijećenog i mudrog, kome život nema nikakvih tajni, gleda te čovječuljke s juga, koji su mislili da svojim nemirnim pokretima poput mrava mogu da prokrče sebi »put«. Govor Claudija Trevesa na izdržavanju kazne. U tom je govoru bilo nešto nalik duhu biblijskog proroka: tko je želio i započeo rat, tko je podigao svijet iz njegovih temelja i zbog toga bio odgovoran za poratni kaos, taj mora da iskusi i kaznu i da snosi odgovornost za taj nered. Zgriješili su zbog »voluntarizma«, pa su morali i da budu kažnjeni za svoj grijeh... i t. d. Bilo je neke svećeničke veličine u tom govoru, škrguta, kletvi, koje su morale da okamenile od straha, a bile su međutim velika utjeha, jer su pokazale, da grobar još nije spreman, pa je Lazar mogao da uskrsne.

PROBLEMI FILOZOFIJE I HISTORIJE

Naučna diskusija. Kod postavljanja povijesno-kritičkih problema naučna se diskusija ne smije shvatiti kao da je to neka sudska rasprava, gdje postoji optuženi i javni tužilac, koji po službenoj dužnosti mora da dokaže, da je optuženi kriv i da zaslužuje da bude uklonjen iz opticaja. Budući da se u naučnoj diskusiji pretpostavlja, da je pronalazjenje istine i napredak nauke ono što nas interesira, smatra se »naprednijim« onaj, koji polazi sa stanovišta, da protivnik može istaknuti takav zahtjev, koji mora da bude, iako kao element drugostepene važnosti, obuhvaćen i u vlastitoj konstrukciji. Shvatiti i realno ocijeniti protivnikovo stanovište i njegove razloge (ponekad je taj protivnik cjelokupno mišljenje prošlosti), znači upravo to, da se moramo osloboditi ropstva ideologijama (u lošijem smislu — ideološkog fanatizma), odnosno početi od »kritičkog« stanovišta, jedinog, koje u naučnom istraživanju može dati ploda.«¹⁰

Filozofija i historija. Šta treba da se razumije pod filozofijom, i to filozofijom jedne povijesne epohe, te u čemu je važnost i značenje filozofija, koje su zastupali filozofi svake povijesne epohe? Ako se prihvati definicija religije, što ju je postavio B. Croce, tojest, da je to pogled na svijet, koji je postao norma života, ako se ta norma ne shvati u doslovnom smislu, nego kao norma, koja se ostvaruje u praktičnom životu, onda su većina ljudi filozofi, jer praktično rade te je u tom njihovom praktičnom radu (liniji, koja usmjerava njihovo vladanje) prečutno sadržan i neki pogled na svijet, neka filozofija. Povijest filozofije, onakva kako se ona općenito shvaća, naime kao filozofska povijest fi-

lozofâ, predstavlja historiju pokušaja i ideoloških inicijativa određene klase osoba da izmijene, poprave i usavrše gledanja na svijet, koja su postojala u svakoj određenoj epohi, te da zatim izmijene odgovarajuće norme vladanja, odnosno da izmijene praktičnu aktivnost u cjelini.

Sa stanovišta, koje nas zanima, nije dovoljno samo izučavanje povijesti i logike filozofije različitih filozofa. Bar kao na metodički kaži put potrebno je obratiti pažnju i na ostale dijelove povijesti filozofije, tojest na pogled na svijet velikih masa, užih vladajućih grupa (ili inteligencije) i konačno na veze između tih različitih kulturnih skupina i na filozofiju filozofa. Filozofiju jedne epohe ne predstavlja filozofija ovog ili onog filozofa, ove ili one grupe intelektualaca, ovog ili onog dijela narodnih masa, nego kombinacija svih tih elemenata, koja kulminira u određenom pravcu i čija kulminacija postaje norma za kolektivnu akciju, naime, postaje najkonkretnija i potpuna (integralna) »historija«.

Prema tome, historija jedne epohe nije ništa drugo nego »historija« samo te epohe, ništa drugo nego zbir izmjena, koje je vladajuća grupa uspjela da odredi prijašnjoj stvarnosti: u tom smislu su historija i filozofija nerazdvojive, sačinjavaju jedan »blok«. Međutim, »odvojiti« se mogu filozofski elementi u pravom smislu, i to u svim njihovim stupnjevima, kao: filozofija filozofa, shvaćanja vladajućih grupa (filozofska kultura), religije širokih masa, pa se može vidjeti, kako u svakom od tih stupnjeva postoji veza s različitim formama ideološke »kombinacije«.

»Stvaralačka« filozofija. Što je filozofija? Da li je to izrazito receptivna djelatnost, ili samo sređuje, ili je pak apsolutno stvaralačka djelatnost? Treba definirati što se podrazumijeva pod pojmovima »receptivan«, »sređujući« i »stvaralački«: »receptivan« pretpostavlja uvjerenje u apsolutnu nepromjenljivost svijeta, koji postoji »uopće«, tojest objektivno u vulgarnom smislu tog izraza. »Sređujući« se približava pojmu »receptivan«: iako u sebi sadrži misaonu djelatnost, ta je djelatnost ograničena i uska. Ali što znači »stvaralački«? Možda to, da je mišljenje stvorilo vanjski svijet? No kakvo i čije mišljenje? Tako se može zapasti u soli-

psizam, jer ustvari svaka forma idealizma zapada u solipsizam. Da bismo izbjegli solipsizmu, a ujedno i mehanicističkim koncepcijama, koje su sadržane u shvaćanju misli kao receptivnoj i sređujućoj djelatnosti, treba problem postaviti »historicistički«, ali istovremeno kao temelj filozofije postaviti »volju« (najzad — praktičnu aktivnost ili politiku); a volju racionalnu, a ne hirovitu, koja se ostvaruje toliko, koliko odgovara objektivnim historijskim potrebama, ukoliko je, naime, i sama opća historija u času svog ostvarivanja progresivna. Ako tu volju u početku predstavlja neki pojedinac, njezina je racionalnost dokumentirana time, što je prihvaća mnoštvo i što je prihvaća zauvijek. Ona naime postaje kultura, »zdravi um«, pogled na svijet s etikom, koja odgovara njezinoj strukturi. Sve do njemačke klasične filozofije filozofija je bila shvaćana kao receptivna djelatnost ili u najboljem slučaju sređujuća; bila je, naime, shvaćena kao spoznaja o nekom mehanizmu, koji objektivno djeluje nezavisno od čovjeka. Njemačka je klasična filozofija unijela pojam »stvaralaštva« misli, ali u idealističkom i spekulativnom smislu. Čini se, da je samo filozofija prakse uspjela pokrenuti misao korak naprijed, i to oslanjajući se na njemačku klasičnu filozofiju i kloneći se svake tendencije, koja vodi k solipsizmu, i shvaćajući misao historijski. Ona je, naime, uzima kao pogled na svijet, kao »zdravi um«, koji se tako proširio među mnoštvom (a to se širenje ne bi moglo ni zamisliti bez racionalnosti ili historičnosti), da se može pretvoriti u aktivnu normu vladanja. Prema tome, pojam stvaralački treba da se shvati u »relativnom« smislu, kao misao, koja mijenja način osjećanja većine, pa prema tome i samu stvarnost, koja se ne može bez te većine ni zamisliti. »Stvaralački« treba shvatiti u smislu prema kome ona uči, da ne postoji »stvarnost«, koja bi postojala zbog same sebe, u samoj sebi i za sebe, nego u historijskom odnosu s ljudima koji je mijenjaju i t. d.

Historijsko značenje filozofije. Mnoga su istraživanja i proučavanja historijskog značaja raznih filozofija potpuno jalova i fantastična, jer se ne vodi računa o činjenici, da su mnogi filozofski sistemi isključivo (ili go-

tovo isključivo) lični izražaji i da je među njima najmanje takvih, koji se mogu nazvati historijskima, jer su se utopili u masi snova, koji su posve racionalnog i apstraktnog značaja. Može se reći, da se historijska vrijednost jedne filozofije može »mjeriti« prema »praktičnoj« djelotvornosti, što ju je postigla (a praktičnost treba shvatiti u širem smislu). Ako je istina, da je svaka filozofija izraz nekog društva, ona bi morala da utječe na društvo i da prouzrokuje neke posljedice, pozitivne i negativne. Upravo je ta mjera, do koje ona utječe, mjerilo njezina historijskog značenja i tvrdnje, da to nije »učena radnja« nekog pojedinca, nego »historijska činjenica«.

Filozof. Pošto je postavljen princip, da su svi ljudi »filozofi«, da, naime, nema kvalitativne razlike između profesionalnih ili »tehničkih« filozofa i drugih ljudi, nego da je ona samo »kvantitativna« (u tom slučaju »kvantitet« ima svoje posebno značenje, koje se ne smije brkati s aritmetičkim zbrojem, jer on predstavlja veću ili manju »homogenost«, »povezanost« i »logičnost« i t. d., tojest kvantitet kvalitativnih elemenata), potrebno je ipak vidjeti u čemu je zapravo ta njihova razlika. Tako ne će biti točno, da se »filozofijom« naziva svaka sklonost k mišljenju, svaka općenita orijentacija i t. d., a ni svaki »pogled na svijet i na život«. Filozofom bi se mogao nazvati neki »kvalificirani radnik« u poredbi s manuelnim, ali ni to nije točno, jer u industriji, pored manuelnih i kvalificiranih radnika, postoji i inženjer, koji posao poznaje ne samo s praktične strane, nego ga pozna i teorijski i historijski. Profesionalni ili tehnički filozof ne samo da »misli« s više logičke oštine, povezanije i s više sistematskog smisla od drugih ljudi, nego on poznaje i čitavu historiju mišljenja. Zna, naime, da objasni razvitak misli sve do svoga doba, pa može da nanovo počne rješavati probleme, počevši od one točke, na kojoj su se drugi našli, pošto je već bilo pokušano sve da ih riješe i t. d. On na području mišljenja ima isto značenje, što ga na naučnom polju imaju specijalisti.

Postoji ipak neka razlika između filozofa specijalista i ostalih specijalista: filozof-specijalist više se približava ostalim ljudima nego što je to slučaj s ostalim specijalistima. To,

što nauka filozofa-specijalista uspoređuje po sličnosti s ostalim specijalistima, filozofa upravo karikira. Može se ustvari lako zamisliti neki specijalist entomologije, a da svi ostali ljudi ipak ne budu entomolozi na temelju iskustva, ili pak specijalist za trigonometriju, pa da se ipak većina drugih ljudi ne bavi trigonometrijom i t. d. (može se naći mnogo najistančanijih, najspecijaliziranijih i potrebnih nauka, koje ipak nisu »opće«), ali ne može se zamisliti ni jedan čovjek, koji ne bi bio filozof, koji ne bi mislio, jer je baš mišljenje svojstveno čovjeku kao takvom (osim ako nije patološki idiot).

Govor, jezici, zdravi razum. U čemu se zaista sastoji vrijednost onoga, što se obično naziva »zdravim razumom« ili »zdravim umom«? Ona se ne sastoji samo u tome što se zdravi razum, jako prečutno, služi principom uzročnosti, nego u mnogo važnijoj činjenici, da zdravi razum u nizu mišljenja utvrđuje točan, običan i prikladan uzrok i što ne dozvoljava, da ga skrenu pseudo-duboka i pseudo-naučna obmanjivanja i nejasne ideje metafizike i t. d. U XVII. i XVIII. stoljeću, kad se autoritetu Biblije i Aristotela pružao otpor, »zdravi razum« nije mogao a da ne bude veličan: ustvari se otkrilo, da je u »zdravom razumu« postojala stanovita doza »eksperimentalizma«, neposrednog promatranja realnosti, iako je ono bilo empirijsko i ograničeno. Pa i danas postoji u sličnim uvjetima isto mišljenje o vrijednosti zdravog razuma, ma da se izmijenila situacija, pa je prava vrijednost današnjeg »zdravog razuma« mnogo ograničenija.

Budući da se filozofija smatra pogledom na svijet, a filozofska se djelatnost više ne shvaća samo kao »individualna« obrada sistematski povezanih koncepcija, nego pored toga i naročito kao kulturna borba za mijenjanje narodnog »mentaliteta« i za širenje filozofskih novotarija, koje će se pokazati onoliko »historijski istinite« koliko budu konkretno, historijski i socijalno postale univerzalne, pitanje govora i jezika mora »tehnički« da bude postavljeno u prvi red. U vezi s tim pitanjem bit će potrebno revidirati odnosne publikacije pragmatičara.¹

¹ Isp. *Scritti* od G. Vailatija (Firenze, 1911), među njima studiju *Govor kao smetnja uklanjanja prividnih kontrasta*.

U slučaju pragmatičara, kao i uopće kad se radi o bilo kojem drugom pokušaju organske sistematizacije filozofije, nije rečeno, da li se to odnosi na cjelokupnost sistema ili na njegovu suštinsku jezgru. Čini mi se, da mogu kazati, da se Vailatijevo shvaćanje govora, kao i shvaćanje ostalih pragmatičara, ne može prihvatiti, a da ipak izgleda, da su pragmatičari osjetili realne zahtjeve i da su ih približno točno »opisali«, premda nisu uspjeli da probleme postave i da im dadu rješenja. Držim da se može kazati, da je »govor« u biti kolektivni pojam, koji ne pretpostavlja postojanje neke »jedinствене« stvari ni u vremenu, ni u prostoru. Govor znači i kulturu i filozofiju (neka to bude i u smislu zdravog razuma) te zbog toga faktor »jezika« predstavlja ustvari mnogostrukost činjenica, koje su u većoj ili manjoj mjeri organski povezane i usklađene. Na kraju se može kazati, da svaki stvor, koji govori, ima svoj vlastiti način izražavanja, tojest svoj način mišljenja i shvaćanja. Kultura u svim svojim stupnjevima ujedinjuje veći ili manji broj pojedinaca u mnogobrojne skupine, koje su više ili manje povezane prema načinu izražavanja; skupine, koje se međusobno u većoj ili manjoj mjeri razumiju i t. d. Društveno-historijske razlike i obilježja dolaze do izražaja u zajedničkom načinu govora i predstavljaju one »zapreke« i »uzroke zablude«, o kojima su raspravljali pragmatičari.

Odatle se izvodi zaključak o važnosti »kulturnog momenta« za praktičnu aktivnost (kolektivnu): nikakvog historijskog čina ne može da bude, ako ga ne bi izvršio samo »kolektivni čovjek«. Pretpostavlja se, naime, da je dostignuto »kulturno-socijalno« jedinstvo, pomoću koga se mnoštvo podvojenih volja, sa svom raznolikošću ciljeva, međusobno spaja zbog zajedničkog cilja, a na bazi istog i zajedničkog pogleda na svijet (koji je opći i poseban, a djeluje prolazno ili trajno, emocionalnim putem, te mu je zbog toga intelektualni temelj toliko uhvatio korijena, toliko se asimilirao i toliko je uvjerljiv, da može da se pretvori u strast). Budući da tako biva, važnost je pitanja jezika od općeg značenja, tojest u interesu zajedničkog dostizanja istog kulturnog »podneblja«.

Taj se problem može i mora približiti načinu, što ga postavlja suvremena pedagoška nauka i praksa, prema kojoj je

odnos između učitelja i učenika aktivan odnos međusobnih veza, pa je zbog toga uvijek svaki učitelj istovremeno učenik, a svaki učenik ujedno učitelj. Ali pedagoški odnos ne može se ograničiti isključivo na »školske« odnose, prema kojima nove generacije stupaju u dodir sa starijim generacijama, preuzimajući od njih njihova iskustva i historijski nužne vrednote uz razvijanje i »sazrijevanje« svoje vlastite ličnosti, koja je kulturno-povijesno superiornija. Takav odnos postoji u čitavom društvu u cjelini i za svakog pojedinca u odnosu prema drugim pojedincima; između obrazovanih i neobrazovanih slojeva, između vlastodržaca i onih, kojima se vlada; između elite i sljedbenika; između rukovodilaca i onih, kojima se rukovodi; između prethodnica i vojnih korpusa. Svaki odnos »hegemonije« nužno je pedagoški odnos i ostvaruje se ne samo unutar jedne nacije, unutar raznih sila, koje je sačinjavaju, nego na čitavom međunarodnom i svjetskom području, unutar nacionalnih i kontinentalnih civilizacija u njihovoj cjelini.

Zato se može reći, da historijska ličnost pojedinog filozofa zavisi od njegova aktivnog odnosa prema kulturnoj sredini, koju on želi da izmijeni; sredini, koja se filozofu odupire te koja time što ga prisiljava na trajnu samokritiku vrši funkciju »učitelja«. Tako je postignuto, da je jedan od najvećih političkih zahtjeva u redovima moderne inteligencije bio takozvana »sloboda mišljenja i sloboda izražavanja misli« (štampa i udruživanje), jer se jedino tamo, gdje postoje ti politički preduvjeti, ostvaruje onaj odnos učitelja i učenika u smislu koji smo netom najopćenitije opisali, pa se ustvari »historijski« ostvaruje novi tip filozofa, koji se može nazvati »demokratskim filozofom«, tojest filozofom, koji je uvjeren, da njegova ličnost nije ograničena samo na njegovu vlastitu fizičku individualnost, nego da je to jedan aktivni društveni odnos, koji preobražava kulturnu sredinu. Kad se »mislilac« zadovoljava svojim »subjektivno« slobodnim, tojest apstraktno slobodnim mišljenjem, on danas daje povoda podsmijehu: jedinstvo nauke i mišljenja upravo je ono aktivno jedinstvo, u kome se jedino može ostvariti sloboda misli; ono je onaj odnos učitelj-učenik, filozof-kulturna sredina, u kojoj treba

da djeluje, iz koje se mogu izvući potrebni problemi, koje treba postaviti i riješiti, to je dakle odnos filozofija-historija.

Što je čovjek? To je prvo i glavno pitanje filozofije. Kako da na nj odgovorimo? Definicija se može naći u samom čovjeku, tojest u svakom pojedinom čovjeku. A da li je točna? U svakom se čovjeku može naći ono, što je svaki »pojedini čovjek«. Ali nas ne zanima što je svaki pojedini čovjek, jer to onda znači, što je svaki pojedini čovjek u svakom posebnom času. Ako se zamislimo, vidjet ćemo, da postavljajući pitanje: što je čovjek? želimo kazati: što čovjek može da postane, tojest, da li čovjek može da upravlja svojom sudbinom; može li sebe da »izgradi«, da sebi stvori život? Kažemo dakle, da je čovjek jedan proces, i to baš proces vlastitih čina. Ako se zamislimo, onda ni samo pitanje: što je čovjek? nije apstraktno ili »objektivno« pitanje. Ono se rodilo u toku našeg razmišljanja o samima sebi i o drugima i u vezi s onim, što smo razmišljali i vidjeli. Mi želimo znati: što smo i što možemo da postanemo te da li smo zaista i do kojih granica »kovači svoje sreće«, svog života i svoje sudbine. A to želimo znati »danas«, u današnjim uvjetima, uvjetima današnjeg života, a ne u uvjetima bilo kojeg života i bilo kojeg čovjeka.

Pitanje se rodilo i poprima svoj sadržaj iz posebnih određenih načina gledanja na život i čovjeka: među tim načinima najvažniji je »religija«, i to baš jedna određena religija — katolicizam. Ustvari, pitajući se: »što je čovjek«, kakvu važnost ima njegova volja i njegova konkretna aktivnost u stvaranju samog sebe, života, kojim živi, želimo reći: »Da li je katolicizam točna koncepcija o čovjeku i životu, jesmo li time, što smo katolici, odnosno time, što smo od katolicizma načinili normu života, pogriješili, ili smo u pravu?« Svi imaju neodređenu spoznaju, da' griješe, praveći od katolicizma normu života, tako da se nitko ne pridržava katolicizma kao životne norme, premda se deklarira za katolika. Integralni katolik, koji bi, naime, katoličke norme primjenjivao pri svakom aktu u životu, naličio bi na čudovište, a to bi on i bio. O tome treba razmisliti, budući da je to najstroža i najodlučnija kritika samog katolicizma.

Katolici će kazati, da se nijedna druga koncepcija točno ne primjenjuje, i u pravu su, ali to dokazuje samo to, da historijski zapravo i ne postoji takav način shvaćanja i djelovanja, koji bi bio jednak za sve ljude i ništa drugo; činjenica, da to s istim sredstvima, s jednakim smislom za sistem, s istim kontinuitetom i centralizacijom nije uspjelo nijednoj drugoj religiji, nije nikakav razlog u prilog katolicizmu, premda je taj način mišljenja i djelovanja već vjekovima u tu svrhu organiziran. S »filozofskog«
stanovišta, ono što u katolicizmu ne zadovoljava, jest činjenica, što katolicizam, uza sve to, uzrok zlu baca na samog čovjeka pojedinca; što čovjeka, naime, zamišlja kao strogo određenog i ograničenog pojedinca. Može se reći, da sve filozofije, koje su dosada postojale, to stanovište katolicizma ponavljaju shvaćajući čovjeka kao individuum, koji je ograničen na svoju individualnost i duh, koji je kao takav i sâm individualnost. To je baš pitanje na kome treba da se izmijeni pojam o čovjeku. Čovjeka treba, naime, shvatiti kao niz aktivnih odnosa (kao proces), u kojima individualnost, premda je od najveće važnosti, nije isključivi element, o kome treba voditi računa. Čovječanstvo, koje se odražava u svakoj individualnosti, sačinjavaju razni elementi: 1) pojedinac, 2) ostali ljudi, 3) priroda. Ali drugi i treći element nije tako jednostavan, kako se to može činiti. Pojedinac ne stupa u odnose s drugim ljudima zbog slaganja s njihovim stanovištem, nego organski: on, naime, stupa u taj odnos, da bi sudjelovao u svim organizmima, od najobičnijih do najsloženijih. Tako čovjek ni u odnos s prirodom ne stupa na jednostavan način: ne stupa, što bi i on sâm bio priroda, nego aktivno, s pomoću rada i tehnike. Još nešto. Ti odnosi nisu mehanički. Oni su aktivni i svijesni, odnosno odgovaraju većem ili manjem stupnju smisla, što ga pojedinac ima o njima. Zbog toga se može kazati, da svatko sebe mijenja i preinačava u istoj mjeri, u kojoj se mijenjaju i preinačavaju cjelokupni odnosi, a u kojem je zapletu on središte. U tom smislu filozof je političar i ne može da bude nešto drugo, on je naime čovjek od akcije, koji mijenja okolinu, razumijevajući pod okolinom cjelokupne odnose, u koje svaki pojedinac ulazi, da bi u njima učestvovao. Ako je vlastita individualnost zbir tih odnosa,

onda izgraditi svoju ličnost znači steći svijest o tim odnosima, izmijeniti svoju ličnost, znači izmijeniti sveukupnost spomenutih odnosa.

No, kao što je rečeno, ti odnosi nisu obični. Uostalom, jedni su nužni, a drugi dobrovoljni. Osim toga, njih mijenja i više ili manje duboka svijest (odnosno veće ili manje poznavanje načina, kako se oni mogu izmijeniti). I sami nužni odnosi, ukoliko su u svojoj nužnosti spoznati, mijenjaju svoj oblik i svoje značenje. Spoznaja u tom smislu znači vlast. Ali to je složeno pitanje, promotrimo li ga i s drugog aspekta: nije, naime, dovoljna samo spoznaja o sveukupnosti tih odnosa, ukoliko oni u danom momentu postoje kao sistem, nego je važno poznavati ih i s obzirom na njihov nastanak, u toku njihova formiranja, jer svaki pojedinac nije samo sinteza postojećih odnosa, nego i rezultat historije tih odnosa. On je, naime, rezultat čitave prošlosti. Reći će se, da je ono, što pojedinac s obzirom na svoje snage može da izmijeni, isuviše malo. To je u stanovitoj mjeri istina. Ali s obzirom na to, da se pojedinac može udružiti sa svima onima, koji žele takvu istu promjenu, te ako je ta promjena razumna, pojedinac može da se veličanstveno umnogostruči i da izvrši mnogo korjenitije promjene, negoli to na prvi pogled može izgledati moguće.

Zajednice, kojima pojedinac može da pripada, mnogobrojnije su nego što se čini. I baš preko tih »zajednica« pojedinac je član ljudskog roda. Tako postoji mnoštvo načina, po kojima pojedinac stupa u odnos s prirodom, jer pod tehnikom moramo podrazumijevati ne samo cjelokupnost onih naučnih spoznaja, koje se primjenjuju u industriji, kao i ono, što se pod tim obično podrazumijeva, nego i filozofske spoznaje, »mentalne« instrumente.

Opće je poznato, da je čovjeka nemoguće zamisliti drugačije nego kao društveno biće, pa se odatle ipak ne povlače svi potrebni zaključci, pa ni oni individualni: naime, da neka određena zajednica predstavlja određenu zajednicu stvari, te da je poznato i to, da je ljudska zajednica moguća samo utoliko, ukoliko postoji određena zajednica stvari. Istina je, da je dosada tim organizmima bilo davano, pored individualnih, još i mehaničko i determinističko značenje (bilo *societas hominum*, bilo *societas rerum*), dakle značenje reakcije. Potreb-

no je stvoriti neku doktrinu, po kojoj su svi ti odnosi aktivni i mobilni, jasno istaknuvši, da je centar ove aktivnosti svijest čovjeka pojedinca, koji spoznaje, koji hoće, koji se čudi, te koji, pošto je nešto spoznao, nešto hoće, nečemu se čudi i stvara i t. d., pa drži da nije izoliran, nego da je bogat mogućnostima, koje mu pružaju drugi ljudi i zajednica stvari, o kojima ne može a da ne posjeduje neke spoznaje (kako je svaki čovjek filozof, kako je svaki čovjek učenjak i t. d.).

Feuerbachova se tvrdnja: »Čovjek je ono, što on jede« može sama po sebi tumačiti na razne načine. Ograničeno je i glupo tumačenje, da je: čovjek ono, što on svaki put materijalno jede, naime, da hrana ima neposredni i odlučni utjecaj na njegov način mišljenja. Treba se sjetiti Amadeove² tvrdnje, da bi se, kad bi na primjer bilo moguće znati što je čovjek jeo prije nekog govora, mogao bolje protumačiti i sam taj govor. To je djetinjasta tvrdnja, ustvari protivna pozitivnoj nauci, budući da se mozak ne hrani ni bobom ni gljivama, već se tom hranom — pošto se ona pretvori u odgovarajuće sastojke, koji se asimiliraju, odnosno koji potencijalno imaju »ista svojstva« kao i mozgovne ćelije — ćelije mozga obnavljaju. Kad bi spomenuta tvrdnja bila točna, kuhinja bi bila odlučni kalup historije, te bi se revolucije poklapale s korjenitim promjenama u načinu prehrane masa. Historijski je točno baš obratno: revolucije i cjelokupni historijski razvitak mijenjali su način ishrane i stvarali odgovarajuće »ukuse« u izboru jela. Nomadski način života nije prestao zbog redovne sjetve, nego je, obratno, redovna sjetva bila uvjetovana pojavama, koje su bile na uštrb nomadizma i t. d.³

S druge je opet strane točno, da je »čovjek on¹, što jede«, i to utoliko, što je način prehrane jedan od odraza ukupnih društvenih odnosa, pa svaka društvena skupina ima svoj osnovni način prehrane. No isto se tako može kazati, da

² Amadeo Bordiga, bivši komunistički rukovodilac, ekstremist, kasnije isključen iz Partije. (*Bilj.tal. redakcije.*)

³ Isp. tu Feuerbachovu tvrdnju s kampanjom S. E. Marinettija protiv »pašta šute« (*pastasciutta*, talijansko nacionalno jelo) i polemikom S. E. Bontempellija u njenu obranu, 1931., baš u jeku svjetske krize.

je »čovjek onakav, kakva mu je odjeća«, »čovjek je onakav, kakav mu je stan«, »čovjek je onakav, kakav je njegov posebni način na koji se obnavlja«, t. j. onakav kakva je njegova obitelj, jer se baš u načinu prehrane, odijevanja, u kući, načinu obnavljanja, stječu elementi njegova društvenog života, prema kojima se na najočigledniji i najuobičajeniji način (tojest uporedo sa širenjem mase) manifestira sveukupnost društvenih odnosa.

Dakle, pitanje što je čovjek uvijek je takozvani problem o »čovjeku uopće«, odnosno traženje, da se stvori takva nauka o čovjeku (neka filozofija), koja bi polazila od pojma, koji bi u početku bio »jedinствен«, odnosno od neke apstrakcije, koja bi mogla obuhvatiti sve što je »ljudsko«. No, da li izraz »ljudski«, kao jedinstveni pojam i faktor, predstavlja polaznu ili pak krajnju točku? Nije li, naime, to ispitivanje nekakav »teološki« i »metafizički relikv«, uzme li se kao polazna točka? Filozofija se ne smije spustiti na naturalističku »antropologiju«: jedinstvo ljudskog roda nije posljedica »biološke« prirode čovjeka. Razlike među ljudima, koje historijski nešto znače, nisu biološke naravi (rase, oblik lubanje, boja kože i t. d. — a odatle se opet izvodi, da je »čovjek ono, što jede«, a čovjek u Evropi jede žito, u Aziji rižu i t. d., iz čega bi se opet mogla izvesti i druga tvrdnja, da je »čovjek kraj, koji nastava«, s obzirom na to, da je većina namirnica općenito vezana za nastanjenu zemlju), i nikad »biološko jedinstvo« nije značilo nešto posebno u historiji (čovjek je životinja, koja bi pojela samu sebe, i to baš onda kad je bila najbliže »prirodnom stanju«, kad na »umjetni način« nije mogla da poveća proizvodnju prirodnih dobara). To jedinstvo nije stvorila ni »sposobnost mišljenja«, ni »duša«, nitij to može biti priznato kao faktor »jedinства«, jer su to samo formalni, kategorički pojmovi. Ljude ne povezuje i ne razdvaja samo »mišljenje«, nego ono, što oni doista misle.

»Ljudska je priroda skupnost društvenih odnosa«, to je najbolji odgovor, jer u sebi uključuje misao o mijenjanju: čovjek se mijenja neprestano, kako se mijenjaju društveni odnosi, i zbog toga negira »čovjeka uopće«: društveni odnosi jesu ustvari izraz različitih ljudskih grupa, koje se pretpostavljaju i kojih jedinstvo nije formalno, nego dijalektičko.

Čovjek je aristokrat, ukoliko je poput kmeta vezan za zemlju. Može se isto tako kazati, da je čovjekova priroda — historija (a to se može shvatiti i tako, da je čovjekova priroda duh, ako je duh isto što i historija), ako se upravo historiji dade značenje »mijenjanja«, da je ona *concordia discors*, koja ne polazi od jedinstva, ali u sebi nosi razloge mogućeg jedinstva. Zbog toga se »ljudska priroda« ne može naći ni u jednom pojedinačnom čovjeku, nego u čitavoj historiji ljudskog roda (značajno je to, što je ovdje upotrebljena riječ »rod« u naturalističkom smislu), dok se u svakom pojedincu nalaze osobine, koje se ističu zbog toga, što su u suprotnosti s osobinama drugih ljudi. Shvaćanja tradicionalnih filozofija o »duši« kao »ljudskoj prirodi«, koje su pronađene u biologiji, trebalo bi protumačiti kao »naučne utopije«, koje su zamijenile najveću utopiju — traženje »ljudske prirode« u bogu (a ljudi da su djeca božja), koje utopiji služe da označe stalne jade i tegobe historije, racionalne i sentimentalne težnje i t. d. Istina je, da su i religije svojim priznavanjem jednakosti ljudi kao djece božje, i filozofije, koje priznaju njihovu jednakost, jer su dionici sposobnosti mišljenja, bile izraz velikih revolucionarnih pokreta (preobražaj klasičnog svijeta, preobražaj srednjovjekovnog svijeta), koji su postavili najčvršće karike historijskog razvitka.

Temelj novih filozofija, koje imaju utopističku bazu, kao što je to i Croceova filozofija, mogao bi biti u tome, što je hegelijanska dijalektika bila posljednji odraz tih velikih historijskih zapleta i što dijalektika, pošto ove suprotnosti budu uklonjene, ne će izražavati društvene suprotnosti, nego će biti čista dijalektika pojmova.

U historiji se stvarna »jednakost«, odnosno stupanj »duhovnosti« što ju je »ljudska priroda« dostigla u toku historijskog razvitka, može utvrditi prema sistemu »javnih i privatnih«, »izričitih i prećutnih« udruživanja, koja se povezuju u »državu« i »svjetski politički sistem«: radi se o »jednakostima«, koje se osjećaju među različitim udruženjima; to su jednakosti i nejednakosti, koje su samo utoliko važne, ukoliko postoji individualna svijest i svijest grupe. Tako dolazimo i do jednakosti ili do izjednačavanja »filozofije i politike«, mišljenja i djelovanja, dolazimo do filozofije prakse. Sve je

politika, pa i filozofija ili filozofije,⁴ a sama je »filozofija« historija na djelu, sam život. U tom se smislu može tumačiti, da je njemački proletarijat nasljednik njemačke klasične filozofije, pa se može tvrditi, da je teoretizacija i ostvarenje hegemonije, što ju je izvršio Iljič,⁵ bila ujedno i veliki »metafizički« događaj.

Napredak i mijenjanje. Radi li se tu o dvije različite stvari, ili o različitim aspektima jednog te istog pojma? Napredak je ideologija, a mijenjanje je filozofska koncepcija. »Napredak« zavisi od nekog određenog mentaliteta, u čijem formiranju učestvuju neki historijski određeni kulturni elementi; »mijenjanje« je filozofski pojam, kome može nedostajati pojam »napretka«. Pod pojmom napretka podrazumijeva se mogućnost nekog kvalitativnog i kvantitativnog mjerenja: više i bolje. Pretpostavlja se stoga neka »čvrsta« mjera ili takva, koja se može utvrditi, a dala ju je prošlost, određena faza prošlosti, ili neki aspekti, koji se mogu mjeriti i t. d. (Ne treba zamišljati nekakav metrički sistem za napredak.) Kako je nastala ideja o progresu? Da li njezina pojava predstavlja tako temeljiti kulturni događaj, da bi bila epohalna? Čini se, da predstavlja. Pojava i razvitak ideje o progresu odgovara svijesti, da je dostignuta neka međusobna veza između društva i prirode (uključivši u pojam prirode i pojam slučaja i »racionalnosti«), zbog koje su ljudi u cjelini sigurniji u svoju budućnost i mogu da »racionalno« shvate sveukupne planove svog života. Da bi opovrgao ideju o progresu, Leopardi je morao pribjeći vulkanskim erupcijama, to jest takvim prirodnim pojavama, koje su još »nesavladive« i protiv kojih nema lijeka. Ali u prošlosti je postojalo mnogo više nesavladivih sila: bijeda, epidemije i t. d., a te su sile ipak u nekim granicama savladane.

Nesumnjivo je, da je progres bio demokratska ideologija, kao i to, da je politički poslužio stvaranju modernih ustavnih država i t. d. Nesumnjivo je i to, da danas više ne uživa velik ugled, ali u kome smislu? Ne zato, što bi bila izgubljena vjera u mogućnost, da se pomoću razuma ovlada prirodom i

⁴ Isp. bilješke o karakteru ideologija.

⁵ Lenjin (*Bilj. tal. redakcije.*)

slučajem, nego u »demokratskom« smislu: službeni su »nosioci« progresa postali, naime, nesposobni za to ovladavanje, jer su razbudili suvremene destruktivne sile, koje su isto toliko opasne i mučne, koliko i one u prošlosti (danas već od »društva« zaboravljene, iako ih društveni elementi nisu zaboravili; seljaci i nadalje ne shvaćaju »progres«, vjerujući da su još uvijek u vlasti prirodnih sila i slučaja, te prema tome zadržavaju srednjovjekovni »magijski« i »religiozni« mentalitet), a to su »krize«, nezaposlenost i t. d. Kriza ideje progresa nije prema tome kriza same ideje, nego kriza nosilaca te ideje, koji su postali i sami »priroda«, koju treba savladati. Napadaji na ideju o progresu, u toj situaciji, vrlo su lični i tendenciozni.

Može li se praviti razlika između ideje o progresu i ideje o mijenjanju? Čini se, da se ne može. One su zajedno nastale, kao politika (u Francuskoj), kao filozofija (u Njemačkoj, a kasnije se razvila i u Italiji). Nastojalo se da se u »mijenjanju« sačuva ono, što je najkonkretnije u »progresu«, kretanje, i to dijalektičko kretanje (prema tome i neko produbljavaње, jer je progres vezan za vulgarni način shvaćanja evolucije).

Prenosim neke odlomke iz članka Alda Capassa, objavljenog u reviji *Italia Letteraria* od 4. prosinca 1932., u kojima se ogledaju vulgarne sumnje o tim problemima:

»I kod nas se svi podsmjehavaju humanitarnom i demokratskom optimizmu u stilu XVIII. stoljeća, te Leopardi nije osamljen govoreći s ironijom o »progresivnoj« sudbini; izmišlja se nekakvo oprezno prerašavanje idealističkog »Mijenjanja« u »Progres«, no ta će ideja, kako se nadamo, ostati u historiji više talijanska nego njemačka. Ali kakav može da bude smisao mijenjanja, koje se otegne *ad infinitum*, boljega, koje se nikad ne će moći uporediti s nekim fizičkim dobrom? Budući da mu nedostaje kriterij »posljednjeg« čvrstog stupnja, tom »poboljšanju« nedostaje jedinica mjere. Osim toga, ne može se doći dotle, da se zavaravamo time, kako smo mi sadašnji i živeći ljudi bolji, da tako kažem, od Rimljana ili od prvih kršćana, jer to »poboljšanje« shvaćeno u čisto idealističkom smislu može se potpuno shvatiti tako, da smo mi danas »dekadenti«, a da su onda svi ljudi bili savršeni,

pa čak i sveti. Tako, dakle, s etičkog stanovišta, ideja sadržana u pojmu mijenjanja, koja ide *ad infinitum*, ostaje donekle neopravdana, s obzirom na to da je etičko »poboljšanje« individualna činjenica i da se na individualnom planu, idući od slučaja do slučaja, može opravdano zaključiti, da je čitava novija epoha — lošija... Zato se pojam o optimističkom mijenjanju čini nedostižnim, kako na idejnom tako i na realnom planu... Poznato je, kako je Croce negirao snagu Leopardijeve moći rasuđivanja, tvrdeći da su pesimizam i optimizam osjećajni, a ne filozofski izrazi. Ali pesimist bi mogao primijetiti, da je upravo idealističko shvaćanje mijenjanja rezultat optimizma i osjećanja, jer pesimist i optimist (ako ih ne podržava vjerovanje u transcendenciju) shvaćaju historiju na isti način: kao tok neke rijeke bez utoka, te naglasak stavljaju na riječ »rijeka« ili na riječi »bez utoka«, prema svom osjećajnom raspoloženju. Jedni kažu: nema utoka, ali kao i kod neke tihe rijeke postoji beskonačnost i vječni život valova, koji se razvijao danas, jučer..., a drugi vele: postoji neprekidno trajanje rijeke, ali nema utoka... Jednom riječju, ne smijemo zaboraviti da optimizam niukoliko nije manje osjećaj, nego što je to pesimizam. Ostaje, da nijedna »filozofija« ne može a da se prema osjećajima ne odnosi »kao pesimizam ili kao optimizam« i t. d. i t. d.

Nema mnogo dosljednosti u Capassovu mišljenju, ali njegov je način mišljenja odraz jednog rasprostranjenog duševnog stanja, koje je veoma snobovsko i nesigurno, veoma nedosljedno i površno, a ponekad i bez dovoljne skromnosti i intelektualne lojalnosti te bez potrebne formalne logičnosti.

Pitanje je uvijek isto: što je čovjek, što je ljudska priroda? Ako psihološki i spekulativno definiramo čovjeka kao individuum, onda su ta pitanja progressa i mijenjanja nerješiva ili ostaju zauvijek puke riječi. Ali ako se čovjek shvati kao skupnost društvenih odnosa, tada izgleda da je svako vremensko poređivanje među ljudima nemoguće, jer se tu radi o različitim, ako ne i raznorodnim stvarima. S druge opet strane, s obzirom na to da je čovjek i zbir uvjeta u kojima živi, razlika između prošlosti i sadašnjosti može da se mjeri kvantitativno, jer se može uporediti u kojoj je mjeri čovjek ovladao prirodom i slučajem. Mogućnost ne znači i

stvarnost, ali i ona je stvarnost: da li čovjek nešto može da učini ili on to ne može, važno je, da bi se moglo realno ocijeniti ono, što se faktično radi. Mogućnost znači »slobodu«. Mjera slobode ulazi u pojam o čovjeku. Važno je — kako se čini — i to, da postoje objektivne mogućnosti da se od gladi ne umire, a da ljudi ipak umiru od gladi. Ali samo postojanje objektivnih uvjeta, ili samo postojanje mogućnosti ili slobode nije još uvijek dovoljno: potrebno ih je »spoznati« i njima se znati služiti. Htjeti se njima koristiti. U tom je smislu čovjek konkretna volja, što znači stvarna primjena apstraktnog zahtjeva ili nagon života k onim konkretnim sredstvima, s pomoću kojih se ta volja ostvaruje. Vlastitu ličnost stvara: 1) određeno i konkretno (»racionalno«) usmjeravanje vlastitog životnog nagona ili volje, 2) određivanje onih sredstava, koja tu volju čine konkretnom i određenom, a ne samovoljnom, 3) doprinos izmjeni svih konkretnih uvjeta, koji tu volju ostvaruju u okviru vlastitih snaga i u onom obliku, koji će dati najviše ploda. Čovjeka treba shvatiti kao historijsku cjelinu, koju sačinjavaju posve individualni i subjektivni elementi, kao i oni kolektivni i objektivni elementi, s kojima pojedinac stupa u aktivni odnos. Izmijeniti vanjski svijet, opće odnose znači: ojačati sama sebe, sama sebe dalje razviti. Iluzija je i zabluda misliti, da je etičko »popravljanje« čisto individualno: sinteza sastavnih elemenata svakog individualnoga zaista je »individualna«, ali ona se ne ostvaruje i ne razvija bez neke vanjske aktivnosti, koja mijenja vanjske odnose, počev od onih prema prirodi, pa prema drugim ljudima, koji pripadaju raznim stupnjevima i raznim društvenim redovima u kojima žive, pa sve tamo do onog najvišeg odnosa, koji obuhvaća čitav ljudski rod. Zato se može kazati, da je čovjek u svojoj suštini »političar«, jer on svoju »čovječnost« i svoju »ljudsku prirodu« ostvaruje svojim djelovanjem na svijesnom mijenjanju i upravljanju drugim ljudima.

Individualizam. O takozvanom »individualizmu«, tojest o odnosu, što ga je svaki historijski period imao prema pitanju uloge individualnoga u svijetu i u historijskom životu: ono što se danas naziva »individualizam« nastalo je u toku kulturne revolucije, koja se odigrala u Srednjem vijeku (re-

nesansa i reformacija), a označava određeni stav prema pitanju božanstva, pa prema tome i prema crkvi: to je prijelaz od transcendentnog mišljenja imanentizmu.

Predrasude katoličke i nazadnjačke misli protiv individualizma, sve do više nego kritičkih jeremijada protiv njega: »individualizam«, koji je postao antihistoričan, ogleda se danas u ličnom prisvajanju bogatstava, dok se istovremeno proizvodnja raznih bogatstava sve više socijalizira. Po tome što su katolici oduvijek političku osobnost politički priznavali samo vlasništvu, odnosno po tome što za njih važnost čovjeka ne leži u njemu samome, nego samo ukoliko ga dopunjavaju materijalna dobra, može se zaključiti, da oni imaju najmanje razloga, da se tuže na individualizam. Što je drugo mogla da znači — ako ne ponižavanje »duha« pred »materijom« — činjenica, da je netko imao biračko pravo samo ukoliko je ispunjavao cenzus, pa da je mogao pripadati tolikom broju administrativno političkih općina, u koliko je općina posjedovao materijalna dobra? Ako se za čovjeka priznaje samo onaj, koji posjeduje, te ako je postalo nemoguće da svi posjeduju, zašto bi bilo antiduševno tražiti takav oblik vlasništva, u kome bi materijalne snage dopunjivale, doprinosile uspostavljanju svačije ličnosti? Ustvari se prećutno priznavalo, da ljudska »priroda« nije postojala u svakom individuumu, nego u jedinstvu čovjeka i materijalnih snaga: zbog toga je ošvajanje materijalnih snaga najvažniji način za stjecanje ličnosti.⁶

Ispitivanje pojma ljudske prirode. Podrijetlo osjećaja »jednakosti«: religija sa svojom idejom o bogu-ocu i ljudima-djeci, dakle o jednakima; — filozofija prema aforizmu: *Omnis enim philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab optimatibus non iniuria sibi extimatur pernicioso.* Biološka nauka koja ističe »prirodnu« jednakost, to jest psiho-fizičku jednakost svih individualnih elemenata ljudskog »roda«: svi se rađaju na isti način i t. d.

⁶ U posljednje vrijeme mnogo hvale knjigu mladog francuskog katoličkog pisca Daniela Ropsa: *Le monde sans âme*, Paris, Plon 1932., koja je prevedena i u Italiji, a u kojoj kao da je podvrgnut ispitivanju čitav niz pojmova, preko kojih se sofistički rehabilitiraju nekadašnja stanovišta kao da su suvremena i t. d.

»Čovjek je smrtni; Petar je čovjek; Petar je smrtni.« Petar je jednak svim ljudima. Tako je naučno-empirijskog podrijetla (empirijsko folkloristička nauka) i formula: »Svi smo se goli rodili«.

Sjetimo se Chestertonove novele u *Bezazlenosti oca Browna*, o čovjeku listonoši i čovjeku konstruktoru čudesnih strojeva. U njoj je i ovakva bilješka: »Jedna stara gospođa živi u starom dvorcu sa dvadeset slugu: posjetila ju je neka druga gospođa i veli joj: Uvijek sam tako sama i t. d. Liječnik ju je obavijestio da se pojavila kuga, zarazne bolesti i t. d., a ona na to kaže: Mnogo nas je.« (Iz tih riječi Chesterton izvlači čisto novelističke efekte zapleta.)

Filozofija i demokracija. Može se primijetiti uporedno razvijanje moderne demokracije i određenih oblika metafizičkog materijalizma i idealizma. Francuski materijalizam XVIII. stoljeća tražio je jednakost u tome, što je čovjeka sveo na jednu kategoriju prirodnopisa, na neku vrstu biološke jedinice, koja se ne izdvaja svojim društvenim i historijskim svojstvima, nego svojim prirodnim obilježjima te je uvijek suštinski jednaka sebi sličnima. Ta je koncepcija prešla i u shvaćanje zdravog razuma, pa je kod naroda našla potvrdu u tome, da »smo svi rođeni goli« (iako ta tvrdnja zdravog razuma nije prethodila ideološkoj diskusiji intelektualaca). U idealizmu se nalazi potvrda, da je filozofija uzor demokratske nauke, jer se ona poziva na sposobnost rezoniranja, koja je svojstvena svim ljudima, pa se time i objašnjava bijes aristokracije prema filozofiji i prema zakonskoj zabrani nastave i odgoja, koja je potekla od klasa starog režima.

Kvantitet i kvalitet. S obzirom na to da ne može postojati kvantitet bez kvaliteta i kvalitet bez kvantiteta (ekonomija bez kulture, praktična aktivnost bez inteligencije i obratno), svako suprotstavljanje dvaju termina racionalno je besmislica. I zaista, kad se kvalitet suprotstavlja kvantitetu sa svim onim glupim varijacijama po uzoru Guglielma Ferrera i drugih, jedan se kvantitet ustvari suprotstavlja drugom kvantitetu, a neki kvalitet drugom kvalitetu, onda se, naime, time ne postavlja neka filozofska tvrdnja, nego se vodi politika. Ako je veza kvantitet-kvalitet neraz-

dvojna, postavlja se pitanje: na što je korisnije upotrebiti snagu svoje volje: na razvijanje kvantiteta ili kvaliteta? Koji se od ta dva oblika može lakše kontrolirati, koji lakše mjeriti, o kome se mogu praviti predviđanja, stvarati planovi rada? Čini se, da u pogledu odgovora nema dvojbe: to je kvantitet. Pa ipak, tvrditi, da se želi raditi na kvantitetu, da se hoće razvijati »tjelesni« oblik stvarnosti, još ne znači, da želimo zapustiti »kvalitet«, nego to baš naprotiv znači da problem kvaliteta hoćemo postaviti najkonkretnije i najrealnije, naime, da kvalitet hoćemo razvijati samo na takav način, koji omogućava kontrolu i mjerenje tog razvitka. To je pitanje u vezi s onim, koje je izraženo poslovicom: *Primum vivere, deinde philosophari*. Ustvari se i ne može življenje odvojiti od filozofiranja. Pa ipak, ta poslovice ima neko praktično značenje: živjeti znači baviti se naročito praktičnom ekonomskom djelatnošću, a filozofirati baviti se intelektualnom djelatnošću, *otium litteratum*. Ipak postoje i takvi, koji su prinuđeni samo »živjeti«, koji su prisiljeni da rade ropski do iznemoglosti i t. d., jer bez takvog rada neki ne bi imali mogućnosti da budu oslobođeni takve privredne djelatnosti, koja im omogućava filozofiranje. Podržavati »kvalitet« protiv kvantiteta znači samo ovo: ostaviti netaknutim određene uvjete društvenog života, u kojima su neki čisti kvantitet, a drugi kvalitet. A kako je lijepo osjećati se patentiranim predstavnikom kvalitete, ljepote, misli i t. d. Nema na bijelom svijetu te gospe, koja ne bi mislila, da baš ona udovoljava tom zadatku, da na zemlji štiti kvalitet i ljepotu!

Teorija i praksa. Treba istražiti, analizirati i podvrći kritici razne oblike, u kojima se u historiji mišljenja pojavio pojam jedinstva teorije i prakse, jer se čini nesumnjivo, da se svaki pogled na svijet i svaka filozofija bavila tim problemom. Evo aforizma svetog Tome i skolastike: *Intellectus speculativus extensione fit practicus*, teorija postaje praksom običnim širenjem, naime tvrdnja o nužnosti povezivanja poretka misli i akcije. Evo Leibnizova aforizma, što ga toliko ponavljaju talijanski idealisti: *Quo magis speculativa, magis practica*, koji smatraju naučnim. Evo i izreke G. B. Vica: *Verum ipsum factum*, o kojoj se toliko diskuti-

ralo i koja je na razne načine bila tumačena (uporediti knjigu Crocea o Vicu i ostale Croceove polemičke spise). Croce spomenutu izreku razvija u idealističkom smislu, tako da nešto spoznati znači nešto raditi te da spoznajemo ono, što se radi, a da »raditi« ima posebno značenje. Toliko posebno, da konačno ne znači ništa drugo nego »spoznati«, pretvarajući se u tautologiju (ta se koncepcija ipak mora uporediti sa koncepcijom, koja pripada filozofiji prakse).

Budući da je svaka akcija rezultat različitih volja, različitog intenziteta, svijesti i homogenosti s čitavim kompleksom kolektivne volje, jasno je da će i adekvatna i u njoj sadržana filozofija biti kombinacija isto takve mješavine i raznovrsnosti vjerovanja i stanovišta. Ipak u tim granicama i tim okvirima postoji potpuno slaganje između teorije i prakse. Ako se postavlja problem izjednačavanja teorije i prakse, onda se on postavlja u ovom smislu: da na osnovi neke određene prakse treba stvoriti i teoriju, koja će se podudarati s odlučujućim elementima same te prakse, ubrzati historijski proces te praksu učiniti homogenijom, dosljednijom i djelotvornijom u svim njezinim elementima, odnosno ojačati je do maksimuma, ili pak s obzirom na određeno stanovište teorije organizirati neophodni element prakse da bi se dotična teorija mogla oživotvoriti. Identifikacija teorije i prakse je akt kritike, prema kojoj se praksa pokazuje razumnom i nužnom, a teorija realnom i razumnom. Eto zbog čega se postavlja pitanje identičnosti teorije i prakse naročito u nekim takozvanim prelaznim, historijskim momentima, tojest u momentima bržeg kretanja u pravcu promjena, kad oslobodene snage prakse stvarno zahtijevaju da budu ocijenjene kao djelotvornije i ekspanzivnije, ili kad se razmnožavaju teorijski programi, koji traže da i oni budu realno ocijenjeni, jer samo tako postaju još praktičniji i još realniji.

Struktura i superstruktura. Postavku, sadržanu u Uvodu *Kritici političke ekonomije*, da ljudi postaju svijesni sukoba u strukturi na terenu ideologija, treba shvatiti kao tvrdnju gnoseološkog, a ne čisto psihološkog i moralnog značaja. Odatle slijedi, da i teorijsko-praktično načelo o hegemoniji ima gnoseološko značenje, i zbog toga je po-

trebno i na tom polju ispitati maksimalni teorijski doprinos, što ga je filozofiji prakse dao Iljič⁷. Time što je pridonio unapređenju političke doktrine i prakse, Iljič je zaista unaprijedio filozofiju kao filozofiju. Realizacija aparata hegemonije, ukoliko ona stvara novi ideološki teren, dovodi do preobražaja svijesti i metoda spoznaje, predstavlja faktor spoznaje, filozofski faktor. Ili Croceovim jezikom: kad uspije uvođenje novog morala, koji odgovara novom pogledu na svijet, uvodi se i taj pogled na svijet, tojest stvaraju se preduvjeti općoj filozofskoj reformi.

Struktura i superstruktura sačinjavaju »historijski blok«, tojest složen, proturječan i neskladan kompleks superstrukture, odnosno odraz cjelokupnih društvenih odnosa proizvodnje. Odatle se zaključuje, da samo jedan ideološki totalitarni režim racionalno odražava proturječja strukture i predstavlja postojanje objektivnih uvjeta za obaranje prakse. Ako se formira takva društvena grupacija, koja će biti 100% ideološki homogena, to znači da postoji 100% nužnih pretpostavki za to rušenje, ili da je ono »racionalno« zaista realno ostvarljivo i akutno. To se rezoniranje zasniva na međusobnom nužnom odnosu strukture i superstrukture (upravo je taj međusobni odnos stvarni dijalektički proces).

Izraz »katarza«. Izraz »katarza« može da se upotrebi, kako bi se njime označio prijelaz iz ekonomskog (ili iz egoistično-strastvenog) na etičko-politički moment, odnosno pretvaranje strukture u superstrukturu u ljudskoj svijesti. To znači i prijelaz iz »objektivnog u subjektivno« i iz »nužnosti u slobodu«. Struktura se od vanjske sile, koja pritište čovjeka, koja ga asimilira i čini pasivnim, pretvara u oruđe slobode, u izvor novih inicijativa. Meni se čini, da takvo poimanje momenta »katarze« postaje polazna točka čitave filozofije prakse: katartički se proces podudara sa čitavim nizom sinteza, koje su rezultat dijalektičkog razvitka.⁸

⁷ Lenjin (*Bilj. tal. redakcije.*)

⁸ Treba imati uvijek na umu dvije točke, između kojih se taj proces koleba: da ni jedno društvo sebi ne postavlja one ciljeve, za čije ostvarenje već ne postoje ili se ubrzo ne će pokazati nužni i dovoljni uvjeti, te da ni jedno društvo ne propada prije no što je dokraja ostvarilo svoju potpunu potencijalnu sadržinu.

Kantov »noumen«. Pitanje »vanjske objektivnosti realnog«, ukoliko je ono u vezi s pojmom »stvari po sebi« i s kantovskim »noumenom«. Čini se, da se teško može isključiti da je »stvar po sebi« derivat »vanjske objektivnosti realnog« i takozvanog grčko-kršćanskog realizma (Aristotel — Sv. Toma), što se vidi i iz činjenice, da je cijeli jedan pravac vulgarnog materijalizma i pozitivizma doveo do neokantovske i neokritičke škole.

Ako je stvarnost onakva kakvom je mi znamo, a naša se spoznaja neprestano mijenja, ako naime nijedna filozofija nije definitivna, nego je historijski uvjetovana, teško je zamisliti, da se stvarnost objektivno mijenja uporedo s našim mijenjanjem, teško je to prihvatiti ne samo na temelju zdravog razuma, nego i s obzirom na naučno mišljenje. U »Svetoj obitelji« se kaže, da se čitava stvarnost sastoji u fenomenima i da s onu stranu fenomena ne postoji ništa, a tako sigurno i jest. Ali to nije lako dokazati. Što su to fenomeni? Je li to nešto objektivno, nešto što postoji samo po sebi i za sebe, ili su to takve osobine, koje je čovjek zapazio u toku svog praktičnog (stvaranja svog ekonomskog života) i naučnog zanimanja, odnosno zato, što je morao da u svijetu pronade neki red i da stvari opiše i klasificira (a i sama ova nužnost vezana je za posredne i buduće praktične zadatke)? Pošto se postavila tvrdnja, da ono što mi u stvarima poznajemo nije ništa drugo nego mi sami, naše potrebe i naši interesi, tojest da naša spoznaja predstavlja nadgradnju (ili filozofije, koje nisu definitivne), teško ćemo izbjeći a da ne pomislimo na nešto, što je realno izvan tih spoznaja, i to ne u metafizičkom smislu nekog »noumena«, nekog »nepoznatog boga« ili »nečega što se ne može spoznati«, nego u konkretnom smislu »relativnog nepoznavanja« stvarnosti, nečega još »nepoznatog«, ali što će jednog dana postati poznato, kad čovječji »fizički« i intelektualni instrumenti budu savršeniji, tojest kad se u progresivnom smislu izmijene društveni i tehnički uvjeti čovječanstva. Vršiti se, dakle, predviđanje historije, koje se sastoji u samom aktu mišljenja, koje u budućnost projicira proces razvitka, kao što je bio onaj, koji je ostvaren od prošlosti do danas. U svakom slučaju Kanta treba izučavati i njegova shvaćanja točno preispitati.

Historija i antihistorija. Treba primijetiti, da suvremena diskusija između »historije i antihistorije« nije ništa drugo nego (u granicama moderne filozofske kulture) ponavljanje one diskusije, koja se na kraju prošlog stoljeća (u granicama naturalizma i pozitivizma) vodila oko pitanja: da li se priroda i historija razvijaju »skokovito« ili samo postepenom i progresivnom evolucijom. Tu su istu diskusiju vodile i prijašnje generacije, kako na terenu prirodnih nauka (Cuvierove doktrine), tako i na terenu filozofije (diskusija se nalazi i kod Hegela). Trebalo bi napisati historiju o tom pitanju u svim njegovim konkretnim i značajnim manifestacijama, eda bi se otkrilo, da je ono uvijek bilo aktuelno, jer je u svako doba bilo konzervativaca i jakobinaca, naprednjaka i nazadnjaka. Ali »teorijski« značaj ove diskusije sastoji se, kako mi se čini, u ovome: ona upozorava na točku »logičnog« prijelaza od svakog pogleda na svijet u moral, koji tom pogledu odgovara; od svakog »razmišljanja« na akciju; od svake filozofije na političku aktivnost, od koje zavisi. To je naimе točka, na kojoj pogled na svijet, »razmišljanje« filozofija postaje »realno«, jer ide za tim, da promijeni svijet, da iskrene praksu. Zbog toga se može kazati, da je to centralna veza filozofije prakse, točka, na kojoj se ona ostvaruje, živi historijski, tojest u društvu, a ne više samo u pojedinim mozgovima, prestaje da bude »samovoljna« te postaje nužna, racionalna-realna.

Taj problem treba upravo tako gledati historijski. Još se može dopustiti, da mnogi ničeovski nevaljalci, koji su se okrenuli doslovno protiv svega što postoji, protiv konvencionalizma i t. d., svrše s gadostima i time što su neke stavove lišili svake ozbiljnosti. No mi ne smijemo dopustiti, da nas u našem vlastitom rasuđivanju vode takvi nevaljalci. U borbi protiv titanizma manira, protiv razmetljivosti, protiv astraizma, treba ukazivati na potrebu »suzdržljivosti« na riječima i u vanjskom držanju, i to zato da bi nam u karakteru i u konkretnoj volji bilo više snage. Ali to je pitanje stila, a ne »teorijsko« pitanje.

Čini mi se, da je klasična ona forma prijelaza od pogleda na svijet do praktične norme o vladanju, s pomoću koje je kalvinističko predodređenje postalo najviši izvor poticaja na

praktičnu inicijativu, što ih je bilo u historiji svijeta. Tako se svaka druga forma determinizma na stanovitoj točki razvila u duh inicijative i u krajnji napon kolektivne volje.

Prema recenziji, što ju je Mario Missiroli (*I. C. S.*, siječanj 1929.) dao Tilgherovoj knjizi (*Ogledi iz etike i filozofije prava*, Torino-Bocca, 1928.), čini se, da osnovna teza brošure *Historija i antihistorija* ima veliko značenje u Tilgherovu filozofskom sistemu (!).

Missiroli piše: »Rečeno je — i to ne bez osnova — da se talijanski idealizam, koji predvode Croce i Gentile, pretvara u čisti fenomenizam. U njemu nema mjesta za ličnost. Protiv takve tendencije živo je ustao Adriano Tilgher tom svojom knjigom. Pošto se vratio tradiciji klasične filozofije, a naročito Fichteu, Tilgher s velikim žarom uštkava doktrine o slobodi i o »nužnosti bića«. Tamo gdje nema slobode izbora postoji »priroda«. Nemoгуće je oteti se fatalizmu. Život i historija gube svaki smisao te na vječita pitanja svijesti nema nikakva odgovora. Ne može se govoriti o moralnosti, o dobru i o zlu, a ne pozvati se pritom na *quid*, koje nadilazi empirijsku realnost. To je stara teza. Tilgherova se originalnost sastoji u tome, što je on prvi ovu potrebu proširio na logiku. Otuda neodvojivost logike i morala, koje su pisci starih naučnih rasprava radije smatrali međusobno odvojenima. Pošto se sloboda istakne kao nužna premisa, dolazi se na teoriju slobodne volje kao apsolutnu mogućnost izbora između dobra i zla. Tako se i za kaznu vidi temelj (neobično su duboke stranice posvećene kaznenom pravu) ne samo u odgovornosti (klasična škola) nego i u običnoj i jednostavnoj činjenici, što pojedinac može da počini zlo, jer ga znade kao takvo. Kausalitet može da nadomjesti odgovornost. Determinizam zločinca ima istu važnost kao i determinizam onoga koji kažnjava. To je sve dobro. Ali zar to energično pozivanje na »nužnost bića«, na antihistoriju, koja stvara historiju, logično ne dovodi do restauracije dualizma i transcendencije? Na transcendenciju se ne može gledati kao na jedan »moment« a da se opet ne padne u imanentizam. S Platonom ne može biti sporazuma.«

Spekulativna filozofija. Ne treba kriti poteškoće, koje predstavlja diskusija i kritika »spekulativnog«

karaktera nekih filozofskih sistema i teorijska »negacija« »spekulativnih oblika« filozofskih koncepcija.

Postavljaju se slijedeća pitanja: 1. Je li »spekulativni« element svojstven svakoj filozofiji, odnosno da li svaka teorijska konstrukcija, ako je zaista takva, mora uzeti takav oblik, tojest da li je »spekulacija« sinonim svake filozofije i teorije?; 2. ili pak treba postaviti jedno »historijsko« pitanje: da li je taj problem samo historijski problem, i nije li teorijski u tom smislu, što svaki pogled na svijet, kad dođe do svoje određene historijske faze, poprima spekulativnu formu, koja predstavlja njegov vrhunac i početak njegova propadanja? Analogija i povezanost sa razvitkom države, koja iz »ekonomsko-korporativne« faze prelazi u fazu »hegemonije« (aktivnim pristankom). Može se, naime, kazati, da svaka kultura ima svoj spekulativni i religiozni momenat, koji se podudara s periodom potpune hegemonije one društvene grupacije, koja je njegov izraz i koja se možda podudara upravo s momentom, u kome se realna hegemonija raspada iz temelja, na molekule, ali se sistem mišljenja baš zbog toga (da bi se odupro tom raspadu) dogmatski usavršava, postaje transcendentalna »vjera«. Zbog toga vidimo, da svaku epohu »dekadencije« (u kojoj dolazi do raspadanja starog svijeta) karakterizira istančan i visoko »spekulativni« način mišljenja.

Zbog toga kritika mora da objasni spekulaciju svojim realnim izrazima političke ideologije, instrumenta praktične akcije, no sama će kritika imati svoju spekulativnu fazu, koja će označiti njezin vrhunac. Pitanje je u ovome: nije li to vrhunac zbog toga, što je to početak jedne historijske faze novog oblika shvaćanja, a ne više historijskih sila, faze u kojoj nužnost-sloboda, pošto su se organički međusobno prožele, ne će više biti društvene suprotnosti te će samo dijalektika postati ideal.

U odlomku »Francuski materijalizam XVIII. stoljeća« (*Sveta obitelj*) dosta je dobro i jasno upozoreno na podrijetlo filozofije prakse: ona je »materijalizam« usavršen djelovanjem same spekulativne filozofije i spojen s humanizmom. Istina je, da nakon tih usavršavanja starog materijalizma ostaje samo filozofski realizam.

Drugo je pitanje, o kome treba razmisliti, ovo: da nije koncepcija spekulativne filozofije o »duhu« dotjerana pre-radba starog shvaćanja o »ljudskoj prirodi«, koje je bilo svojstveno kako transcendenciji tako i vulgarnom materijalizmu. Da li se, naime, ona ne nalazi u koncepciji o »duhu«, koji nije ništa drugo nego stari »Duh sveti«, koji se pretvorio u spekulaciju. Tada bi se moglo kazati, da je idealizam u svojoj suštini teološki.

Nije li »spekulacija« (u idealističkom smislu) unijela u filozofsku reformu, koju karakteriziraju imanentistička shvaćanja, transcendenciju jednog novog tipa? Čini se, da je samo filozofija prakse dosljedno »imanentistička« koncepcija. Revidirati i podvrći kritici treba naročito sve historičke teorije spekulativnog karaktera. Mogao bi se napisati novi *Anti-Dühring*, koji bi se polazeći s tog stanovišta mogao nazvati *Anti-Croce*, a u kome bi se rezimirala ne samo polemika protiv spekulativne filozofije, nego i protiv pozitivizma, mehanicizma i iskvarenih oblika filozofije prakse.

»Objektivnost« spoznaje. Za katolike »...čitava idealistička teorija počiva na negaciji objektivnosti naše spoznaje i na idealističkom monizmu »Duha« (koji je, ukoliko je monizam, isto toliko vrijedan, koliko i pozitivistička »Materija«), prema kome izvan nas objektivno ne postoji ni sam temelj vjere — Bog, nego je tvorevina uma. Zbog toga ni idealizam nije iz osnova protivan religiji ništa manje od materijalizma.«⁹

Pitanje »objektivnosti« spoznaje može se, prema filozofiji prakse, dalje razvijati polazeći od postavke (sadržane u uvodu *Kritici političke ekonomije*), da »ljudi na terenu ideologija postaju svijesni« (sukoba materijalnih proizvodnih snaga) pravnih, političkih, religioznih, umjetničkih i filozofskih oblika. No da li je prema riječima teksta ova spoznaja ograničena na sukob materijalnih proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, ili se ona odnosi na svaku svijesnu spoznaju? To je ona točka, koju treba razviti i koja može postati sveukupnost filozofskog učenja o vrijednosti superstrukture. Što će u tom

⁹ Isp. članak oca Marija Barbere u *Civiltà Cattolica* od 10. VI. 1929.

slučaju značiti izraz »monizam«? Sigurno ne će imati ni materijalističko ni idealističko značenje, nego značenje jedinstva svih suprotnosti u konkretnom historijskom času, tojest značenje konkretne ljudske aktivnosti (historija-duh), koja je nerazdvojno povezana za određenu, organiziranu (historiziranu) »materiju«, za prirodu, koju je čovjek izmijenio. Filozofija djela (prakse, razvitka), ali ne »čistog«, nego upravo »nečistog«, stvarnog: djela, djela u najprofanijem i najsvjetovnijem smislu te riječi.

Pragmatizam i politika. Čini se, da nije moguće kritizirati »pragmatizam« (Jamesa i t. d.), ako se ne vodi računa o anglosaskom historijskom području, na kome se pojavio i rasprostranio. Ako je istina, da je svaka filozofija neka »politika«, a svaki filozof u suštini politički čovjek, onda se to može reći utoliko više za pragmatista, koji stvara filozofiju »utilitaristički« u neposrednom smislu. Ali to se (kao pokret) ne može zamisliti u katoličkim zemljama, u kojima su se religija i kulturni život odvojili još od vremena renesanse i protureformacije, dok se može zamisliti u anglosaskim zemljama, u kojima je religija veoma prilagodljiva svakodnevnom kulturnom životu te nije birokratski centralizirana ni duhovno dogmatizirana. U svakom slučaju pragmatizam izmiče iz pozitivne religiozne sfere, nastojeći da stvori jedan laički moral (ne po francuskom uzoru); nastojeći da stvori »narodnu filozofiju«, višu od zdravog razuma te više neku neposrednu »ideološku stranku« negoli filozofski sistem.

Ako se uzme, da je načelo pragmatizma onakvo, kao što ga je izložio James: »Najbolji metod, da se rasprave pojedine točke neke teorije, sastoji se u tome, da se počne odatle da se ustanovi, kojim bi praktičnim posljedicama urodilo, kad bi ova ili ona alternativa bila istinita«¹⁰, vidjet ćemo u čemu je neposrednost pragmatičke filozofske političnosti. »Individuálni« je filozof talijanskog ili njemačkog tipa posredno (često je posredništvo dugi niz karika u lancu) vezan za »praksu«,

¹⁰ Vidi: W. James: *Razni oblici religioznog iskustva. Učenje o ljudskoj prirodi (Le varie forme della esperienza religiosa — Studio sulla natura umana)*. Talijanski prijevod G. C. Ferrari i M. Calderoni — Izdanje Bocca 1904. str. 382.

dok pragmatist nastoji da bi se za nju odmah uhvatio, tako te se ustvari čini, da je filozof talijanskog ili njemačkog tipa »praktičniji« od pragmatista, koji rasuđuje na temelju neposredne stvarnosti, koja je često i vulgarna, dok drugi ima mnogo viši cilj, jer svoj cilj podiže na više, te prema tome nastoji da podigne i postojeći nivo kulture (naravno onda, kada to on nastoji). Može se uzeti, da je Hegel teorijski preteča liberalnih revolucija XIX. stoljeća. Pragmatisti su najviše pomogli stvaranju Rotary Cluba i osudi svih konzervativnih i nazadnjačkih pokreta (faktičnoj osudi, a ne samo zbog polemičkog skretanja, kao što se to dogodilo zbog Hegela i pruske države).

Etika. Kantova maksima: »Radi tako, da tvoje vladanje može u sličnim uvjetima postati norma za sve ljude« — manje je jednostavna i manje prirodna, nego što se na prvi pogled čini. Što se podrazumijeva pod »sličnim uvjetima«? Jesu li to neposredni uvjeti, u kojima se radi, ili pak opći kompleksni i organski uvjeti, koje možemo upoznati samo dugim i kritički razrađenim istraživanjem? (Temelj sokratske etike, po kojoj se »moralna« volja temelji na razumu, na znanju, i po kojoj je raditi zlo posljedica neznanja i t. d., a kritičko istraživanje spoznaje osnov jednog višeg morala ili morala uopće.)

Ta kantovska maksima može biti ocijenjena kao opće poznata istina, s obzirom na to da se teško može naći netko, tko ne bi radio vjerujući da se nalazi u uvjetima, u kojima bi svi radili kao i on. Onaj koji krađe, jer je gladan, drži, da bi svatko tko je gladan ukrao; onaj koji ubije nevjernu ženu, drži, da bi svi prevareni muževi morali ubijati i t. d. Samo »ludaci« u kliničkom smislu nešto rade, a da ne drže da su u pravu. To je pitanje vezano s drugim pitanjima: 1. svatko je snošljiv prema samom sebi, jer kad ne djeluje »konformistički«, on spoznaje mehanizam svojih vlastitih dojmova, vlastitog rasuđivanja, lanac uzroka i posljedica, koji su ga doveli do toga da radi, dok je prema drugima veoma strog, jer ne pozna njihov unutrašnji život; 2. svatko djeluje prema svom obrazovanju odnosno obrazovanju svog ambijenta te su

po njemu »svi ljudi« njegov ambijent, svi koji misle kao i on: Kantova максима pretpostavlja »svjetski« konformizam.

Prigovor, koji je — čini se — neopravdan, sastoji se u tome, da ne postoje »slični uvjeti«, jer je uvjetima obuhvaćen i onaj koji djeluje, njegova individualnost i t. d. Može se kazati, da je Kantova максима u uskoj vezi s vremenom, s kozmopolitskim prosvjetiteljstvom te s autorovim kritičkim pogledom na svijet, vezana za filozofiju intelektualaca kao kozmopolitski stalež. Prema tome nosilac »sličnih uvjeta« odnosno njihov stvaralac jest onaj koji djeluje: on, naime, »mora« da djeluje prema nekom »uzoru«, za koji bi on želio da se proširi među sve ljude, prema takvom obliku civilizacije za koji se zalaže ili — hoteći ga sačuvati — »pruža otpor« silama, koje ga nagrízaju i t. d.

Skepticizam. Prigovor, što ga zdravi razum može istaknuti skepticizmu, jest ovaj: da bi skeptik bio dosljedan samom sebi, ne bi smio da radi ništa drugo nego da živi kao biljka, ne miješajući se u pitanja zajedničkog života. Ako se skeptik umiješa u neku diskusiju, znači da vjeruje da može nekoga uvjeriti; znači da on više nije skeptik, nego zastupa neko određeno pozitivno mišljenje, koje je najčešće loše, a može i da uspije, ako dotični uvjeri zajednicu, da su druga mišljenja još gora, jer su beskorisna. Skepticizam je povezan s vulgarnim materijalizmom i pozitivizmom: interesantan je jedan odlomak, u kome Roberto Ardigò kaže, da treba pohvaliti Bergsona zbog njegova voluntarizma. Ali šta to znači? Zar to nije priznanje, da je njegova vlastita filozofija nesposobna da objasni svijet, budući da se mora obratiti protivnom sistemu, da bi se pronašao element, koji je potreban za praktični život? Ta se postavka (sadržana u *Scritti vari*, što ih je sabrao i sredo G. Marchesini, Firenze — Le Monnier — 1922.) mora uporediti s Marxovim *Tezama o Feuerbachu*, jer pokazuje koliko je Marx nadvisio filozofsko stanovište vulgarnog materijalizma.

Pojam »ideologije«. »Ideologija« je bila jedan oblik »sensizma« ili francuskog materijalizma XVIII. stoljeća. Prvobitno značenje bilo joj je »nauka o idejama«, a kako je

analiza bila jedini priznati i po nauci korišteni metod, ona je značila i »analizu ideja«, tojest »istraživanje podrijetla ideja«. Ideje je valjalo rastaviti na njihove osnovne »elemente«, a ti nisu mogli da budu ništa drugo nego »utisci«: ideje potječu iz utisaka. Ali sensizam se bez mnogo truda mogao pridružiti religioznom vjerovanju, najekstremnijim vjerovanjima u »snagu duha« i njegovu »besmrtnost«, pa se tako i desilo, da je Manzoni poslije svog obraćenja ili povratka katolicizmu i pošto je već napisao svoje *Svete himne (Inni sacri)*, ostao pristašom sensizma sve dotle, dok nije upoznao Rosminijevu filozofiju.¹¹

Kako je pojam ideologije od »nauke o idejama«, od »analize o podrijetlu ideja« počeo da predstavlja određeni »sistem ideja«, treba historijski ispitati, jer je logički taj proces lako prihvatiti i shvatiti.

Može se tvrditi, da je Freud posljednji Ideolog te da je »ideolog« i De Man, pa bi još čudnije moglo izgledati »oduševljenje« Crocea i croceovaca za De Mana, kad za to oduševljenje ne bi postojalo i »praktično« opravdanje. Treba ispitati, kako se autor *Popularnog oglada*¹² zapleo u Ideologiju, dok filozofija prakse predstavlja očito prevladavanje i suprotstavljanje Ideologiji. Isto značenje, što ga je u filozofiji prakse poprimio izraz »ideologija«, prečutno obuhvaća i neko beznačajno rasuđivanje, pa je isključeno, da bi njezini osnivači podrijetlo ideja morali tražiti u osjetima, dakle u kraj-

¹¹ Najuspješniji književni propagator ideologije bio je Destutt de Tracy (1754—1836), i to zbog lakoće i popularnosti svog izlaganja; drugi je Dr. Cabanis sa svojim: *Rapport du physique et du moral* (Condillac, Helvétius i t. d. jesu filozofi u užem smislu). Veza između katolicizma i ideologije: Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine je osnivač škole za Maurrasa i druge ideologe katoličkog smjera); »psihološki roman« (Stendhal je bio učenik Tracyja i t. d.). Najvažnije djelo Destutt de Tracyja je: *Eléments d'idéologie* (Paris, 1817-18), koje je potpunije u talijanskom prijevodu: *Elementi di ideologia del conte Destutt de Tracy*, u prijevodu G. Compagnonija — Milano, štamparija Giambatista Sonzogno, 1819. (mislim da u francuskom tekstu nedostaje čitav jedan odjeljak, onaj o ljubavi, koji je Stendhal upoznao i koristio se njime u talijanskom prijevodu).

¹² N. Buharin: *Teorija historijskog materijalizma. Popularni ogled marksističke sociologije.* (Bilj. tal. redakcije.)

njoj analizi — u fiziologiji: tu »ideologiju« valja, prema filozofiji prakse, kao superstrukturu, analizirati historijski.

Čini mi se, da element zablude pri ocjenjivanju vrijednosti ideologija treba svesti na činjenicu (činjenicu, koja — uostalom — nije u uzročnoj vezi), što se naziv ideologije daje bilo superstrukturi, kojoj je potrebna određena struktura, bilo samovoljnim naučnim radnjama određenih pojedinaca. Iskvareni smisao ove riječi postao je širi smisao, i to je izmijenilo i izopačilo teorijsku analizu pojma ideologije. Lako je rekonstruirati proces ove pogreške: 1. utvrđuje se, da je ideologija odvojena od strukture, te se tvrdi, da ideologije ne mijenjaju strukturu, nego obratno; 2. tvrdi se, da je ovo ili ono političko rješenje »ideološko«, tojest da ono nije dovoljno da izmijeni strukturu, a vjeruje da je može izmijeniti; 3. prelazi se na to, da se tvrdi, kako je svaka ideologija »čista prividnost«, beskorisna, glupa i t. d.

Treba, dakle, lučiti historijski organske ideologije, tojest one, koje su nekoj strukturi nužne, te ideologije samovoljnih, racionalističkih, »spirala«. Ukoliko su one historijski potrebne, one imaju snagu i ta je snaga »psihološka«, one »organiziraju« ljudske mase, one stvaraju teren, na kome ljudi stupaju u pokret, postaju svijesni svog položaja, bore se i t. d. Ukoliko su pak one samovoljne, ne stvaraju ništa drugo osim individualnih »pokreta«, polemika i t. d. (nisu beskorisne ni one, jer su poput zablude, koja se suprotstavlja istini i koja je potvrđuje).

Sjetiti se, da je Marx često govorio o »solidnosti narodnih vjerovanja« kao o elementu, koji je u određenoj situaciji nuždan. On otprilike kaže: »Kad taj način shvaćanja bude imao snagu narodnih vjerovanja« — i t. d. Druga i neobično značajna Marxova tvrdnja jest to, da ono u što je narod uvjeren često ima isto toliku moć kao i neka materijalna snaga, ili nešto slično. Vjerujem, da će analiza ovih tvrdnja pridenijeti da ojača shvaćanje o »historijskom bloku«, kojeg su sadržaj baš materijalne snage, a forma — ideologije. Razlika između forme i sadržaja naprosto je didaktička, jer se materijalne snage historijski ne bi mogle shvatiti bez forme, a ideologije bi bile hir pojedinaca bez materijalne snage.

NAUKA I »NAUČNE« IDEOLOGIJE

Eddingtonova tvrdnja: »Ako bismo od ljudskog tijela uklonili samo njegovu šupljinu bez materije i ako bismo njegove protone i elektrone opet spojili samo u jednu masu, čovjek (ljudsko tijelo) bio bi sveden na tek mikroskopom uočljivo tjelešce«,¹ — izazvala je i pokrenula fantaziju G. A. Borghesea. (Isp. njegovu knjižicu.)

Ali, što konkretno znači ta Eddingtonova tvrdnja? Kad malo razmislimo, onda ona, osim svog doslovnog značenja, ne znači upravo ništa. Sve kad bi to reduciranje bilo i izvršeno (od koga?), kad bi čak ono bilo prošireno na čitav svijet, odnosi se ne bi promijenili, stvari bi ostale takve kakve jesu. Stvari bi se promijenile samo onda, kad bi ljudi, odnosno određeni ljudi, doživjeli to smanjenje tako, da se pretpostavi da je došlo do realizacije nekih poglavlja *Gulliverovih putovanja*, sa Liliputancima, gigantima i Borghese-Gulliverom među njima.

U stvari se tu radi o običnoj igri riječima, o romansiranoj nauci, ne o novom naučnom ili filozofskom načinu mišljenja, nego o takvom načinu postavljanja pitanja, koje fantaziju može probuditi samo u šupljim glavama. A možda materija, promatrana mikroskopom, nije više realno-objektivna materija, nego neka tvorevina ljudskog duha, koja objektivno ili empirijski ne postoji? Tim bismo se povodom mogli sjetiti jevrejske priče o nekoj djevojci, koja je pretrpjela mali, mali kvar, tik . . . kao lagani udarac noktom. U Eddingtonovoj fizici i u mnogim drugim modernim naučnim manifestacijama iznenađenje naivnog čitaoca zavisi od toga, što su riječi,

¹ Isp. *Priroda fizičkog svijeta*, francusko izdanje, str. 20.

upotrebljene da bi označile određene činjenice, samovoljno iskrivljene, da bi označile potpuno druge činjenice. Neko tijelo ostaje u uobičajenom smislu »čvrsto«, iako »nova« fizika tvrdi, da je ono sastavljeno od 1/1.000.000 materije i 999.999 dijelova praznine. Neko je tijelo u običnom smislu »porozno«, a ne postaje takvim u smislu »nove« fizike i zbog Eddingtonove tvrdnje. Čovjekov položaj ostaje isti, nijedna od temeljnih koncepcija života nije ni najmanje poljuljana, a još manje oborena. Tumačenja raznih Borghesea vrijedit će, s vremenom, samo radi toga, da bi izvrgla smijehu subjektivističke koncepcije stvarnosti, koje dozvoljavaju slične banalne igre riječi.

Profesor Mario Camis² piše: »Imajući u vidu nenadmashivu preciznost ovih istraživačkih metoda, vraćala nam se u sjećanje izjava jednog člana prigodom posljednjega kongresa filozofa u Oxfordu, koji je — kako navodi Borghese — govoreći o beskrajno sitnim pojavama, na koje danas mnogi obraćaju pažnju, primijetio, da ,se one ne mogu promatrati nezavisno od subjekta, koji ih promatra'. To su — veli Borghese — riječi, koje upućuju na mnoga razmišljanja i koje s potpuno novih stanovišta ponovo stavljaju na tapet velike probleme subjektivnog postojanja svijeta i značenja sjetilnih obavještenja u naučnom mišljenju«. Koliko se zna, to je jedan od rijetkih primjera, kako se među talijanske učenjake u pitanjima »nove« fizike zavukao pelivanski način mišljenja nekih, naročito engleskih, učenjaka. Prof. Camis morao je da pomisli, ako Borgheseova primjedba navodi na razmišljanje, da bi prva pomisao morala biti, da nauka onakva, kako je do danas bila shvaćena, ne može više postojati, nego da se mora pretvoriti u niz akata vjere u tvrđenja pojedinih eksperimentatora, jer uočeni fakti ne postoje nezavisno od njihova duha. Nije li se čitav dosadašnji napredak nauke očitovao u činjenici, da su nova iskustva i zapažanja ispravila i nadopunila prijašnja iskustva i zapažanja? Kako bi se to moglo dogoditi, kad se dano iskustvo ne bi odrazilo i onda, kad ono — pošto se izmijenio promatrač — ne bi moglo biti kontroli-

² *Nuova Antologia* od 1. studenoga 1931. u rubrici: »*Biološke i medicinske nauke*«.

rano i dopunjeno, pa tako ne bi bile omogućene nove i originalne veze? Ali površnost Camisove tvrdnje proizlazi upravo iz konteksta članka, iz koga je uzet izloženi citat, s obzirom na to da Camis u njemu implicitno objašnjava, kako izjava, koja je Borghesea navela na tolika buncanja, može i treba da se shvati ne u filozofskom, nego u posve empirijskom smislu. Camisovo je pisanje recenzija djela Gösta Ekeborna (Stockholm, 1931.): *On the principles of renal function*. Tu se govori o iskustvu s tako sićušnim elementima, koje je nemoguće opisati (i to, razumije se, u relativnom smislu) riječima, koje bi vrijedile i nešto značile za druge i koje zbog toga istraživač još nije uspio da odijeli od svoje subjektivne ličnosti i da ih objektivira: svaki istraživač mora svojim vlastitim sredstvima i neposredno doći do opažanja i cijeli proces potanko pratiti. Pretpostavimo, da ne postoje mikroskopi i da samo neki ljudi imaju isto takvu prirodnu moć zapažanja, koju ima normalno oko opskrbljeno mikroskopom. U takvoj je hipotezi očevidno, da se iskustva promatrača obdarenog izvanrednim vidom ne mogu odvajati od njegove fizičke i psihičke ličnosti i da se ne mogu »ponoviti«. Samo će otkriće mikroskopa izjednačiti fizičke uvjete promatranja i dozvoliti, da svi učenjaci reproduciraju svoje iskustvo i da ga zajednički razvijaju. No ta hipoteza onemogućuje da se uoči i utvrdi samo jedan dio teškoća; u naučnim iskustvima ne radi se samo o moći zapažanja. Kao što Camis kaže: Ekehorn je bocnuo živac žabljeg bubrega nekom iglicom, »čije je pripremanje djelo tolike preciznosti i koja je toliko vezana za sigurnost eksperimentatorove ruke, da se to ne može ni definirati ni oponašati. Tako i sâm Ekehorn, kad opisuje operaciju kosog reza staklene kapilare, kaže, da je riječima ne može opisati, nego se mora zadovoljiti jednim nesigurnim prikazom«. Pogrešno je vjerovati, da se slične pojave zbivaju samo kod naučnih eksperimenata. Ustvari, u svakoj radionici postoje za neke precizne industrijske operacije posebni specijalisti, čija se sposobnost i temelji baš i isključivo u krajnjoj osjetljivosti njihova vida, opipa, hitrini pokreta. U Fordovim se knjigama o tome mogu naći primjeri: u borbi protiv trenja, a da bi se dobile površine bez ikakve hrapavosti ili neravnina (što omogućuje znatnu uštedu materijala), otišlo se

nevjerojatno daleko pomoću električnih strojeva, koji kolaudiraju savršeno prijanjanje materijala, kakvo čovjek sam ne bi mogao postići. Treba se sjetiti činjenice, što je iznosi Ford, kako je neki skandinavski tehničar uspio da površinu čelika učini tako ravnom, da je potrebna težina od nekoliko kvintala, da bi se odvojile dvije međusobno priljubljene površine.

Ipak to, što Camis zapaža, nema nikakve veze sa Borgheseovim fantaziranjem i njegovim izvorima. Kad bi bila istina, da beskrajno male pojave, o kojima je riječ, ne možemo smatrati nezavisnima od subjekta, koji ih promatra, one ustvari ne bi bile ni »opažene«, nego »izmišljene«, pa bi spadale u domenu fantastične intuicije pojedinca. Trebalo bi postaviti i pitanje, može li i sâm pojedinac »dva puta« izmisliti (zapaziti) istu činjenicu. Tu se ne bi radilo čak ni o »solipsizmu«, nego o demiurgiji i čarobnjaštvu. Tada predmet nauke ne bi bili fenomeni (koji ne postoje), nego spomenute fantastične intuicije, kao umjetnička djela. Tada bi mnoštvo naučenjaka, koje nema demiurgijskih povlastica, naučno proučavalo malu grupu naučenjaka traumaturga. No ako se, usprkos svim praktičnim poteškoćama, skopčanim s raznolikošću individualne moći zapažanja, fenomen ponovi te ako on može biti objektivno promatran od nekoliko učenjaka (a da su nezavisni jedan od drugoga), što u tom slučaju može značiti ono što tvrdi Borghese, ako ne upravo to, da Borghese govori u prenesenom smislu, kako bi istakao poteškoće skopčane s opisivanjem i objektivnim prikazivanjem zapaženih fenomena? Čini se zaista, da ovu poteškoću nije teško objasniti: 1) nesposobnošću učenjaka u pisanju, koji su dosada didaktički bili pripremani samo za to, da opisuju i prikazuju isključivo makroskopske pojave; 2) nedostatkom zajedničkog načina izražavanja, koje je i samo oblikovano za makroskopske pojave; 3) relativno niskim razvitkom tih minimoskopskih nauka, koje očekuju napredak vlastitih metoda i kriterija, da bi ih mnogi mogli shvatiti pismenim putem (a ne samo putem eksperimentalnog izravnog zapažanja, koje je privilegij najužeg broja stručnjaka); 4) treba podsjetiti i na to, da su mnoga minimoskopska iskustva posredna, lančana, i da se njihov rezultat »vidi« u rezultatima, a ne na djelu (tako Rutherfordova iskustva).

U svakom slučaju, radi se o prelaznoj i početnoj fazi jedne nove naučne epohe, koja se pojavila istovremeno s jednom intelektualnom i moralnom krizom i tako dovela do pojave novog oblika »s sofistike«, koja podsjeća na stare sofizme o Ahileju i kornjači, o hrpi i zrcnu, o strijeli odapetoj iz luka, koja ne može a da se ne zaustavi i t. d. Ti su sofizmi ipak predstavljali neku fazu u razvitku filozofije i logike i služili pročišćavanju instrumenata mišljenja. Prikupiti glavne definicije, koje su bile iznijete o nauci (u smislu prirodne nauke). »Proučavanje pojava i zakona njihove sličnosti (zakovitosti), koegzistencije (koordinacije), slijeda (uzročnosti)«. Ostale tendencije, vodeći računa o najprikladnijem poretku, što ga je nauka ustanovila među pojavama, tako da misao njima što više ovlada i da ih obuzda zbog ciljeva akcije, definiraju nauku kao »najekonomičniji opis realnosti«.

Najvažnije pitanje, koje u vezi s pojmom nauke treba da se riješi, jest ovo: može li i na koji način može nauka pružiti »sigurnost« objektivnog postojanja takozvane vanjske realnosti. Prema zdravom razumu to pitanje uopće ne postoji, ali na čemu se ova sigurnost zdravog razuma temelji? U suštini — na religiji (a bar na Zapadu to je kršćanstvo); no religija je ideologija, koja se najdublje ukorijenila i koja je najrasprostranjenija, a nije ni dokaz ni dokazivanje. Može se zastupati mišljenje kako je pogrešno od nauke kao takve zahtijevati dokaze o objektivnom postojanju realnosti, s obzirom na to da je ta objektivnost jedan pogled na svijet, filozofija, te prema tome ne može biti naučna činjenica. Što nauka može da pruži u tom pravcu? Nauka vrši odabiranje dojmova, početnih elemenata spoznaje: neke dojmove smatra prolaznima, prividnima i varavima, jer zavise od specijalnih, individualnih uvjeta, a druge trajnima, postojanima, jer se izdižu iznad posebnih individualnih uvjeta.

Naučni rad ima dva glavna aspekta: jedan, koji neprestano ispravlja i jača organe dojmova, dotjerava nove i složene principe indukcije i dedukcije, pročišćava, naime, i same instrumente iskustva i njegove kontrole, a drugi, koji primjenjuje skupnost tih instrumenata (materijalnih i mentalnih), da bi ustanovio ono, što je kod dojmova nužno, i što je samovoljno, individualno i prolazno. Utvrđuje se ono, što je svim

ljudima zajedničko, ono što svi ljudi mogu na isti način kontrolirati, i to nezavisno jedni od drugih, ako su se podjednako pridržavali tehničkih uvjeta osvjedočenja. »Objektivno« znači baš i samo ovo: smatra se objektivnim, odnosno objektivnom stvarnošću samo takva stvarnost, koju su utvrdili svi ljudi i koja je neovisna od svakog isključivo pojedinačnog stanovišta, ili samo stanovišta neke grupe.

Ali na koncu i takva je stvarnost posebni pogled na svijet, ideologija. Ipak filozofija prakse može da prihvati tu koncepciju u cjelini i zbog pravca, što ga je zacrtala, dok mora odbaciti koncepciju zdravog razuma, koja isto tako materijalno zaključuje, i to na isti način. Zdravi razum priznaje objektivnost realnosti, ukoliko je tu realnost, svijet, stvorio bog nezavisno od čovjeka, prije čovjeka. Ona je zbog toga odraz mitološkog gledanja na svijet; s druge pak strane, pri opisivanju te objektivnosti zdravi razum pada u još krupnije zablude; u dobrom je dijelu još uvijek ostao na fazi ptolemejske astronomije, ne zna da učvrsti realnu povezanost uzroka i posljedice i t. d., smatrajući neku anakronističku »subjektivnost« — »objektivnom«, jer ne zna shvatiti ni to, da može postojati i subjektivna koncepcija o svijetu, kao ni to, što ona hoće i može da predstavlja.

No da li je sve ono što nauka tvrdi i »objektivno« i definitivno istinito? Kad bi naučne istine bile definitivne, nauka bi kao takva, kao istraživanje i kao novi eksperimenti, prestala postojati i naučna bi se djelatnost svela na širenje onoga, što je već otkriveno. A tako nešto, srećom po nauku, nije točno. No ako ni naučne istine nisu konačne i nepobitne, nauka je ipak historijska kategorija i kretanje u neprekidnom razvitku. Samo što nauka ne ističe nijedan oblik metafizički »nepoznatog«, nego sve ono što čovjek ne poznaje svodi na empirijsko »nepoznavanje«, koje ne isključuje mogućnost upoznavanja, nego ga uvjetuje razvitkom fizičkih instrumenata i napretkom historijske inteligencije pojedinih učenjaka.

Ako je to tako, ono što interesira nauku nije, dakle, u tolikoj mjeri objektivnost realnosti, nego čovjek, koji usavršava svoje istraživačke metode i neprestano popravlja svoje materijalne instrumente, koji pojačavaju sjetilne organe i logičke instrumente (uključivši i matematičke), diskriminaci-

je i osvjedočavanja, to je kultura, odnosno pogled na svijet ili odnos između čovjeka i stvarnosti s pomoću tehnologije. Tražiti realnost izvan ljudi, shvaćeno to u religioznom ili metafizičkom smislu, ne izgleda ni u nauci drukčije nego kao paradoks. Šta bi značila realnost svijeta bez čovjeka? Čitava je nauka vezana za čovjekove potrebe, život i njegovu djelatnost. Bez djelatnosti čovjeka, stvaraoca svih vrijednosti, pa i naučnih, što bi bila »objektivnost«? Kaos, odnosno ništa, praznina, ako se tako može kazati, jer ustvari, kad bismo zamislili da čovjek ne postoji, ne bi se mogao zamisliti ni jezik ni misao. Prema filozofiji prakse, biće se ne može odvojiti od mišljenja, čovjek od prirode, djelatnost od materije, subjekt od objekta; ako se izvrši njihovo odvajanje, pada se u jedan od mnogih oblika religije ili u besmisleni apstrakciju.

Postaviti nauku za temelj života, učiniti nauku uzornim pogledom na svijet, takvim da skida s očiju maglu svih ideoloških iluzija, da čovjeka stavlja pred onakvu stvarnost, kakva ona zaista jest, to znači ponovo doći do shvaćanja, da su filozofiji prakse potrebni filozofski oslonci osim nje same. Ali ustvari i nauka je superstruktura, ideologija. Može li se, pored toga, tvrditi, da u naučavanju o superstrukturama nauka zauzima privilegiran položaj, jer je njezin utjecaj na strukturu posebnog karaktera, većeg domašaja i razvojnog kontinuiteta, naročito poslije XVIII. stoljeća, kad je u općem procjenjivanju nauci dato posebno mjesto? Pokazalo se, da je nauka superstruktura i na temelju činjenice, da je ona imala čitave periode zamračenja, u kojima je bila zasjenjena od religije, druge vladajuće ideologije, koja je tvrdila, da je apsorbirala i samu nauku. Tako su arapska nauka i tehnika prikazivane kršćanima kao obična čarolija. Nadalje: nauka se nikad, usprkos svim naporima učenjaka, ne pojavljuje kao golo objektivno spoznavanje; ona se pojavljuje uvijek zaodjenuta nekom ideologijom, te je nauka konkretno savez objektivne činjenice sa hipotezom ili sa sistemom hipoteza, koje znače više nego gola objektivna činjenica. Istina je, međutim, da je na tom polju relativno lako razlikovati objektivnu spoznaju od sustava hipoteza uz pomoć jednog procesa apstrahiranja, koji je u samoj naučnoj metodologiji, pa se jedna može prihvatiti, a druga odbaciti. Eto, zašto jedna društvena sku-

pina može da prihvati nauku druge skupine a da joj ne prihvati ideologiju (na primjer vulgarnu ideologiju evolucije), tako da padaju Missirolijeve (i Sorelove) primjedbe na račun toga.

Treba istaknuti, da i pored veoma površnog zanosa za nauke, postoji ustvari najveće nepoznavanje naučnih činjenica i metoda, stvari veoma teških i koje postaju sve teže zbog sve bržeg specijaliziranja novih grana istraživanja. Naučne predrasude nose sa sobom tako nakaradne iluzije i tako djetinjasta shvaćanja, da time i same vjerske predrasude postaju plemenite. Naučni napredak doveo je do pojave vjerovanja i iščekivanja nekog novog tipa Mesije, koji će na ovom svijetu ostvariti zemlju izobilja, a prirodne snage bez ikakve intervencije ljudskog truda, već samo radom sve savršenijih strojeva, dati društvu u izobilju sve što mu treba da zadovolji svoje potrebe i da ugodno živi.

Protiv te obmane, koje su opasnosti evidentne (sujevjerno i apstraktno vjerovanje u čudotvornu snagu čovjeka paradoksalno dovodi do sterilizacije samih temelja iste ove snage i do uništavanja svake ljubavi prema konkretnom i potrebnom radu, i to zbog fantaziranja, kao da se puši neka nova vrst opijuma), treba se boriti raznim sredstvima, među kojima bi moralo biti najvažnije bolje poznavanje osnovnih naučnih spoznaja, treba širiti nauku djelovanjem ozbiljnih i studioznih učenjaka, a ne više sveznajućih novinara i uobraženih samouka. Ustvari, s obzirom na to da se od nauke mnogo očekuje, ljudi je shvaćaju kao neku višu čaroliju te zbog toga i ne uspijevaju u realnoj ocjeni onoga, što nauka konkretno pruža.

LOGIČNI INSTRUMENTI MIŠLJENJA

Metodologija Marija Govija. Govi¹ je pozitivist i njegova knjiga ide za tim, da obnovi stari klasični pozitivizam, stvarajući neki neopozitivizam. Za Govija »metodologija« ima isuviše usko značenje, značenje »male logike«: kao da se radi o tome, da se stvori neka nova formalna logika, potpuno apstraktnog sadržaja, pa i tamo gdje on govori o raznim naukama (klasificiranima prema općoj metodologiji, ali uvijek izvana), koje predstavlja njihova posebna apstraktna logika (specijalizirana, ali apstraktna), koju Govi naziva epistemologija. Govi zapravo dijeli metodologiju na dva dijela: na opću metodologiju ili točnije rečeno logiku i na specijalnu metodologiju ili epistemologiju.²

Prvenstveni je zadatak epistemologije, da točno upozna onaj naročiti spoznajni cilj, prema kome je usmjereno svako pojedinačno istraživanje, kako bi kasnije mogla da odredi sredstva i postupak za njegovo postizanje. Različite i opravdane spoznajne ciljeve ljudskog istraživanja Govi svodi na tri: ta tri cilja sačinjavaju ljudsko sveznanje te se ili ne mogu svesti na jedan ili su pak bitno različiti. Dva su konačna spoznajna cilja: teorijska spoznaja ili spoznaja realnosti i praktična spoznaja ili spoznaja onoga, što se smije i što se ne smije raditi; treći se sastoji u spoznaji sredstava potrebnih da bi se dva prethodna mogla postići. Postoje, dakle, tri dijela epistemologije: teorijska nauka ili nauka realnosti, praktična nauka i nauka o instrumentima. Odatle čitava analitička klasifikacija nauka. Pojam »legitimnog« ima u Govijeju sustavu veliko značenje (kao dio opće metodologije ili nauke

¹ Vidi: Mario Govi: *Fondazione della metodologia-logica ed epistemologia*, Torino, Bocca, 1929. Str. 579.

² Od grč. επιστημη, razumijevanje, znanje, spoznaja.

o rasuđivanju): svako rasuđivanje promatrano u sebi ili je točno ili je pogrešno, a promatrano sa subjektivnog gledišta, ili kao misaoni produkt onoga koji ga vrši, ono je legitimno ili ilegitimno. Neko se rasuđivanje može upoznati kao točno ili kao pogrešno samo ukoliko je priznato kao legitimno ili ilegitimno. Legitimna su ona rasuđivanja, koja su kod svih ljudi ista (bilo da ih imaju, bilo da ih stvaraju) i u svima se formiraju na isti način. Prema tome, legitimna su primitivna shvaćanja, koja su se formirala »prirodno« i bez kojih se ne može misliti; zatim naučni pojmovi, formirani metodološki; zatim primitivna rasuđivanja i metodološki izvedena rasuđivanja na temelju legitimnih rasuđivanja.

Ove su napomene uzete iz članka *Metodologija i agnosticism* iz *Civiltà Cattolica* od 15. studenoga 1930.

Čini se, da je Govijeva knjiga interesantna s obzirom na historijsku građu, koju prikuplja o pitanjima opće i specijalne logike, o problemu spoznaje, teorije o podrijetlu ideja, klasifikacije nauka i različitih dioba onoga, što ljudi mogu spoznati, različitih shvaćanja i podjele nauke, teorijske, praktičke i t. d. Svoju filozofiju Govi naziva »empirijsko integralističkom«, razlikujući je od religiozne i racionalističke koncepcije, u kojima prednjači kantovska filozofija: on nju razlikuje, ali sekundarno, i od »empirijsko partikularističke« koncepcije, t. j. pozitivizma. On se od pozitivizma razlikuje utoliko, što pobija neka njegova pretjerivanja, kao što je negacija ne samo svake religiozne i racionalističke metafizike, nego i svake mogućnosti i opravdanosti metafizike; Govi, međutim, dopušta legitimnost metafizike, ali metafizike, koja se temelji na isključivo empirijskim (!) temeljima i koja je djelomično kasnije konstruirana i na podlozi posebnih stvarnih nauka.³

Dijalektika kao dio formalne logike i retorike. Radi načina, na koji dijalektiku shvaćaju neotomisti, treba pogledati knjižicu otaca isusovaca Liberatorea i Corsija *Dijalektika*.⁴ Liberatore bio je jedan od najčeuvenijih jezuitskih polemičara i urednik lista *Civiltà Cattolica*.

³ Isp. koliko su Govijevih teorija preuzeli engleski neorealisti, a naročito Bertrand Russell.

⁴ Napoli, Tipografia commerciale, 1930. Str. 70.

Isto tako valja pogledati i dva sveska o *Dijalektici* katolika Labanca. Uostalom, u poglavlju *Dijalektika i logika* Plehanov u svojim *Osnovnim problemima* shvaća dijalektiku kao dio formalne logike, kao logiku kretanja, nasuprot statičkoj logici. Veza između dijalektike i retorike nastavlja se i danas u općem načinu govora, u višem smislu kad hoćemo upozoriti na neku uvjerljivu besjedu, u kojoj je dedukcija ili veza između uzroka i posljedice po svom karakteru naročito uvjerljiva, a u lošijem smislu kad je riječ o lakrdijaškom besjedništvu, što ga priprosti svijet sluša otvorenih usta.

Čisto instrumentalna vrijednost formalne logike i metodologije. Formalna logika i apstraktna metodologija mogu se približiti »filologiji«. I filologija ima poput učenosti čisto instrumentalnu vrijednost. Analogna je i funkcija matematike. Formalna logika, shvaćena kao instrumentalna vrijednost, ima svoje značenje i svoj sadržaj (sadržaj joj je u njezinoj funkciji), isto onako kao što svoju vrijednost i svoje značenje imaju instrumenti i oruđa za rad. To što se »turpija« može bez razlike upotrebljavati za turpijanje željeza, bakra, drveta, raznih metalnih slitina, ne znači još, da je ona »bez sadržaja«, da je čisto formalna i t. d. Tako formalna logika ima svoj razvoj, svoju historiju i t. d., može se predavati, obogaćivati i t. d.

Tehnika mišljenja. U vezi s tim pitanjem treba razmotriti tvrdnju sadržanu u uvodu *Anti-Dühringa*⁵, da »vještina operiranja pojmovima nije nešto prirodno, niti je određena općom svijesću, nego je to tehnički posao mišljenja, koji ima dugu historiju, ni dužu ni kraću nego što je eksperimentalno istraživanje prirodnih nauka.«⁶

Citirajući tu tvrdnju, Croce u zagradama podvlači, da se tu ne radi o nekom »neobičnom« pojmu, nego da je on postao pojam zdravog razuma još prije Engelsa. Ali ne radi se ni o većoj ili manjoj originalnosti ni o neobičnosti pojma, s obzirom na taj slučaj i s obzirom na tu raspravu: radi se o njegovoj važnosti i o mjestu, kojem treba da zauzme u sistemu filozofije prakse;

⁵ III. izdanje, Stockholm, 1894. Str. XIX.

⁶ Croceov citat u *Historijskom materijalizmu i marksističkoj ekonomiji*; 1921. IV. Str. 31.

radi se o tome, da se ispita, da li on ima »praktično i kulturno« priznanje, koje treba da ima. Moramo se ponovo pozvati na taj pojam, da bismo shvatili, što znači, kad Engels veli, da je poslije onog novog, što je donijela filozofija prakse, od stare filozofije između ostalog ostala još i formalna logika. Ovu tvrdnju ponovo ističe Croce u svom eseju o Hegelu i popraća je usklikom: Croceovo iznenađenje zbog »rehabilitacije« formalne logike, koja je takoreći prećutno sadržana u Engelsovoj tvrdnji, treba da se poveže i s njegovim učenjem o »tehnicima« umijeća i s čitavom serijom drugih njegovih mišljenja, koja znače vrhunac njegova stvarnog »antihistoricizma« i metodičke apstraktnosti (»distinkcije«, koje Croce hvali zbog njihove »metodičnosti«, jer je njima obogatio »dijalektiku«, ali su spomenute distinkcije, isprva naučni principi, uslijed svoje formalističke primjene postale izvori »apstraktnosti« i antihistoričnosti). Ali analogija između umjetničke »tehlike« i misaone »tehlike« površna je i varava bar u nekom smislu. Može postojati umjetnik, koji »svijesno« i »refleksno« ništa ne zna o prethodnoj tehničkoj razradi (on će svoju tehniku naivno preuzeti od zdravog razuma), ali se to ne može desiti u oblasti nauke, gdje je progres spoznaje u najužoj vezi sa progresom instrumenata, tehlike i metodologije, te štoviše — kao kod eksperimentalnih nauka u užem smislu — upravo od njih i zavisi.

Treba postaviti pitanje, nije li upravo moderni idealizam, a posebno croceanizam, svodeći filozofiju na metodologiju povijesti, u suštini »tehlike«? Nije li i sam pojam »spekulacija« u suštini »tehlike«, shvaćena svakako u jednom višem značenju, koje je manje vanjsko i materijalno od istraživanja, što je doseglo vrhunac stvaranjem skolastičke formalne logike. Čini se, da od takvog gledišta nije daleko ni Adolfo Omodeo, kad piše:⁷ (Loisy): »onaj, koji je imao iskustva sa sistemima teologije, nema povjerenja u filozofske sisteme. Plaši se, da neka formula sistema ne ubije svaki interes za konkretnu historiju, da neka više ili manje dijalektička dedukcija ne uništi cjelovitost efektivnog duhovnog oblikovanja ljudi. I zaista, u svima postkantovskim filozofijama uporedo s uvođenjem u neku panhistorijsku viziju aktivna je i meta-historijska tendencija, koja bi sama po sebi htjela dati metafizički

⁷ *Critica* od 20. srpnja 1932. Str. 295.

pojam duha. Loisy upozorava na istu potrebu, koja je u Italiji dovela do pokušaja, da se filozofija svede na puku apstraktnu metodologiju povijesti, protiv metafizičke nadutosti, koja prezire »velike materijalnosti povijesti«. On vrlo dobro osvjetljava svoju koncepciju o problemu morala, odbacuje filozofske formule, jer one refleksnim promatranjem morala poništavaju problem života i djelovanja morala, formiranja ličnosti i savjesti, onoga što obično nazivamo historičnošću duha, koja nije posljedica apstraktno filozofije. Ali možda je zahtjev istaknut previše, sve do nepriznavanja, da je zadaća filozofije metodička kontrola naših pojmova.«

U toj Engelsovoj tvrdnji, iako je izražena rigoroznim naučnim izrazima, valja uočiti ovu metodičku potrebu, koja je utoliko življa, što odnosno izlaganje nije učinjeno zbog intelektualaca i takozvanih obrazovanih klasa, nego radi neukih narodnih masa, kojima je još potrebno da ovladaju formalnom logikom, osnovnom gramatikom misli i jezika. Možda će se pojaviti pitanje, koje mjesto takva tehnika treba da zauzme u okvirima filozofske nauke; da li je ona dio nauke kao takve, nauke, koja je već razrađena, ili naučne propedeutike, dio procesa razrade kao takve. (Tako nitko ne može da osporava važnost katalizatora u kemiji, kojima u konačnom rezultatu ne ostaje ni traga.) Isto se pitanje pojavljuje i za dijalektiku, ona je novi način mišljenja, nova filozofija, ali je zato i nova tehnika. Nisu li tehnička pitanja i princip distinkcije, što ga ističe Croce, pa prema tome i čitava njegova polemika s Gentileovim aktualizmom? Može li se odvojiti tehnička činjenica od filozofske? Možemo je — istina — izolirati, ali zbog praktičnih didaktičkih ciljeva. Ustvari, treba istaknuti važnost, što je u didaktičkim programima ima tehnika mišljenja. Tehnika mišljenja ne može se uspoređivati sa starim retorikama. Njih su stvarali umjetnici, koji su stvarali ukus, određivali kriterije za ocjenu ljepote: koristile su samo formiranju kulturnog »konformizma« i razgovornom jeziku među učenicima. Tehnika mišljenja, kad se kao takva razvija, ne će zaista stvoriti velike filozofe, ali će dati kriterij za ocjenu i kontrolu i ispraviti krivine u mišljenju zdravog razuma.

Bilo bi zanimljivo, da se uporedo ispita tehnika zdravog razuma, filozofija čovjeka s ulice i tehnika refleksnog i dosljednog mišljenja. I u tom pogledu važi Macaulayeva primjedba o logič-

nim slabostima kulture, koja se formirala kroz govorništvo i deklamatorstvo.

Valja produbiti pitanje, da li da učimo tehniku mišljenja kao propedeutiku, kao proces koji je u razradi, no valja biti na oprezu, jer nas predodžba o tehničkom »instrumentu« može zvesti u bludnju. Između »tehnike« i »mišljenja na djelu« postoji više identičnosti no što je ima između »materijalnih instrumenata« u eksperimentalnim naukama i nauke u pravom značenju. Možda se može shvatiti, da se neki astronom ne zna služiti svojim instrumentima (može od drugoga dobiti istraženi materijal, koji treba obraditi matematički), jer su međusobni odnosi između »astronomije« i »astronomskih instrumenata« vanjske naravi i mehanički te i u astronomiji postoji, osim tehnike materijalnih instrumenata, još i tehnika mišljenja. Pjesnik može da ne zna ni čitati ni pisati: u određenom smislu može i neki mislilac tražiti, da mu drugi čitaju sve ono, što ga zanima, ili što je sâm on već smislio. No kako je čitanje i pisanje u vezi s pamćenjem, jedno i drugo predstavlja pomoć pamćenju. Tehnika mišljenja ne može se usporediti s tim operacijama, za koje se može reći, da je važno naučiti njihovu tehniku, kao što je važno naučiti čitati i pisati, a da to ipak ne interesira filozofiju, kao što ni pjesnika kao takvog ne interesira čitanje i pisanje.

Filozofski i naučni esperanto. Od neshvaćanja historičnosti u načinu izražavanja, te prema tome i neshvaćanja filozofija, ideologija i naučnih mišljenja, izvire tendencija, svojstvena svim oblicima mišljenja (pa i idealističko-historijskim), da se pretvore u neki esperanto filozofije i nauke. Može se kazati, da se ovjekovječilo (uvijek u drukčijim i manje ili više blažim oblicima) duševno raspoloženje primitivnih naroda prema drugim narodima, s kojima su dolazili u dodir. Svaki je primitivni narod sebe nazivao (ili naziva) riječju, koja znači i »čovjek«, a druge riječima, koje znače: »nijemi« ili »mucavci« (divljaci), jer ne poznaju »ljudski jezik« (desio se međutim sjajan paradoks, jer »kanibal« odnosno ljudožder izvorno etimološki znači »uzoran čovjek« ili »pravi čovjek«). Za esperantiste filozofije i nauke sve ono što nije izraženo njihovim jezikom predstavlja buncanje, predrasudu, sujevjerje i t. d. (po procesu, koji je analogan onome, koji se očituje u sektaškom načinu mišljenja); oni pretvaraju u

moralnu osudu ili psihijatrijsku dijagnozu ono, što bi moralo biti isključivo historijska ocjena. I u *Popularnom ogledu* ima mnogo tragova takve tendencije. Filozofski je esperantizam uhvatio naročito dubokog korijena u pozitivističkim i naturalističkim shvaćanjima; »sociologija« je možda najveći proizvod takvog načina mišljenja. Odatle tendencije k apstraktnoj »klasifikaciji«, metodologizmu i formalnoj logici. Logika i opća metodologija shvaćene su kao da postoje same po sebi i za sebe, kao matematičke formule, apstrahirane od konkretnog mišljenja i konkretnih posebnih nauka (onako kao što se pretpostavlja, da jezik živi u rječniku i u gramatikama, a tehnika nezavisno od rada i konkretne djelatnosti i t. d.). Ipak, u drugu ruku, ne valja misliti, da »esperantistički« način mišljenja predstavlja skepticizam ili agnosticizam ili eklekticizam. Sigurno je, da svaki oblik mišljenja mora sebe smatrati »točnim« i »istinitim«, boriti se protiv drugih oblika mišljenja, ali »kritički«. Pitanje je, dakle, o stupnju, »kritičnosti«, »historičnosti«, što ga sadrži svaki način mišljenja. Filozofija prakse, pošto je svela »spekulativnost« u svoje prave granice (osporivši, naime, da bi »spekulativnost«, kako je shvaćaju idealistički historičisti, bila bitna karakteristika filozofije), ispada kao historijska metodologija, koja najbolje odgovara stvarnosti i istini.

»PREVODLJIVOST« NAUČNOG I FILOZOFSKOG NAČINA IZRAŽAVANJA

Raspravljajući o pitanjima organizacije, Iljič je godine 1921. napisao ili kazao (otprilike) ovako: »Nismo znali da naš jezik ,prevedemo' na evropske jezike.«

Treba riješiti pitanje: da li je mogućnost međusobnog prevođenja raznih načina filozofskog i naučnog izražavanja »kritički« element, koji je svojstven svakom pogledu na svijet, ili je svojstven samo filozofiji prakse (na organski način), pa se samo djelomično može primijeniti i na druge filozofije. Mogućnost prevođenja pretpostavlja, da određena faza civilizacije ima »u osnovi« jedinstveni kulturni izraz, iako se način izražavanja, koji je uvjetovan posebnom tradicijom svake nacionalne kulture i svakog filozofskog sistema, »historijski« razlikuje od neke prevlasti duhovne ili praktične djelatnosti i t. d. Treba isto tako ispitati, da li se mogu prevoditi izrazi različitih faza civilizacije, ukoliko te faze predstavljaju razvojne momente iz jedne civilizacije u drugu, pa se prema tome međusobno dopunjuju, ili se neki određeni izraz može prevesti izrazima prethodne faze jedne te iste civilizacije. Faze koja je, međutim, razumljivija nego postojeći način izražavanja i t. d. Čini se, da se može kazati upravo to, da je samo kod filozofije prakse »prevođenje« organsko i duboko, dok je ono prema nekim drugim gledištima često obična igra općenitih »shematizama«.

Pasus iz *Svete obitelji*, u kome se tvrdi, da Proudhonov francuski politički jezik odgovara i da može da se prevede na jezik njemačke klasične filozofije, veoma je važan za razumijevanje nekih oblika filozofije prakse i za pronalaženje

rješenja mnogih prividnih proturječja historijskog razvitka i zbog odgovora na neke površne primjedbe protiv te historio-grafske teorije (koristan je i zato, da bi se pobile neke mehanicističke apstrakcije).

Treba vidjeti, može li se taj kritički princip približiti ili pobrkati sa sličnim tvrdnjama. U svesku *Nove studije prava, ekonomije i politike* za rujan i listopad 1930. u otvorenom pismu Luigija Einaudija Rodolfu Beniniju (*Da li historijski postoji navodna netrpeljivost ekonomista prema pojmu države-proizvođača*) može se u bilješci na str. 303. pročitati ovo:

»Kad bih ja posjedovao čudesnu sposobnost, kao što ju je u najvećem stupnju imao pokojni prijatelj Vailati, koji je mogao da bilo koju teoriju prevede s geometrijskog na algebarski rječnik, s hedonističkog na jezik Kantova morala, s izrazito normativne ekonomske terminologije na onu, koja se upotrebljava u nauci o govorništvu — mogao bih pokušati da ponovo prevedem stranicu Spirita na tvoju formalističku ili na klasično-ekonomističku. To bi bila vježba, koja bi dala ploda, slična onima, o kojima priča Loria, a koje je on u mladosti poduzimao, da neki ekonomski podatak izloži redom najprije jezikom Adama Smitha, zatim Ricarda, pa onda Marxa, Stuarta Milla i Cairnesa. Ali to su vježbe, koje, pošto se izvrše, svrše u ladici, kao što su svršavale i one što ih je radio Loria. One koriste svakome od nas, jer nas uče skromnosti, kad se načas zavaramo da smo vidjeli nešto novo. Jer ako su tu novost mogli izraziti svojim riječima stari i ako je ona mogla ući u okvir njihovih misli, to je znak, da je nešto u onom mišljenju bilo sadržano. Ali oni niti mogu niti smiju spriječiti, da svaka generacija upotrebljava onaj način izražavanja, koji se bolje prilagođuje njezinu načinu mišljenja i shvaćanja svijeta. Historija se ponovo piše; zašto se ne bi smjela pisati ponovo i ekonomska nauka, najprije terminima proizvodnih troškova, zatim korisnosti, pa zatim statičke ravnoteže, a onda i dinamičke ravnoteže?«

Taj Einaudijev metodološko-kritički odlomak vrlo je ograničen i sužen, odnoseći se više na posebni način izražavanja naučnih ličnosti negoli na način izražavanja nacional-

nih kultura. Einaudi se opet uhvatio za struju, koju zastupaju neki talijanski pragmatisti kao Pareto i Prezzolini. Svojim pismom on sebi stavlja u zadatak vrlo ograničene kritičke i metodološke ciljeve: htio bi da Ugu Spiritu održi malu lekciju, pri čemu je novost u idejama, u metodama, u načinu postavljanja problema vrlo često samo puko i najobičnije pitanje riječi, terminologije, pitanje ličnog ili grupnog »žargona«. Pa ipak treba vidjeti, nije li to prvi stupanj šireg i dubljeg problema, koji je sadržan u tvrdnji iz *Svete obitelji*.

Kao što dva »učenjaka«, koji su se formirali na terenu jedne te iste osnovne kulture, vjeruju da zastupaju različite »istine« samo zbog toga što pritom koriste različite načine naučnog izražavanja (nije rečeno da među njima ne postoji neka razlika i da ona nema svoje značenje), tako i dvije nacionalne kulture, odraz civilizacije, koje su u osnovama slične, smatraju da su različite, suprotne, proturječne, jedna superiornija od druge. jer se služe s obzirom na tradiciju različitim načinima izražavanja, koji su nastali na temelju aktivnosti, koje su karakteristične i osobite za svaku posebno: političko-pravni način izražavanja u Francuskoj, filozofski, doktrinarni i teoretski u Njemačkoj. Za historičare se te civilizacije mogu, ustvari, prevoditi i jedna svesti na drugu. No ta mogućnost prevođenja nije baš »savršena« do najmanjih ali važnih pojedinosti (no koji se jezik može potpuno točno prevesti na drugi, može li se baš svaka riječ točno prevesti na neki drugi jezik?), no »u suštini« jest. Moguće je i to, da jedna bude doista superiornija od druge, ali gotovo nikad u onome na što se odnose pretenzije njihovih predstavnika i fanatičnih klerika, a gotovo nikad u cjelini: stvarni se progres civilizacije ostvaruje suradnjom svih naroda, nacionalnim »poticajima«, ali se ti poticaji gotovo uvijek tiču određene kulturne djelatnosti ili samo grupe problema.

Gentileova filozofija postavlja danas pitanje više oko »riječi«, »terminologije«, »žargona«, nego oko novih »tvorevina«, koje su novi verbalni izrazi, ne baš uvijek sretno pogodeni i adekvatni. Zato je Einaudijeva bilješka ogorčila Uga Spiritu, koji, međutim, ništa konačno nije uspio da odgovori.

Primjedbu iznesenu u *Svetoj obitelji*, da francuski način izražavanja odgovara načinu izražavanja njemačke klasične filozofije, izrazio je Carducci »pjesnički« riječima:

»Odrubit ću glavu Emanuelu Kantu — bogu
Ja, Maksimilijan Robespierre — kralj.«⁸

U vezi s ovim Carduccijevim poređenjem praktične politike Robespierrea i spekulativnog mišljenja Kanta B. Croce bilježi niz veoma zanimljivih filoloških »izvora«, koji imaju za Crocea posve filološku i kulturnu važnost, bez ikakvog teorijskog i spekulativnog »značaja«. Carducci je privukao motiv Heinricha Heinea (treća knjiga *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1834.) Ali približavanje Robespierrea Kantu nije originalno Heineovo. Croce, koji je istraživao podrijetlo tog paralelizma, piše da je pronašao jedan daleki nagovještaj u jednom Hegelovu pismu od 21. VII. 1795. Schellingu,⁹ nagovještaj, koji je poslije bio razložen u predavanjima, što ih je sam Hegel držao o povijesti filozofije i filozofiji povijesti. U prvim predavanjima iz povijesti filozofije Hegel veli, da Kantova, Fichteova i Schellingova filozofija u obliku misli sadrže revoluciju, koje se duh u posljednje vrijeme razvio u Njemačkoj u jednu veliku epohu, tojest u epohu opće povijesti, u kojoj su učestvovala »samo dva naroda: Nijemci i Francuzi, i to zbog suprotnosti, koje među njima postoje, ili upravo zbog međusobnih suprotnosti«, tako da je negdje novi princip (u Njemačkoj) »izbio kao duh i pojam«, dok se drugdje (u Francuskoj) pokazao »kao prava realnost«. ¹⁰ U *Predavanjima iz filozofije povijesti* Hegel objašnjava, da je princip formalne volje i apstraktne slobode, po kojima je »obično jedinstvo samospoznaje, Ja, apsolutno neovisna sloboda i izvor svih univerzalnih odluka«, »kod Nijemaca ostao puka teorija dok su ga Francuzi htjeli i praktično ostvariti«. ¹¹ Čini se, da je taj Hegelov pasus parafraziran

⁸ U orig.: *Decapitaro Emmanuel Kant, iddio — Massimiliano Robespierre, il re.*

⁹ Sadržano u: *Briefe von und an Hegel*, Leipzig, 1887., t. I., str. 14—16.

¹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Berlin. 1844., III. Str. 485.

¹¹ *Vorles. über die Philos. der Gesch.* Berlin, 1848. Str. 531—2.

baš iz *Svete obitelji*, u kojoj se brani Proudhonova postavka protiv Bauera, odnosno, ukoliko to nije njezina obrana, predstavlja njezino objašnjenje prema tom hegelijanskom hermeneutičkom kanonu. Ali Hegelov pasus izgleda mnogo zanimljiviji kao izvor misli izražene u *Tezama o Feuerbachu*, da su »filozofi svijet tumačili, ali sad se radi o tome, da ga izmijenimo«, t. j. da filozofija mora postati politička, da bi se obistinila, da bi dalje ostala filozofija, da »puka teorija« mora biti »praktično ostvarena« kao izvor Engelsove postavke, da njemačka klasična filozofija ima za svog zakonitog nasljednika njemački narod¹² i konačno kao element za teoriju o jedinstvu teorije i prakse.

A. Ravà u svojoj knjizi *Uvod u studij Fichteove filozofije* (Modena, Formiggini, 1909., str. 6—8) upozorava Crocea, da je još 1791. Bageesen u pismu Reinholdu usporedio dvije revolucije i da Fichteov spis iz 1792. o Francuskoj revoluciji odiše tim osjećajem bliskosti između djela filozofije i političkog zbivanja, te da je 1794. to poređenje dalje razvio Schumann, istaknuvši da politička revolucija u Francuskoj »otkriva izvana potrebu za temeljitim određivanjem ljudskih prava«, a da njemačka filozofska reforma »iznutra upozorava na sredstva i put, jer se jedino na osnovu njih i pomoću njih može udovoljiti zahtjevu«. Štoviše, da je to poređivanje 1797. dalo povoda jednom satiričkom spisu protiv kantovske filozofije. Ravà zaključuje, da je »poređenje bilo štono riječ u zraku«.

U toku XIX. stoljeća to je poređenje vrlo često ponavljano (na pr. od Marxa u *Kritici Hegelove filozofije prava*) i »proširivano« od Heinea. U Italiji se ono može ponovo naći nekoliko godina prije Carduccija u jednom pismu Bertranda Spaventea pod naslovom *Paolotizam, pozitivizam i racionalizam*, objavljenom u *Rivista bolognese* od svibnja 1868., a preštampanom u *Filozofskim spisima* (izd. Gentile, str. 301). Croce zaključuje, ističući svoje rezerve, da je ovo poređenje »potvrda jednog logičkog i historijskog odnosa«. »Ako je, naime, istina, da Francuska revolucija na terenu činjenica

¹² U Engelsovu tekstu umjesto »njemački narod« stoji »njemački radnički pokret«. (*Bilj. tal. red.*)

veoma dobro odgovara pravnom naturalistu Kantu, istina je isto tako, da takav Kant pripada filozofiji XVIII. stoljeća, koja je prethodila i koja je odredila oblik tom političkom kretanju, premda je Kant koji otvara budućnost, Kant poznat po ‚sintezi a priori‘, prva karika jedne nove filozofije, koja nadmašuje onu filozofiju, što je bila utjelovljena u Francuskoj revoluciji.« Razumljiva je stoga ta Croceova rezerva, koja je ipak netočna i neumjesna s obzirom na činjenicu, da i Croceovi citati iz Hegela pokazuju, kako se ne radi samo o posebnom poređivanju Kanta s Robespierrom, nego o nečem mnogo širem i shvatljivijem, o francuskom političkom gibanju u njegovoj cjelini i o njemačkoj filozofskoj reformi u njezinoj cjelini. Razumljivo je, da je Croce sklon »mirnim teorijama«, a ne »pravoj realnosti«, da smatra temeljitom reformom reformu »u ideji«, a ne reformu na djelu: u tom je smislu njemačka filozofija vršila utjecaj u Italiji u periodu *Risorgimento* sa svojim liberalnim »umjerenjaštvom« (u najužem smislu »nacionalne slobode«), premda se kod De Sanctisa osjeća, da on to »intelektualističko« stanoviše ne podnosi, što se može zaključiti iz njegova prijelaza ljevici i nekih sastavaka, naročito iz sastavka *Nauka i život*, iz članka o verizmu i t. d. Trebalo bi to pitanje u cjelini ponovo ispitati, ponovo proučiti Croceova i Ravàova izlaganja, potražiti druge podatke, te ih uklopiti u pitanje o mogućnosti prevođenja pojedinih načina izražavanja, jer dvije osnovno slične strukture imaju »ekvivalentne« superstrukture, koje se međusobno mogu prevoditi, kakav god bio njihov posebni i nacionalni način izražavanja. Tih su činjenica bili svijesni suvremenici francuske revolucije, a baš to je od najvećeg značenja.¹³

Izraz, koji se uobičajio, da se »anatomija« društva sastoji u njegovoj ekonomiji, obična je metafora, koja je izvučena iz diskusija, što su vodene oko prirodnih nauka i klasifikacije životinjskih vrsta; klasifikacije, koja je ušla u svoju »naučnu« fazu baš kad se pošlo od anatomije, a ne više od sporednih i slučajnih osobina. Ta je metafora bila osuđena i

¹³ Croceove bilješke o Carduccijevom poređenju Robespiera i Kanta objavljene su u II. seriji *Kritičkih razgovora (Conversazioni critiche)*, str. 292.

zbog svoje »popularnosti«, tojest zbog toga, što je ona i onoj javnosti, koja intelektualno nije bila profinjena, pružala obrazac, koji se mogao lakše shvatiti (o toj se činjenici gotovo nikad ne vodi dovoljno računa: da filozofija prakse nastoji moralno i duhovno preobraziti kulturno zaostale društvene slojeve i da zbog toga ponekad pribjegava i takvim metaforama, koje su u svojoj popularnosti »surove i nasilne«). Proučavanje lingvističko-kulturnog podrijetla neke metafore, upotrebljene da bi se njome odredio neki pojam ili odnos, koji je nanovo otkriven, može nam pomoći, da se bolje shvati sâm pojam, ukoliko se on, historijski uvjetovan, ponovo vraća kulturnom svijetu u kome je i nastao, i to onako kako je to korisno, da se utvrdi granica same metafore, odnosno da se spriječi da ne postane materijalistička ili mehanička. U određenom su periodu eksperimentalne i prirodne nauke bile model, »tip«; no pošto su društvene nauke (politika i historiografija) pokušavale pronaći takav osnov, koji će im objektivno i naučno odgovarati i koji će im dati istu sigurnost i snagu, kakvu imaju prirodne nauke, lako je razumjeti, da se k njima pribjeglo, kako bi se stvorio njihov način izražavanja.

U drugu ruku, gledajući s ovog stanovišta potrebno je praviti razliku između dvojice osnivača filozofije prakse, budući da njihov način izražavanja nije istog kulturnog podrijetla te njihove metafore odražavaju različite interese.

Drugi je »lingvistički« odlomak vezan za razvitak pravnih nauka: u uvodu *Kritici političke ekonomije* kaže se, da se »jedan historijski period ne može cijeliti po onome, što on sam o sebi misli«, tojest po ukupnosti njegovih ideologija. Taj princip treba povezati s gotovo suvremenim načelom, da sudac ne može suditi optuženom prema onome, što optuženi misli o samom sebi ili svojim djelima ili propustima (premda to ne znači, da se nova historiografija shvaća kao neka sudska djelatnost); načelom, koje je dovelo do korjenite reforme procesnih metoda i pridonijelo ukidanju torture te sudačku i kaznenu djelatnost postavilo na suvremene temelje.

U isti red primjedbi pripada i drugo pitanje, koje se odnosi na činjenicu, da se superstrukture smatraju pukim i nesigurnim »vanjštinama«. U takvoj ocjeni više treba gledati

odraz diskusija, koje su se vodile na terenu prirodnih nauka (o zoologiji i klasifikaciji vrsta, o otkriću da »anatomiju« treba postaviti kao temelj klasifikacije), nego kao posljedicu metafizičkog materijalizma, prema kome su duševna zbivanja puko »nestvarno« i »iluzorno« vanjsko lice tjelesnih činjenica. Historijski se može utvrditi, da je taj »sud« nastao tako, da se ono što se može nazvati običnim, psihološkim odnosom bez ikakvog »spoznajnog ili filozofskog« značaja dijelom istaklo, a dijelom direktno zamijenilo, a u čemu je, kao što nije teško dokazati, suviše malo teoretskog sadržaja (ili je on indirektan i možda ograničen na neki akt volje, koji s obzirom na to da je univerzalan sadržava neku filozofsku ili spoznajnu vrijednost), i u čemu prevladava polemička strast, ne samo protiv pretjerane i izobličene tvrdnje u suprotnom smislu (da je realno samo ono što je »duhovno«), nego i protiv čitavog kulturno-političkog »ustrojstva«, kojega je odraz takva teorija. Da ta tvrdnja o »vanjskom izgledu« superstruktura nije samo djelo filozofije i spoznaje, nego djelo prakse i političke polemike, proizlazi odatle, što se ona ne postavlja »univerzalno«, nego samo za određene superstrukture. Kad se pitanje postavi u individualnim okvirima, može se primiti, da onaj koji je skeptik zbog »nezainteresiranosti« drugih, a ne zbog svoje vlastite »nezainteresiranosti«, nije »skeptik« u filozofskom smislu, nego predstavlja pitanje »individualne konkretne povijesti«; skepticizam bio bi takav, to jest djelo filozofije, kad bi skeptik sumnjao u samoga sebe, odnosno u svoju filozofsku sposobnost, što je posljedica prvoga. I doista, neobična je tvrdnja, da skeptik, kad filozofirajući pobija filozofiju, ustvari nju veliča i priznaje. U određenom slučaju tvrdnja o »vanjštini« superstruktura predstavlja samo tvrdnju, da je neka određena »struktura« osuđena na propast, da mora biti srušena, da se postavlja pitanje samo utoliko, da li je to tvrdnja većine ili samo manjine, da li je već ili tek treba da postane odlučna historijska snaga, ili je ona samo puko izolirano (ili može postati izolirano) mišljenje nekolicine fanatika obuzetih fiksnim idejama.

»Psihološki« odnos, koji sačinjava sadržinu tvrdnje o »vanjštini« superstruktura, mogao bi se usporediti s odnosom, kakav se u nekim epohama očitovao (i one su bile »ma-

terijalističke« i »naturalističke«) prema »ženi« i »ljubavi«. Ugledaš neku ljupku mladu djevojku, koju krase sve fizičke odlike, koje obično daju povoda ocjeni »ljupkosti«. »Praktičan« čovjek ocijeni njezinu »koštanu« konstrukciju, širinu »zdjelice«, nastoji upoznati njezinu majku i baku, da bi vidio kakav će proces nasljednih deformacija eventualno doživjeti ta mlada djevojka u toku godina, pa da bi prema tome mogao unaprijed vidjeti kakvu će »suprugu« imati nakon deset, dvadeset i trideset godina. Neki »vražji« dečko, koji se vlada kao nadrealistički pesimist, gledao bi tu istu djevojku »ubitačnim« očima: on bi nju »u stvarnosti« ocijenio kao običnu vreću truleži, vidio bi je već mrtvu i pokopanu, s »usmrđelim i šupljim očnim dupljama« i t. d. i t. d. Čini se, da je takav psihološki odnos svojstven dobi, koja nastupa neposredno nakon puberteta, da je u vezi s prvim iskustvima, prvim razmišljanjima i prvim razočaranjima i t. d. Život će ga ipak prerasti i neka »određena« žena ne će više pobuđivati takve misli.

U ocjeni o »vanjskom« značenju superstrukture postoji jedna činjenica, koja ima isto podrijetlo: »razočaranje«, neki pseudopesimizam i t. d., koji nestaje netom se »osvoji« država, kad i superstrukture postaju djelo vlastitog intelektualnog i moralnog svijeta. Takva su odstupanja od filozofije prakse doista većim dijelom vezana za grupe intelektualaca, koji su u društvenom smislu otrijeznjeli »vagabundi«, koji su digli sidro, ali su spremni da ga ponovo bace u nekoj dobroj luci.

Marx i Hegel. U Marxovu proučavanju hegelijazma potrebno je upozoriti (naročito s obzirom na izrazito praktično-kritički karakter Marxov), da je Marx učestvovao u njemačkom univerzitetskom životu malo nakon Hegelove smrti, kad je još moralo biti vrlo živo sjećanje na Hegelova »usmena« predavanja i na vatrene diskusije, koje su ta predavanja, osvrćući se na konkretnu povijest, nesumnjivo izazivala, i u kojima se povijesna konkretizacija Hegelova mišljenja morala očitovati mnogo jasnije nego što se inače očituje u njegovim sistematskim spisima. Čini mi se, da neke Marxove postavke treba smatrati naročito vezanima za tu »konverzacionu« živahnost; tako na primjer tvrdnju, da Hegel

nagoni ljude da hodaju glavom prema dolje«. Hegel se zaista služi tom slikom govoreći o Francuskoj revoluciji: on piše, da se u određenom momentu Francuske revolucije (čini mi se u momentu, kad je bila organizirana nova državna struktura) »činilo«, da svijet hoda na glavi ili nešto slično. Čini mi se, da se Croce pita odakle je Marx uzeo tu sliku: ona se nesumnjivo nalazi u nekoj Hegelovoj knjizi (ne sjećam se točno, možda u *Filozofiji prava*), ali je ona toliko svježja, neposredna i malo »knjiška«,¹⁴ da je zaista vjerojatno, da je netom uzeta iz nekog razgovora.

¹⁴ Antonio Labriola u svojoj brošuri *Od jednog stoljeća do drugog* kaže: »Osobit mu je onaj Hegelov nazadnjak, koji reče kako su ti ljudi (ljudi Konventa) prvi nakon Anaksagore, koji su pokušali da preokrenu poznavanje svijeta, osnivajući ga na razumu«. (Isp. A. Labriola: *Da un secolo all' altro*, izdanje Dal Pane, str. 45).

II
NEKI PROBLEMI U PROUČAVANJU
FILOZOFIJE PRAKSE

Postavljanje problema. Stvaranje novih Weltanschauunga, koje oploduje i pothranjuje kulturu jednog historijskog razdoblja i stvaranje filozofski usmjereno prema iskonskim nazorima na svijet. Marx je stvaralac Weltanschauunga, ali kakav je položaj Iljiča? Da li je samo podčinjen i podređen? Objašnjenje je sadržano u samome marksizmu kao nauci i u djelovanju.

Prijelaz od utopije k nauci i od nauke na djelovanje. Osnivanje jedne vladajuće klase, tojest jedne države ima istu važnost kao i osnivanje Weltanschauunga. Kako treba da bude shvaćena izreka, da je njemački proletarijat nasljednik njemačke klasične filozofije? Nije li Marx htio da upozori na historijsku zadaću svoje filozofije, što je postala teorijom jedne klase, koja će postati državom? Za Iljiča se to doista i dogodilo na jednom određenom teritoriju. Na drugom sam mjestu upozorio na filozofsko značenje pojma i fakta o hegemoniji, što ga dugujemo Iljiču. Ostvorena hegemonija predstavlja realnu kritiku jedne filozofije i njezinu stvarnu dijalektiku. Valja usporediti ono što piše Graziadei¹ u uvodu knjige *Cijena i profit*: on ističe Marxa kao pojedinca u nizu velikih učenjaka. Osnovna griješka: nitko drugi nije stvorio originalni i integralni pogled na svijet. Marx intelektualno započinje povijesnu epohu, koja će vjerojatno trajati stoljeća i stoljeća, i to sve do nestanka političkog i stvaranja reguliranog društva. Tek tada će njegov pogled na svijet biti prevladan (shvaćanje o nuždi prevladano shvaćanjem o slobodi).

¹ Graziadei je natražan prema Olgiatiju, koji u svojoj raspravici o Marxu ne nalazi boljeg poredenja nego s Kristom, što je za jednog prelata maksimum ustupka, jer on vjeruje u božansku narav Kristovu.

Napraviti paralelu između Marxa i Iljiča, da bi se došlo do neke hijerarhije, ludo je i uzaludno. Oni predstavljaju dvije faze: nauku i akciju, koje su u isto vrijeme i istovrsne i raznovrsne.

Isto bi tako bilo apsurdno poređenje između Krista i sv. Pavla: Krist — *Weltanschauung*, a sv. Pavao — organizacija, akcija, ekspanzija *Weltanschauunga*. Obojica su potrebni u istoj mjeri i zbog toga su istog historijskog značenja. Historijski bi se kršćanstvo moglo nazivati: kršćanstvo — pavlinijanstvo, i to bi bio mnogo ispravniji naziv (samo vjerovanje u Kristovo božanstvo onemogućilo je takvu slučajnost, ali i samo to vjerovanje samo je historijski, a ne teorijski element).

Pitanja metode. Ako hoćemo proučavati rađanje nekog pogleda na svijet, koji od svog stvaraoca nije nikad bio sistematski izložen (i bitnost kojega ne treba tražiti u svakom pojedinom spisu ili nizu spisa, već u ukupnom razvitku različitog intelektualnog rada, u kojem su sadržani elementi shvaćanja), valja prethodno izvršiti minuciozan filološki studij, i to s najvećom točnošću, maksimumom naučnog poštenja i intelektualne lojalnosti, a bez ikakvih predrasuda ili apriorizma ili prethodnog opredjeljivanja. Potrebno je prije svega rekonstruirati proces intelektualnog razvitka odnosno mislioca, da bi se ustanovili elementi, koji su postali čvrsti i »trajni«; koji su naime usvojeni kao vlastita mišljenja, različito i iznad prethodno proučavanog »materijala«, koji je služio kao *stimulans*. Samo ti elementi bitni su momenti razvojnog procesa. Ta se selekcija može vršiti po više ili manje dugim periodima, i to prema unutrašnjem sadržaju, a ne prema vanjskim znacima (koji se također mogu upotrebiti), tako da će doći do niza »eliminiranja«, i to djelomičnih doktrina i teorija, prema kojima je odnosni mislilac u nekim momentima mogao imati neku simpatiju, pa ih je privremeno prihvatio i njima se koristio za svoj kritički ili historijski i naučno-stvaralački rad.

Opće je na ličnom iskustvu zasnovano opažanje svakog učenjaka, da svaka nova teorija, koja se proučava »herojskim žarom« (kad se, naime, ne proučava iz puke radoznalosti, već

iz dubokog interesa), za neko vrijeme, a posebno ako se radi o mladim ljudima, sama po sebi privlači i osvaja cijelu ličnost te biva ograničavana slijedećom teorijom, koja se proučava, dok se ne učvrsti kritičko ravnotežje, i temeljito se studira, ne predavajući se čarima sistema ili autora, koji se proučava. Taj niz zapažanja utoliko je vredniji, ukoliko je odnosni mislilac više nagao, polemičan, pa mu nedostaje smisao za sistem, ili pak kad se radi o ličnosti, u kojoj je aktivnost na teorijskom i praktičnom polju nerazlučivo povezana; o intelektu koji se nalazi u neprekidnom stvaranju i pokretu i koji ima snažan osjećaj autokritike.

Imajući u vidu ove pretpostavke, rad se mora obaviti u slijedećim pravcima: 1. rekonstrukcija biografije, i to ne samo one, koja se odnosi na praktičnu, nego još više one, koja se odnosi na intelektualnu djelatnost; 2. registriranje kronološkim redom svih i najbeznačajnijih djela, podijeljeno po unutrašnjim motivima: intelektualnog formiranja, zrelosti, primjene novog načina mišljenja i shvaćanja života i svijeta. Pronalaženje *Leitmotiva*, ritma misli, koja se razvija, treba da je važnije od pojedinih slučajnih tvrdnji i istrgnutih aforizama.

Taj prethodni rad omogućava ostala istraživanja. Među djelima doličnog mislioca treba razlikovati ona, koja je on dovršio i objavio, od onih, koja kao nedovršena nije izdao, a objavljena su od kojeg prijatelja ili učenika, ali ne bez revizije, dotjerivanja, brisanja i t. d., ili ne bez aktivne intervencije izdavača. Očigledno je, da sadržaj tih posthumnih djela mora biti primljen s velikim oprezom, jer se ne može smatrati konačnim, već samo materijalom, koji je još u poslu. Ne može se isključiti, da su ta djela, a naročito ako se radi o onima, na kojima se dugo radilo, a autor se nije odlučio da ih dovrši, bila u cjelini ili djelomice odbačena od samog autora, jer ga nisu zadovoljavala.

U posebnom slučaju osnivača filozofije prakse literarna djelatnost može se podijeliti na ove grupe: 1. radovi objavljeni pod direktnom odgovornošću autora; takvima treba, po pravilu, smatrati ne samo one, koji su stvarno štampani, već i one, koji su »objavljeni« ili na bilo koji način stavljeni u promet, i to od samog autora, kao na pr. pisma, okružnice

(tipični primjer su *Kritika Gotskog programa* i zbirka pisama); 2. posthumna djela, koja nisu štampana pod direktnom odgovornošću autora, već drugih; korisno bi međutim bilo pronaći autentične tekstove tih djela (taj posao se privodi kraju) ili bar detaljan opis originalnog teksta izvršen s naučnim kriterijem.

Jedna i druga grupa djela morale bi se rekonstruirati po kronološko-kritičkim periodima tako, da se mogu vršiti pravilna, a ne samo mehanička i arbitrarna poređenja.

Trebalo bi detaljno proučiti i analizirati rad autora na materijalu djela, koji je on sam dao u štampu. Takav studij pružio bi u najmanju ruku indicije i kriterije za kritičku ocjenu vjerodostojnosti redakcija autorovih posthumnih djela. Koliko se više pripremni materijal po autoru objavljenih djela razlikuje od konačnog teksta, koji je on sam redigirao, toliko je manje vjerodostojna redakcija materijala iste vrste, koju je obavio drugi pisac. Djelo se ne može nikada identificirati sa sirovim materijalom, prikupljenim za njegovu kompilaciju. Konačni izbor, raspored sastavnih elemenata, veći ili manji značaj, koji se daje ovom ili onom elementu, prikupljenom u fazi pripremanja, to je upravo ono što sačinjava stvarno djelo.

I zbirku pisama treba proučavati s nekim oprezom. Neka odlučna tvrdnja ne bi možda bila opetovana u knjizi. Živahnost stila u pismu, iako je takav stil s umjetničkog gledišta uspjeliji od odmjerenog stila u knjizi, ponekad dovodi do neuspjelih argumentacija. U pismima kao i u govorima i razgovorima događaju se često griješke u logici. Veća brzina misli često je na uštrb njezine ispravnosti.

U proučavanju originalne i nove misli doprinos drugih osoba za njezinu dokumentaciju dolazi tek u drugi red. Tako, bar po pravilu, kao metodu treba postaviti pitanje odnosa homogenosti dvaju osnivača filozofije prakse. Tvrdnja jednog ili drugog o međusobnoj suglasnosti vrijedi samo za odnosni predmet. Ni činjenica, da je jedan napisao neko poglavlje za knjigu, koju je napisao drugi, nije nepobitan razlog za izvođenje zaključka, da je knjiga rezultat njihove potpune suglasnosti. Doprinos drugog ne treba podcjenjivati, ali ne treba ni identificirati drugog s prvim, a ni misliti, da

je sve ono, što je drugi pripisao prvom, potpuno autentično i bez utjecaja sa strane. Istina je, da je drugi dao dokaze o nesebičnosti i odsustvu lične taštine, koji su jedinstveni u povijesti literature, ali se o tome ne radi, kao ni o tome, da se posumnja u apsolutno naučno, poštenje drugog. Radi se o tom, da drugi nije prvi, te ako se hoće upoznati prvi, treba posebno proučavati njegova originalna djela, koja su objavljena pod njegovom direktnom odgovornosti. Iz tih zapažanja slijede mnoga upozorenja u pogledu metoda i neke upute za uporedna istraživanja. Koju vrijednost ima primjerice knjiga Rodolfa Mondolfa *Historijski materijalizam F. E.*², što ju je izdao Formiggini god. 1912.? Sorel (u jednom pismu upućenom Croceu) sumnja, da bi se, s obzirom na oskudne sposobnosti originalne misli Engelsa, mogao proučavati predmet takve vrste, opetujući počesto, da ne treba brkati dvojicu osnivača filozofije prakse. Čini se, da je — nezavisno od pitanja, koje postavlja Sorel — zbog same činjenice, da se pretpostavlja nedovoljna teorijska sposobnost drugog od dvojice prijatelja (ili barem njegov podređeni položaj u odnosu prema prvom), potrebno istraživati, kome pripada originalna misao i t. d. Sistematsko istraživanje ove vrste nije (izuzevši knjigu Mondolfa) u kulturnom svijetu nikad bilo vršeno. Izlaganja drugog, od kojih su neka samo relativno sistematska, uzeta su već u prvi plan kao autentični izvor i, štoviše, kao isključivi autentični izvor. Zbog toga se djelo Mondolfa, barem zbog postavljene direktive, pokazuje veoma korisnim.

Antonio Labriola. Sažeti objektivni i sistematski pregled, makar i analitičko-školskog tipa, svih Labriolinih publikacija o filozofiji prakse mogao bi veoma korisno nadomjestiti rasprodana izdanja. Rad takve vrste ima se obaviti prije svake inicijative, da se ponovo oživi filozofski lik Labriole, koji je izvan uskog kruga veoma malo poznat. Začuduje da Lav Bronstein³ u svojoj knjizi *Uspomene* govori o Labriolinom »diletantizmu«. Takvu ocjenu nije moguće shvatiti (ukoliko ne bi značila razdvajanje teorije i prakse u ličnosti Labriole, što — čini se — nije slučaj), osim kao nesvijestan

² Friedrich Engels (*Op. red.*)

³ Trocki (*Op. red.*)

odraz pseudonaučne pedanterije njemačke grupe intelektualaca, koja je vršila veliki utjecaj u Rusiji. Tvrdeći, da je filozofija prakse nezavisna od svake druge filozofske struje, da je sama sebi dovoljna, Labriola je zaista jedini, koji je nastojao da naučno izgradi filozofiju prakse.

Tendencija koja prevladava manifestirala se u dvjema glavnim strujama:

1. T. zv. ortodoksna, zastupana po Plehanovu (isporedi *Osnovni problemi*)⁴, koji usprkos svojim protivnim tvrdjenjima ponovo upada u vulgarni materijalizam. Problem »podrijetla« misli osnivača filozofije prakse nije bio dobro postavljen. Pažljivo proučavanje filozofske kulture M. (i opće filozofske sredine, u kojoj se on izravno ili neizravno formirao) svakako je potrebno, ali kao pretpostavka za mnogo važnije proučavanje njegove vlastite i »originalne« filozofije, koja se ne može iscrpiti u nekim »izvorima« ili u njegovoj ličnoj »kulturi«. Treba prije svega imati u vidu njegovu konstruktivnu i stvaralačku aktivnost. Način, na koji Plehanov postavlja problem, tipično je svojstven pozitivističkoj metodi i ukazuje na njegove oskudne spekulativne i historiografske sposobnosti.

2. »Ortodoksna« tendencija uvjetovala je stvaranje protivne: povezati filozofiju prakse s kantizmom i s drugim nepozitivističkim i materijalističkim filozofskim pravcima sve do »agnostičkog« zaključivanja Otta Bauera, koji u svojoj knjižici *Religija* piše da marksizam može biti podržavan i prihvaćen od svake filozofije, dakle i od tomizma. Ova druga tendencija nije, dakle, tendencija u užem smislu, nego skup svih tendencija, koje ne usvajaju t. zv. »ortodoksnost« njemačke pedantnosti sve do freudovske tendencije De Mana.

Zašto je Labriola sa svojim postavljanjem filozofskog problema bio tako lude sreće? U vezi s tim može se reći ono, što je Rosa⁵ rekla s obzirom na kritičku ekonomiju i njezine najveće probleme: da se u romantičnom periodu borbe, pučkog

⁴ Plehanov G. V.: *Osnovna pitanja marksizma*, Petrograd, 1908., ponovo objavljeno u *Djelima* (24 sv.), Institut Marx-Lenjin u Moskvi, sv. XVIII. (Tal. prijevod u redakciji Antonia d'Ambrosia, Milano, I. E. I., 1945.) (*Op. red.*)

⁵ Rosa Luxemburg (*Op. red.*)

Sturm und Dranga sav interes usmjerava na neposredna oružana sredstva, na probleme taktike u politici i na manje probleme u području filozofije. Ali od onog časa, kad jedna podčinjena grupa doista postane nezavisna i zadobije prevlast, stvarajući jedan novi oblik države, nastaje konkretna potreba za stvaranjem novog intelektualnog i moralnog poretka, tojest novog društvenog oblika, i prema tome potreba, da se stvore pojmovi, koji će biti još svestraniji, još preciznije i još odlučnije ideološko oružje. Eto potrebe da se ponovo oživi lik Antonija Labriole i da se poradi, kako bi se prevladalo njegovo postavljanje filozofskog pitanja. Tako se može započeti borba za jednu višu samostalnu kulturu; pozitivna strana borbe manifestira se u negativnoj i polemičkoj formi s privativnim a-⁶ i s onim anti- (antiklerikalizam, ateizam i t. d.). Daje se moderan i aktuelan oblik tradicionalnom laičkom humanizmu, koji mora biti etička baza novog tipa države.⁷

Filozofija prakse i moderna kultura. Filozofija prakse bila je jedan momenat moderne kulture. Odredila je i obogatila u stanovitoj mjeri neke druge struje. Proučavanje tog veoma važnog i značajnog fakta bilo je zanemareno i naprosto ignorirano od takozvanih ortodoksnih, i to iz ovog razloga: da je najznačajnija filozofska kombinacija ostvarena između filozofije prakse i raznih idealističkih tendencija, što se »ortodoksnima«, koji su tijesno povezani s posebnom strujom posljednje četvrtine prošlog stoljeća (pozitivizam, scijentizam), činilo besmislicom, ako ne šarlatanskom lukavštinom (u monografiji Plehanova *Osnovni problemi* ima ipak ponekih, ali samo natuknutih napomena o tom fakti, i to bez ikakvog pokušaja kritičkog objašnjenja). Pokazuje se stoga potrebnim da se ponovo ocijeni postavljanje problema onako, kako je to bio pokušao Antonio Labriola.

⁶ a je u grčkom negacija, oduzimanje nekog svojstva, pa autor ovaj grčki prefiks zove »lišavajućim«.

⁷ Analitičko i sistematsko raspravljanje filozofske koncepcije Antonija Labriole moglo bi postati filozofska rubrika jednog časopisa srednjeg tipa (*Voce, Leonardo, Ordine Nuovo*). Potrebno bi bilo sastaviti internacionalnu bibliografiju o Labrioli (*Neue Zeit* i t. d.).

Dogodilo se ovo: filozofija prakse pretrpjela je doista dvostruku reviziju. Bila je naime obuhvaćena u dvostrukoj filozofskoj kombinaciji. S jedne strane, neke su njezine elemente direktno ili indirektno usvojile neke idealističke struje (dovoljno je citirati Crocea, Gentilea, Sorela, samog Bergsona, pragmatiste). S druge strane takozvani ortodoksni, zaokupljeni brigom da pronađu filozofiju, koja bi prema njihovu veoma uskom vidokrugu bila shvatljivija od »običnog« tumačenja historije, mislili su da su ortodoksni, kad su je u osnovi identificirali s tradicionalnim materijalizmom. Jedna druga struja vratila se kantizmu (osim Bečanina prof. Maxa Adlera možemo citirati i dvojicu talijanskih profesora — Alfreda Poggija i Adelchija Baratona). Općenito se može zapaziti, da su struje, koje su pokušale ostvariti kombinacije filozofije prakse s idealističkim tendencijama, zastupane u najvećem dijelu od »čistih« intelektualaca, dok ortodoksnu struju predstavljaju intelektualci, koji su se više posvetili praktičnim djelatnostima, pa su prema tome više povezani (uglavnom vanjskim vezama) sa širokim narodnim masama (što uostalom najveći dio njih nije spriječilo da izvrše skokove nemalog historijsko-političkog značenja).

To razlikovanje ima veliku važnost. Da bi učvrstili svoje koncepcije i ublažili pretjeranu spekulativnu tobožnju filozofiju povijesnim realizmom nove teorije i da bi na taj način arsenal grupe, kojoj su pripadali, snabdjeli novim oružjem, »čisti« intelektualci, kao stvaraoci najraširenijih ideologija i kao lideri skupina intelektualaca u svojim zemljama, nisu mogli a da se ne koriste bar nekim elementima filozofije prakse. S druge strane, ortodoksna tendencija nalazila se u borbi s najraširenijom ideologijom u narodnim masama, i to sa religioznim transcendentalizmom. Vjerovala je, da će je savladati samo sirovim i banalnim materijalizmom, koji je bio prilično značajna »naslaga« u sastavu javnog mnijenja, podržavana — više nego se mislilo i misli — od same religije, koja u narodu ima svoj trivijalni i niski, sujevjerni i čarobnički izraz, u kome materija ima nemalu funkciju.

Labriola se razlikuje od jednih i drugih po svojoj — istina ne uvijek sigurnoj — tvrdnji, da je filozofija prakse nezavisna i originalna filozofija, koja sadržava elemente za buduću

razvitak i ima da postane tumač historije opće filozofije. Upravo u tom pravcu treba raditi, razvijajući značenje Labriolina lika, o kojem knjige Rodolfa Mondolfa ne sadrže (bar ukoliko se sjećam) povezana izlaganja.⁸

Zašto je filozofija prakse doživjela sudbinu da sa svojim osnovnim principima bude predmet kombinacija bilo s idealizmom, bilo s filozofskim materijalizmom? Rad na istraživanju složen je i delikatan: zahtijeva mnogo profinjenosti u analizi i intelektualne solidnosti. Lako je, naime, dati se zavesti od vanjskih sličnosti, a ne vidjeti skrivene sličnosti i nužne, ali prikrivene veze. Provjeravanje shvaćanja, da je filozofija prakse »popustila« tradicionalnim filozofijama, uslijed čega su one našle pokoji momenat pomlađivanja, treba vršiti veoma kritički i oprezno, jer to ne znači ni više ni manje nego stvarati historiju moderne kulture nakon djelovanja osnivača filozofije prakse.

Zacijelo nije teško naići na tragove izričitog usvajanja spomenutog shvaćanja, iako i to treba kritički analizirati. Klasični je primjer onaj, što je sadržan u croceanskom svodenju filozofije prakse na empirijsko pravilo historijskog istraživanja. Takvo shvaćanje prodrlo je i među katolike (isp. knjigu mons. Olgiatija) i pridonijelo osnivanju historiografske ekonomske-pravne talijanske škole, koja se proširila i izvan Italije. Najteže i najdelikatnije istraživanje odnosi se međutim na »implicitna«, nepriznata prihvaćanja, do kojih je došlo upravo zato, što je filozofija prakse od velikog značaja za modernu kulturu, što je stvorila opću atmosferu, koja je izmijenila stari način mišljenja akcijama i reakcijama, koje nisu bile očevidne, a ni momentane. S tog gledišta posebno je zanimljivo proučavanje Sorela, jer se preko Sorela i rezultata, do kojih je on došao, mogu prikupiti mnogi potrebni indiciji. Isto vrijedi i za Crocea. Čini se ipak, da je najvažnije proučavanje Bergsonove filozofije i pragmatizma, e da bismo

⁸ Čini se, da Mondolfo kao učenik Roberta Ardiga nije nikada potpuno napustio osnovno stanovište pozitivizma. Knjiga Mondolfova učenika Palazzija Diambrija (predstavljena predgovorom Mondolfa) *Filozofija Antonija Labriole* dokaz je siromaštva misli i smjernica univerzitetskog poučavanja samog Mondolfa.

vidjeli koliko bi neke njihove postavke bile neshvatljive bez historijske povezanosti s filozofijom prakse.

Drugi aspekt problema jest praktično podučavanje političke nauke, koje je filozofija prakse pružila protivnicima, koji se protiv nje žestoko i načelno bore, kao što su se jezuiti borili teorijski protiv Machiavellija, iako su u praksi bili najbolji njegovi učenici. U jednom članku Marija Missirolija, objavljenom u listu *Stampa* u vrijeme, kad je on bio dopisnik u Rimu (oko 1925.), kaže se otprilike, da bi trebalo vidjeti, nisu li inteligentniji industrijalci u nutrini svoje savjesti uvjereni, da su u *Kritičkoj ekonomiji*⁹ sagledani njihovi odnosi, i ne koriste li se oni ovim podukama. Sve to ne bi bilo ništa čudno, jer ako je osnivač filozofije prakse točno analizirao stvarnost, on nije učinio drugo nego racionalno i povezano sistematizirao ono, što su historijski stvaraoci ove realnosti osjećali i osjećaju konfuzno i instinktivno, a čega su postali svjesni nakon kritike sa strane protivnika.

Drugi vid problema još je interesantniji. Zašto su takozvani ortodoksni također »kombinirali« filozofiju prakse s drugim filozofijama, i to prije s jednom nego s drugima, koje su prevladavale? I zaista, ono što vrijedi, to je kombinacija s tradicionalnim materijalizmom. Kombinacija s kantizmom imala je neznatan uspjeh, i to samo među užim grupama intelektualaca. O tome treba vidjeti raspravu Rose *Napredak i zastoje u razvitku filozofije prakse*¹⁰, u kojoj se napominje kako su se sastavni dijelovi te filozofije u različitoj mjeri razvijali, ali uvijek prema potrebama praktične djelatnosti. Istaknuto je, da su osnivači nove filozofije znatno pretekli potrebe svoga, a i kasnijeg vremena; stvorili su arsenal oružja, koje se još nije moglo upotrebiti, jer je bilo nesuvremeno i samo je s vremenom moglo biti ponovo očišćeno. Objašnjenje je pomalo varavo, jer uglavnom sadržava apstraktnu činjenicu, koju treba tek objašnjavati. I u takvom objašnjenju ima ipak nešto istinito, što se može produbiti.

⁹ *Kapital* od Karla Marxa (*Op. red.*)

¹⁰ Aluzija na spis Rose Luxemburg *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, objavljen u *Vorwärtsu*, od 14. III. 1903. *Op. red.*

Čini se, da jedan od historijskih razloga treba tražiti u činjenici, da se filozofija prakse morala udružiti s njom stranim tendencijama, kako bi suzbila ostatke pretkapitalističkog shvaćanja u narodnim masama, a posebno na području religije.

Filozofija prakse imala je dva zadatka: boriti se protiv modernih ideologija u njihovoj najrafiniranijoj formi, da bi mogla osnovati vlastite grupe nezavisnih intelektualaca, i, nadalje, odgajati narodne mase, koje su bile pod utjecajem srednjovjekovne kulture. Taj drugi zadatak, koji je s obzirom na karakter nove filozofije bio osnovni zadatak, apsorbirao je sve snage, i to ne samo kvantitativno već i kvalitativno. Nova se filozofija iz »didaktičnih« razloga zaodjela u oblik kulture, koja je bila nešto viša od prosječne kulture masa (a koja je bila veoma niska), ali nikako nije bila podesna da se bori protiv ideologija učenih klasa. A s druge strane nova je filozofija bila upravo stvorena, da nadmaši najveću kulturnu manifestaciju vremena — njemačku klasičnu filozofiju — i da formira skup svojih intelektualaca nove društvene grupe, prožete njezinim shvaćanjem o svijetu. Moderna kultura, a posebno idealistička, ne uspijeva međutim da izgradi narodnu kulturu; ne uspijeva svojim skolastičkim programima dati moralni i naučni sadržaj, tako da ti programi ostaju i dalje apstraktni i teorijski obrasci. Ostaje i dalje kultura uskog kruga intelektualne aristokracije i vrši ponekad utjecaj i na omladinu, ali samo utoliko, ukoliko postaje neposredna i prigodna politika.

Treba vidjeti, da li takav način kulturnog »postrojavanja« nije historijska nužda i da li, imajući u vidu okolnosti vremena i mjesta, sličnih slučajeva nije bilo i u prijašnjoj historiji. Klasični primjer, koji je prethodio modernom vremenu, jest renesansa u Italiji i reformacija u protestantskim zemljama. U knjizi *Povijest baroknog doba u Italiji*, na str. 11., Croce piše: »Pokret renesanse ostao je aristokratski, unutar uskih krugova. Ni u samoj Italiji, koja mu je bila majka i odgojiteljica, nije izišao izvan dvorskih krugova; nije prodro do naroda, nije se uvriježio i nije postao 'predrasuda' ili kolektivno uvjerenje i vjerovanje. Reformacija je naprotiv, imala snagu prodiranja u narodne mase, ali je to platila za-

stojem u svom unutrašnjem razvitku' uz sporo i nekoliko puta prekidano sazrijevanje svojih osnovnih postavki.« Na str. 8. knjige Croce piše: »Luther i neki humanisti otklanjaju tugu i veličaju radost, osuđuju besposličenje i naređuju rad, ali su s druge strane nepovjerljivi i dapače neprijateljski raspoloženi prema književnosti i proučavanjima, tako da je Erazmo mogao reći: *ubicumque regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus*. Sigurno je, da je njemački protestantizam, iako ne isključivo zbog spomenute averzije svog osnivača, za nekoliko stoljeća bio gotovo jalov na području studija, kritike i filozofije. Talijanski reformatori, a posebno oni iz kruga oko Giovannija de Valdésa i njihovi prijatelji, objedinili su međutim bez naprezanja humanizam i misticizam te kult studija i moralnu strogost. Ni kalvinizam sa svojim krutim shvaćanjem milosti i čvrste discipline nije bio sklon slobodnim istraživanjima i kultu ljepote, ali mu se dešava da tumačeći, razvijajući i prilagođavajući pojam milosti pojmu vokacije snažno unapređuje ekonomski život, produktivnost i povećanje bogatstva.« Lutoranska reformacija i kalvinizam izazvali su široke narodne pokrete, a samo u kasnijim periodima jače su pridonijeli podizanju kulturnog života. Talijanski reformatori nisu međutim imali velikih historijskih uspjeha. Istina je, da je i reformacija u višoj fazi svoga razvitka nužno morala usvojiti poglede renesanse, pa je tako prodrla i u neprotestantske zemlje, u kojima nisu postojala žarišta narodnih pokreta, ali je faza narodnog razvitka omogućila protestantskim zemljama da se čvrsto i pobjedonosno odupru pohodu katoličkih vojski, a tako dolazi do stvaranja njemačke nacije kao jedne od najsnažnijih nacija moderne Evrope. Francuska je bila potresena vjerskim ratovima s prividnom pobjedom katolicizma, ali je u XVIII. stoljeću s prosvjetiteljstvom, volterijanizmom i enciklopedijskim pokretom, kao prethodnikom i pratiocem revolucije iz god. 1789., doživjela veliki narodni preporod. Radilo se doista o velikom intelektualnom i moralnom preporodu francuskih naroda, potpunijem od njemačkog lutoranskog pokreta, jer je obuhvatio i široke mase seljaka i jer je imao izrazito laički karakter i pokušao da religiju zamijeni izrazito laičkom ideologijom na nacionalnoj i patriotskoj osnovi. Međutim, ni fran-

cuski preporod nije odmah pridonio razvitku visoke kulture osim na području političkih nauka u formi pozitivne pravne nauke.¹¹

Shvaćanje filozofije prakse kao modernog narodnog preporoda (varaju se oni, koji — kao Missiroli i drugi — očekuju vjerske reforme u Italiji, novo talijansko izdanje kalvinizma) uočio je George Sorel, ali njegovo objašnjenje jest ponešto (ili jako) nepovezano, suviše intelektualističko, i to zbog neke vrste jansenističkog bijesa protiv prljavština parlamentarizma i političkih stranaka. Sorel je prihvatio Renanovo shvaćanje o potrebi intelektualnog i moralnog preporoda. Tvrdio je (u jednom pismu Missiroliju), da je moderna kultura bila često nosilac velikih historijskih pokreta, i t. d. Čini mi se, međutim, da se takva koncepcija podrazumijeva kod Sorela, kad se služi primitivnim kršćanstvom kao sredstvom poređenja, istina sa mnogo literature, ali sa više od zrnca istine, s mehaničkim i često vještačkim izlaganjima, ali ipak s ponekim blijeskom duboke intuicije.

Filozofija prakse pretpostavlja svu ovu kulturnu prošlost, renesansu i reformaciju, njemačku filozofiju i Francusku revoluciju, kalvinizam i englesku klasičnu ekonomiju, laički liberalizam i historizam, koji je temelj svega modernog shvaćanja života. Filozofija prakse jest kruna cijelog tog pokreta intelektualne i moralne reforme, dijalektizirana u suprotnosti između narodne i visoke kulture. Odgovara vezi: protestantska reformacija plus Francuska revolucija. To je filozofija, koja je istodobno politika, i politika, koja je i filozofija. Prolazi još osnovnu fazu. Formirati grupu nezavisnih intelektualaca nije lak zadatak, jer zahtijeva dug proces povezan akcijama i reagiranjima, pristancima i stvaranjem brojnih i složenih formacija. Predstavlja shvaćanje podčinjene društvene skupine, koja nema historijske inicijative što se neprekidno ali neorganizirano proširuje i ne može da prijede kvalitativni stupanj, koji je uvijek s ove strane vla-

¹¹ Isp. Hegelovo poređenje posebnih nacionalnih oblika, koje je imala ista kultura u Francuskoj i Njemačkoj; hegelijansko shvaćanje, koje je preko ponešto dugog lanca pridonijelo čuvenim Carduccijevim stihovima.

stodršca, stvarnog vršenja hegemonije nad cijelim društvom, što jedino dozvoljava neki organski ekvilibrij u razvitku grupe obrazovanih. I filozofija prakse postala je »predrasuda« i »praznovjerje«. Takva kakva je ona predstavlja pučki aspekt modernog historizma, ali sadržava u sebi i princip njegova savladavanja. Uvijek kad se u historiji kulture, koja je šira od historije filozofije, pojavljivala narodna kultura, jer se prolazilo kroz fazu prevrata pa se iz širokih narodnih masa odjeljivala nova klasa, dolazilo je do cvata »materijalizma«. Tradicionalne klase, naprotiv, hvatale su se u isto vrijeme spiritualizma. Hegel je u vrijeme između Francuske revolucije i restauracije dijalektizirao dva momenta u životu misli, materijalizma i spiritualizma, ali je sinteza bila »čovjek, koji hoda na glavi«. Sljedbenici Hegelovi uništili su to jedinstvo i vratili se k materijalističkim sistemima, s jedne, i spiritualističkim, s druge strane. Filozofija prakse je u svom osnivaču ponovo proživljavala sva ova iskustva hegelijanizma, feuerbachizma, francuskog materijalizma, da bi obnovila sintezu dijalektičkog jedinstva: »čovjek hoda na nogama«. Razdvajanje hegelijanizma ponovilo se i u filozofiji prakse. Jedinstvo dijalektike dovelo je do vraćanja filozofskom materijalizmu, dok je visoka idealistička moderna kultura nastojala da prisvoji ono, što joj je od filozofije prakse bilo neophodno, da bi našla kakav novi eliksir.

Materijalističko shvaćanje »politički« je blisko narodu i zdravom razumu. Ono je usko povezano s mnogim vjerovanjima i predrasudama i gotovo sa svim pučkim praznovjerjima (vraćanje, duhovi i t. d.). To se vidi kod pučkog katolicizma, a naročito kod bizantinskog pravoslavlja. Pučka je religija krajnje materijalistička. Da se ne odvoji od masa i da ne postane službeno (kao što je stvarno) religija užih grupa, službena religija intelektualaca nastoji spriječiti da se formiraju dvije različite religije, dva odvojena sloja. U vezi s time ne smije se miješati stav filozofije prakse sa stavom katolicizma. Dok prva zadržava dinamički kontakt s masama i teži za tim da njihov kulturni život podigne na viši stupanj, drugi održava samo mehaničku vezu, podržavajući vanjsko jedinstvo, koje se u prvom redu zasniva na obredima i kultu vidno sugestivnom za široke narodne mase. Mnogi pokušaji

hereze bili su manifestacija narodnih snaga da se podizanjem naroda reformira crkva i približi narodu. Crkva je često veoma žestoko reagirala. Osnovala je jezuitski red i oklopila se odlukama Tridentskog koncila, iako je organizirala izvršni mehanizam »demokratske« selekcije svojih intelektualaca, ali samo kao pojedinaca, a ne predstavnika narodnih skupina.

U povijesti kulturnog razvitka treba specijalno voditi računa o organizaciji kulture i o ličnostima, koje u toj organizaciji konkretno sudjeluju. U djelu G. De Ruggierija *Renesansa i reformacija* može se vidjeti, kakav je bio stav mnogih intelektualaca na čelu s Erazmom: popustili su pred progonima i lomačama. Nosilac reformacije bio je zbog toga njemački narod u svojoj skupnosti i bez ikakvih diferenciranja, a ne intelektualci. Upravo to bjezanje intelektualaca pred neprijateljem objašnjava »sterilnost« reformacije u sferi visoke kulture, dok se iz narodne mase, koja se nije iznevjerila, nije polako odvojila nova skupina intelektualaca, koja doseže vrhunac u klasičnoj filozofiji.

Nešto slično dogodilo se i u filozofiji prakse. Veliki intelektualci, osim što su bili malobrojni, nisu bili povezani s narodom, nisu nikli iz naroda, već su bili izraz tradicionalnih srednjih klasa, kojima su se vraćali u vrijeme velikih historijskih »pokreta«. Drugi su ostali, ali da bi novu koncepciju podvrgli sistematskoj reviziji, a ne da bi osigurali njezin samostalni razvitak. Tvrdnja, da je filozofija prakse novo, nezavisno i originalno shvaćanje, iako je bila jedan momenat u historiji svjetskog razvitka, tvrdnja je o nezavisnosti i originalnosti jedne nove kulture u nastajanju, koja će se razviti s razvijanjem društvenih odnosa. Ono, što svaki put postoji, jest promjenljiva kombinacija starog i novog, privremena ravnoteža kulturnih odnosa, koja odgovara ravnoteži društvenih odnosa. Samo nakon stvaranja države problem se kulture nameće u svoj svojoj složenosti i traži adekvatno rješenje. Stav, koji se zauzima u vrijeme, koje prethodi stvaranju države, ne može nikako a da ne bude kritičko-polemički, a nikad ne može biti dogmatski; mora imati elemente romantičnosti, ali romantičnosti koja teži k svojoj skladnoj klasičnosti.

Bilješka I. Treba proučavati period restauracije kao period stvaranja svih modernih historističkih doktrina, uključivši i filozofiju prakse, koja je bila kruna tih doktrina i koja je uostalom nastala upravo uoči četrdesetosme, kad je restauracija propadala na svim stranama, a Sveta alijansa bila u raspadanju. Poznato je, da je restauracija samo jedan metaforički izraz. Stvarne restauracije *ancien régime* nije bilo, već je došlo samo do nove sistematizacije snaga, u kojoj su revolucionarne tekovine srednjih klasa bile ograničene i ozakonjene. Kralj u Francuskoj i papa u Rimu postali su vođe odnosnih partija i nisu više bili svemoćni predstavnici Francuske odnosno kršćanstva. Naročito je bio uzdrman položaj pape, i otada se počinju formirati stalne organizacije »katolika boraca«, koje će nakon perioda 1848.-49., 1861. (kad je došlo do prvog raspada papinske države), 1870., i nakon rata postati moćna organizacija Katoličke akcije; moćna, ali u defenzivnoj poziciji. Historističke teorije restauracije pružaju otpor apstraktnim i utopističkim ideologijama XVIII. stoljeća, koje i dalje postoje kao filozofija, etika i politika proletarijata, koja je do godine 1870. naročito bila raširena u Francuskoj. Filozofija prakse kao filozofija širokih masa opire se svim tim shvaćanjima XVIII. stoljeća, u svim njihovim oblicima, od onih najdjedinastijih do onih Proudhona, koji je bio podvrgnut stanovitom utjecaju konzervativnog historizma i koji bi se — kako se čini — radi zaostalosti talijanske historije prema francuskoj historiji u periodu četrdesetosme mogao nazvati francuskim Giobertijem pučkih klasa. Ako su konzervativni historisti, teoretičari starog, u povoljnom položaju da kritiziraju utopistički karakter mumificiranih jakobinskih ideologija, filozofi prakse još su u povoljnijem položaju, bilo da cijene stvarnu, a ne apstraktnu historijsku vrijednost, koju je jakobinizam imao kao stvaralački element nove francuske nacije, naime kao fakat ograničenog djelovanja u određenim okolnostima, bilo da cijene historijski zadatak istih ovih konzervativaca, koji su doista bili nečasna djeca jakobinaca, jer su doduše proklinjali njihove ekscese, ali su brižljivo upravljali njihovom ostavštinom. Filozofija prakse nije težila samo za tim da objasni i opravda cijelu prošlost, već da historijski objasni i opravda sebe samu; bila je naime najveći

»historizam«, potpuno oslobođenje od apstraktnog »ideologizma«, stvarna tekovina historijskog svijeta, početak jedne nove civilizacije.

Spekulativna imanencija i historistička ili realistička imanencija. Tvrdi se, da je filozofija prakse nastala na području najvećeg kulturnog razvitka u prvoj polovini XIX. stoljeća, kad je kulturu predstavljala njemačka klasična filozofija, engleska klasična ekonomija te francuska književnost i praktična politika. Filozofija prakse vuče svoje podrijetlo od tih triju kulturnih pokreta. Ali u kojem smislu treba takvu tvrdnju shvatiti? Da je svaki od tih pokreta pridonio stvaranju filozofije, ekonomije i politike kao elemenata filozofije prakse? Ili da je filozofija prakse skupno obuhvatila sva tri pokreta, što znači cijelu kulturu onog vremena, te da u novoj sintezi, bilo s koje strane je razmatramo, s teorijske, ekonomske ili političke, kao preparatorni »momenat« nalazimo uvijek iznova svaki od spomenutih triju pokreta. Tako se upravo meni čini. Čini mi se nadalje, da se sintetski momenat, koji ujedinjuje, nalazi u novom pojmu imanencije, koji je svoju spekulativnu formu, što mu ju je dala njemačka klasična filozofija, s pomoću francuske politike i engleske klasične ekonomije zamijenio historističkom.

Što se tiče odnosa bitne identičnosti između načina njemačkog filozofskog i onog francuskog političkog izražavanja, isporučiti prethodne bilješke. Čini mi se, međutim, da bi jedno od najinteresantnijih i najplodnijih istraživanja moralo biti istraživanje odnosa njemačke filozofije, francuske politike i engleske klasične ekonomije. U stanovitom smislu moglo bi se — čini mi se — reći, da je filozofija prakse jednaka Hegelu plus David Ricardo. Problem treba početno ovako postaviti: da li se nova metodološka pravila, što ih je Ricardo uveo u ekonomsku nauku, imaju smatrati samo instrumentima (da se shvati kao novo poglavlje formalne logike) ili su imala značaj unošenja nečeg novog u filozofiju? Nije li otkriće formalnog logičkog principa »zakon tendencije«, kojim se naučno definiraju osnovna shvaćanja u ekonomiji »gospodarskog čovjeka« (*homo oeconomicus*) i »određe-

nog tržišta«, bilo otkriće i gnoseologijske vrijednosti? Ne uključuje li upravo neku novu »imanenciju«, neko novo shvaćanje »nužnosti« i slobode i t. d. Čini mi se, da je taj prijelaz izvršila upravo filozofija prakse, koja je uopćila otkrića Ricarda proširivši ih shodno na cijelu historiju i iznašavši izvorno novi pogled na svijet.

Trebat će proučavati čitav niz pitanja: 1. sabrati ukratko naučno formalne principe Ricarda u njihovoj formi empirijskih pravila; 2. istražiti historijski izvor ricardovskih principa, koji su povezani s postankom same ekonomske nauke, znači s razvitkom buržoazije kao »konkretno svjetske« klase, i dosljedno s formiranjem svjetskog tržišta, već prilično »zasićenog« složenim zbivanjima, da bi se mogli izdvojiti i proučavati zakoni nužnih redovitosti, t. j. zakoni tendencije, koji nisu zakoni u naturalističkom smislu i u smislu spekulativnog determinizma, već u »historističkom« smislu, ukoliko naime dolazi do ostvarenja »određenog tržišta« ili organski živog ambijenta povezanog u svojim razvojnim kretanjima. (Politička ekonomija proučava zakone tendencije ukoliko su kvantitativni izraz pojava. U prijelazu od ekonomije na opću historiju pojam kvantiteta obuhvaćen je pojmom kvaliteta i dijalektičkog kvantiteta, koji postaje kvalitet)¹²; 3. povezati Ricarda s Hegelom i Robespierrom; 4. kako je filozofija prakse od sinteze tih triju živih struja došla do koncepcije imanencije, očišćene od svih tragova transcendencije i teologije.

Uporedo s ovim istraživanjem treba ispitati i stav filozofije prakse prema modernoj idealističkoj talijanskoj filozofiji Crocea i Gentilea kao sadašnjem nastavku njemačke klasične filozofije. Kako treba shvatiti izreku Engelsa o nasljedstvu njemačke klasične filozofije? Da li to nasljedstvo treba shvatiti kao već zatvoreni historijski krug, u kojem je usvajanje najvažnijeg dijela hegelijanizma zauvijek okončano, ili se ima shvatiti kao historijski proces, koji je još u razvoju, zbog čega se ponovo pojavljuje potreba kulturne

¹² kvantitet — nužnost; kvalitet — sloboda. Dijalektika (dijalektička veza) kvantitet — kvalitet identična je onoj nužnost — sloboda.

filozofske sinteze? Čini mi se, da je točno ovo drugo: doista se ponovo javlja recipročno jednostrani stav materijalizma i idealizma, kritiziran u prvoj tezi o Feuerbachu, te je kao i onda, iako u jednom višem momentu, u fazi višeg razvitka filozofije prakse potrebna sinteza.

Jedinstvo u konstitutivnim elementima marksizma. Jedinstvo je stvoreno dijalektičkim razvitkom proturječnosti između čovjeka i materije (priroda — materijalne proizvodne snage). Centralna je točka, koja ujedinjuje, u ekonomiji vrijednost ili odnos između radnika i industrijskih proizvodnih snaga (protivnici teorije vrijednosti padaju u krajnji vulgarni materijalizam, kad strojeve — kao konstantni i tehnički kapital — smatraju proizvođačima vrijednosti mimo čovjeka koji njima upravlja). U filozofiji — praksa t. j. odnos između ljudske volje (nadgradnja) i ekonomske baze. U politici — odnos između države i društva, t. j. intervencija države (centralizirana volja) da odgoji odgojitelja, društveni ambijent uopće. (To treba produbiti i izraziti točnim terminima.)

Filozofija — Politika — Ekonomija. Ako su te tri aktivnosti nužni konstitutivni elementi jednog te istog pogleda na svijet, u njihovim teorijskim principima nužno mora postojati međusobna konvertibilnost, mogućnost recipročnog prevođenja na vlastiti specifični način izražavanja svakog konstitutivnog elementa; jedan je uključen u društvom, a svi zajedno sačinjavaju homogeni krug.¹³

Iz tih rečenica (koje se moraju razraditi) slijede za povjesnike kulture i ideja neki istraživački kriteriji i kritička pravila velikog značenja. Može se dogoditi, da neka velika ličnost ne izrazi svoju najznačajniju misao u oblasti, koja bi se s vanjskog klasifikatorskog gledišta morala smatrati »najlogičnijom«, već u nekoj drugoj, koja se za tu ličnost može smatrati stranom. Čovjek koji se bavi politikom piše o filozofiji: može se dogoditi da njegovu »pravu« filozofiju treba tražiti u političkim spisima. U svakoj ličnosti postoji neka

¹³ Isp. prethodne bilješke o recipročnoj prevodljivosti naučnih načina izražavanja.

dominantna i predominantna djelatnost. Tu valja tražiti pravu misao, koja je ponekad i više puta u kontradikciji s onim, što je izraženo *ex professo*. Istina je, da se u takvom kriteriju historijske ocjene kriju mnoge opasnosti diletantizma, pa zato u primjenjivanju tog kriterija treba biti što oprezniji, ali to ne znači, da se na taj način ne mogu otkriti mnoge istine.

Prigodni »filozof« teško će se, zaista, oteti utjecaju struja, koje u njegovo vrijeme prevladavaju, kao i tumačenju nekog pogleda na svijet, koji postaje dogmatski i t. d.; naprotiv kao učenjak, političar se osjeća slobodnim od tih idola vremena i grupa te neposrednije i potpuno samostalno pristupa spomenutoj koncepciji, produbljujući je i razvijajući na djelotvoran način. U tom pogledu još je korisna i plodonosna misao Rose Luxemburg o nemogućnosti pristupanja nekim pitanjima filozofije prakse, ukoliko ona nisu postala aktuelna za tok opće historije ili određenog društvenog skupa. U fazi korporativnog uređenja, kao i u onoj borbe za hegemoniju u građanskom društvu, fazi razvitka države odgovaraju određene intelektualne djelatnosti, koje se ne mogu samovoljno improvizirati ili anticipirati. U fazi borbe za hegemoniju razvija se politička znanost. U fazi razvitka države moraju se razvijati sve nadgradnje, jer u protivnom dolazi do raspadanja države.

Historičnost filozofije prakse. Da filozofija prakse zamišlja sebe historistički, tojest kao prelaznu fazu filozofske misli, proizlazi ne samo prećutno iz cijelog sistema, nego i izrično iz poznate teze da će historijski razvitak u određenom času biti karakteriziran prijelazom iz vladavine nužde u vladavinu slobode. Sve dosadašnje filozofije (filozofski sustavi) bile su manifestacija unutrašnjih proturječnosti, koje su razdirale društvo. Međutim, svaki filozofski sistem, uzet za sebe, nije bio svijesni izraz tih proturječnosti, jer je takav izraz mogao proizlaziti samo iz ukupnosti ovih sistema u njihovu međusobnom sukobu. Svaki filozof jest i ne može da ne bude uvjeren da izražava jedinstvo čovječjeg duha, t. j. jedinstvo povijesti i prirode. I zaista, kad ovo uvjerenje ne bi postojalo, ljudi ne bi djelovali, ne bi stvarali novu historiju, što znači da filozofije ne bi mogle postati ideologije, ne bi

mogle u praksi postići granitnu i fanatičnu kompaktnost narodnih vjerovanja, koja postižu energiju materijalnih snaga.

U povijesti filozofske misli Hegel predstavlja posebno poglavlje, jer njegov sistem, na jedan ili drugi način, iako u formi »filozofskog romana«, pruža mogućnost da bismo shvatili, što je stvarnost. U samo jednom sistemu i kod samo jednog filozofa postoji naime ona svijest o proturječnostima, koja je prije rezultirala iz cjelokupnog sistema, ili kod skupa filozofa u njihovoj međusobnoj polemici i u njihovoj međusobnoj proturječnosti.

Zato je filozofija prakse u nekom smislu reforma i razvitak hegelijanizma, filozofija oslobođena (ili koja nastoji da se oslobodi) od svakog fanatičnog i jednostranog ideološkog elementa. Ona je svijest puna proturječnosti, u kojoj sâm filozof, uzet individualno ili kao cijela društvena grupa, ne samo da shvaća proturječnosti, nego unosi i samog sebe kao element proturječnosti, podižući taj element na princip svijesti i prema tome akcije. »Čovjek uopće«, bilo kako da se prikazuje, biva negiran, i sva dogmatski »jedinствена« shvaćanja bivaju prezrena i oborena, ukoliko su izraz shvaćanja »čovjeka uopće« ili »čovječje prirode«, svojstvene svakom čovjeku.

Ali ako je i filozofija prakse izraz povijesnih kontradikcija, a budući da je svijesna, ona je i savršeniji njihov izraz, što znači da je i ona vezana za »nužnost«, a ne za »slobodu«, koja ne postoji i ne može još historijski postojati. Ako se dakle dokaže, da će kontradikcije nestati, prečutno se dokazuje, da će nestati odnosno da će biti prevladana i filozofija prakse: u vladavini »slobode« ideje ne će moći nastati na terenu proturječnosti i nužnosti borbe. Filozof (prakse) može to sada samo općenito ustvrditi. Dalje od toga on ne može da ide. Uistinu, on ne može mimoići postojanje današnjih proturječnosti; ne može, nego samo općenito, govoriti o svijetu bez proturječnosti, a da time odmah ne stvara utopiju.

To međutim ne znači, da utopija ne može da ima filozofsku vrijednost. Ona naime ima političku vrijednost, a svaka politika ujedno je i filozofija, iako nepovezana i tek u obrisima. Religija je u tom smislu najveća utopija, t. j. najveća »metafizika« u historiji, jer je ona najveći pokušaj da se u

mitološkoj formi pomire stvarne kontradikcije života. Ona — istina — tvrdi, da čovjek ima istu »prirodu«, da postoji »čovjek uopće«, jer da je stvoren od boga, da je sin božji i zbog toga brat drugih ljudi i jednak drugim ljudima, slobodan među ostalim ljudima kao i ostali ljudi, te da se kao takav može shvatiti, jer se ogleda u bogu, koji je »samosvijest« čovječanstva, ali ujedno tvrdi, da sve to nije od ovoga svijeta i za ovaj svijet, već od drugog svijeta (utopijskog). Tako među ljudima dozrijevaju ideje jednakosti, bratstva i slobode, i to među slojevima ljudi, koji se ne osjećaju jednakima ni braćom ostalim ljudima, a ni slobodni u odnosu na druge. Događalo se tako, da su se u svakom radikalnijem pokretu masa, na ovaj ili onaj način, pod određenim formama i ideologijama postavljali određeni zahtjevi.

U ovom momentu treba imati u vidu element, na koji ukazuje Lenjin¹⁴ u programu iz travnja 1917.,¹⁵ a u dijelu, koji se odnosi na unitarističku školu. U bilješci koja objašnjava taj dio programa (isp. ženevsko izdanje, 1918.) spominje, da je kemičar i pedagog Lavoisier, koji je bio giljotiniran za vrijeme Strahovlade, zastupao shvaćanje unitarističke škole, i to u vezi s narodnim osjećajima onog vremena, koji su u demokratskom pokretu godine 1789. nazirali stvarnost, koja se razvija, a ne samo ideologiju kao instrument vlasti, pa su iz toga izvodili konkretne zaključke o jednakosti. Iako se kod Lavoisiera radilo o utopijskom elementu (elementu, koji se više ili manje pojavljuje kod svih kulturnih struja, koje pretpostavljaju jedinstvenost čovječje »prirode«), za Lenjina je on imao demonstrativno teorijsko značenje jednog političkog principa.

Ako filozofija prakse teorijski tvrdi, da je svaka »istina«, koja je smatrana apsolutnom i vječnom, imala podrijetlo u praksi i da je predstavljala »povremenu« vrijednost (historičnost svakog pogleda na svijet i život), veoma je teško učiniti »praktično« shvatljivim, da takva tumačenja vrijede i za

¹⁴ U originalu: Vilici (*Op. prev.*)

¹⁵ Radi se o projektu za reviziju programa Boljševičke partije, što ga je Lenjin podnio VII. konferenciji Partije u travnju 1917. Novi program je zatim bio usvojen na VIII. kongresu Partije u ožujku 1919. (*Op. red.*)

samu filozofiju prakse, a da se time ne uzdrmaju uvjerenja, koja su nužna za akciju. To je — uostalom — teškoća, koja se pojavljuje za svaku historističku filozofiju. Polemičari je jeftino eksploatiraju (naročito katolici) da u istoj ličnosti suprotstave »učenjaka« »demagogu«, filozofa čovjeku akcije i t. d. te da izvedu da historizam nužno vodi moralnom skepticizmu i moralnoj izopačenosti. Iz navedenih teškoća radaju se mnoge »drame« u savjesti malih ljudi, a kod velikih »olimpijska« držanja à la Wolfgang Goethe.

Eto, zašto izreka o prijelazu iz vladavine nužde u onu slobode mora biti analizirana i razrađena veoma profinjeno i pažljivo.

Zbog toga se događa, da i sama filozofija prakse teži za tim da postane ideologija u lošem smislu tog pojma, t. j. dogmatski sistem apsolutnih i vječnih istina; naročito kad je kao u *Popularnom ogledu* pomiješana s vulgarnim materijalizmom, s metafizikom »materije«, koja ne može da ne bude vječna i apsolutna.

Valja također istaći, da se prijelaz od nužnosti k slobodi zbiva za ljudsko društvo, a ne za prirodu (iako može imati posljedica na intuiciju prirode, na naučna mišljenja i t. d.). Može se — štoviše — doći do tvrdnje, da cijeli sustav filozofije prakse može u sjedinjenom svijetu postati labav, dok bi mnoga idealistička shvaćanja, ili bar neki njihovi aspekti, koji su za vladavine nužde utopistički, mogli nakon prijelaza postati »istina« i t. d. Kad je društvo podijeljeno na skupine, ne može se govoriti o »duhu« a da se nužno ne izvede zaključak, da se radi o duhu tijela (što se prećutno priznaje, kad netko, kao Gentile u svesku o modernizmu,¹⁶ kaže, po uzoru na Schopenhauera, da je religija filozofija mase, a filozofija da je religija najodabranijih ljudi, t. j. velikih intelektualaca), ali će se moći govoriti, kad dođe do ujedinjenja i t. d.

Ekonomija i ideologija. Zahtjev (prikazan kao bitna pretpostavka historijskog materijalizma) da se svako političko i ideološko gibanje prikaže i izloži kao neposredni izraz strukture, treba teorijski pobijati kao primitivni infan-

¹⁶ G. Gentile, *Modernizam i odnosi između religije i filozofije*, Bari, Laterza, 1909.

tilizam, a praktički ga treba pobijati autentičnim svjedočanstvom Marxa, pisca konkretnih političkih i historijskih djela. U tu svrhu posebno su važni 18. *Brumaire* i djela o *Istočnom pitanju*, ali i druga (*Revolucija i kontrarevolucija u Njemačkoj*, *Građanski rat u Francuskoj* i manja djela). Analiza tih djela omogućuje, da bolje utvrdimo povijesnu marksističku ideologiju upotpunjujući, osvjetljujući i tumačeći teorijske tvrdnje, razasute u svim djelima.

Ta će nam analiza osim toga pokazati, koliko stvarne opreznosti Marx unosi u svoja konkretna istraživanja, opreznosti, koje nema u glavnim djelima.¹⁷ Od tih opreznosti mogle bi se kao primjer nabrojiti slijedeće:

1) Teškoća da se struktura svaki put statički utvrdi (kao trenutna fotografska slika). Politika je zaista svaki puta odraz tendencija razvitka baze, koje se ne moraju nužno ostvariti. Jedna strukturalna faza može biti konkretno proučavana i analizirana tek onda, kad je prošla cijeli proces razvitka, a ne za vrijeme samog procesa, osim hipotetički, s time da se izriječom izjavi, da se radi o hipotezi.

2) Odatle se izvodi, da su rukovodioci vladajućih klasa određeni politički akt mogli pogrešno sračunati. Tu griješku historijski razvitak ispravlja i prevladava putem parlamentarnih vladinih »kriza« vladajućih klasa. Mehanički historijski materijalizam ne dopušta mogućnost griješke, smatrajući da je svaki politički akt određen strukturom, i to neposredno kao odraz stvarne i trajne izmjene strukture. Princip »griješke« složen je: može se raditi o pogrešno sračunatom individualnom impulsu ili o pokušajima određenih grupa ili grupica da osiguraju hegemoniju unutar vladajuće skupine; pokušajima, koji mogu i propasti.

3) Ne uzima se dovoljno u obzir, da su mnogi politički akti uvjetovani nutarnjim potrebama organizacionog znača-

¹⁷ One bi mogle naći mjesta samo u jednom metodički sistematskom izlaganju tipa Bernheim, a Bernheimova će se knjiga moći imati u vidu kao »tip« školskog priručnika ili »popularnog ogleda« historijskog materijalizma, u kojem bi se osim filološkog i učenog metoda — kojeg se Bernheim pridržava po programu, iako je u njegovoj raspravi prećutno sadržan jedan pogled na svijet — moralo izričito tretirati marksističko shvaćanje historije.

ja, t. j. da su uvjetovani potrebom da osiguraju povezanost u jednoj partiji, jednoj grupi, društvu. To se u historiji najbolje vidi na primjeru katoličke crkve. Bilo bi pogrešno, kad bismo za svaku ideološku borbu unutar crkve htjeli naći neposredno i primarno objašnjenje u strukturi. Iz tog razloga bili su napisani mnogi političko-ekonomski romani. Očigledno je naprotiv, da je najveći dio tih diskusija uvjetovan sektaškim i organizacionim potrebama. Bilo bi smiješno u sporu između Rima i Bizanta o proizlaženju Duha svetoga objašnjavati tvrdnju da Duh sveti proizlazi samo od Oca i sâmom strukturoom Istoka, a tvrdnju da proizlazi od Oca i Sina strukturoom Zapada. Dvije crkve, kojih postojanje i međusobni spor zavise o strukturi i cjelokupnoj historiji, postavile su pitanja od principijelnog značenja s obzirom na razlike i unutar-nju povezanost jedne i druge, ali moglo se dogoditi, da svaka od obiju crkava tvrdi ono, što je tvrdila druga. Princip odvajanja i sukoba bio bi se svejedno održao, jer problem odvajanja i sukoba jest onaj, koji sačinjava povijesni problem, a nije slučajna zastava svake od stranaka.

Bilješka II. Pisac pod šifrom »zvjezdice«, koji piše ideološke romane u podlisku *Problema rada* (mora da je zloglasni Franz Weiss) u svom dugom i zabavnom sastavku *Ruski dumping i njegovo historijsko značenje*, govoreći upravo o tim sporovima u prvim vremenima kršćanstva, tvrdi da su bili uvjetovani materijalnim prilikama vremena, te ako neposrednu vezu ne možemo utvrditi, to da je zbog toga, što se radi o dalekim događajima ili zbog naših intelektualnih slabosti. Komotan, ali naučno irelevantan stav. Svaka historijska faza ostavlja svoje tragove u narednim fazama, koje u neku ruku postaju najbolji dokument o njima. Proces je povijesnog razvitka u vremenu jedinstven. Zato sadašnjost sadržava cijelu prošlost i od prošlosti se ostvaruje u sadašnjosti ono, što je »bitno« bez ostatka nečeg »nespoznajnog«, što bi bila prava »suština«. Ono što se »izgubilo«, t. j. ono, što nije dijalektički preneseno u povijesni proces, bilo je po sebi irelevantno, slučajno; kronika, a ne historija, površna i beznačajna epizoda.

Moralna nauka i historijski materijalizam. Čini mi se, da naučnu bazu morala u historijskom materijalizmu treba tražiti u tvrdnji da »društvo ne postavlja sebi zadatke, za rješenje kojih još ne postoje potrebni uvjeti«. Ako postoje uvjeti, »rješenje zadatka postaje ‚dužnost‘, ‚volja‘ postaje slobodna«. Moral bi postao istraživanje uvjeta potrebnih za slobodu htijenja u stanovitom smislu, prema određenoj svrsi i dokaz, da ti uvjeti postoje. Moralo bi se raditi ne o hijerarhiji ciljeva, već o stupnjevanju ciljeva, koji se imaju postići, budući da se hoće »moralizirati« ne samo svaki individuum pojedinačno, već cijelo društvo pojedinačno.

Redovitost i nužnost. Kako se kod osnivača filozofije prakse pojavilo shvaćanje o redovitosti i nužnosti u historijskom razvitku? Čini se, da se ne može pomišljati na izvođenje iz prirodnih nauka, već na formiranje shvaćanja, niklih na području političke ekonomije, a posebno u formi i metodologiji, što ih je ekonomska nauka prihvatila od Davida Ricarda. Pojam i činjenica »određenog tržišta«, t. j. naučno tvrđenje, da su se historijski pojavile određene, odlučujuće i trajne snage; snage, kojih se djelovanje manifestira stanovitim »automatizmom«, koji dopušta izvjesnu mjeru »predvidljivosti« i sigurnosti za budućnost individualnih inicijativa, koje takve snage, pošto su ih intuirale i naučno utvrdile, odobravaju. Zbog toga se za »određeno tržište« može reći, da je »određeni odnos društvenih snaga strukture proizvodnog aparata«, odnos osiguran (t. j. učinjen trajnim) određenom političkom, moralnom i pravnom nadgradnjom. Pošto je istakao te odlučujuće i trajne snage i njihov spontani automatizam (t. j. njihovu relativnu nezavisnost od individualnih ocjena i samovoljnih intervencija vladajućih) učenjak je, kao hipotezu, apsolutizirao sâm automatizam. Odvojio je čisto ekonomske momente od više ili manje važnih kombinacija, u kojima se oni doista pojavljuju. Utvrdio je odnose uzroka i učinka, premise i posljedice, dajući tako apstraktnu shemu određenog ekonomskog društva (a iz te stvarne i konkretne naučne konstrukcije nastala je nova, više uopćena apstrakcija »čovjeka« kao takvog, »nehistorijskog«, generičnog; apstrakcija, koja se pojavila kao »prava« ekonomska nauka).

Da bi se, s obzirom na uvjete, u kojima je nikla klasična ekonomija, moglo govoriti o novoj »nauci« ili o novom postavljanju ekonomske nauke (što je isto), trebalo bi biti dokazano, da su se pojavili novi odnosi snagâ, novi uvjeti i nove pretpostavke; da se je, naime, »odredilo« novo tržište sa svojim novim »automatizmom« i fenomenizmom, koji se ukazuje kao nešto »objektivno«, što se može usporediti s automatizmom prirodnih činjenica. Klasična ekonomija utrla je put *Kritici političke ekonomije*, ali se čini, da dosada nije bila moguća neka nova nauka ili neko novo postavljanje naučnog problema. »Kritika« političke ekonomije polazi od pojma historičnosti »određenog tržišta« i od njegova »automatizma«, dok čisti ekonomisti ove elemente shvaćaju kao »vječne«, »prirodne«. Kritika realistički analizira odnos snaga, koje određuju tržište, produbljuje proturječnosti, ocjenjuje mogućnost promjena u vezi s pojavom novih elemenata i njihovim jačanjem, upozoravajući na »prolaznost« i »zamjenljivost« kritizirane nauke. Proučava je kao život ali i kao smrt, nalazeći u njoj elemente, koji će je razdvojiti i neminovno prevladati, te predstavlja »nasljednika«, koji će biti presumptivan, dok ne bude dao vidljivog dokaza o svojoj vitalnosti i t. d.

Činjenica da je u modernoj ekonomskoj nauci »arbitrarni« element, bilo individualni, bilo udruženja, bilo države, zadobio značaj, koji prije nije imao, i da je duboko narušio tradicionalni automatizam, sama ne opravdava postavljanje novih naučnih problema, upravo zato što su te intervencije »arbitrarne«, različitog intenziteta i nepredvidljive. Tvrdnja, da je ekonomski život izmijenjen, da postoji »kriza«, može se opravdati, ali to je i shvatljivo. Uostalom, nije rečeno, da je stari »automatizam« nestao. On se pojavljuje u razmjerima većim od prijašnjih i za velike gospodarske fenomene, dok su pojedinačni fakti »pomahnitali«.

Iz ovih razmatranja treba utvrditi polazne točke, da se objasni, što znači »redovitost«, »zakonitost« i »automatizam« u historijskim činjenicama. Ne radi se o tome, da se »otkrije« metafizički zakon »determinizma«, nitj da se utvrdi »opća« zakonitost kauzaliteta. Radi se o tome, da se istakne, kako se u toku historijskog razvitka stvaraju relativno »trajne snage«, koje djeluju s nekom redovitošću i automatizmom. Ni

zakon velikih brojeva, iako je veoma koristan kao termin poređenja, ne može se usvojiti kao »zakon« historijskih činjenica. Da se ustanovi izvor tog elementa u filozofiji prakse, (elementa, koji je ustvari posebni način, kako ona shvaća »imanenciju«), bit će potrebno proučiti postavke Davida Ricarda o ekonomskim zakonima. Radi se o tome, da se vidi kako Ricardo nije imao utjecaja na stvaranje filozofije prakse samo zbog pojma »vrijednosti« u ekonomiji, već da je imao »filozofskog« utjecaja, sugerirajući određeni način mišljenja, intuiranja života i historije. Čini se, da metod »pretpostavivši da«, pretpostavke koja daje neku posljedicu, mora biti utvrđen kao jedna od polaznih točaka (intelektualnih poticaja) filozofskih iskustava osnivača filozofije prakse. Treba vidjeti, da li je David Ricardo ikada bio proučavan s te strane.¹⁸

Čini se, da je pojam historijske »nužnosti« usko povezan s pojmovima »redovitosti« i »racionalnosti«. »Nužnost« u »spekulativno apstraktnom« i u »konkretno historijskom« smislu: nužnost postoji, kad postoji djelotvorna i aktivna pretpostavka, a svijest o njoj postade u ljudima djelotvorna, postavljajući kolektivnoj svijesti konkretne zadatke i stvarajući kompleks uvjerenja i vjerovanja koji snažno djeluje kao »pučka vjerovanja«. U pretpostavci moraju biti sadržani materijalni uvjeti koji su već razvijeni ili se još razvijaju, uvjeti potrebni i dovoljni da bi se ostvarili poticaji kolektivne volje. Jasno je međutim, da od ove »materijalne« pretpostavke, izračunljive kvantitativno, ne može biti odvojen neki stupanj kulture, t. j. skup intelektualnih akata i (kao njihov produkt i posljedica) izvjestan kompleks strasti i neodoljivih osjećaja, koji imaju snagu da navedu na akciju »pod svaku cijenu«.

Kako je rečeno, samo tim putem može se doći do historističkog (a ne spekulativno-apstraktnog) shvaćanja »racionalnosti« u historiji (dakle »iracionalnosti«).

¹⁸ Treba tako razmotriti filozofski pojam »slučaja« i »zakona«, pojam »racionalnosti« ili »providnosti«, po kojoj se svršava u transcendentni, ako ne transcendentni teleologizam, kao i pojam »slučaja« u metafizičkom materijalizmu, »koji postavlja svijet kao slučaj«.

Pojmovi »providnosti« i »sreće« u smislu u kojem ih upotrebljavaju (spekulativno) talijanski filozofi idealisti, a posebno Croce: bit će potrebno pregledati Croceovu knjigu o G. B. Vicu, u kojoj je pojam »providnosti« izražen spekulativnim terminima i u kojoj pisac započinje idealističkim tumačenjem Vicove filozofije. Za značenje Machiavellijeva pojma »sreće« treba vidjeti što piše Luigi Russo.¹⁹ Prema ovome, »sreća« ima za Machiavellija dvostruko značenje, objektivno i subjektivno. »Sreća« je prirodna snaga stvari (t. j. uzročna veza), povoljan stjecaj događaja, ono što će za Vica biti »providnost«, ili je ona transcendentna moć, o kojoj je pripovijedala bajke stara srednjovjekovna doktrina, t. j. bog. Za Machiavellija pak nije drugo nego sama vrlina pojedinca, a njezina moć ima korijen u samoj volji čovjeka. Machiavellijeva vrlina, kako kaže Russo, nije više vrlina skolastikâ, koja ima etički karakter i crpe svoju snagu s neba, a niti ona Tita Livija, koja ponajviše znači vojničku vrlinu, nego vrlina renesansnog čovjeka, *virtù*, što znači sposobnost, vještina, radnost, individualna moć, osjećajnost, intuiranje prigoda i mjera vlastitih mogućnosti.

Russo se dalje u svojoj analizi koleba. Za njega će pojam sreće, kao snage stvari, koja kod Machiavellija kao i kod humanista još zadržava naturalistički i mehanički karakter, naći svoje obistinjenje i historijsko produbljenje samo u racionalnoj providnosti Vica i Hegela. Korisno je međutim upozoriti da takvi pojmovi kod Machiavellija nemaju nikada kao kod pravih filozofa humanizma metafizički značaj, već su jednostavne i duhovne intuicije (dakle filozofija!) života, i treba da budu shvaćeni i tumačeni kao simboli osjećaja.²⁰

Repertorij filozofije prakse. Bilo bi veoma korisno sastaviti kritički popis svih pitanja, koja su bila postavljena i raspravljana u vezi s filozofijom prakse, i to s

¹⁹ Bilješka na str. 23. djela *Il Principe* (Firenze, F. Le Monnier). (Op. red.)

²⁰ U pogledu polaganog metafizičkog stvaranja tih pojmova, za predmachievellistički period Russo upućuje na Gentilea (*Giordano Bruno i misao Renesanse*, pogl. *Pojam čovjeka u Renesansi i Dodatak*, Firenze, Valecchi). O istim pojmovima Machiavellija isp. F. Ercole, *Politika Machiavellija*.

opširnim kritičkim bibliografijama. Materijal za takav specijalizirani enciklopedijski rad tako je opsežan, raznovrstan, najrazličitije vrijednosti, pisan na toliko jezika, da bi ga mogao obraditi samo redakcijski odbor, i to ne u kratkom vremenu. Kompilacija takve vrste bila bi, međutim, od goleme važnosti, kako na naučnom, tako i na školskom polju, a koristila bi i slobodnim naučenjacima. Takva kompilacija postala bi prvoklasni instrument za izučavanje filozofije prakse i za širenje i afirmiranje tog izučavanja u naučnoj disciplini, razdvajajući oštro dvije epohe: modernu od prethodne epohe početništva, oponašanja i žurnalističkih diletantizama.

Za izradu projekta trebalo bi proučiti sav materijal istog tipa, koji su objavili katolici raznih zemalja u pogledu Biblije, Evandelja, patrologije, liturgije, apologetike, zatim velike posebne enciklopedije različite vrijednosti, koje se neprekidno objavljuju i održavaju ideološko jedinstvo stotina hiljada svećenika i drugih upravljača, koji sačinjavaju ustrojstvo i snagu katoličke crkve. (Za bibliografiju filozofije prakse u Njemačkoj treba vidjeti kompilacije Ernesta Drahn, koje je on citirao u uvodu brojevima 6068—6069 Reklamove Universal-biblioteke.)

Za filozofiju prakse trebalo bi izvršiti rad, kakav je za historijsku metodu obavio Bernheim.²¹ Bernheimova knjiga nije rasprava o filozofiji historizma, ali je s njome implicitno povezana. Takozvana »sociologija filozofije prakse« morala bi se odnositi prema toj filozofiji kako se Bernheim u svojoj knjizi odnosi prema historizmu uopće, naime da bude sistematski prikaz praktičnih pravila istraživanja i tumačenja za historiju — i politiku, zbirka neposrednih kriterija, kritičkih kautela i t. d., filologija historije i politike kako su shvaćene od filozofije prakse. Iz nekih obzira trebalo bi neke tendencije filozofije prakse (možda one, koje su zbog svoje vulgarnosti najraširenije) podvrći kritici (ili istom tipu kritike), jednako kao što je moderni historizam podvrgao kritici staru historijsku metodu i staru filologiju, koje su dovele do naivnih oblika dogmatizma te su historijsko tumačenje i

²¹ E. Bernheim, *Lehrbuch der Historischen Methode*, 6. izd., 1908., Leipzig, Dunker u. Humboht, prevedeno (djelomično, op. red.) na talijanski i objavljeno od izdavača Sandrona iz Palerma.

historijsku konstrukciju zamjenjivale vanjskim opisom i nabrajanjem često nesređeno i nepovezano prikupljenih i neobrađenih izvora. Veća snaga tih publikacija sastojala se u onoj vrsti dogmatskog misticizma, koji se stvarao i nametao, izražavajući se u neopravdanoj tvrdnji, da su njihovi autori sljedbenici historijske metode i nauke.²²

Osnivači filozofije prakse i Italija. Si- stematska zbirka svih spisa (i zbirka pisama), koji se odnose na Italiju ili razmatraju talijanske probleme. Ali zbirka, koja bi se ograničila na takav izbor, ne bi bila organska i potpuna. Postoje spisi dvaju autora, koji — premda se ne odnose posebno na Italiju — imaju za nju značenje, i to, razumije se, negenerično, jer bi se inače moglo reći, da se sva djela dvojice autora odnose na Italiju. Plan za sastav zbirke mogao bi biti izrađen prema ovim kriterijima: 1) spisi, koji se posebno odnose na Italiju; 2) spisi, koji se tiču »specifičnih« argumenata historijske i političke kritike te koji — iako se ne odnose na Italiju — imaju veze s talijanskim problemima. Primjeri: članak o španjolskom ustavu iz god. 1812. ima veze s Italijom zbog političkog utjecaja, koji je taj ustav imao u talijanskim događajima do god. 1848. Ima tako veze s Italijom kritika *Bijede filozofije* protiv Proudhonovog falsificiranja hegelijanske dijalektike, koje je imalo odraza u odgovarajućim talijanskim intelektualnim gibanjima (Gioberti, hegelijanstvo umjerenih, pojam pasivne revolucije, dijalektika revolucija — restauracija). Isto vrijedi za Engelsov spis o španjolskim anarhičnim gibanjima god. 1873. (nakon abdikacije Amedea Savojskog), koji ima veze s Italijom, i t. d.

Nije možda potrebno sastaviti zbirku te druge vrste spisa, već je dovoljno kritičko-analitičko izlaganje. Organski plan imao bi možda obuhvaćati tri dijela: 1) historijsko-kritički uvod; 2) spisi o Italiji; 3) analiza spisa, koji indirektno imaju veze s Italijom, kojima je, naime, svrha da riješe pitanja, koja su bitna i specifična i za Italiju.

²² U pogledu ovih argumenata vidi neka zapažanja serije *Rivisto tipo* i ona u vezi *Dizionario critico*. Te bilješke bit će objavljene u drugim svescima Gramscijevih djela. (Op. red.)

Hegemonija zapadne kulture nad cijelom svjetskom kulturom

1. Dopuštajući da su i druge kulture bile od važnosti i značaja u procesu »hijerarhijskog« ujedinjavanja svjetske civilizacije (a sigurno je, da se to mora bez diskusije dopustiti), one su imale univerzalnu vrijednost ukoliko su postale sastavni elementi evropske kulture, jedine, koja je historijski i konkretno univerzalna; ukoliko su naime pridonijele razvitku evropske misli i bile od nje asimilirane.

2. I evropska je kultura prošla, međutim, kroz proces ujedinjavanja, a u historijskom momentu, koji nas zanima, kulminirala je u Hegelu i u kritici hegelijanstva.

3. Iz prvih dviju točaka proizlazi, da se u njima vodi računa o kulturnom procesu, koji se utjelovljava u intelektualcima. Narodne kulture, gdje se ne može govoriti o kritičkoj proradi i o procesu razvitka, ne dolaze u obzir.

4. Ne dolaze u obzir ni kulturni procesi, koji kulminiraju u stvarnom djelovanju, kako se dogodilo u Francuskoj XVIII. stoljeća. O njima se može govoriti samo u vezi s procesom koji kulminira u Hegelu i u njemačkoj klasičnoj filozofiji kao ponovnom »praktičnom« dokazu u smislu, na koji je na drugim mjestima više puta upozoreno, o recipročnoj prevodljivosti dvaju procesa; jedan je francuski, političko-pravni, a drugi njemački, teorijsko-spekulativni.

5. Raspadanjem hegelijanstva započeo je novi kulturni proces po karakteru različit od onih prethodnih, u kojem se, naime, ujedanju praktično djelovanje i teorijska misao (ili nastoje da se ujedine putem borbe na teorijskom i praktičnom polju).

6. Nije od važnosti činjenica, da taj novi pokret ima izvor u osrednjim filozofskim djelima, ili barem ne u filozofskim remek-djelima. Odlučno je to, da se rađa novi način shvaćanja svijeta i čovjeka te da takvo shvaćanje nije više monopol velikih intelektualaca i profesionalnih filozofa, već teži za tim da postane narodno shvaćanje dostupno masama, s konkretno svjetskim karakterom, mijenjajući (iako s rezultatom mješovitih kombinacija) narodnu misao, mumificiranu narodnu kulturu.

7. Ne začuđuje da taj početak nastaje stjecajem raznih i prividno heterogenih elemenata: Feuerbach, kao kritičar Hegela, Tübingenska škola kao afirmacija historijske i filozofske kritike religije i t. d. Treba dapače istaći, da je takav preokret morao imati veze s religijom.

8. Filozofija prakse kao rezultat i vrhunac cijele prethodne historije. Iz kritike hegelijanstva rađaju se moderni idealizam i filozofija prakse. Hegelijanski imanentizam postaje historizam, ali je samo s filozofijom prakse apsolutni historizam, apsolutni historizam i apsolutni humanizam. (Kri-vo shvaćanje ateizma i deizma kod mnogih modernih idealista: očigledno je, da je ateizam negativna i neplodna forma, ukoliko nije shvaćen kao period obične literarne pučke polemike.)

Sorel, Proudhon, De Man. Nova Antologija od 1. XII. 1928. objavila je dugu raspravu (od str. 289. do str. 307.) Georgea Sorela pod naslovom *Posljednja razmišljanja* (neobjavljeni posthumni sastavak). Radi se o sastavku iz god. 1920., koji je imao služiti kao predgovor zbirci članaka, koje je Sorel objavio u talijanskim listovima od god. 1910. do 1920.²³ Zakašnjenje u objavljivanju knjige nije bez veze s oscilacijama, koje je u Italiji uzrokovao Sorelov renome; renome, koji ima zahvaliti nizu nesporazuma, koji su

²³ Zbirku je objavila izdavačka kuća »Corbaccio« u Milanu. u redakciji Marija Missirolija, pod naslovom *Evropa u oluji*, možda s kriterijima, koji se mnogo razlikuju od kriterija primijenjenih u god. 1920., kad je predgovor bio napisan. Korisno bi bilo vidjeti, da li su u knjizi reproducirani neki članci, kao onaj posvećen Fiatu, i neki drugi. U knjizi nije reproduciran Sorelov sastavak objavljen u *Novoj Antologiji*, iako je bio najavljen kao da ga je Sorel napisao u obliku predgovora, koji sa sadržajem knjige nema ništa zajedničko. Očigledno je, da se Missirola nije pridržavao uputa, koje mu je Sorel morao dati za sastavljanje zbirke; uputa, koje se mogu nazreti iz odbačenog »predgovora«. Zbirka je sastavljena *ad usum delphini*, vodeći računa samo o jednoj od mnogih direktiva Sorelove misli, za koju se ne može smatrati da ju je pisac ocijenio kao najvažniju, jer bi u protivnom slučaju predgovor bio sastavljen u drugom tonu. Zbirci, naprotiv, prethodi predgovor Missirolija, koji je jednostran i u očiglednoj protivnosti s cenzuriranim predgovorom, koji se — što nije pošteno — uopće i ne spominje.

dijelom hotimični, a dijelom nehomični, dok je danas spomenuti renome u opadanju, pa već postoji antisorelovska literatura. Rasprava objavljena u *Novoj Antologiji* sadržava sve vrijedne osobine i sve nedostatke Sorela: neiskren je, nedosljedan, površan, tajanstven i t. d.; ali iznosi ili sugerira i originalne stavove, pronalazi neslućene, a ipak istinite veze te sili na razmišljanje i produblјivanje.

Koje je značenje ove rasprave? Ono jasno proizlazi iz cijelog članka, koji je bio napisan god. 1920., a mala uvodna bilješka *Nove Antologije* (koja možda potječe od samog Missirolija, u čije se intelektualno poštenje ne valja pouzdati), koja završava ovim riječima: »... pisac, koji je poratnoj Italiji dodijelio intelektualni i politički primat u Evropi«, očigledni je falsifikat. Kakvoj Italiji? O tome bi nešto izrično mogao kazati Missirolu ili bi se nešto moglo pronaći u privatnim Sorelovim pismima Missiroliju (prema onome, što je bilo najavljeno, ta pisma su morala biti štampana, ali do toga ne će doći, ili, ako budu štampana, ne će biti štampana u cjelini), no odnosni se zaključci mogu izvesti iz mnogobrojnih Sorelovih članaka. Korisno je radi podsjećanja pribilježiti neke točke iz spomenute rasprave imajući u vidu, da je cijela rasprava od velike važnosti da shvatimo Sorela i njegov stav poslije rata: a) Bernstein je tvrdio²⁴, da je sujevjerni obzir prema hegelijanskoj dijalektici naveo Marxa da dade prednost revolucionarnim tezama veoma bliskim onima jakobinske, babefističke i blankističke tradicije pred konstrukcijama utopista; ne može se onda shvatiti, zašto se u *Manifestu* ne govori o babefističkoj literaturi, koju je Marx besumnje poznao. Andler²⁵ drži, da Marx, govoreći o univerzalnom i primitivnom asketizmu, koji se susreće u najranijim proleterskim zahtjevima nakon Francuske revolucije, aludira pun prezira na urotu Jednakih. b) Čini se, da se Marx nikada nije mogao potpuno osloboditi hegelijanske ideje o historiji, prema kojoj se različite ere čovječanstva nadovezuju jedna na drugu, slijedeći red razvitka duha, koji teži za tim da postigne

²⁴ *Teorijski socijalizam i praktična socijaldemokracija*, franc. prijevod, str. 53—54.

²⁵ Sv. II. njegovog izdanja *Manifesta*, str. 191.

savršeno ostvarenje univerzalnog razuma. Doktrini svoga učitelja dodaje onu klasne borbe: iako ljudi poznaju samo društvene ratove, na koje su poticani svojim ekonomskim antagonizmima, oni nesvjesno surađuju na djelu, koje samo metafizičar pretpostavlja. Ta Sorelova hipoteza veoma je smiona i on je ne obrazlaže, ali mu je zacijelo na srcu, bilo zbog veličanja Rusije, bilo zbog predviđanja civilizatorske funkcije Italije²⁶. Prema Sorelu, »Marx je imao tako veliko povjerenje u podređenost historije zakonima razvitka duha, te je naučao, da bi nakon pada kapitalizma i bez izazivanja klasne borbe došlo do evolucije prema savršenom komunizmu (Pisma o Gotskom programu). Čini se, da je Marx vjerovao kao i Hegel, da se u raznim zemljama manifestiraju različiti momenti evolucije, time da je svaka od tih zemalja posebno prikladna za svaki od navedenih momenata²⁷. On nikada nije jasno izložio svoju doktrinu. Mnogi su marksisti tako uvjereni, da se sve faze kapitalističke evolucije moraju razviti u istoj formi, kod svih modernih naroda. Ti marksisti premalo su hegelijanci«; c) Pitanje: prije ili poslije 1848.? Uspriko literaturi (iako jeftinoj), koja postoji o tom pitanju, Sorel ne shvaća značaj toga problema i spominje »čudnu« (sic) promjenu, koja je nastala u duhu Marxa koncem 1850.: on je u ožujku potpisao manifest revolucionarâ, sklonjenih u Londonu, u kojem je u glavnim crtama iznio program revolucionarnog gibanja, koje je valjalo pokrenuti predviđajući novi i skorašnji društveni preokret, ali se kasnije uvjerio, da je revolucija nastala uslijed krize u god. 1847. i s tom krizom svršila. Godine nakon 1848. bile su godine prosperiteta bez presedana. Za revoluciju je, dakle, nedostajao prvi od predviđenih potrebnih uvjeta: proletarijat sveden na besposličenje i raspoložen za borbu (isp. Andler, I, str. 55—56, ali kojeg izdanja?). Kod marksistâ bi tako bilo stvoreno shvaćanje o rastućoj bijedi, koja bi morala zastrašiti radnike i navesti ih

* ²⁶ Što se tiče približavanja Rusija—Italija, treba upozoriti na držanje D'Annunzija, gotovo u istom razdoblju, u rukopisu, koji je kolao u proljeće 1920.; da li je Sorel upoznao to danuncijsko držanje? Samo bi Missiroli na to mogao dati odgovor.

²⁷ Vidi predgovor od 21. siječnja 1882. jednom ruskom prijevodu *Manifesta*.

na borbu u predviđanju vjerojatnog pogoršanja i u situaciji blagostanja. (Djetinjasto i faktima opovrgnuto objašnjenje, premda je istina, da je od teorije rastuće bijede stvoren instrument takve vrste, argument neposrednog uvjeravanja: uostalom, da li se radilo o samovolji? O vremenu u kojem je nastala teorija rastuće bijede treba vidjeti publikaciju Roberta Michelsa.) d) O Proudhonu: »Proudhon je pripadao onom dijelu buržoazije, koja je bila najbliža proletarijatu. Zbog toga su ga marksisti mogli optužiti, da je buržuj, dok ga razboritiji pisci smatraju najdivnijim prototipom naših (t. j. francuskih) seljaka i naših zanatlija (isp. Daniel Halévy u *Débats* od 3. I. 1913.).« Taj se Sorelov sud može usvojiti. A evo kako Sorel objašnjava Proudhonov »juridički« mentalitet: »Zbog svojih skromnih sredstava seljaci, zatim vlasnici najmanjih tvornica i mali trgovci prisiljeni su da energično brane svoje interese pred sudovima. Socijalizam, koji postavlja sebi zadatak da štiti staleže na najnižim ekonomskim stepenicama, mora, dakako, pridati veliku važnost pravnoj sigurnosti, a takva tendencija naročito je snažna kod onih pisaca, koji, kao Proudhon, imaju glavu punu uspomena o seoskom životu.« Da osnaži tu analizu, koja nikako ne uvjerava, on iznosi i druge argumente: Proudhonov juridički mentalitet vezan je uz njegov antijakobinizam, uz literarne uspomene Francuske revolucije i starog režima, za koji se pretpostavlja, da je doveo do jakobinske eksplozije upravo zbog samovolje pravosuđa. Juridički je mentalitet suština Proudhonova malograđanskog reformizma, a njegovo socijalno podrijetlo pridonijelo je, da se taj mentalitet formira za drugu i »višu« vezu pojmova i osjećaja. U toj analizi Sorel se poistovećuje s mentalitetom »ortodoksnih«, koje je toliko prezirao. Čudno je, da Sorel, uvjeren o takvim socijalnim težnjama Proudhona, veliča Proudhona i predlaže ga ponekad za uzor i izvor principa modernom proletarijatu; ako Proudhonov juridički mentalitet ima takvo podrijetlo, zašto bi se radnici imali baviti pitanjem »novog prava«, »pravne sigurnosti« i t. d.

Ovdje se dobiva dojam, da je Sorelov sastavak bio okljašten i da mu jedan dio nedostaje, i to onaj, koji se odnosi na talijanski pokret u tvornicama: iz objavljenog teksta moguće je pretpostaviti, da je Sorel u pokretu internih komisija s ci-

ljem da vrše kontrolu pravilnika tvornica i nutarnjeg tvorničkog »zakonodavstva« uopće, koje je zakonodavstvo zavisilo isključivo o nekontroliranoj samovolji poduzetnika, našao ono, što odgovara zahtjevima, što ih je Proudhon formulirao za seljake i zanatlije. Rasprava, kako je objavljena, nepovezana je i nepotpuna; njezin zaključak, koji se odnosi na Italiju (»Mnogi razlozi su me naveli da pretpostavim, da ono, što bi jedan hegelijanac nazvao *Weltgeistom*, danas pripada Italiji. Zahvaljujući Italiji svjetlost novih vremena ne će se ugasiti«), ni po kratkim napomenama ne upućuje na Sorelov način. U posljednjoj bilješci sadržana je napomena o radničkim i seljačkim vijećima u Njemačkoj, »koja sam smatrao u skladu s proudhonovskim duhom«, te upućivanje na *Materijale za jednu teoriju* i t. d. (str. 164 i 394). Bilo bi zanimljivo saznati, da li je sastavak uistinu bio okljaštren i od koga; da li od samog Missirolija ili od drugih.

Bilješka I. Sorela ne možemo shvatiti kao lik »intelektualnog revolucionara«, ako ne mislimo na Francusku poslije 1870., kao što Proudhona ne možemo shvatiti bez »antijakobinske panike« iz vremena restauracije. Francuska je u 1870. i 1871. doživjela dva strahovita poraza: nacionalni, koji je pogodio građanske intelektualce, i narodni t. j. poraz Komune, koji je pogodio intelektualne revolucionare; prvi je stvorio tipove kao Clemenceau, kvintesenciju francuskog nacionalnog jakobinizma, a drugi anti-jakobinca Sorela i »apolitički« sindikalni pokret. Sorelov čudni, sektaški, bijedni i antihistorijski antijakobinizam posljedica je narodnog oduška iz 1871.²⁸; on baca čudnu svjetlost na Sorelova *Razmišljanja o nasilju*. Narodni odušak iz 1871. prekinuo je pupkovinu između »novog naroda« i tradicije 1793. Sorel je htio da bude predstavnikom tog prekida između naroda i historijskog jakobinizma, ali u tome nije uspio.

Bilješka II. Sorelovi poratni spisi imaju stanovitu važnost za historiju zapadne kulture. Sorel pripisuje Proudhonovoj misli cijeli niz instituta i ideoloških stavova tog perioda. Zašto je Sorel mogao da to učini? Da li je ta njegova ocjena potpuno

²⁸ U vezi s time treba vidjeti *Pismo g. Danielu Halévyju u Mouvement socialiste*, 16. kolovoza i 15. rujna 1907.

arbitrarna? S obzirom na Sorelovu oštroumnost kad piše povijest ideja, koja oštroumnost bar u najvećem dijelu isključuje takvu arbitrarnost, nadaje se pitanje, od kojih je kulturnih iskustava pošao Sorel i nije li sve to od važnosti za potpunu ocjenu Sorelova rada? Sigurno je, da treba ponovo proučiti Sorela, kako bi se ispod parazitarnih naslaga taloženih na njegovu misao od obožavatelja diletanata i intelektualaca pronašlo ono, što je kod njega bitnije i trajno. Treba imati u vidu, da se mnogo pretjerivalo, govoreći o Sorelovoj moralnoj i intelektualnoj »strogosti« i »ozbiljnosti«. Iz prepiske sa Croceom proizlazi, da Sorel nije uvijek prigušivao podražaje taštine. To je vidljivo na pr. iz zbu-njenog tona, kojim je Croceu htio objasniti svoje pristupanje (kolebljivo i makar platonsko) »Proudhonovu kružoku« u Valoisu i njegovo očijukanje s mladim elementima monarhističke i kleri-kalne tendencije. Još: bilo je mnogo diletantizma, mnogo »ne založiti se nikada do kraja«, dakle mnogo unutrašnje neodgovor-nosti u Sorelovim »političkim« stavovima, koji nikada nisu bili čisto politički, već »kulturno-politički«, »intelektualno-politički«, *au dessus de la mêlée*. Protiv Sorela bi se mogle iznijeti mnoge optužbe slične onima sadržanim u brošuri jednog njegova uče-nika: *Nedjelja intelektualaca*. On je sâm bio čisti intelektualac i zbog toga bi brižljivom analizom trebalo razlučiti ono, što je u njegovim djelima površno, briljantno, sporedno, povezano sa slučajnostima improvizirane polemike, od onog, što je »sočno« i supstancijalno, da bismo ga mogli obuhvatiti u krug moderne kulture.

Bilješka III. Nakon objavljivanja jednog pisma, u kojem je Sorel govorio o Oberdanu (1929.), povećao se broj protestnih članaka zbog nekih izraza, koje je upotrebio Sorel u svojim pi-smima Croceu, i Sorel je bio »uništen« (naročito je bio žestok jedan članak Artura Stanghellinija, objavljen u *Italia Letteraria* onih dana). Prepiska je bila prekinuta u idućem broju časopisa *Critica* i nastavljena bez ikakvog osvrta na incident, ali s nekim novinama: mnoga su imena objavljivana samo s inicijalima, a dobivao se dojam, da neka pisma nisu objavljena ili su prije pročišćena. Od toga časa počinje se u novinama s novom ocjenom Sorela i njegovih odnosa s Italijom.

Poradi nekih obzira Sorelu možemo približiti De Mana, no koje li razlike među njima! De Man se na apsurdan način zbu-
njuje u povijesti ideja i dozvoljava da ga zabliješte površne spo-
ljalnosti. Ako se Sorelu može nešto prigovoriti, to se može učiniti
upravo u obratnom smislu, jer on odviše u tančine analizira su-
štinu ideja i često gubi smisao proporcija. Sorel nalazi, da je
niz poratnih događaja proudhonovskog karaktera; Croce drži da
De Man znači povratak Proudhonu, ali De Man nikako ne razu-
mije poratne događaje, koje ističe Sorel. Za Sorela je proudhonsko
ono, što je narod »spontano« stvorio, a »ortodoksno« ono, što je
birokratskog podrijetla, jer on uvijek pred sobom ima neke opse-
sije, i to s jedne strane birokraciju njemačke organizacije, a
s druge strane jakobinizam, dvije pojave mehaničke centraliza-
cije s komandnim pozicijama u rukama bande funkcionara. De
Man ustvari ostaje primjer cjepidlačarske belgijske laburističke
birokracije: kod njega je sve cjepidlačarsko, pa i entuzijizam.
Misli da je izvršio grandiozna otkrića, jer »naučnom« zbirkom for-
mula opetuje opis niza fakata, koji su uglavnom individualni:
tipična je manifestacija pozitivizma, koja udvostručuje fakat,
opisujući ga i uopćavajući u formuli, a zatim iz formulacije fakta
stvara zakon samog fakta. Kako proizlazi iz Sorelove rasprave
objavljene u *Novoj Antologiji*, za Sorela je ono, što vrijedi kod
Proudhona, psihološka orijentacija, a ne konkretno praktično
držanje, o kojem se uistinu Sorel izrično ne izjašnjava: ta se
psihološka orijentacija sastoji u »miješanju« s narodnim osjeća-
jima (seljaci i zanatlije), koji niču iz stvarne situacije štvorene
za narod ekonomsko-državnim propisima, u »spuštanju« do tih
osjećaja, da bismo ih shvatili i izrazili u pravnoj i racionalnoj
formi. Ova ili ona tumačenja ili njihov skup mogu biti pogrešna
ili nastrana ili čak smiješna, no opće je držanje najplodnije dra-
gocenim rezultatima. Držanje De Mana naprotiv je »naučno«: on
se ne klanja pred narodom zato da ga nezainteresirano shvati,
već da »teoretizira« o njegovim osjećajima, da izgradi pseudo-
naučne sheme; ne da se suglasi i da izvodi pravno-odgojna načela,
već kao zoolog promatra svijet insekata, kao što Maeterlinck pro-
matra pčele i mrave.

De Man sitničavo nastoji da osvijetli i uvrsti u prvi red
takozvane »psihološke i etičke vrijednosti« radničkog pokre-

ta. No može li to značiti, kako zamišlja De Man, odlučno i radikalno pobijanje filozofije prakse? To bi bilo jednako kao da tvrdimo, kako objašnjavanje činjenice da velika većina ljudi još živi u ptolemejskoj fazi znači pobijati Kopernikovu nauku, ili da folklor mora zamijeniti nauku. Filozofija prakse postavlja tvrdnju, da svijest o svom društvenom položaju ljudi stječu na ideološkom polju. No da li je ona isključila narod od takvog načina stjecanja svijesti? Opće je poznato zapažanje, da je svijet ideologijâ u njihovoj skupnosti zastaliji od tehničkih proizvodnih odnosa: crnac koji je tek došao iz Afrike može postati namještenik Forda makar i ostao za dugo vremena fetišist, vjerujući da je ljudožderstvo normalni i opravdani način prehrane. Izvršivši istraživanja u tom pogledu, do kojih bi zaključaka De Man mogao doći? Da filozofija prakse mora objektivno proučavati ono, što ljudi misle o sebi i o drugima, to je izvan svake sumnje. No mora li poslušno prihvatiti takav način mišljenja kao nešto trajno? Ne bi li to bio najgori mehanicizam i fatalizam? Zadatak je svake historijske inicijative, da izmijeni prijašnje faze kulture, da stvori homogenu kulturu na višem nivou od prijašnjeg i t. d. Filozofija prakse stvarno je uvijek djelovala na području, za koje De Man misli, da ga je otkrio, ali je djelovala da obnovi, a ne da poslušno čuva. »Otkriće« De Mana opće je poznata stvar, a njegovo pobijanje neukusno pričavanje.

S tim »konzervatorizmom« objašnjava se priličan De Manov uspjeh i u Italiji, barem u nekim krugovima (posebno u croceanško-revizionističkim i u katoličkim krugovima). Croce je o glavnoj knjizi De Mana napisao objavu u časopisu *Critica* iz 1928., a De Ruggiero recenziju u istom časopisu iz 1929.; *Civiltà cattolica* i *Leonardo* donose recenzije iste godine; G. Zibordi ju je spomenuo u svojoj knjižici o Prampoliniju; književni oglas sa mnogim pohvalama u povodu prijevoda Schiavija objavila je izdavačka kuća Laterza, a o knjizi kao o velikoj stvari pisao je Schiavi u svom predgovoru. Pohvalni članci objavljeni su u knjizi *I problemi del lavoro*, gdje su reproducirane konačne teze, koje nisu sadržane u prijevodu Schiavija. *Italia Letteraria* od 11. kolovoza 1929. objavila je recenziju Umberta Barbara. On piše: »...kritika marksi-

zma, koja se, ako se koriste ranije »revizije« ekonomskog karaktera, u načelu zasniva na taktičkom pitanju (*sic*), koje se odnosi na psihologiju radnih masa«. Od mnogih pokušaja da se ide *au delà* marksizma (prevodilac, poznati advokat Alessandro Schiavi, mijenja nešto naslov u »savladavanje« u croceanskom smislu, uostalom sasvim opravdano, jer sam De Man svoj položaj smatra antitezom, koja je nužna za višu sintezu) ovaj sigurno nije jedan od najjačih, a još manje jedan od sistematskijih, pa i zbog toga. što se kritika pretežno zasniva na onoj tajnovitoj i nepostojanoj, iako sigurno privlačnoj pseudonauci — psihologiji. Sto se tiče »pokreta« ova je knjiga ustvari defetistička i ponekad gotovo da pruža argumente u prilog tendencija, koje želi pobijati: fašizmu zbog mnogih zapažanja o afektivnim stanjima i o (freudovskim) »kompleksima« radnika, iz kojih potječu ideje o »radosti rada« i o »zanatstvu«, te komunizmu i fašizmu zajedno, poradi nedovoljne djelotvornosti argumenata u obranu demokracije i reformizma.«

Recenzija Paola Milana u ICS od rujna 1929. U djelu De Mana Milano razlikuje dva doprinosa: velik broj psiholoških zapažanja o fazama razvitka, skretanja, proturječne reakcije radničkog i socijalističkog pokreta u posljednjim godinama, oštro umno sabiranje društvenih podataka i dokumenata, ukratko: analiza reformističke evolucije radničkih masa s jedne, i poslodavačkih skupina s druge strane, to je — prema Milanu — uspješno riješeno i potkrijepljeno; i teorijska diskusija, iz koje bi moralo rezultirati »prevladavanje« marksizma (točnije — prema De Manu — »odbijanje« marksizma). Za De Mana filozofija prakse jest u svom osnovu *mehaniistička* i *racionalistička* (!), prevladana najnovijim istraživanjima, koja su racionalnoj vezi dodijelila samo jedno, i to ne baš najuglednije mjesto u nizu pokreta ljudskih čina. Moderna je nauka (!) mehaničku reakciju (!) marksističke dijalektike pobjedonosno zamijenila *psihološkom reakcijom*, čiji intenzitet nije razmjernan (?) pokretnoj sili. Za Milana je »sada već jasno, da bilo koja kritika marksističke koncepcije povijesti automatski dovodi do postavljanja suprotnosti između materijalističkog i idealističkog tumačenja svijeta i davanja prioriteta bivstvu i spoznaji«. De Man je izbjegao taj problem ili bolje rekavši on se na pola puta zaustavio, opredjeljujući se za koncepciju ljudskih fakata, uzrokovanih od »psiholoških pobuda i dru-

štenih kompleksa«. De Man je, naime, pod utjecajem Freudove psihologije, i to naročito primjenjujući na društvene nauke onu psihologiju, koju je pokušao izgraditi Adler. Milano primjećuje: »Zna se uostalom, kako je labilno tlo psihologija u historijskim istraživanjima, a još je nestalnije u istraživanjima ove vrste, o kojoj je bilo govora. Psihološke su pojave, uistinu, prikladne da se ponekad označe kao tendencije volje ili kao materijalni fakti; i De Man se koleba između tih suprotnih tumačenja, pa prema tome izbjegava da zauzme stav prema krucijalnoj točki suprotnosti. Pažljivi čitalac zaključit će uistinu, da je djelo De Mana uglavnom psihološkog podrijetla: stvoreno iz krize nepovjerenja i konstatacije, da integralne marksističke doktrine ne mogu objasniti pojave, što ih je autor mogao zapaziti za vrijeme svoga sitnog političkog rada. Sadržaj knjige, usprkos najboljim namjerama, ne savladava ovu dokumentiranu konstataciju, niti uspijeva da je teorijski pobije na dotičnom planu i s »potrebnom« snagom. Stoga zaključuje: »Dokaz tome jest posljednje poglavlje, u kojem se rasprava hoće zaključiti preporukom praktičnog političkog držanja. Izbjegavajući podjednako dva ekstrema (onaj taktike preuzimanja vlasti, kao i onaj isključivo idealističkog propovijedanja), De Man savjetuje opći odgoj masa, pa se time isključuje iz onog socijalizma, za čijeg se je vjernog i prosvijetljenog sljedbenika cijelim djelom izjasnio.«

U *Civiltà Cattolica* od 7. rujna 1929. u članku *Za društveni mir* (od o. Brucculerija), koji komentira famoznu odluku Kongregacije koncila u sporu između radnika i katoličkih industrijalaca oblasti Roubaix — Tourcoing, nalazi se ovaj pasus: »Marksizam je — kako na svojim najljepšim stranicama dokazuje De Man — bila materijalizirajuća struja modernog radničkog svijeta.« (Imajući u vidu takav stav katolika prema tendenciji De Mana, može se objasniti, kako Giuseppe Prezzolini, spominjući u *Pegazu* od listopada 1930. Philipovu knjigu o američkom radničkom pokretu, kvalificira Philipa kao »kršćanskog demokrata«, iako takva kvalifikacija iz knjige ne proizlazi, niti je opravdana.) U *svescima Civiltà Cattolica* od 5. listopada i 16. studenoga 1929. objavljena je veoma opsežna rasprava o De Manovoj knjizi. Knjiga je smatrana »usprkos nedostacima, najvažnijom i, kažimo ipak, najgenijalnijom od svih, koje dosada pozna antimarksistička literatura«. Pri kraju rasprave nalazi se ova opća ocjena: »Iako je,

odbijajući velikodušnim gestom marksizam, savladao krizu misli, A. (De Man) ipak je kolebljiv i njegova inteligencija željna istine nije potpuno zadovoljena. On kuca na vrata istine i sakuplja zrake, ali se ne probija naprijed da utone u svjetlosti. Želimo De Manu, da se — savladavši svoju krizu kao veliki biskup Tagaste — podigne od božanskog odraza, koji je moralni zakon u našim dušama, do božanske beskrajnosti, do vječno sjajnog izvora svega, što je razasuto u svemiru.«

Iz članka Artura Masoera: *Američanin, koji nije hedonist* (u *Ekonomiji* od veljače 1931.) proizlazi, da su mnoga De Manova mišljenja, izložena u knjizi *Radost rada*, a i u drugim njegovim knjigama, uzeta iz teorija američkog ekonomista Thorsteina Veblena, koji je u ekonomsku nauku unio neke sociološke principe pozitivizma, specijalno A. Comta i Spencera; Veblen naročito želi u ekonomsku nauku uvesti evolucionizam. Kod Veblena tako nalazimo *instinct of workmanship*, koji De Man naziva »stvaralačkim instinktom«. W. James je god. 1890. izložio pojam konstruktivnog instinkta (*instinct of constructiveness*), i već je Voltaire govorio o mehaničkom instinktu.²⁹ Čini se, međutim, da je De Man uzeo od Veblena i onu čudnovatu i nespretnu koncepciju nekog »animizma« kod radnika, na kojoj toliko insistira u knjizi *Radost rada*. Masoero ovako izlaže Veblenovu koncepciju: »Mitsko tumačenje prestaje kod primitivnih da bude sme'njom i često postaje pomoć u pogledu onoga što se odnosi na razvitak poljoprivredne tehnike uzgajanja. Tom razvitku uistinu može samo koristiti vjerovanje da biljke i životinje imaju dušu ili dapače božanski karakter, jer iz sličnog vjerovanja proizlaze ona njegovanja i pažnje, koje mogu pridonijeti tehničkim unapređenjima i novatorstvima. Animistički mentalitet se, međutim, odlučno protivi tehničkom progresu manufakture, razvijanju radničkog instinkta prema inertnoj materiji. Veblen na taj način objašnjava, kako je u Danskoj na početku mlađeg kamenog doba poljoprivredna tehnika bila već uznapredovala, dok je za dugo vrijeme manufakturna tehnika ostala potpuno nerazvijena. Radnički je instinkt sada, kad nije više sprečavan vjerovanjem u posredovanje elemenata providnosti i tajanstvenosti, sjedinjen

²⁹ Isp. ovo grubo De Manovo shvaćanje »instinkta« s onim, što piše Marx o instinktu pčela i o onom, što razlikuje čovjeka od tog instinkta.

s pozitivnim duhom i slijedi progrese u industrijskim umijećima, svojstvene modernom doba.«

De Man bi tako od Veblena bio preuzeo ideju »radničkog animizma«, za koji je Veblen vjerovao da je postojao u neolitsko doba, ali ne više danas, te bi gâ sa mnogo originalnosti bio ponovo otkrio kod modernog radnika.

S obzirom na te spencerovske izvore De Mana, valja skrenuti pažnju na dosljednost Crocea, koji je u De Manu vidio onoga, koji je savladao marksizam i t. d.

De Man je upravo zasluživao da ga, sa Spencerom i Freudom, koji se vratio obliku sensizma još tajanstvenijem od onog XVIII. stoljeća, Croce veliča i predlaže talijanskoj inteligenciji da ga proučava.

Najavljen je prijevod Veblena na talijanski inicijativom Bottaija. U ovom članku Masoera u bilješci je naznačena glavna bibliografija. Iz članka se može kod Veblena zapaziti neki utjecaj marksizma. Čini mi se, da je Veblen imao također utjecaja na teoretiziranja Forda.

Prijelaz od znanja na shvaćanje, na osjećanje, i obratno, od osjećanja na shvaćanje, na znanje. Pučki element »osjeća«, ali uvijek ne shvaća ili ne zna; intelektualni element »zna«, ali uvijek ne shvaća, a naročito ne »osjeća«. Stoga su dvije krajnosti pedanterija i filistarstvo s jedne, te slijepa strast i sektaštvo s druge strane. Nije da cjepidlaka ne može biti zanesen, naprotiv; strastvena pedanterija jednako je smiješna i opasna kao i najrazuzdanije sektaštvo i demagogija. Griješka intelektualca jest, što drži, da se može znati a da se ne razumije, i, naročito, da ne treba osjećati i biti zanesen (ne samo u pogledu samog znanja, nego i predmeta toga znanja), naime, da intelektualac može biti intelektualac (a ne sušta cjepidlaka), iako je odvojen od naroda-nacije, t. j. da ne osjeća osnovne strasti naroda, shvaćajući ih, pa i pokoji put objašnjavajući ih i opravdavajući određenom povijesnom situacijom, vežući ih dijalektički o zakone historije, o jednu višu koncepciju svijeta, naučno i suvislo izrađenu, o »znanje«. Jer bez ove strasti, što će reći: bez osjećajne veze između intelektualaca i naroda, ne stvara se politika-historija. U pomanjkanju te veze odnosi intelektu-

alca s narodom-nacijom jesu ili se svode na odnose isključivo birokratskog, formalnog karaktera; intelektualci postaju kasta ili stalež (takozvani organski centralizam).

Ako je odnos između intelektualca i naroda-nacije, između upravljača i onih kojima se upravlja — između vladajućih i onih kojima se vlada nastao organskim pristankom, u kojem osjećaj-strast postaje razumijevanje i prema tome znanje (ne mehanički, već na živi način), samo je tada odnos i predstavništvo, samo tada dolazi do izmjene individualnih elemenata između onih, kojima se vlada, i onih, koji vladaju; između onih, kojima se upravlja i onih koji upravljaju; ostvaruje se naime zajednički život, koji je jedini društvena snaga; stvara se »historijski blok«.

De Man »proučava« narodne osjećaje, ali ne će da ih vodi i dovede do katarze moderne civilizacije: njegova je pozicija jednaka poziciji onoga, koji je proučavajući folklor uvijek u strahu da mu moderno vrijeme ne uništi predmet njegova proučavanja. De Manova knjiga, u drugu ruku, sadrži pedantni odraz stvarne potrebe: da narodni osjećaji budu upoznati i proučavani onako, kako se objektivno očituju, a ne da ih smatramo kao nešto nevažno ili inertno u historijskom kretanju.

III

KRITIČKE BILJEŠKE UZ JEDAN POKUŠAJ »POPULARNOG OGLEDA IZ SOCIOLOGIJE«

Radi se o knjizi N. Buharina: *Teorija historijskog materijalizma. Popularni priručnik o marksističkoj sociologiji*, objavljenoj prviput u Moskvi 1921. Postoji francuski prijevod (1927.) prema IV. ruskom izdanju. Gramsci se u svom radu vjerojatno služio tim prijevodom (N. Bukharin, *La théorie du matérialisme historique, Manuel populaire de sociologie marxiste*. Traduction de la 4^e édition suivie d'une note sur la *Position du problème du matérialisme historique*. Bibliothèque marxiste, no. 3, Editions Sociales Internationales, 3 rue Valette, Paris). (Bilj. tal. red.)

PRETPOSTAVKA

Rad kao što je *Popularni ogled*, koji je u suštini namijenjen krugu takvih čitalaca, koji nisu profesionalni intelektualci, morao bi da pođe od kritičke analize filozofije zdravog razuma, koja je »filozofija nefilozofa«, tojest filozofija, koja je nekritički pokupljena iz različitih društvenih i kulturnih ambijenata, u kojima se izgrađuje moralna ličnost osrednjeg čovjeka. Zdravi razum nije neka jedinstvena koncepcija, vremenski i prostorno identična: to je filozofski »folklor«, pa se kao i folklor javlja u nebrojeno oblika: osnovna i najkarakterističnija mu je crta, što je on podijeljena koncepcija (pa i u pojedinim mozgovima), nepovezana i nedosljedna koncepcija, te odgovara socijalnom i kulturnom stanju masa, čija je on filozofija. Kad se u toku historije izgradi homogena društvena skupina, tada se protiv zdravog razuma izgradi i neka istovrsna, adekvatna i sustavna filozofija.

Popularni ogled griješi, kad (prećutno) polazi od pretpostavke, da se stvaranju originalne filozofije narodnih masa suprotstavlja veliki tradicionalni filozofski sistem i religija visokog klera, odnosno pogled na svijet intelektualaca i visoka njihova kultura. Masama su ti sustavi, ustvari, nepoznati; oni nemaju neposrednog utjecaja na njihov način mišljenja i djelovanja. No sigurno je, da to ipak ne znači, da su oni potpuno bez historijskog utjecaja, no taj je utjecaj sasvim druge prirode. Ti sistemi utječu na narodne mase kao vanjska politička snaga, kao element kohezije vladajućih klasa, prema tome kao element podčinjavanja nekoj vanjskoj hegemoniji, koja u negativnom pravcu ograničava originalno mišljenje narodnih masa, ne utječući na njega u pozitivnom pravcu,

kao životni kvasac intimnog preobražavanja onoga, što mase u zametku i kaotično misle o svijetu i o životu. Osnovni elementi zdravog razuma puni su religije, pa je zbog toga odnos između zdravog razuma i religije mnogo dublji, negoli je između zdravog razuma i filozofskih sistema intelektualaca. Ali i kod religije treba praviti kritičke razlike: Svaka je religija, pa i katolička (dapače, katolička naročito, upravo zbog svojih nastojanja da »površinski« ostane jedinstvena, da se ne bi pocijepala na nacionalne crkve i na društvene slojeve), ustvari mnoštvo posebnih i često međusobno proturječnih religija: postoji katolicizam seljaka, katolicizam malogradana i gradskih radnika, katolicizam žena i katolicizam intelektualaca, ali i on šaren i nepovezan. Ali na zdravi razum ne utječu samo najprostiji i najmanje izgrađeni oblici tih različitih katolicizama, koji sada postoje, nego su utjecale (a i sada su komponente sadašnjeg zdravog razuma) prijašnje religije i prijašnji oblici suvremenog katolicizma, heretički narodni pokreti, naučne predrasude vezane za religije iz prošlosti i t. d. U zdravom razumu prevladavaju »realistički« i materijalistički elementi, tojest, neposredni produkt grubih utisaka, a s druge strane ono, što nije u protivnosti s religioznim elementom, već naprotiv; no ti su elementi »plod predrasuda«, nekritični. Eto, dakle, jedne opasnosti, koju predstavlja *Popularni ogled*, koji često, umjesto da te elemente podvrgne naučnoj kritici, tvrdi, da su oni nekritični i da je zbog njih zdravi razum još uvijek ostao ptolemejski, antropomorfan i antropocentričan.

To što je gore rečeno u pogledu *Popularnog ogleđa*, koji podvrgava kritici sistematske filozofije, umjesto da pođe od kritike zdravog razuma, treba shvatiti kao metodološku primjedbu, i to u određenim granicama. To sigurno ne znači, da treba zanemariti kritiku sistematskih filozofija intelektualaca. Kad neki element iz mase pojedinačno kritički nadvisi zdravi razum, on samim tim faktom prihvaća neku novu filozofiju: eto odatle nužnosti, da se u izlaganju o filozofiji prakse povede polemika s tradicionalnim filozofijama. Štoviše, zbog te svoje karakteristične tendencije k filozofiji mase filozofija prakse ne može ni da se shvati drukčije nego u formi polemike, kao neprestana borba. Zdravi razum mora ipak da bude

uvijek polazna točka, jer je on samonikla filozofija masâ, koja nastoji da ih idejno učini homogenima.

U francuskoj filozofskoj literaturi, više nego u drugim nacionalnim literaturama, postoje rasprave o »zdravom razumu«: to je posljedica užeg »narodno-nacionalnog« karakter francuske kulture, odnosno činjenice, da francuski intelektualci, više nego u drugim zemljama, nastoje da se zbog određenih tradicionalnih uvjeta približe narodu, da bi ga oni ideološki vodili i držali ga vezana uz vodeću grupu. Zato će se u francuskoj literaturi moći naći mnogo materijala o zdravom razumu, koji se može upotrebiti i razradivati; stav francuske filozofske kulture može, štoviše, da posluži kao uzor za stvaranje ideologije hegemonije. I engleska i američka kultura mogu pružiti mnogo poticaja, ali ne na tako potpun, organski način kao francuska. Na »zdravi razum« gledalo se na razne načine: direktno, kao na bazu filozofije, ili je, polazeći sa stanovišta neke druge filozofije, bio podvrgavan kritici. U svakom je slučaju rezultat bio isti — nadmašiti ustvari neki određeni zdravi razum, da bi se izgradio neki drugi, koji bolje odgovara pogledu na svijet vladajuće grupe. U jednom članku časopisa *Nouvelles Littéraires* od 17. X. 1931., pišući o filozofiji Léona Brunschvicga, Henri Gouhier kaže: *Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale: c'est l'effort par lequel l'esprit se débarrasse du sens commun et de sa méthaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde.*¹

Croceov stav prema zdravom razumu ne izgleda jasan. Postavka, da je svaki čovjek filozof, počiva kod Crocea pre- više na mišljenju o zdravom razumu. Bit će, da se Croce zadovoljava time, što se određene filozofske postavke često slažu sa zdravim razumom, ali što to konkretno može značiti? Zdravi je razum kaotični skup različitih shvaćanja, pa se u njemu može naći bilo što. S druge strane, Croceov stav prema

¹ Djela Léona Brunschvicga: *Les étapes de la philosophie mathématique, L'expérience humaine et la causalité physique. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, La connaissance de soi.*

zdravom razumu nije doveo do takvog shvaćanja kulture, koje s racionalno-narodnog stanovišta donosi ploda, tojest do takvog shvaćanja filozofije, koje je u najkonkretnijem smislu historističko, a što se, uostalom, može desiti samo u filozofiji prakse.

Što se tiče Gentilea, treba pročitati njegov članak: *Humanistički pogled na svijet* (u časopisu *Nuova Antologia* od 1. VI. 1931.). Gentile piše: »Filozofija bi se mogla definirati kao veliki napor što ga vrši odrazna misao, da bi postigla kritičku sigurnost istina zdravog razuma i iskrene savjesti, onih istina, za koje se može kazati, da ih svaki čovjek po prirodi osjeća i koje sačinjavaju čvrstu strukturu mentaliteta, kojim se on služi da bi živio.« Nije li to novi primjer nespretne sirovosti Gentileova mišljenja: bit će, da ta postavka »iskreno« potječe od Croceove tvrdnje, da je način mišljenja, što ga ima narod, novi dokaz istinitosti određenih postavki filozofije. Nešto dalje Gentile piše: »Zdrav čovjek vjeruje u boga i u slobodu svog duha.« Tako već iz tih dviju Gentileovih tvrdnji vidimo: 1) neku vanhistorijsku »ljudsku prirodu«, za koju se točno ne zna što je; 2) ljudsku prirodu zdravog čovjeka; 3) zdravi razum zdravog čovjeka, pa prema tome i zdravi razum čovjeka, koji nije zdrav. Što treba da znači zdrav čovjek? Je li to fizički zdrav čovjek, ili onaj, koji nije lud, ili pak takav, koji zdravo misli, koji je razborit, filistar i t. d.? A što znači »istina zdravog razuma«? Gentileova je filozofija, na primjer, potpuno oprečna zdravom razumu, bilo da se pod njim podrazumijeva naivna pučka filozofija, koja se gnuša od svake forme subjektivističkog idealizma, bilo da se podrazumijeva kao zdrava pamet, kao odnos pun prezira za teško razumljive i komplicirane ideje i maglovitosti nekih naučnih i filozofskih izlaganja. To Gentileovo udvaranje zdravom razumu vrlo je zabavno. Ali što je dosada rečeno, to još ne znači, da u zdravom razumu nema istina. To znači, da je zdravi razum dvosmislena, proturječna i mnogolična koncepcija, te da je besmislica pozivati se na zdravi razum kao na novi dokaz istine. Sa sigurnošću će se moći kazati, da je neka određena istina potekla od zdravog razuma, da bi se time istaklo, da se ona proširila izvan kruga intelektualaca, no u tom se slučaju vrši

samo jedna konstatacija historijske prirode i potvrđuje racionalnost historije. Taj razlog, kad je trijezno upotrebljen, ima u tom smislu svoju vrijednost upravo zbog toga, što se zdravi razum uskogrudno protivi novotarijama i što je konzervativan, pa uspjeti u tome, da neka nova istina ipak prodre, jest dokaz, da ta istina ima veliku ekspanzivnu snagu i da je očevidna.

Sjetimo se Giustijeva epigrama: »Zdrav razum nekoć glava škole bi — u školama našim on mrtav sad spi. — Ubi ga nauka, njegova kći, — jer saznati htjede kako sačinjen bi.«² On može poslužiti da se pokaže, kako da se na dvosmišlen način upotrebe izrazi zdrave pameti i zdravog razuma: kao »filozofija«, kao određeni način mišljenja, s nekom sadržinom vjerovanja i mišljenja, i kao blagonaklono popustljiv odnos prema onome što je teško razumljivo i komplicirano, što zdravi razum načelno prezire. Zato je bilo nužno, da nauka ubije neku tradicionalnu zdravu pamet, da bi mogla stvoriti »novi« zdravi um.

Kod Marxa se često može naići na neku napomenu o zdravom razumu i čvrstini njegovih vjerovanja. Ali se tu ne upozorava na sadržajnu važnost tih vjerovanja, nego upravo na njihovu formalnu čvrstinu, pa otuda i na njihovu imperativnost, kad povlače za sobom norme vladanja. U tim je napomenama prečutno sadržano i priznanje o nužnosti novih narodnih vjerovanja, tojest zdravog razuma, pa prema tome i nove kulture i nove filozofije, koje bi uhvatile korijena u svijesti naroda isto tako čvrsto i imperativno kao i tradicionalna vjerovanja.

Bilješka I. Potrebno je dodati u pogledu Gentileovih postavki o zdravom razumu, da je piščev način izražavanja spiritalno dvosmišlen zbog njegova nimalo vrijednog ideološkog oportunitizma. Kad Gentile piše: »Zdrav čovjek vjeruje u boga i u slobodu duha«, i to ističe kao primjer jedne od istina zdravog razuma, čiju odraznu misao razrađuje kritička sigurnost, on želi da nas uvjeri, kako je njegova filozofija tekovina kritičke sigurnosti

² U orig.: *Il buon senso, che un dì fu caposcuola — or nelle nostre scuole è morto affatto. — La scienza, sua figliola, l'uccise per veder com'era fatto.*

i istine katolicizma, ali katolici ne nasjedaju i tvrde, da je Gentileov idealizam čisto poganstvo i t. d., i t. d. No i pored toga Gentile uporno ponavlja i brani jednu dvosmislenost, koja nije bez posljedica za stvaranje jednog kulturnog ambijenta *demi-monde*, u kome su sve mačke sive, religija se grli s ateizmom, imanentnost udvara transcenciji, a Antonio Bruers zabavlja se veličanstveno, jer što god zbrka biva veća, a misao se više zamagljuje, on sve više uviđa, da je bio u pravu sa svojim makaronskim »sinkretizmom«. Kad bi Gentileove riječi predstavljale ono, što one doslovno znače, današnji bi idealizam postao »sluga teologije«.

Bilješka II. Kod takve nastave iz filozofije, koja se nije orijentirala u pravcu da učenika informira historijski o tome, kako se razvijala filozofija u prošlosti, nego da ga kulturno izgradi, da mu pomogne kako bi sam kritički izgradio svoje vlastito mišljenje zbog svog pripadanja jednoj ideološkoj i kulturnoj zajednici, treba početi od onoga, što učenik već zna iz svog filozofskog iskustva (a pošto smo ga upozorili, da on ima takvog iskustva, da je »filozof«, iako to i sam ne zna). Ali s obzirom na to da se pretpostavlja neki intelektualni i moralni prosjek učenika, koji raspolažu samo nekim nepotpunim i fragmentarnim obavještenjima, pa im nedostaje metodološka i kritička priprema, ne može se početi drugačije nego od »zdravog razuma«, i to na prvom mjestu, pa od religije na drugom, a tek na trećem mjestu od filozofskih sustava, koje su izgradili tradicionalni intelektualci.

GLAVNA PITANJA

Historijski materijalizam i sociologija. Evo jedne uvodne napomene: naslov ne odgovara sadržaju knjige. *Teorija filozofije prakse* morala bi značiti logičnu i odgovarajuću sistematizaciju filozofskih pojmova poznatih pod imenom historijskog materijalizma (koji su često mješavina, tuđeg podrijetla, pa bi ih kao takve trebalo podržati kritici i odbaciti). U prvim bi poglavljima trebalo raspraviti pitanja: što je filozofija, u kome se smislu može nazvati filozofijom neki pogled na svijet, kako je filozofija bila shvaćena dosada; da li filozofija prakse unosi u ta shvaćanja nešto novo; što znači »spekulativna« filozofija; hoće li ikada filozofija prakse moći da ima spekulativni oblik; kakvi odnosi postoje među ideologijama, pogledima na svijet i filozofijama; kakvi su i kakvi moraju biti odnosi između teorije i prakse; kako su te odnose shvaćale tradicionalne filozofije? i t. d. i t. d. Odgovor na to i na neka druga pitanja sačinjava »teoriju filozofije prakse«.

U *Popularnom ogledu* nije suvislo opravdana prećutna pretpostavka tog izlaganja, niti je slučajno na nekom drugom mjestu izričito istaknuto, da je historijski materijalizam istinska filozofija i da je filozofija prakse čista »sociologija«. Što ustvari znači ova tvrdnja? Kad bi ona bila istinita, teorija filozofije prakse bio bi filozofski materijalizam. A što u tom slučaju znači to, da je filozofija prakse sociologija i što bi mogla da bude ta sociologija? Možda neka nauka o politici i historiografiji? Ili možda neka sistematska i na osnovu određenog niza čisto empirijskih zapažanja klasificirana zbirka političkog umijeća i vanjskih pravila historijskog istraživa-

rja? U knjizi nema odgovora na ta pitanja, iako bi samo oni predstavljali neku teoriju. Zbog toga nije opravdana povezanost glavnog naslova: *Teorija* i t. d. i podnaslova: *Popularni ogled*. Podnaslov bio bi točniji kao naslov, kad bi se izrazu »sociologija« dalo mnogo ograničenije značenje. Nameće se ustvari pitanje, kakva je ta »sociologija«? Nije li ona pokušaj neke, t. zv. egzaktne nauke (tojest pozitivističke) o društvenim zbivanjima, tojest o politici i historiji; nije li, naime, ona zametak filozofije? Nije li sociologija pokušala nešto slično učiniti s filozofijom prakse? Treba, međutim, da se razumijemo: filozofija prakse nastala je u formi aforizma i praktičnog rasuđivanja i sasvim slučajno, jer je njezin osnivač svoje intelektualne snage posvetio drugim, naročito ekonomskim problemima (u obliku jednog sistema), ali u tom je praktičnom rasuđivanju i u tim aforizmima sadržan jedan čitav pogled na svijet, jedna filozofija. Sociologija je bila pokušaj stvaranja jedne metode historijsko-političke nauke u vezi s jednim već izgrađenim sistemom filozofije, s evolucionističkim pozitivizmom, protiv koga je sociologija ustala, ali samo djelomično. Sociologija se, dakle, pretvorila u zasebnu tendenciju, postala je filozofija nefilozofâ, pokušaj da se opišu i shematski klasificiraju historijska i politička zbivanja prema kriteriju izgrađenom po uzoru na prirodne nauke. Sociologija, dakle, predstavlja pokušaj, da se »eksperimentalnim putem« otkriju zakoni evolucije ljudskog društva, i to tako da se »predvidi« budućnost s isto onoliko sigurnosti, s koliko se sigurnosti može predvidjeti, da će se neki žir razviti u hrast. Temelj sociologije je u vulgarnom evolucionizmu, jer ona ne može da shvati princip dijalektike o prijelazu kvantiteta u kvalitet, prijelaza, koji remeti svaku evoluciju i svaki zakon jednolikosti u vulgarno evolucionističkom smislu. U svakom slučaju, svaka sociologija pretpostavlja neku filozofiju, što je posebna interna »logika« raznih sociologija; logika po kojoj one stječu mehaničku dosljednost. To, dakako, ne znači, da ispitivanje »zakona« jednolikosti nije korisno i zanimljivo, da neki traktat o neposrednim zapažanjima o političkom umijeću nema rezona za svoje postojanje, ali treba reći bobu-bob, a popu-pop i traktate takve vrste prikazati onakvima, kakvi zaista jesu.

To su svi »teorijski« problemi, a ne oni, koje autor *Popularnog ogleđa* ističe kao takve. Problemi, koje on ističe, jesu problemi od neposrednog značenja, političkog, ideološkog, ako se ideologija shvati kao međufaza između teorije i svakodnevnice prakse. To su razmišljanja o pojedinačnim, međusobno nepovezanim i slučajnim historijsko-političkim zbivanjima. Autoru se na samom početku nametnuo jedan teorijski problem, kad upozorava na tendenciju, koja osporava mogućnost da se iz filozofije prakse može izgraditi sociologija, tvrdeći uporno, da se ona može izraziti samo konkretnim historijskim radovima. Tu neobično važnu zamjerku autor nije riješio, nego se zadovoljio riječima. Nesumnjivo je, da se filozofija prakse ostvaruje u konkretnom proučavanju historije prošlosti i sadašnje aktivnosti u stvaranju nove historije. No moguće je izgraditi teoriju historije i politike, jer ako zbivanja u toku historijskog kretanja i jesu uvijek pojedinačna i promjenljiva, o pojmovima se može teoretizirati; inače se ne bi moglo znati ni što je kretanje ili dijalektika te bismo pali u neku novu formu nominalizma.¹

Reduciranje filozofije prakse na neku sociologiju značilo je, da se iskristalizirala jedna loša tendencija, koju je već Engels bio podvrgao kritici (u svojim pismima dvojici studenata, što ih je objavio *Sozial. Akademiker*), kritici koja se sastoji u tome, da se jedan pogled na svijet sveđe na mehaničku šablonu, koja ostavlja dojam kao da se čitava historija može nositi u džepu. Ona je bila najveći poticaj za površne žurnalističke i »genijaloidne« improvizacije. Iskustvo, na kome se temelji filozofija prakse, ne može se shematizirati; ono je sama historija u svojoj beskonačnoj raznolikosti i mnogostručnosti, čije izučavanje može dovesti do pojave »filologije« kao učenog metoda za utvrđivanje pojedinih događaja, i do pojave filozofije, shvaćene u smislu opće historijske metodologije. Možda su to htjeli kazati oni pisci, koji poriču, da se može stvoriti sociologija filozofije prakse. Oni, kako to u velikoj žurbi ističe *Ogled* u svojem prvom poglavlju, tvrde, da

¹ To je netočno postavljanje problema: što je teorija, a što je spriječilo da se ne postavi problem o tome što je religija te da se dade realistička historijska ocjena prošlih filozofija, koje su sve odreda predstavljene kao neko ludilo i zanos.

filozofija prakse živi samo u posebnim historijskim esejima (nesumnjivo je, da je ta gola i kruta tvrdnja pogrešna te da predstavlja nov i zanimljiv oblik nominalizma i filozofskog skepticizma).

Osporavati mogućnost stvaranja neke sociologije, shvaćene u smislu nauke o društvu, tojest nauke o historiji i politici, koja ne bi bila sama filozofija prakse, ne znači da se ne može konstruirati neka empirijska kompilacija zapažanja iz prakse, koja bi proširila sferu filologije shvaćene u tradicionalnom smislu. Ako je filologija metodološki odraz važnosti, da pojedinačni događaji budu utvrđeni i strogo određeni u njihovoj nezamjenljivoj »individualnosti«, ne može se isključiti praktična korist, ako se ustanove neki, najopćenitiji »zakoni tendencije«, koji u politici odgovaraju zakonima statistike ili zakonima velikih brojeva, koji su pridonijeli napretku pojedinih prirodnih nauka. Ali nije istaknuto, da se u nauci i u političkom umijeću zakoni statistike mogu upotrebiti samo dotle, dok široke narodne mase ostaju u biti pasivne ili se, s obzirom na probleme, koji interesiraju historičara i političara, pretpostavlja, da će ostati pasivne. S druge strane, protezanje zakona statistike na nauku i političku znanost može imati veoma teške posljedice, ako se prihvati stvaranje perspektive i akcijskog programa. Ako kod prirodnih nauka ovi zakoni dovode samo do gluposti i velikih grijehaka, koje se lako dadu ispraviti novim ispitivanjima, te u svakom slučaju izvrgavaju ruglu onog učenjaka, koji se njima poslužio, u političkoj nauci i vještini mogu nastati prave katastrofe, a njihova se »čista« šteta ne će nikad moći nadoknaditi. Uzdizanje statistike na položaj onoga, što je u politici bitno, djeluje doista fatalno, pa nije samo naučna zabluda nego postaje i na djelu praktična zabluda, koja pored ostaloga pogoduje lijenosti uma i programatskoj površnosti. Treba istaknuti, da politička aktivnost ide upravo za tim, da izvuče mase iz pasivnosti, tojest da obori zakon velikih brojeva; pa kako bi onda taj zakon mogao da se smatra nekim zakonom sociologije? Ako se dobro razmisli o samom zahtjevu za nekom planskom ili dirigiranom ekonomijom, onda je neminovno, da ona krši mehanički shvaćene zakone statistike, koji su produkt slučajne mješavine beskrajinih individualnih i samo-

voljnih djelovanja. Morat će se — istina — oslanjati na statistiku, ali to ipak ne znači isto: ljudska spoznaja ustvari zamjenjuje naturalističku »spontanost«. Jedan drugi element, koji u političkom umijeću dovodi do obaranja starih naturalističkih shema, predstavlja smjenjivanje pojedinca ili individualnog vođe (ili karizmatika, kako kaže Michels) nekim kolektivnim organizmima (partijama). Širenjem masovnih partija i njihovim organskim ulaženjem u najintimniji (ekonomsko-proizvodni) život masa proces standardizacije narodnog raspoloženja od mehaničkog i slučajnog (koji je rezultat egzistencije, sredine, uvjeta i sličnih prisila) postaje svijestan i kritički. Svijest o važnosti tog raspoloženja i sud o njemu ne donosi se više na temelju neposredne spoznaje vode, spoznaje koja se oslanja na zakone statistike, tojest racionalnim i intelektualnim putem, koji je jako često varav i koji voda prevodi iz ideje-sile u riječi-sile, nego ih stvara jedan kolektivni organizam iz »aktivnog« i svijesnog sudjelovanja ili iz »zajedničkog stradanja«, iz iskustva o neposrednim pojedinostima, po nekom sistemu, koji bi se mogao nazvatj »živuća filologija«. Tako se stvara uska veza između širokih masa, partije, rukovodeće grupe, pa se čitava ta dobro povezana cjelina može da pokrene kao »čovjek-kolektiv«.

Ako knjiga Henrija De Mana uopće vrijedi, onda se njezina vrijednost sastoji upravo u tome, što potiče na naročito »obavještavanje« o realnim osjećajima, a ne onima, što ih pretpostavljaju zakoni sociologije, grupe ili pojedinci. Ali De Man nije otkrio ništa novo, niti je pronašao neko originalno načelo, koje bi moglo nadmašiti filozofiju prakse ili dokazati, da je ona naučno pogrešna ili jalova: to je on jedan poznati i već primijenjeni empirijski kriterij političkog umijeća, koji još nije bio dovoljno definiran i razvijen, podigao na stupanj naučnog principa. De Man nije umio ni da svoj kriterij točno uokviri, pa je došao dotle, da je stvorio novi zakon statistike, a nesvjesno i pod drugim imenom novi metod društvene matematike, i po vanjskoj klasifikaciji novu apstraktnu sociologiju.

Bilješka I. Takozvani zakoni sociologije, koji se uzimaju kao neki razlog, na pr. ta i ta činjenica događa se po tom

i tom zakonu i t. d., nemaju nikakvog uzročnog značenja, oni su gotovo uvijek tautologije i pogrešni zaključci. Oni obično znače samo duplikat samog događaja, koji se promatra. Daje se opis događaja ili čitavog niza događaja u mehaničkom procesu apstraktnog generaliziranja, odatle se izvlači zaključak o sličnosti u njihovim odnosima, pa se to nazove zakonom, kome se daje značenje uzroka. A što se ustvari tu novo pronašlo? Novo je samo zajedničko ime, koje se daje nizu beznačajnih fakata, ali ta imena ne znače nikakvu novost. (U Michelsovim raspravama može se naći čitav popis takvih tautoloških uopćenja: posljednje i najpoznatije je ono o »karizmatskom vođi«). I ne opaža se kako se tako pada u barokne forme platonskog idealizma, jer su ti apstraktni zakoni neobično slični Platonovim idejama, koje predstavljaju bit stvarnog zbivanja na zemlji.

Sastavni dijelovi teorije prakse. Sistematska rasprava o filozofiji prakse ne smije ostaviti po strani nijedan sastavni dio učenja njezina osnivača. Ali u kom smislu treba da se to shvati? Valja raspraviti čitav opći dio filozofije, da bi nam filozofija prakse izložila suvislo sve opće pojmove historijske i političke metodologije, a osim toga metodologiju umjetnosti, ekonomije, etike, te u njihovoj općoj povezanosti naći mjesto teoriji o prirodnim naukama. Veoma je rašireno mišljenje, da je filozofija prakse čista filozofija, nauka o dijalektici, a da su ostali njezini dijelovi ekonomija i politika, pa se zato i kaže, da se ta nauka sastoji od tri sastavna dijela, koji u isto vrijeme predstavljaju vrhunac i prevladavanje najvišeg stupnja, što ga je oko četrdesetosme dosegla nauka najnaprednijih naroda u Evropi: njemačke klasične filozofije, engleske klasične ekonomije i francuske političke aktivnosti i nauke. Ovo shvaćanje, koje znači više neko općenito istraživanje historijskih izvora, negoli neku klasifikaciju, koja se pojavila iz dubine same nauke, ne smije se kao konačna shema suprotstavljati svakom drugom uređenju te nauke, koje bi bolje odgovaralo realnosti. Može se postaviti pitanje, nije li filozofija prakse na poseban način teorija historije, pa valja odgovoriti, da je to istina, ali da se zbog toga od historije ne mogu odvajati politika i ekonomija, pa ni u svojim specijaliziranim dijelovima, kao što su

politička nauka i umijeće te ekonomska nauka i ekonomska politika. Dakle: pošto je u općem dijelu o filozofiji obavljen osnovni zadatak, a to je, da je utvrđeno, da istinska i prava filozofija prakse znači nauku o dijalektici ili gnoseologiju, u kojoj se opći pojmovi o historiji, politici i ekonomiji međusobno povezuju u organsku cjelinu, korisno je, da se u obliku nekog popularnog ogleđa iznesu opći pojmovi o svakom tom momentu ili o njegovim sastavnim dijelovima, pa i kad se radi o nekoj samostalnoj i posebnoj nauci. Ako se bolje pogleda, može se primijetiti, da su u *Popularnom ogleđu* sva ova pitanja bar spomenuta, ali slučajno, nevezano, kaotično i nejasno, jer tu nedostaje svaki jasan i točan pojam o tome kakva je filozofija prakse.

Struktura i kretanje historije. Nije raspravljeno ovo osnovno pitanje: kako na temelju strukture nastaje kretanje historije? Problem je ipak u Plehanovljevim *Osnovnim problemima* bar spomenut pa je mogao biti razrađen. To je baš odlučna točka za sva pitanja, koja se postavljaju u vezi s filozofijom prakse, i dok se ona ne riješe, ne može se riješiti ni drugo pitanje: pitanje o odnosu društva prema »prirodi«, kome je u *Popularnom ogleđu* posvećeno posebno poglavlje. Evo dviju postavki iz predgovora *Kritici političke ekonomije*, koje su s obzirom na svoju važnost i posljedice morale biti analizirane: 1) čovječanstvo postavlja sebi uvijek samo takve zadatke, koje može da riješi; ... sam zadatak rada se samo tamo, gdje već postoje materijalni uvjeti za njegovo rješenje ili se bar nalaze u procesu nastajanja; 2) Nikada neka društvena formacija ne propada prije nego što budu razvijene sve proizvodne snage, za koje je ona dovoljno široka, i nikad novi, viši odnosi proizvodnje ne nastupaju prije nego što se materijalni uvjeti njihova postojanja nisu već rodili u krilu samog starog društva. Samo tako može biti uklonjen svaki mehanicizam i svaki trag praznovjernih »čudima«, samo tako treba postaviti pitanje formiranja aktivnog političkog odreda, a u krajnjoj liniji i pitanje uloge velikih ličnosti u historiji.

Intelektualci. Trebalo bi sastaviti neki »dobro smišljen« registar onih učenjaka, čija su mišljenja, bilo da se

citiraju bilo da se pobijaju, bar donekle raširena, a svako ime popratiti bilješkom o njegovu značenju i njegovoj naučnoj vrijednosti (tako isto i za one, koji podržavaju filozofiju prakse, koji se citiraju, ali ipak ne u razmjeru s njihovom originalnošću i značenjem). Takve su bilješke o velikim intelektualcima ustvari veoma nesigurne. Postavlja se pitanje: nije li se trebalo osvrnuti samo na velike protivničke intelektualce, ne vodeći računa o drugorazrednima, onima, koji izrečene fraze samo ponavljaju? Stječe se dojam kao da se hoće povesti borba protiv najslabijih ili bar protiv najnesigurnijih stanovišta (ili takvih, koja na neadekvatan način brane najslabiji), da bi se tako izvojevale lake pobjede na riječima (jer o stvarnim pobjedama ne može biti govora). Zavaravaju nas, da postoji neka sličnost (pogotovu formalna i metaforična) između ideološkog i vojno-političkog fronta. U političkoj i vojničkoj borbi može biti korisna i takva taktika, da se izvrši proboj na točkama najmanjeg otpora, da se tako omogućiti napadaj na najjaču poziciju sa glavninom snaga, koje su ostale na raspolaganju upravo zato, što su već bile eliminirane slabije snage rezerve. Političke i vojničke pobjede imaju u stanovitim granicama neku trajnu i opću vrijednost, pa strateški cilj može da bude odlučno ostvaren s takvim rezultatom, koji je svima zajednički. Međutim poraz rezervi i nižih pripadnika na ideološkom je frontu gotovo beznačajan: na tom frontu treba potući najistaknutije. Inače ćemo pobrkati novine s knjigom, sitnu novinsku polemiku s naučnim radom; beskrajnoj kazuistici novinskih polemika moraju biti prepušteni maleni.

Neka nova nauka steći će dokaze svoje vrijednosti i plodonosne vitalnosti, kad dokaže, da zna udariti po velikim uzorima protivnih tendencija, kad vlastitim sredstvima rješava životna pitanja, koja su oni istakli, ili kad nepobitno dokaže, da su ta pitanja lažni problemi.

Istina je, da neku historijsku epohu i neku određenu zajednicu predstavljaju uglavnom osrednji intelektualci, pa prema tome mediokriteti, ali raširenu masovnu ideologiju treba lučiti od naučnih djela, od velikih filozofskih sinteza, koje predstavljaju stvarni ključ za njihovo razumijevanje, pa ih treba potpuno premašiti, bilo u negativnom pravcu,

dokazavši njihovu neosnovanost, bilo u pozitivnom, suprotstavljajući im filozofske sinteze većeg značenja i veće važnosti. Čitajući *Ogled* stječemo dojam kao da se radi o nekome, koji ne može da spava od mjesečeva sjaja, pa nastoji da pobije što je moguće više krijesnica, vjerujući da će tako ublažiti ili potpuno odstraniti mjesečev sjaj.

Nauka i sistem. Može li se napisati neka početnica, neki priručnik, neki *Popularni ogled* iz područja neke nauke, koja se još uvijek nalazi u fazi diskusija, polemika, stvaranja? Popularni priručnik ne može se shvatiti drugačije, nego kao neko, po formi dogmatsko, stilski sredeno, naučno jasno izlaganje o nekom određenom predmetu; on može da bude samo neko uvođenje u izučavanje nauke, a ne izlaganje originalnih naučnih istraživanja, on može biti namijenjen omladini ili takvoj javnosti, koja je u pitanjima naučnih disciplina u početnom stadiju mladenačkog doba, pa zbog toga odmah zahtijeva barem formalne »potvrde« onim pitanjima, koja se iznose kao istinita i izvan diskusije. Ako neka određena doktrina u svom razvoju nije još dosegla »klasični« stupanj, svaki pokušaj da se ona iznese u obliku nekog »priručnika« nužno mora da propadne, njezina logična sistematizacija samo je prividna i iluzorna, jer će se u tom slučaju raditi, baš kao što je to slučaj i kod *Ogleda*, o mehaničkom nizanju nepovezanih elemenata, koji neumoljivo ostaju razdvojeni i nepovezani i pored njihove unitarističke glazure, što im daje literarni sastavak. Zašto, dakle, ne smjestiti pitanje u njegove prave teoretske i historijske granice, i ne zadovoljiti se takvom knjigom, u kojoj bi se niz osnovnih pitanja tog učenja izložio u vidu monografije? To bi bilo i ozbiljnije i »naučnije«. Ali postoji vulgarno vjerovanje, da nauka u svakom slučaju znači »sistem«, pa se zbog toga sistemi izmišljaju, bez obzira na to, što nemaju nužne unutrašnje suvislosti, nego samo njihov tehnički vanjski izgled.

Dijalektika. U *Popularnom ogledu* nedostaje bilo kakva rasprava o dijalektici. U njemu se dijalektika ne izlaže, nego se sasvim površno pretpostavlja, što je apsurdno za priručnik, koji bi trebao da sadrži osnovne elemente učenja o kome govori i čiji bi bibliografski podaci morali poticati na

učenje, produbljivati i proširivati predmet, a ne nadomještati sam priručnik. To odsustvo rasprave o dijalektici može da ima dva razloga; prvi može biti u činjenici, što se pretpostavlja da je filozofija prakse podijeljena na dva sastavna dijela: na teoriju povijesti i politike, koja može biti shvaćena kao sociologija, tojest da je valja izgraditi prema metodama prirodnih nauka (eksperimentalno, u najužem pozitivističkom smislu), te na filozofiju u užem smislu, koja bi trebala da bude filozofski, metafizički ili mehanički (vulgarni) materijalizam.

Čini se, da autor *Ogleda* nije ni poslije velike diskusije, koja je bila pokrenuta protiv mehanicizma, mnogo izmijenio svoje gledanje na problem filozofije. Kako se može zaključiti prema podsjetniku što ga je iznio na londonskom kongresu za historiju znanosti, on i dalje drži, da se filozofija prakse uvijek dijeli na dvoje: na učenje o historiji i politici te na filozofiju, za koju on kaže, da je to dijalektički materijalizam, a ne više stari filozofski materijalizam. Kad se pitanje tako postavilo, ne može se više shvatiti važnost i značenje dijalektike, koja od uloge učenja o spoznaji i srži historiografije i političke nauke biva degradirana na podvrstu formalne logike, neku početničku skolastiku. Uloga i značenje dijalektike mogu se temeljito shvatiti samo onda, ako se filozofija prakse shvati kao potpuna i originalna filozofija, koja znači početak i razvitak nove faze razvitka mišljenja i koja je premašila i tradicionalni idealizam i tradicionalni materijalizam, koji su odraz starih društvenih oblika (a premašila ih je prisvojivši njihove životne elemente). Ako se filozofija prakse shvati samo tako, kao da je podređena nekoj drugoj filozofiji, ne može se shvatiti nova dijalektika, s pomoću koje se njezina superiornost ostvaruje i manifestira.

Drugi je razlog — čini se — psihološkog značaja. Čuje se, da je dijalektika vrlo naporna i teška, jer da se dijalektički način mišljenja protivi vulgarnom zdravom razumu, koji je dogmatičan, koji traži samo nepobitne istine, a sadržaj mu je formalna logika. Da se to lakše shvati, treba zamisliti, što bi se dogodilo, kad bi se u osnovnim i srednjim školama prirodne nauke predavale na temelju Einsteinove teorije relativiteta i kad bi se obični pojmovi »prirodnih zakona« popratili

zakonima statistike i velikih brojeva. Dječaci ne bi razumjeli ama baš ništa, a između školske nastave i obiteljskog svakodnevnog života nastao bi takav sukob, da bi škola služila za sprdnju i postala objekt skepticizma karikaturista.

Čini mi se, da je to motiv, koji predstavlja psihološku kočnicu za autora *Ogleda*. On je doista kapitulirao pred zdravim razumom i pred vulgarnim načinom mišljenja, zato što problem nije postavio u točno određene teorijske okvire, pa je praktično ostao razoružan i nemoćan. Neobrazovana i neobrađena okolina bila je jača od odgojitelja, obični zdravi razum postavio se iznad nauke, a ne obratno. Ako je okolina odgojitelj, onda i nju treba odgojiti, ali *Ogled* ovu revolucionarnu dijalektiku nije shvatio. Korijen svih zabluda i *Ogleda* i njegova autora (koji svoje stanovište nije izmijenio ni nakon velike diskusije, povodom koje se — kažu — odrekao svoje knjige, kako to proizlazi iz njegova podsjetnika, što ga je iznio na londonskom kongresu) nalazi se baš u nastojanju, da filozofiju prakse podijeli na dva dijela: na »sociologiju« i na sistematsku filozofiju. Filozofija, koja se odijelila od teorije historije i od politike, ne može da bude ništa drugo nego metafizička, dok je velika tekovina historije moderne misli, koju predstavlja filozofija prakse, baš konkretna historizacija filozofije i njezino identificiranje s historijom.

O metafizici. Može li se iz *Popularnog ogleda* izvući neka kritika metafizike i spekulativne filozofije? Potrebno je kazati, da autoru izmiče i sâm pojam o metafizici, kao i pojmovi o historijskom kretanju, mijenjanju, pa prema tome i o samoj dijalektici. Smatrati neku filozofsku postavku istinitom u određenom historijskom periodu, tojest za nužni i nerazdvojni odraz nekog određenog historijskog zbivanja, neke određene, ali u slijedećem periodu već pjevladane i »uzaludnom učinjene« prakse, a pritom ne pasti u skepticizam i u moralni i ideološki relativizam, tojest shvatiti filozofiju kao historičnost, prilično je mučan i težak umni posao. Međutim autor pada potpuno u dogmatizam i prema tome u neki, iako naivan, oblik metafizike; to je bilo jasno već od samog početka, od postavljanja problema, od njegove namjere da izgradi neku sistematsku »sociologiju« filozofije prakse:

u tom slučaju sociologija znači upravo tu naivnu metafiziku. U završnom paragrafu uvoda autor nije mogao odgovoriti na prigovore nekih kritičara, koji su tvrdili, da će filozofija prakse moći da živi samo u nekim djelima o historiji. Nije mu uspelo obraditi pojam filozofije prakse kao »historijski metod«, a ovaj kao »filozofiju«, kao samu konkretnu filozofiju, nije mu naime uspelo da sa stanovišta stvarne dijalektike postavi sebi zadatak, da riješi problem, što ga je Croce sebi postavio i nastojao da ga riješi polazeći sa spekulativnog stanovišta. Umjesto povijesne metodologije, umjesto filozofije, on gradi nekakvu kazuistiku, obrađujući pojedinačna pitanja, koja shvaća i rješava dogmatski, kad ona nisu riješena na posve verbalan način, koliko naivnim, toliko i pretencioznim paralogizmima. Ta bi kazuistika mogla biti i korisna i zanimljiva, kad bi se kao takva i predstavljala, bez ikakvih drugih pretenzija osim da pruži približne sheme empirijskog značaja, koje su inače korisne u neposrednoj praksi. Razumije se, da tako mora i da bude, kad za *Popularni ogleđ* filozofija prakse nije nikakva samostalna i originalna filozofija, nego »sociologija« metafizičkog materijalizma. Po njemu metafizika predstavlja samo određeni filozofski izraz, i to baš spekulativni izraz idealizma, a ne svaki sistematski izraz, koji bi se postavio kao vanhistorijska istina, kao neka opća apstrakcija izvan vremena i prostora.

Filozofija *Popularnog ogleđa* (u njemu sadržana) može se nazvati pozitivističkim aristotelizmom, nekim prilagođavanjem formalne logike metodama fizičkih i prirodnih nauka. Historijska dijalektika zamijenjena je tu zakonom kauzalnosti, istraživanjem redovitosti, normalnosti i jednoobraznosti. Ali kako se iz takvog načina shvaćanja može zaključiti o nadilaženju, o »obaranju« prakse? Posljedica nikad ne može mehanički nadvladati uzrok ili sistem uzroka, pa prema tome taj razvitak može biti jedino široki i vulgarni evolucionizam.

Ako je »spekulativni idealizam« nauka o kategorijama i apriornoj sintezi, odnosno oblik antihistorističke apstrakcije, onda je filozofija sadržana u *Popularnom ogleđu* naličje idealizma, u tom smislu da ona zamjenjuje empirijske pojmove i klasifikacije spekulativnim kategorijama, koje su isto toliko apstraktne i antihistorične.

Jedan od najočiglednijih tragova stare metafizike u *Popularnom ogledu* jest nastojanje, da se sve svede na jedan uzrok, posljednji uzrok, krajnji uzrok. Može se ponovo postaviti historija pitanja o jednom i posljednjem uzroku, pa dokazati, da je to jedan od izraza »traženja boga«. Protiv takvog dogmatizma treba se još jednom sjetiti Engelsova pisma objavljeno u *Sozial. Akademikeru*.

P o j a m n a u k e. Postavljanje problema tako, kao da se tu radi o istraživanju zakona i njihovih stalnih, pravilnih i jednakih linija, vezano je za prilično naivno i djetinjasto shvaćenu potrebu, da se na nepobitan način riješi praktični problem o mogućnosti predviđanja historijskih događaja. Budući da »se čini«, da prirodne nauke, prema čudnom obratu perspektive, omogućuju da predvidimo razvitak prirodnih procesa, historijska je metoda shvaćena »naučno« samo onda, ako je i ukoliko je sposobna, da apstraktno »predvidi« budućnost društva. To je, dakle, istraživanje bitnih razloga, zapravo »prvog razloga«, istraživanje »razloga razlozima«. Medutim *Teze o Feuerbachu* već su prije toga podvrgle kritici takvo simplicističko shvaćanje. Ustvari, unaprijed je moguće predvidjeti »naučno« samo borbu, ali nije moguće predvidjeti njezine konkretne momente, jer oni ne mogu a da ne budu rezultat proturječnih snaga, koje se nalaze u neprekidnom kretanju, pa se nikad ne mogu svesti na određeni kvantitet, jer se u njima kvantitet neprekidno pretvara u kvalitet. »Predvidati« se stvarno može samo do one mjere, do koje se i radi, do koje se vrši neki dobrovoljni napor i time konkretno pridonosi ostvarivanju »predviđenog« rezultata. Predviđanje se, dakle, ogleda kao apstraktni odraz učinjenog napora, kao praktičan način s pomoću koga se može stvarati kolektivna volja, a ne kao naučni akt spoznaje.

Pa kako bi predviđanje moglo biti akt spoznaje? Zna se nešto, što je već bilo, ili je sada, ali se ne zna ono, što će tek biti, nešto »nepostojeće«, pa prema tome i nepoznato, što se ne može definirati. Predviđanje je, prema tome, samo jedan praktični akt, koji se, ukoliko nije malenkost ili dangubljenje, može tumačiti jedino onako, kao što je već rečeno. Pitanje predviđanja historijskih događaja treba da se postavi

egzaktno, da bi se mogla podvrći iscrpnoj kritici koncepcija mehaničkog kauzaliteta, čime bi se lišila svake naučne vrijednosti i svela na stupanj prostog mita, koji je nekad, u periodu razvojne zaostalosti nekih društvenih skupina, bio možda koristan. Ali potrebno je kritički oboriti i sam pojam »nauke«, onakav kako ga je postavio *Popularni ogleđ*. On je potpuno preuzet iz prirodnih nauka, koje kao da su jedine ili su uzor nauke, kao što je to fiksirao pozitivizam. Ali u *Popularnom ogleđu* upotrebljen je izraz nauka u mnogo značenja, od kojih su neka izričita, a neka se samo podrazumijevaju, dok su opet neka tek jedva spomenuta. Izričit je onaj smisao »nauke«, što ga ona ima u fizičkim istraživanjima. U drugim slučajevima smjera — čini se — na metodu. No postoji li uopće neka opća metoda, pa ako postoji, zar je to baš sama filozofija? Drugi bi put opet ona mogla da znači samo formalnu logiku i ništa drugo, ali da li se ona može smatrati metodom i naukom? Potrebno je istaknuti, da svako istraživanje ima svoju određenu metodu i da ono izgrađuje svoju posebnu nauku te da se metoda razvija i usavršava uporedo s razvitkom i usavršavanjem svog istraživanja i svoje posebne nauke i da zajedno s njima tvori jednu cjelinu. Vjerovati, da se neko naučno istraživanje može unaprijediti time, što će se pritom upotrebiti neka tipična metoda, koja je odabrana zbog toga, što je dala pozitivne rezultate pri nekom drugom istraživanju, s kojim se bila srodila, predstavlja čudnu zabludu, koja nema ništa zajedničko s naukom. Postoje i neki opći kriteriji, za koje bi se moglo kazati, da su sastavni dio kritičke svijesti svakog naučnog radnika, kakva god bila njegova »specijalnost«, koji mora biti neprestano budan u svom poslu. Tako se može kazati, da su svi učenjaci potpuno sigurni u svoje posebne kriterije i da do kraja shvaćaju pojmove, koje obrađuju, te da su potpuno informirani i da im je do kraja poznato, kako su ta pitanja, o kojima se radi, bila prije riješena, pa su vrlo oprezni u svojim postavkama i idu naprijed onako kako treba, ali prema svom nahođenju i ne vezujući se; može se kazati da svi učenjaci vode računa o prazninama, koje postoje u rezultatima nauke, ali ih prešućuju i zadovoljavaju se takvim rješenjima i razlozima, koji su čisto verbalni, umjesto da objasne da se radi o takvim stanovištima,

koja su još nesigurna i o kojima se može još raspravljati, koja će se još razvijati i t. d.

Mnogim polemičkim postavkama *Popularnog ogleđa* može se prigovoriti, što sistematski odriču svaku mogućnost, da bi autori, koje citira, mogli pogriješiti, i što jednoj društvenoj skupini, koju uvijek predstavljaju naučni radnici, pridaje najrazličitija mišljenja i najproturječnije želje. Taj je prigovor u vezi s najopćenitijim metodičkim kriterijem, tojest: nije jako »naučno«, ili jednostavnije: »jako ozbiljno«, tražiti protivnike među najglupljima ili među mediokritetima, ili pak odabirati među protivničkim stanovištima ona, koja su manje bitna a više slučajna, pa pretpostavljati, da je neprijatelj »potpuno razbijen«, jer je oboreno neko njegovo drugorazredno i sporedno mišljenje, odnosno pretpostavljati, da je oborena neka ideologija ili neko učenje samo zato, što se pokazalo, da nema dovoljno teorije kod njihovih trećerazrednih ili četverorazrednih predstavnika. Pa zatim: »sa protivnicima treba biti pravedan« u tom smislu, da se moramo potruditi da shvatimo ono, što su oni zaista htjeli da kažu, a ne zaustavljati se zlonamjerno na površnom i neposrednom značenju njihovih riječi. Neka se to kaže, ako smo za svoj neposredni cilj odredili izdizanje intelektualnog tona i nivoa naših pristalica, a ne da oko sebe napravimo pustoš, koristeći se svim sredstvima, koja nam stoje na raspolaganju. Valja početi s ovog stanovišta: onaj, koji uz naš pristaje, mora ulaziti u diskusiju te svoje stanovište braniti diskutirajući sa sposobnim i inteligentnim protivnicima, a ne samo s priprostim i nesprenim osobama, koje se lako dadu pridobiti »autoritetom« ili »emocionalno«. Treba priznati i opravdati mogućnost griješaka, a da se time ne slabi vlastita koncepcija, jer tu se više ne radi o mišljenju Petra ili Pavla, nego o sveukupnom mišljenju, koje je postalo kolektivno, elementarno, jedna društvena snaga. Takvo mišljenje valja oboriti zajedno s njegovim najreprezentativnijim i — zbog visokog nivoa i »nesebičnosti« njihove misli — poštovanja vrijednim teorijskim ekspanentima. No pritom ne valja misliti, da je samim tim »srušen« i element i odgovarajuća društvena snaga (što bi predstavljalo puki prosvjetiteljski racionalizam), nego da to samo pridonosi: 1. da se na vlastitoj strani sačuva i učvrsti duh poseb-

nosti i odvojenosti; 2. da se stvori teren kako bi vlastita strana potpuno prihvatila i oživotvorila svoje vlastito i originalno učenje, koje odgovara njezinim životnim uvjetima.

Treba primijetiti, da su mnogi nedostaci *Popularnog ogleđa* u vezi s »retorikom«. U svom predgovoru, koji je napisan gotovo kao neka posveta, autor podsjeća na »usmeno« podrijetlo svog djela. No kao što je to već Macaulay primijetio u vezi s usmenim diskusijama kod starih Grka, baš »usmenom dokazivanju« i govorničkom mentalitetu, koji se međusobno nadovezuju, treba zahvaliti logičnu površnost i najčudnovatija obrazloženja. To, uostalom, ne umanjuje odgovornost autora, koji bez prethodnog revidiranja štampaju usmeno održana, često improvizirana razlaganja, kad mehanička i kazuistička asocijacija misli često zamjenjuje logičnu jezgru. Najgore je, kad se u toj govorničkoj praksi učvrsti taj lakomisleni mentalitet i kad više ne rade kočnice kritike. Mogla bi se sačiniti lista svih onih »neznanja, brkanja i nabranja« u *Popularnom ogleđu*, koje vjerojatno treba pripisati »govorničkom« zanosu. Među najpovršnijim i najsofističnijim mislim da je najbolji primjer paragraf posvećen profesoru Stammleru.

Takozvana »realnost« vanjskog svijeta. Čitava je polemika protiv subjektivističkog shvaćanja stvarnosti, sa svojim »strašnim« pitanjem »objektivne stvarnosti vanjskog svijeta«, loše postavljena, još gore vođena, a u dobrom dijelu bez vrijednosti i suvišna (oslanjam se i na podsjetnik podnesen na Kongresu za historiju znanosti, koji je održan u lipnju—srpnju 1931. u Londonu). Sa stanovišta nekog »popularnog ogleđa« čitavo to razlaganje odgovara više željama intelektualne pedanterije, nego nekoj logičnoj potrebi. Šira javnost i ne vjeruje, da bi se uopće moglo postaviti pitanje, da li vanjski svijet objektivno postoji. Dosta je, da se tako iznese to pitanje, pa da se odmah začuje nezadrživi grohot Gargantuina smijeha. Javnost »vjeruje«, da je vanjski svijet objektivno realan, ali baš tu se i postavlja pitanje: kakvog je podrijetla ovo »vjerovanje« i kakva mu je »objektivna« vrijednost? To je vjerovanje, ustvari, religioznog podrijetla, pa i onda kad ga zastupa netko, tko je prema religiji

indiferentan. Budući da su sve religije naučale, a to čine i danas, da je svijet, prirodu i svemir stvorio bog prije stvaranja samog čovjeka, pa je prema tome čovjek već našao svijet lijep i pripremljen, sreden i definitivan jednom zauvijek, to je vjerovanje postalo željezna postavka »zdravog razuma«, pa i dalje postojano živi i onda kad je religiozni osjećaj već zaspao i ugašen. Eto zbog čega oslanjanje na iskustvo zdravog razuma, da bismo »komičnošću« uništili subjektivističko shvaćanje, ima »reakcionarni« karakter, koji je uvijek sastavni dio religioznih osjećaja. Katolički propovjednici i pisci služe se ustvari istim sredstvima, da bi postigli isto takav, jetko podrugljiv dojam². U referatu, koji je podnio londonskom kongresu, autor *Popularnog ogleđa* odgovara prećutno na tu primjedbu (koja nosi izvanjsko obilježje, ali ima svoju važnost) ističući, da je Berkeley, čija je zasluga da je prvi iznio subjektivističko shvaćanje, bio nadbiskup (te se prema tome, kako se čini, mora zaključiti, da je ta teorija religioznog podrijetla), a zatim što je rekao, da samo Adam, koji se prvi našao na svijetu, može misliti da svijet postoji zato što ga on zamišlja (tu se provlači religiozno podrijetlo ove teorije, ali bez dovoljne ili bez imalo uvjerljivosti).

Meni se pak čini, da je pitanje u ovome: kako da protumačimo, da takvo shvaćanje, koje doista nije beznačajna stvar ni za nekog filozofa prakse, kad ga još danas iznose pred javnost, može da izazove smijeh i sprdnju? Čini se, da je taj primjer veoma tipičan za distanciju, koja je dostignuta između nauke i života, između pojedinih grupa inteligencije, koje se i same nalaze na »centralnom« rukovodstvu visoke kulture i širokih narodnih masa: kao da je filozofski način izražavanja postao žargon, kojim se postiže isti dojam kao i harlekinovim. No premda se »zdravi razum« tome veseli, filozof prakse ipak bi morao da potraži objašnjenje, kako realnom značenju, što ga ima to shvaćanje, tako i tome, zašto se

² Crkva je nastojala (s pomoću jezuita, a naročito neoskolastika: sveučilišta u Liègeu i Sacro Cuore u Milanu) da prihvati pozitivizam, pa se služi tim načinom mišljenja, da se pred masama naruga idealistima: »Idealisti misle, da taj zvonik postoji samo zato, što ga ti zamišljaš, a kad ga ne bi zamišljao, on ne bi više ni postojao.«

ono pojavilo i proširilo među intelektualcima te zbog čega izaziva smijeh kod predstavnika zdravog razuma. Nesumnjivo je, da je subjektivističko shvaćanje svojstveno najpotpunijem i najnaprednijem obliku moderne filozofije, ako je od nje kao i zbog toga što je ona prevladana nastao historijski materijalizam, koji u teoriji o superstrukturama realističkim i historističkim jezikom ističe ono, što je tradicionalna filozofija izražavala u formi spekulacije. Dokazati taj zadatak, koji je ovdje tek spomenut, bilo bi od najvećeg kulturnog značenja, jer bi to bio kraj nizu dokonih i beskorisnih diskusija te bi omogućilo organičan razvitak filozofije prakse sve do njezinog pretvaranja u premoćnog predstavnika visoke kulture. Čudnovato je, dapače, što se nikad nije afirmirala i na zadovoljavajući način razvila povezanost između idealističke tvrdnje, da je realnost svijeta proizvod ljudskog duha, i postavke filozofije prakse o historijskom i prolaznom karakteru svih ideologija, jer su ideologije odraz strukture te se mijenjaju isto onako, kako se i ona mijenja.

To je pitanje u najužoj vezi, a to se i razumije, s pitanjem vrijednosti takozvanih egzaktnih ili fizičkih nauka i s položajem, što ga u okviru filozofije prakse te nauke sve više zauzimaju, gotovo kao neki fetiš, dapače kao jedina i istinska filozofija ili spoznaja svijeta.

Ali šta se može uzeti kao subjektivističko shvaćanje realnosti? Može li se prihvatiti bilo koja među tolikim subjektivističkim teorijama, na kojima je brižljivo radio čitav niz filozofa i profesora, pa sve onamo do solipsista? Jasno je, da se filozofija prakse i u ovom slučaju može dovesti u vezu jedino s hegelijanizmom, koji predstavlja najsavršeniji i najgenijalniji oblik tog shvaćanja, te da će se među drugim teorijama moći uzeti u obzir samo neki djelomični aspekti i neke instrumentalne vrijednosti. Bit će potrebno ponovo ispitati čudne oblike, što ih je to shvaćanje uzelo, kako kod pristaša, tako i kod više ili manje inteligentnih kritičara. Treba se tako sjetiti onoga, što piše Tolstoj u svojim *Uspomenama iz djetinjstva i mladosti*: Tolstoj priča kako se bio jako zagrijao za subjektivističko shvaćanje realnosti, kako je češće dobivao vrtoglavicu, jer se naglo okretao nazad u uvjerenju, da će moći ugrabiti moment, kad ne će vidjeti ništa, jer njegov

duh ne će imati vremena da »stvari« realnost (ili nešto slično: taj je Tolstojev odlomak vrlo karakterističan i literarno veoma interesantan).³ Tako i Bernardino Varisco u svojim *Criticama iz kritičke filozofije* (str. 159) piše: »Otvaram novine, da saznam novosti; zar ćete zato reći, da sam ja stvorio novosti time, što sam otvorio novine?« To što je Tolstoj dao tako neposredno i mehaničko značenje subjektivističkoj postavci, može se objasniti. Ali zar ne zaprepašćuje, što na takav način može da piše Varisco, koji je, bez obzira na to što se je danas okrenuo k religiji i transcendentnom dualizmu, ipak ozbiljan naučni radnik te bi morao poznavati svoj predmet? Variscova kritika jest kritika zdravog razuma, a poznato je, da su idealistički filozofi tu kritiku zanemarili, dok je međutim ona od krajnje važnosti za sprečavanje širenja nekog načina mišljenja i neke kulture. Možemo se sjetiti članka objavljenog u *Italia Letteraria*, u kome Mario Missiroli piše, da bi se našao u velikoj neprilici, kad bi, na primjer, morao pred javnošću, diskutirajući s nekim neoskolastikom, podržavati subjektivističko stanovište. Missiroli zatim primjećuje, kako katolicizam teži za tim, da u natjecanju s idealističkom filozofijom pridobije za sebe prirodne i fizičke nauke. Na drugom je mjestu, predviđajući period opadanja spekulativne filozofije, Missiroli pisao, kako predviđa sve veće širenje

³ Isp.: Tolstoj: *Autobiografske pripovijesti* I. knj. (*Djetinjstvo, Mladičko doba*, izdanje Slavia, Torino, 1930., str. 232) poglavlje XIX. iz *Mladičkog doba*: »Ali ni jedan me pravac filozofije nije toliko zanio kao skepticizam, koji me je u stanovitim momentima dovodio u takvo stanje, koje je bilo blizu bezumlja. Zamišljao sam, da izvan mene na cijelom svijetu ne postoji nitko i ništa, da predmeti nisu predmeti, nego predodžbe, koje su mi se pričinjale samo onda, kad sam na njih usredotočio svoju pažnju, i da su te predodžbe nestajale odmah, čim bih na njih prestajao misliti. Jednom riječju, slagao sam se sa Schellingom u tome, što sam držao, da ne postoje predmeti, nego samo naš odnos prema njima. Bilo je časova, kad sam pod dojmom te fiksne ideje dolazio do granice bezumlja, pa sam se naglo okretao na suprotnu stranu, u nadi da ću zateći prazninu tamo gdje ja nisam bio.« Osim ovog Tolstojeva primjera, treba se sjetiti i duhovitog načina, kojim neki novinar prikazuje »profesionalnog ili tradicionalnog« filozofa (Croce ga prikazuje u poglavlju (*Filozof*), koji već godinama sjedi za svojim stolom, gleda u tintarnicu te se pita: »Je li ova tintarnica izvan mene ili je u meni?«

eksperimentalnih i »realističkih« nauka (no u tom drugom članku, koji je objavio *Saggiatore*, on predviđa i val antiklerikalizma, što znači, da više ne vjeruje u to, da je katolicizam pridobio neku nauku za sebe). Treba isto tako imati na umu »polemiku tikve«, objavljenu u brošuri *Razni spisi* Roberta Ardiga, koju je prikupio i sredio G. Marchesini (Lemonnier 1932.). U jednom provincijskom klerikalnom listiću neki pisac (pop u biskupskoj kuriji), da bi Ardiga diskvalificirao pred javnošću, reče za njega otprilike ovo: ... »on je jedan od onih filozofa, koji tvrde da katedrala (u Mantovi, ili nekom drugom gradu) postoji samo zato, što je oni zamišljaju, a kad je ne zamišljaju, katedrala iščezne i t. d.«, našto je Ardigo oštro negodovao, jer je bio pozitivist i slagao se s katolicima u načinu shvaćanja vanjske stvarnosti.

Treba dokazati, da »subjektivističko« shvaćanje, pošto je poslužilo za kritiku filozofije transcendentalizma, naivne metafizike zdravog razuma i filozofskog materijalizma, može da nađe svoju potvrdu i svoje historijsko tumačenje samo u nauku o superstrukturama, dok ono u svom spekulativnom obliku nije ništa drugo nego običan filozofski roman.⁴

Popularnom ogledu treba primijetiti, da je subjektivističko shvaćanje prikazao onako, kako ono izgleda prema kritici zdravog razuma, da je prihvatio shvaćanje objektivne realnosti vanjskog svijeta u njegovom najprostijem i nekritičnom obliku i ne sumnjajući, da mu se može prigovoriti misticizam, kao što mu se to dogodilo.⁵ Samo što na temelju analize tog shvaćanja nije nimalo lako dati sud o stanovištu vanjske objektivnosti, shvaćene tako mehanički. Zar može postojati neka objektivnost izvan historije i izvan ljudi? I tko može da ocjenjuje takvu objektivnost? Tko može da se po-

⁴ Nešto realnije objašnjavanje subjektivizma u njemačkoj klasičnoj filozofiji može se naći u recenziji G. De Ruggiera i u posmrtnim spisima (čini mi se u pismima) B. Constanta, objavljenim u časopisu *Critica* prije koju godinu (*Journal intime et lettres à sa famille*, B. Constant, recenzija *Critica*, 20. I. 1929.) (Bilj. tal. red.).

⁵ U referatu podnesenom na londonskom kongresu autor *Popularnog ogleda* iznosi optužbe zbog misticizma, pripisujući ih Sombartu i prezirno ih odbacuje: Sombart ih je sigurno uzeo od Crocea.

stavi na to stanovište »kozmosa u sebi« i što će moći da predstavlja takvo stanovište? Vrlo se lako može tvrditi, da se tu radi o ostacima pojma o bogu, i to baš u njegovoj mističnoj koncepciji o nekom nepoznatom bogu. Engelsova formulacija, da se »jedinstvo svijeta sastoji u njegovoj materijalnosti, dokazanoj dugotrajnim i mučnim razvitkom filozofije i prirodnih nauka«, sadrži zapravo zametak pravilnog shvaćanja, jer se obraća historiji i čovjeku, da dokaže objektivnu stvarnost. Objektivno uvijek znači »ljudski objektivno«, a to znači ono, što može točno odgovarati pojmu »historijski subjektivno«, naime, objektivno — značilo bi »univerzalno subjektivno«. Čovjek spoznaje objektivno, ukoliko je spoznaja realna za cijeli ljudski rod, koji je historijski ujedinjen u jedinstvenom sistemu kulture. Ali taj proces historijskog ujedinjavanja nastaje tek onda, kad nestanu unutrašnje proturječnosti, koje razdiru ljudsko društvo, proturječnosti, koje su uvjet za stvaranje grupa i za nastanak određenih ideologija, ali nisu univerzalne, nego su odmah, od svog nastanka i s obzirom na praktično podrijetlo svoje biti, prolazne. Postoji, dakle, borba za objektivnost (za oslobođenje od polovičnih i lažnih filozofija), i to je ona ista borba kao i za kulturno jedinstvo ljudskog roda. Ono što idealisti nazivaju »duhom« nije polazna točka, nego cilj, to je zbir svih superstruktura u mijenjaju u pravcu konkretnog i objektivno univerzalnog ujedinjavanja, a ne više samo pretpostavka jedinstva i t. d.

Dosada je eksperimentalna nauka pružala teren, na kome je jedna takva kulturna zajednica postigla maksimalnu rasprostranjenost: ona je postala takav element spoznaje, koji je najviše pridonio ujedinjavanju »duha« i tome da je on postao još univerzalniji; ona je najobjektivnije i najkonkretnije uopćeni subjektivizam.

Čini se, da bi pojam »objektivno« u metafizičkom materijalizmu htio da znači takvu objektivnost, koja postoji i izvan čovjeka, ali kad se tvrdi, da bi stvarnost postojala i onda, kad čovjek ne bi postojao, onda je to ili metafizika ili padanje u neku formu misticizma. Mi spoznajemo stvarnost samo u vezi s čovjekom, pa kako je čovjek historijska tvorevina, onda su i spoznaja i stvarnost neke tvorevine, onda je objektivnost neka tvorevina i t. d.

Trebalo bi podvrći analizi i točno utvrditi značenje Engelsovih riječi, da je »materijalnost svijeta dokazana dugotrajnim i teškim razvojem filozofije i prirodnih nauka«. Podrazumijeva li se pod pojmom nauke teorijska djelatnost ili praktično-eksperimentalna djelatnost naučenjaka, ili je ona sinteza obiju djelatnosti? Moglo bi se tvrditi, da se u tome sastoji tipični proces jedinstva realnosti, da se on sastoji u eksperimentalnoj djelatnosti naučenjaka, koji je prvi obrazac dijalektičkog odnosa između čovjeka i prirode, osnovna historijska ćelija, s pomoću koje čovjek, stupajući posredstvom tehnologije u dodir s prirodom, prirodu upoznava i savladava. Nesumnjivo je, da afirmacija eksperimentalne metode dijeli dva historijska svijeta, dvije epohe, i da predstavlja početak procesa raspadanja teologije i metafizike, a razvoja modernog mišljenja, kojega je vrhunac filozofija prakse. Iskustvo nauke prva je ćelija novog načina proizvodnje, novog oblika aktivnog jedinstva čovjeka i prirode. Radnik je također naučni radnik-eksperimentator, a ne čisti mislilac, i njegovo mišljenje neprestano kontrolira sama praksa, i obratno, a dotle se stvara savršeno jedinstvo teorije i prakse.

Neoskolastik Casotti (Mario Casotti *Maestro e scolaro* str. 49.) piše: »Istraživanja prirodnjakâ i biologâ pretpostavljaju, da već postoji život i realni organizam«, a to se približava Engelsovim riječima u *Anti-Dühringu*.

Slaganje katolicizma s aristotelizmom u pitanju objektivnosti realnog.

Da se točnije shvate značenja, što ih može imati problem realnosti vanjskog svijeta, možda je uputno poslužiti se na primjer pojmovima »Istok« i »Zapad«, koji ne prestaju biti »objektivno realni«, ako se analizom pokaže, da su tek konvencionalne, odnosno »kulturno-povijesne« »konstrukcije« (često izrazi »umjetan« i »konvencionalan« označavaju »historijske« činjenice, rezultate razvitka civilizacije, a ne racionalistički samovoljne ili izvještačene konstrukcije pojedinaca). Treba se sjetiti i primjera, što je sadržan u knjižici Bertranda Russella.⁶ Russell kaže otprilike ovako: »Ne može se zamisliti

⁶ Bertrand Russell: *Problemi filozofije*, talijanski prijevod (Naučna zbirka Sonzogno, br. 5).

postojanje Londona i Edinburgha, a da na svijetu ne postoji čovjek, ali možemo zamisliti postojanje dviju točaka u prostoru, jedne na sjeveru, a druge na jugu, tamo gdje su danas London i Edinburgh. Može se prigovoriti, da se, mislimo li na čovjekovo postojanje, ne može misliti o »mišljenju«; da se ne može misliti općenito ni na kakvu činjenicu ili odnos, koji postoji samo onda, ako postoji čovjek. Sto bi bez čovjeka značio Sjever—Jug, Istok—Zapad? To su stvarni odnosi, pa ipak ne bi postojali bez čovjeka i bez razvitka civilizacije. Jasno je, da su Istok i Zapad samovoljne, konvencionalne, odnosno povijesne konstrukcije, jer je bez realne historije svaka točka na zemlji istovremeno i Istok i Zapad. Najjasnije se to može vidjeti iz činjenice, da se ti izrazi nisu iskristalizirali prema shvaćanju nekog zamišljenog i melankoličnog čovjeka, nego prema stanovištu kulturnih klasa u Evropi, koje su koristeći svoju prevlast u svijetu uspjele u tome, da ti izrazi budu posvuda prihvaćeni. Japan je Daleki istok ne samo za Evropu, nego možda i za Amerikanca iz Kalifornije, pa i za same Japance, koji će pomoću engleske političke kulture Egipat moći da zovu Bliski istok. Tako se, preko historijskog sadržaja, koji se sve više nadovezivao na geografski pojam, došlo do toga, da izrazi Istok i Zapad označavaju određene odnose između pojedinih skupina različitih civilizacija. Tako će Talijani, govoreći o Maroku, često tu zemlju označiti kao »istočnu«, da bi time označili njegovu muslimansku i arapsku civilizaciju. Pa ipak su takva označavanja realna, odgovaraju stvarnim činjenicama, dozvoljavaju putovanja kopnom i morem, pa da se stigne upravo tamo, kamo se željelo stići, omogućuju »predviđanje« budućnosti i objektiviziranje realnosti, shvaćanje objektivnosti vanjskog svijeta. Izjednačava se racionalno sa realnim.

Čini se, da se bez razumijevanja tog odnosa ne može razumjeti filozofija prakse, njezino mjesto u odnosu na idealizam i mehanički materijalizam, važnost i značenje učenja o superstrukturama. Nije točno, da je filozofija prakse zamijenila hegelijansku »ideju« »pojmom« strukture, kako to tvrdi Croce. Hegelijanska se »ideja« stopila, koliko u strukturi toliko i u superstrukturi, te je čitava metoda shvaćanja filozo-

fije »historizirana«, tojest počelo je rađanje novog načina filozofiranja, koje je konkretnije i historičnije od prethodnog.

Bilješka: Treba proučiti stav profesora Lukácsa prema filozofiji prakse. Lukács, čini se, tvrdi, da se o dijalektici može govoriti samo u historiji čovjeka, ali ne u historiji prirode. Možda on griješi, a možda je i u pravu. Ako njegova tvrdnja pretpostavlja neki dualizam između prirode i čovjeka, Lukács griješi, jer pada u takvo shvaćanje prirode, koje je svojstveno religiji i grčko-kršćanskoj filozofiji; to je shvaćanje svojstveno i idealizmu, kome ne polazi za rukom da doista objedini i dovede u međusobni odnos čovjeka i prirodu, već to radi samo na riječima. Ali ako se historija čovjeka mora shvatiti i kao historija prirode (pa i s pomoću naučne historije), kako se dijalektika može odvojiti od prirode? Možda je Lukács, reagirajući na barokne teorije *Popularnog ogleđa*, pao u drugu griješku, u neku formu idealizma.

Sud o negdašnjim filozofijama. Površna kritika subjektivizma u *Popularnom ogleđu* ulazi u jedno veoma općenito pitanje, kao što je to pitanje odnosa prema filozofijama i filozofima iz prošlosti. Ocijeniti čitavu filozofsku prošlost kao bunilo i bezumlje nije samo zabluda antihistorizma, jer sadrži anahronističku pretenziju, da se i u prošlosti moralo misliti kao i danas, nego to predstavlja pravi pravcati ostatak metafizike, pretpostavljajući, da neka dogmatska misao vrijedi za sva vremena i za sve zemlje te da se njezinom mjerom cijeni čitava prošlost. Metodički antihistorizam nije ništa drugo nego metafizika. Sama činjenica, da su neki filozofski sistemi premašeni, ne isključuje mogućnost, da su oni u toku historije vrijedili i da su odigrali i izvršili postavljeni zadatak: na njihovu prolaznost treba gledati polazeći od čitavog historijskog razvitka i od dijalektike stvarnosti; to da su oni zaslužili da propadnu nije neka moralna osuda ni higijena misli, izrečene s nekog »objektivnog« stanovišta, nego je to dijalektičko-historijska osuda. To se može usporediti s Engelsovim prikazom hegelijanske postavke »...sve što je racionalno, realno je, a sve što je realno, racionalno je«, postavke, koja će vrijediti i za prošlost.

Prošlost se u *Popularnom ogledu* ocjenjuje kao »iracionalna«, kao »grozna«, a historija filozofije pretvara se u neku historijsku raspravu o teratologiji (učenje o nakaznostima organizma. — *op. prev.*), zbog toga što polazi sa stanovišta metafizike. (U *Manifestu* je, međutim, sadržano najviše priznanje svijetu koji umire.) Ako je takav način ocjenjivanja prošlosti zabluda teorije, da li je to skretanje od filozofije prakse, da li će moći da ima bilo kakav odgojni značaj, da li će moći da ulije snagu? Ne bih rekao, jer bi se onda pitanje svelo na pretpostavku, da nešto predstavljamo samo zbog toga, što smo se rodili u današnjem vremenu, a ne u nekom prošlom stoljeću. Ali prošlost i sadašnjost postojale su u svakom vremenu, pa biti »suvremen« predstavlja dobru temu samo za dosjetke.⁷

Imanentnost i filozofija prakse. U *Popularnom ogledu* se kaže, da se izrazi »imanentnost« i »imanentan« upotrebljavaju doduše u filozofiji prakse, ali da je »očigledno«, da se upotrebljavaju samo »metafizički«. Izvrsno! No da li je time objašnjeno, što u »metafizički« znači jedna i druga riječ? Zbog čega se ti izrazi i dalje upotrebljavaju, a nisu zamijenjeni? Zar samo zato, što se netko plaši stvarati nove riječi? Kad neki novi pogled na svijet zamijeni prijašnji, on obično nastavlja s upotrebom prijašnjeg načina izražavanja, ali ga upotrebljava baš metaforički. Čitav je način izražavanja u neprestanom procesu metafora, i historija semantike predstavlja jedan oblik kulturne povijesti: jezik je ujedno i živa stvar i muzej fosila života i civilizacije. Kad ja upotrebim riječ *disastro* (tal. — nesreća, *op. prev.*), nitko me ne može objediti, da vjerujem u astrologiju, a kad kažem *per Bacco* (usklik iznenađenja, *op. prev.*), nitko ne će pomisliti, da ja štujem poganska božanstva, a ti su izrazi ipak dokaz, da je i moderna civilizacija rezultat razvitka poganstva i astrologije. Izraz »imanentnost« ima u filozofiji prakse svoje točno značenje, koje se krije iza metafore, pa ga je trebalo

⁷ Priča se anegdota o nekom francuskom malogradaninu, koji je dao da mu se na posjetnici odštampa »suvremenik«: smatrao je, da nije ništa, ali jednog dana otkrije, da je ipak nešto t. j. »suvremenik«.

definirati i precizirati: ta bi definicija ustvari bila zaista »teorija«. Filozofija prakse nastavlja se na filozofiju imanencije, ali skida s nje čitavo metafizičko ruho i dovodi je na čvrsti teren historije. To je upotreba metaforična samo u tom smislu, što je stara »imanentnost« savladana, što je bila savladana, ali se ipak uvijek pretpostavlja kao karika u razvojnem procesu misli, iz koje je nastala nova. A s druge opet strane, da li je novo shvaćanje imanentnosti potpuno novo? Čini se, da na pr. kod Giordana Bruna ima mnogo tragova takvog novog shvaćanja; osnivači filozofije prakse poznavali su Bruna. Poznavali su ga, pa u njihovim napomenama ima tragova Brunovih djela. S druge opet strane nije izostao ni Brunov utjecaj na njemačku klasičnu filozofiju i t. d. Ima mnogo problema iz historije filozofije, koji nisu beskorisni.

Pitanje odnosa između načina izražavanja i metafora nije baš jednostavno, već naprotiv. Međutim, način izražavanja uvijek je metaforičan. Iako se, možda, i ne može sa sigurnošću kazati, da je svaki govor metaforičan u odnosu na stvar ili na materijalni i opipljivi predmet (ili na apstraktni pojam), koji se njime označava, da se time ne bi mnogo širio pojam metafore, može se međutim reći, da je savremeni način izražavanja metaforičan u odnosu na značenja i idejni sadržaj, što su ga te riječi imale u ranijim periodima civilizacije. Neka bi rasprava o semantici, na primjer rasprava Michela Bréala, mogla pružiti historijski kritički rekonstruiranu zbirku semantičkih promjena određenih kategorija riječi. Otuda što se o tome ne vodi računa, odnosno odatle, što nema kritičnog historističkog shvaćanja jezičnih fenomena, proistječu mnoge zablude, kako na naučnom, tako i na praktičnom polju: 1. zabludu estetske naravi, koja se danas sve više ispravlja, ali je u prošlosti bila dominantna doktrina, predstavlja mišljenje, da su neki izrazi po sebi »lijepi«, za razliku od drugih, jer su stvorene metafore; retori i gramatičari gube svijest zbog nekih sitnih riječi, u kojima otkriju tko zna kakvu vrijednost i apstraktnu umjetničku bit. Brka se čisto knjiška filozofska »radost« filologa, koji čezne za rezultatima neke svoje etimološke i semantičke analize, s pravim umjetničkim užitkom: takav je patološki slučaj, koji se nedavno desio, studija Giulija Bertonija: *Jezik i poezija*. 2. Jednu

praktičnu zabludu, koja je našla mnogo pristaša, predstavlja utopija o dogovorenim i univerzalnim jezicima. 3. Neka hirovita sklonost k neolalizmu pojavila se oko pitanja, što ga je postavio Pareto i pragmatisti u vezi »jezika kao uzroka zablude«. Pareto se zajedno s ostalim pragmatistima, vjerujući da su dali povoda novom pogledu na svijet ili da su bar nešto novo unijeli u određenu nauku (te da su prema tome riječima dali novo značenje, ili ga bar ocrnali, ili pak da su stvorili nove pojmove), našao pred činjenicom, da tradicionalnim riječima, naročito onima koje se općenito upotrebljavaju, kao i onima koje upotrebljava obrazovana klasa, pa čak i onim riječima što ih upotrebljavaju specijalisti, koji se bave istom naukom, daje i dalje njihovo staro značenje, bez obzira na njihov novi sadržaj, kome se staro značenje protivi. Pareto stvara neki svoj »rječnik«, pokazujući namjeru da stvori i svoj »čisti« ili »matematički« jezik. Pragmatičari apstraktno teoretiziraju o jeziku kao o uzroku zablude (pogledaj knjižicu G. Prezzolinija). No zar se mogu jeziku oduzeti njegova metaforička i šira značenja? Nemoguće je to. Jezik se mijenja onako kako se mijenja civilizacija stupanjem novih klasa na kulturno polje, i hegemonijom, što je neki nacionalni jezik vrši nad drugim jezicima i t. d. i koji baš metaforički preuzima riječi iz prethodnih civilizacija i kultura. Danas nitko ne pomišlja na to, da bi riječ *dis-astro* bila u vezi s astrologijom, niti smatra, da će ga zvesti u zabludu mišljenja onoga, koji tu riječ upotrebljava; zato i ateist može da govori *dis-grazia*, a da ga nitko ne će smatrati pristašom predestinacije⁶ i t. d. Novo se metaforičko značenje širi uporedo sa širenjem nove kulture, koja s druge strane stvara i nove novcate riječi, uzima ih na posudbu od drugih jezika u njihovu pravom značenju, tojest bez onog ekstenzivnog svijetloga kolobara, koji su imale u originalnom jeziku. Tako je vjerojatno, da su mnogi upoznali, razumjeli i upotrebili izraz »imanentnost« po prvi put u njegovu »metaforičkom« značenju, što mu ga je dala filozofija prakse.

⁶ Predestinacija je učenje katoličke crkve, da je zahvaljujući božjoj milosti (talijanski — *grazia*) nekome suđeno vječno blaženstvo, a drugome vječno prokletstvo. (Op. prev.)

Pitanja nomenklature i sadržaja. Jedna od karakteristika intelektualaca, kao iskristalizirane društvene kategorije (koja sebe promatra kao neprekinuti nastavak historije, dakle kao kategoriju neovisnu od borbe tih grupa, a ne kao odraz jednog dijalektičkog procesa, u kome svaka vladajuća društvena grupa stvara svoju vlastitu grupu intelektualaca), sastoji se baš u tome, što se u ideološkim pitanjima, a s pomoću jedne te iste nomenklature pojmova, nadovezuju na prethodnu grupu intelektualaca. Svaka nova historijska tvorevina stvara novu superstrukturu, koje se specijalizirani predstavnici i stjegonoše (intelektualci) ne mogu shvatiti drukčije nego kao »novi« intelektualci, proizašli iz nove situacije, a ne kao nastavak prethodne inteligencije. Ako se »novi« intelektualci uzmu kao neposredni nastavak prethodne inteligencije, to ne znači, da su oni zbilja novi, jer nisu povezani za novu društvenu grupu, koja po svom organskom sastavu predstavlja novu historijsku situaciju, nego su samo konzervativni i okamenjeni ostatak društvene grupe, koja je historijski prevladana (a što je isto kao kad se kaže, da nova historijska situacija još nije dostigla takav stupanj razvitka, koji je potreban za stvaranje nove superstrukture, nego još uvijek živi pod crvotočnom ljuskom stare historije).

Treba ipak voditi računa o tome, da nijedna nova historijska situacija, pa bila ona posljedica najkorjenitijih promjena, ne mijenja potpuno način izražavanja, bar što se tiče njegova vanjskog, formalnog oblika. Ali sadržaj izražavanja morao bi biti izmijenjen, iako se teško dolazi do točne i neposredne svijesti o toj izmjeni. Taj je fenomen, u drugu ruku, historijski složen i zamršen zbog postojanja različitih kultura, koje su tipične u različitim slojevima nove društvene skupine, među kojima neke skupine na ideološkom terenu još uvijek plove u kulturi prijašnjih povijesnih situacija, a ponekad tek nedavno prevladanih situacija. Jedna klasa, koje su pojedini slojevi još zaostali na ptolemejskoj koncepciji svijeta, ipak može da bude predstavnik veoma napredne historijske situacije; idejno zaostali (ili bar u nekim pitanjima pogleda na svijet, koji je kod njih još podijeljen i naivan) u praktičnim pitanjima, tojest u pitanjima ekonomije i politike,

ti su slojevi ipak vrlo napredni. Ako se zadatak intelektualaca sastoji u tome, da odrede i organiziraju moralnu i duhovnu reformu, odnosno da kulturu dovedu u sklad s praktičnim potrebama, onda je nesumnjivo, da su iskristalizirani »intelektualci« konzervativci i reacionari. Jer dok nova društvena skupina bar osjeća, da je odvojena i da se razlikuje od prethodne, oni ne osjećaju ni tu razliku, nego misle da se mogu ponovo vezati za prošlost.

U drugu ruku, nije rečeno, da treba odbaciti čitavo naslijeđe prošlosti: postoje »instrumentalne vrijednosti«, koje ne mogu a da ne budu u cjelini preuzete, s time da budu usavršene i pročišćene. Ali kako treba razlikovati vrijednost instrumenata od prolazne vrijednosti filozofije, koju treba bez kolebanja odbaciti? Često se događa, da se zbog toga, što je preuzeta neka prolazna filozofska vrijednost neke određene tendencije iz prošlosti, odbija instrumentalna vrijednost neke druge tendencije, jer je u protivnosti s onom prvom, iako bi ta instrumentalna vrijednost mogla omogućiti, da se njome izrazi novi povijesno-kulturni sadržaj.

Tako se dogodilo, da je izraz »materijalizam« bio prihvaćen u svom starom sadržaju, dok je izraz »imanentnost« odbačen, jer da je u prošlosti imao određen povijesno-kulturni sadržaj. Teškoća da se knjiški izraz dovede u sklad s pojmovnim sadržajem i brkanje pitanja terminologije s pitanjem suštine i obratno, karakteristika je filozofskog diletantizma, pomanjkanja osjećaja za historičnost pri upotrebi nekih momenata u procesu kulturnog razvitka, odnosno jedne antididaktičke i dogmatske koncepcije, koja robuje apstraktnim shemama formalne logike.

Izraz »materijalizam« iz pedesetih godina XIX. stoljeća ne treba shvatiti samo u tehnički uskom filozofskom smislu, nego u najširem smislu, što ga on sve više poprima u polemikama i diskusijama, koje su se u Evropi pojavile zajedno s nastankom i pobjedonosnim razvitkom moderne kulture. Materijalizmom se nazivala svaka filozofska doktrina, koja je iz oblasti mišljenja isključivala transcendenciju, pa prema tome i čitav panteizam i imanentizam, i ne samo to, već se materijalizmom nazivao i svaki praktični stav inspiriran političkim realizmom, samo ako se suprotstavljao nekim lošijim struja-

ma političkog romantizma, kao što su Mazzinijeva naučavanja, koja su bila popularizirana i koja su govorila samo o nekakvim »misijama«, »idealima« i sličnim krasnim maglovitostima i sentimentalističkim apstrakcijama. I danas se izraz materijalizam često upotrebljava u katoličkim polemikama baš u tom smislu. Materijalizam je suprotnost spiritualizmu u užem smislu, tojest religioznom spiritualizmu, te se pod njim podrazumijeva čitav hegelijanizam, a općenito i njemačka klasična filozofija pored senzualizma⁹ i francuskog prosvjetiteljstva. U rječniku zdravog razuma materijalizam označava sve ono, što cilj života traži na ovom svijetu, a ne u raju. Svaka ekonomska djelatnost, koja bi izašla iz granica srednjovjekovne proizvodnje, bila je »materijalizam«, jer je izgledala »samoj sebi cilj«, ekonomija-ekonomiji, djelatnost-djelatnosti, isto onako kao što je danas Amerika za prosječnog Evropljanina »materijalistička« zbog toga, što upotreba strojeva, veličina poduzeća i opseg poslova prelazi one granice, koje se prosječnom Evropljaninu čine »pravednima« i u čijim okvirima nisu ubijene »duhovne« potrebe. Tako su nekadašnji polemički napadi predstavnika feudalne kulture na rastuću buržoaziju danas postali svojstveni evropskoj buržoaskoj kulturi, koja s jedne strane napada jedan oblik kapitalizma, koji se razvio dalje od evropskog, a s druge strane praktičnu aktivnost potlačenih društvenih skupina, kojih djelatnost u početku, a i u toku čitave historijske epohe, odnosno sve dok one same ne stvore svoju vlastitu ekonomiju i svoj društveni poredak, ne može a da ne bude uglavnom ekonomske naravi, ili da se bar ne izražava ekonomskim i strukturalnim terminima. Tragovi takvog shvaćanja materijalizma zadržavaju se u načinu izražavanja: u njemačkom jeziku riječ *geistlich* znači i »klerikalni«, upravo duhovnički, kao na ruskom *духовидецъ*. Da takvo shvaćanje prevladava, možemo se uvjeriti kod mnogih pisaca filozofije prakse, po kojima religija, teizam i t. d. predstavljaju zapravo orijentacionu točku, s pomoću koje se mogu prepoznati »dosljedni materijalisti«.

⁹ Franc. *sensisme*, filozofska doktrina, koja tvrdi da se osniva isključivo na osjetima, koje primamo s pomoću osjetilâ (*sens*). (Op. prev.)

Jedan od razloga, a možda baš odlučni razlog što je historijski materijalizam bio sveden na tradicionalni metafizički materijalizam, treba tražiti u tome, da historijski materijalizam nije mogao a da ne bude u najvećem dijelu kritička i polemička faza filozofije, dok se osjećala potreba za nekim već dovršenim i potpunim sistemom. Ali gotovi i potpuni sistemi uvijek su djelo pojedinih filozofa, pa u njima uporedo s jednim dijelom, koji je u historijskom smislu aktuelan, odnosno koji odgovara suvremenim uvjetima života, postoji uvijek jedan dio, koji je apstraktan, »nehistoričan« u tom smislu, da je vezan za prijašnje filozofije i da odgovara vanjskim i pedantnim zahtjevima arhitekture tog sistema, ili je posljedica lične idiosinkrazije. Zato filozofija neke epohe ne može biti nikakav individualni sistem ili individualna tendencija: ona predstavlja zbir svih individualnih i tendencioznih filozofija, plus naučna mišljenja, plus religija, plus zdravi razum. Može li se na umjetni način stvoriti neki takav sistem kao djelo pojedinaca i grupa? Jedino što se tako može stvoriti, to je aktivnost kritike, a naročito u takvom smislu, da se kritički postave i riješe problemi, koji predstavljaju odraz historijskog razvitka. Prvi takav problem, koji treba tako postaviti i shvatiti, jest ovaj: nova filozofija ne može da se podudara ni sa jednim sistemom prošlosti, kakvo god da mu je ime. Istovetnost termina ne znači istovetnost pojmova.

U vezi s tim pitanjem treba proučiti Langeovu knjigu *Historija materijalizma*. Djelo će naknadnim studijama pojedinih materijalističkih filozofa biti — ovako ili onako — premašeno, ali njegov kulturni značaj ostaje netaknut, ako se promotri s ovog stanovišta: na nj se oslanja čitav niz pristaša historijskog materijalizma, da bi upoznali prijašnja shvaćanja i stekli osnovne pojmove o materijalizmu. Može se reći, da se shematski dogodilo ovo: pošlo se od dogmatske pretpostavke, da je historijski materijalizam, nešto revidiran i popravljen, tradicionalni materijalizam (popravljen »dijalektikom«, koja je tako izdignuta poput nekog poglavlja formalne logike, a ne kao da ona sama znači logiku, odnosno neku teoriju spoznaje); iz Langea su učili ono, što je bio tradicionalni materijalizam, te su njegova shvaćanja predstavljena kao shvaćanja historijskog materijalizma. Tako se može kazati,

da je samo Lange i nitko drugi bio prvi učitelj i utemeljitelj najvećeg dijela pojmova, koji se pojavljuju pod etiketom historijskog materijalizma. Eto radi čega studiranje tog djela znači veliki kulturni i kritički dobitak, pogotovu s obzirom na to, što je Lange savjestan i oštrouman historičar, koji o materijalizmu ima vrlo istančano, određeno i zaokruženo mišljenje, te zbog toga, na veliko čudo i gotovo prezir nekih (Plehanova na primjer), on ne smatra materijalističkima ni Feuerbachov historijski materijalizam ni njegovu filozofiju. I tu se može vidjeti, kako je terminologija konvencionalna, ali da ima svoje značenje pri utvrđivanju pogrešaka i skretanja, kad zaboravimo, da se uvijek valja vraćati izvorima kulture, ako se hoće ustanoviti prava vrijednost pojmova, jer pod isti šešir može stati mnogo glava. Poznato je, s druge strane, da osnivač filozofije prakse svoja shvaćanja nije nikad nazivao »materijalističkima« i da je govoreći o francuskom materijalizmu kritizirao taj materijalizam, dodavši da bi ta kritika morala biti iscrpnija. Isto tako on nikad ne upotrebljava izraz »materijalistička dijalektika«, nego »racionalna«, nasuprot »mističnoj«, a time se baš daje strogo određeni smisao pojmu »racionalan«. ¹⁰

Nauka i naučni instrumenti. U *Popularnom ogledu* tvrdi se, da napredak nauke ovisi o razvitku naučnih instrumenata, kao što posljedica ovisi o uzroku. To je posljedica općeg principa, što ga je usvojio *Ogled*, a svoje podrijetlo vodi od Larije, principa o historijskoj funkciji, što je imaju »sredstva proizvodnje i rada« (koji se mijenjaju zajedno s društvenim proizvodnim odnosima). No u geologiji se ne koriste drugi instrumenti osim čekića, ali se zato tehnički napredak čekića ne može usporediti s napretkom geologije. Kad bi se, prema *Ogledu*, historija nauke mogla svesti na historiju njihovih posebnih instrumenata, kako bi se mogla izgraditi neka historija geologije? To znači, da se geologija ne temelji ni na razvitku svih drugih nauka, niti da zbog historije razvitka njihovih instrumenata one označavaju razvitak geologije, jer bi se s takvim izgovorom došlo dotle, da

¹⁰ Treba pogledati, što o tom pitanju piše Antonio Labriola u svojim esejima.

se tvrdi gola općenitost, a s vraćanjem na sve šire pokrete stiglo bi se do odnosa proizvodnje. Točno je, da za geologiju vrijedi motto *mente et malleo*.

Uopće se može kazati, da se napredak nauka ne može materijalno dokumentirati; historija nauka, i to ne baš svih, može biti ponovo oživljena u sjećanju s pomoću opisa povremenog usavršavanja njihovih instrumenata, koji su im služili kao sredstvo njihova napretka, te opisom strojeva, koji su značili primjenu samih tih nauka. Glavni »instrumenti« naučnog progressa jesu misaone (i političke) i metodološke prirode, pa je baš Engels pisao, da »misaoni instrumenti« nisu nastali iz ničega, da nisu prirodni čovjeku, nego da su stečeni, da su se razvili i da se u toku historije dalje razvijaju. Koliko je pridonijelo naučnom napretku, što su s naučnog područja izbačeni Aristotel i *Biblija*? A nije li to izbacivanje rezultat općeg napretka modernog društva? Sjetimo se primjera o teorijama o podrijetlu izvora. Prva točna formulacija o tome kako nastaju izvori nalazi se u Diderotovoj *Enciklopediji*: iako je lako utvrditi, da su ljudi iz naroda još prije imali ispravne poglede na ta pitanja, u taboru naučenjaka nizale su se najarbitrarnije i najčudnovatije teorije, koje su nastojale da usklade *Bibliju* i Aristotela s eksperimentalnim zapažanjima zdrave pameti.

Drugo je pitanje ovo: kad bi točna bila tvrdnja *Ogleda*, u čemu bi se sastojala razlika između historije nauke i historije tehnologije? Uporedo s razvitkom »materijalnih« naučnih instrumenata, koji historijski počinje s pojavom eksperimentalne metode, razvila se i jedna posebna nauka, nauka o instrumentima, koja je usko povezana s općim razvitkom proizvodnje i s tehnologijom.¹¹ Koliko je površna tvrdnja *Ogleda*, može se vidjeti po primjeru matematičkih nauka, koje nemaju potrebe ni za kakvim materijalnim instrumentom (čini mi se, da se tu s razvitkom ne može otići dalje od računaljke s kuglicama) i same predstavljaju »instrument« svih prirodnih nauka.

¹¹ O tom pitanju vidi: G. Boffito: *Gli strumenti della scienza e la scienza degli strumenti (Naučni instrumenti, nauka o instrumentima)*. Međunarodna knjižara Seeber, Firenze, 1929.

Tehnički instrument. U *Fopularnom* ogledu potpuno su pogrešna shvaćanja o »tehničkom instrumentu«. Prema Croceovu eseju o Achileu Loria (*Historijski materijalizam i marksistička ekonomija*), ispada da je baš Loria prvi proizvoljno (ili iz mladenačke sujete za originalnim otkrićima) zamijenio izraze »materijalne proizvodne snage« i »skupnost društvenih odnosa« izrazom »tehnički instrument«.

U predgovoru *Kritici političke ekonomije* kaže se:

»U društvenoj proizvodnji svog života ljudi stupaju u određene, nužne, od njihove volje nezavisne odnose, odnose proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga. Cjelokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svijesti... Na određenom stupnju svoga razvitka materijalne proizvodne snage društva dolaze u proturječnost s postojećim odnosima proizvodnje, ili — što je samo pravni izraz za istu pojavu — s odnosima vlasništva, u kojima su se dotle razvijale. Iz oblika razvitka proizvodnih snaga ti se oblici pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa epoha socijalne revolucije. S promjenom ekonomske osnove vrši se brže ili sporije prevrat u čitavoj golemoj nadgradnji... Nikada neka društvena formacija ne propada prije nego što budu razvijene sve proizvodne snage, za koje je ona dovoljno prostrana, i nikad se novi, viši odnosi proizvodnje ne javljaju prije nego što se materijalni uvjeti za njihovo postojanje nisu rodili u krilu samog starog društva« (prijevod Antonia Labriole u njegovoj brošuri *In memoriam*). A evo prerade A. Larije (*La terra e il sistema sociale*) str. 19, — Verona, Drucker, 1892.; ali Croce tvrdi da njih ima još u drugim spisima Larije): »Na određenom stupnju razvitka proizvodnih oruđa njima odgovara i izdiže se iznad njih određeni način proizvodnje, odnosno određeni način ekonomskih odnosa, koji zatim mijenjaju čitavo dotadašnje društveno postojanje. Ali neprekidno usavršavanje načina proizvodnje dovodi prije ili poslije do korjenitog preobražaja tehničkih instrumenata, zbog čega raniji način proizvodnje i ekonomije, zasnovan u prethodnom stadiju tehnike, ne može više da se podnosi. Tada socijalna revolucija ruši

zastarjeli ekonomski oblik, zamijenivši ga višim ekonomskim oblikom, koji odgovara novoj fazi proizvodnih oruda.«¹²

Croce dodaje, da je u *Kapitalu* i drugdje istaknuta važnost tehničkih otkrića i pozvana u pomoć historija tehnike, ali da ne postoji ni jedno djelo, u kome bi »tehnički instrument« bio proglašen jedinim i najvišim razlogom ekonomskog razvitka. Odlomak iz *Zur Kritik* sadrži izraze »stupanj razvitka materijalnih proizvodnih snaga«, »način proizvodnje materijalnog života«, »ekonomski uvjeti proizvodnje« i slične izraze, koji, potvrđujući da je ekonomski razvitak ovisan od materijalnih uvjeta, ipak ne svodi te uvjete na »metamorfozu tehničkih instrumenata«. Croce zatim dodaje, da csnivač filozofije prakse nikad nije imao namjeru da traži krajnji uzrok ekonomskog života. »Njegova filozofija nije bila tako jeftina. Nije uzalud 'očijukala' s Hegelovom dijalektikom, zato da bi odmah zatim tražila krajnje uzroke.«

Treba napomenuti, da *Popularni ogleđ* niti prenosi odlomak iz predgovora *Zur Kritik*, niti ga spominje, a to je veoma čudno, jer se radi o autentičnom i veoma važnom izvoru za rekonstruiranje filozofije prakse. S druge strane, u tom se pogledu način mišljenja izložen u *Ogledu* ne razlikuje od mišljenja Larije, ako ono nije i površnije, pa prema tome još više podložno kritici. U *Ogledu* se ne razumije točno, što je struktura, što superstruktura, a što tehnički instrumenti: tu su svi opći pojmovi magloviti i neodređeni. Tehnički instrument je tu shvaćen tako općenito, da on znači svaku napravu i alat sve do instrumenata, koje naučenjaci upotrebljavaju u svojim istraživanjima, pa i muzičke instrumente. Takav način postavljanja pitanja dovodi do bespotrebnog kompliciranja stvari.

Kad se polazi od tako čudnog načina mišljenja, rađa se niz čudnih pitanja, na primjer: jesu li biblioteke i kabineti, u kojima naučenjaci vrše svoje pokuse, struktura ili superstruktura? Ako se može tvrditi, da se umjetnost ili nauka razvijaju uspoređo s razvojem odnosnih tehničkih instrume-

¹² U članku *Društveni utjecaj zrakoplova*, objavljenom u *Rassegna Contemporanea*, što ju je izdavao vojvoda Di Cesarò. u svesku od 1912. Loria je napisao krasnu i čuvenu raspravu o čudesnim odlikama tehničkog instrumenta.

nata, zašto se ne bi moglo tvrditi i obratno, da upravo neki instrumentalni oblici predstavljaju istovremeno i strukturu i superstrukturu? Moglo bi se reći, da neke superstrukture imaju svoju posebnu strukturu, a da ipak ostaju superstrukture: tako bi tipografski zanat bio materijalna struktura čitavog niza, štoviše i svih ideologija, te bi postojanje tipografske radinosti bilo dovoljno, da se čitava historija opravda materijalistički. Ostao bi još slučaj čiste matematike i algebre, koje se ne bi mogle razvijati, jer nemaju svojih instrumenata. Očigledno je, da čitava *Ogledova* teorija o tehničkom instrumentu znači samo magijske riječi, koje se mogu usporediti s teorijom »memorije«, koju je izmislio, da bi objasnio zašto se umjetnici ne zadovoljavaju time, da svoja djela samo zamisle u pameti, nego ih pišu ili klešu i t. d. (uz neobičnu Tilgherovu napomenu u pogledu arhitekture, da bi bilo pretjerano reći da arhitekt gradi palaču zbog toga, da bi je mogao sačuvati u pamćenju). Sigurno je, da sve to predstavlja djetinjasta iskrivljavanja filozofije prakse, proizašla iz čudnog uvjerenja, da smo utoliko ortodoksniji, ukoliko se više oslanjamo na »materijalne stvari«.

Prigovor empirizmu. Da bi se pri ispitivanju niza činjenica utvrdila njihova međusobna veza, pretpostavlja se neko »mišljenje«, koje bi dopustilo, da se napravi razlika između tog niza činjenica i nekog drugog niza, koji je također moguć: no kako odabrati takve činjenice, koje se mogu istaknuti u dokaz istine vlastitog gledišta, ako od ranije ne postoji kriterij izbora? Što drugo može biti kriterij takvog izbora, ako ne ono što je iznad pojedine činjenice, koja se ispituje? Neka spoznaja, neko shvaćanje, kojega se historija mora smatrati složenim procesom, koji mora biti povezan s procesom čitavog kulturnog razvitka. Takvo gledanje treba dovesti u vezu s drugim, sa »zakonom sociologije«, koji samo dva puta ponavlja istu činjenicu, jednom kao činjenicu, a drugi put kao zakon (sofizam dvostrukog fakta, a ne zakon).

Pojam »ortodoksnosti«. Prema nekim prije izloženim pitanjima čini se, da pojam »ortodoksnosti« treba obnoviti i vratiti ga njegovu autentičnom podrijetlu. Ortodoksnost ne treba tražiti kod ovog ili onog sljedbenika filozofije prakse,

u ovoj ili onoj sklonosti, koja je u vezi sa strujama protivnim originalnom učenju, nego u osnovnom shvaćanju, da je filozofija prakse »sama sebi dovoljna«, da ona u sebi sadrži sve osnovne elemente za stvaranje jednog općeg i sveobuhvatnog pogleda na svijet, jedne opće filozofije i teorije o prirodnim naukama. I ne samo to, nego i za oživljavanje jedne sveobuhvatne praktične organizacije društva, tojest da ona postane opća i sveobuhvatna civilizacija.

Taj tako obnovljeni pojam ortodoksnosti služi tome, da bi se bolje mogao označiti atribut »revolucionaran«, koji tako često običavaju prišivati raznim pogledima na svijet, teorijama, filozofijama. Kršćanstvo je bilo revolucionarno u poređenju s poganstvom, jer je značilo element potpunog rascjepa između zastupnika starog i novog svijeta. Neka je teorija »revolucionarna« upravo onoliko, koliko je ona element svjesnog odvajanja i razlikovanja na dva tabora, koliko predstavlja nepristupačni vrhunac za neprijateljski tabor. Držati da filozofija prakse nije potpuno nezavisan i samostalan oblik mišljenja, u proturječju sa svim tradicionalnim filozofijama i religijama, znači ustvari to, da još nisu raskinute veze sa starim svijetom, ako ne znači i samu kapitulaciju. Filozofija prakse nema potrebe za tuđom podrškom; ona je sama po sebi toliko jaka i bogata novim istinama, da se stari svijet obraća k njoj, kako bi popunio svoj arsenal suvremenijim i djelotvornijim oružjem. To znači, da filozofija prakse počinje da vrši prevlast nad tradicionalnom kulturom, ali ova, još uvijek jaka, a pogotovu rafinirana i izvještačena, pokušava da reagira poput Grčke, koja je, iako pobijedena, na koncu ipak pobijedila okrutnog rimskog pobjednika.

Može se reći, da dobar dio filozofskog djela B. Crocea predstavlja takav pokušaj, da se filozofija prakse ponovo proguta, pa da se kao sluškinja priključi tradicionalnoj kulturi. Ali, kako se to vidi iz *Ogleda*, ima i takozvanih »ortodoksnih« pristalica filozofije prakse, koji padaju u klopku, te i sami smatraju svoju filozofiju kao podređenu nekoj općoj materijalističkoj (vulgarnoj), a drugi idealističkoj filozofiji. (To ne znači, da između filozofije prakse i starih filozofija nema neke veze, ali je ima manje nego što postoji između kršćanstva i grčke filozofije.) U knjižici Otta Bauera o reli-

giji mogu se naći upozorenja o nekim kombinacijama, kojima je dalo povoda pogrešno shvaćanje, da filozofija prakse nije nezavisna, nego da joj je s vremena na vrijeme potrebna podrška neke druge materijalističke ili idealističke filozofije. Bauer usvaja kao političku tezu agnosticizam političkih stranaka i odobrenje dano njihovim članovima da se udruže u idealiste, materijaliste, ateiste, katolike i t. d.

Bilješka I. Čini se, da se jedan od razloga pogrešnog pri-
laženja traženju neke opće filozofije, koja bi bila temelj filozofije prakse, i prećutnog odricanja originalnosti sadržaja i metode sastoji u ovom: brka se lična filozofska kultura osnivača filozofije prakse, odnosno razni filozofski pravci i veliki filozofi, za koje se je on u mladosti mnogo zanimao i kojih način izražavanja često reproducira (ali uvijek u namjeri odricanja i upozoravajući ponekad, da time želi bolje objasniti svoje vlastito gledanje) s podrijetlom i sastavnim dijelovima filozofije prakse. Ta pogreška ima svoju historiju, a naročito u književnoj kritici, pa je poznato, da je mnogim poznatim učenjacima neko vrijeme zada-
vao mnogo truda posao, da velika pjesnička djela svedu na njihove izvore. To se pitanje po svom vanjskom izgledu postavlja kao pitanje takozvanih plagijata, ali je poznato i to, da nije isključeno da se za neki »plagijat«, pa i neke literarne reprodukcije može dokazati njihova originalnost na temelju plagiranog ili reproduciranog djela. Mogu se navesti dva čuvena primjera: Tansillov sonet, koji je reproducirao Giordano Bruno u *Herojskom bjesnilu (Eroici furori)*, ili u *Večeri na Čistu srijedu (Cena delle Ceneri)*: *Poiché spiegate ho l'ali al bel desio* (kod Tansilla to je ljubavni sonet markizi Del Vasto); 2) Dogalijevi stihovi mrtvima, koje je u nekom prigodnom listu objavio D'Annunzio kao svoje vlastite, a koji su doslovna kopija iz jedne Tommaseove zbirke srpskih pjesama. Ipak su tim reprodukcijama Bruno i D'Annunzio dali novi ugođaj, zbog čega se zaboravlja na njihovo podrijetlo. Proučiti filozofsku kulturu čovjeka kao što je bio Marx ne samo da je zanimljivo, nego je nužno, kako se ne bi zaboravilo, da je to isključivo dio rekonstrukcije njegove intelektualne biografije i da elementi spinozizma, feuerbachovštine, hegelijanstva, francuskog materijalizma i t. d. nisu nikako sastavni dio filozofije prakse, niti se ona na njih može svesti, nego da je najvažnije

baš to, da se stare filozofije premaše, da se stvori nova sinteza ili bar njezini elementi, novi način shvaćanja filozofije, koje su elementi sadržani u aforizmima i rasijsani po rukopisima osnivača filozofije prakse, pa ih baš zato treba odabirati i dosljedno razvijati. Filozofija prakse ne miješa se i ne stapa s bilo kojom drugom filozofijom na teorijskom polju: ona nije originalna samo po tome, što je nadmašila ranije filozofije, nego naročito po tome, što otvara potpuno nove putove, tojest daje takav način shvaćanja filozofije, koji je nov od vrha do dna. Na polju historijsko-biografskih istraživanja treba ispitati, kakvi su to interesi naveli osnivača filozofije prakse na njegovo filozofiranje, vodeći računa o psihologiji mladog učenjaka, koji pomalo dopušta, da ga prvuče svaki novi pravac što ga proučava i istražuje, pa se u njemu formirala njegova individualnost baš kroz ista ona lutanja, koja su, pošto je ispitao i uporedio toliko proturječnih mišljenja, stvorila u njemu kritički duh i originalnu snagu mišljenja; sve ove elemente, a naročito ono što predstavlja neku novu tvorevinu, on je u sebi utjelovio i učinio ih sastavnim dijelom svog mišljenja. Sigurno je, da je hegelijanizam bio (relativno) najvažniji period filozofiranja našeg autora, a naročito zbog toga, što je hegelijanizam pokušavao nadvladati tradicionalna idealistička i materijalistička shvaćanja novom jednom sintezom, koja je sigurno imala izvanredno značenje, te predstavlja svjetsko historijsko doba filozofskih istraživanja. Tako, kad se u *Ogledu* kaže, da filozofija prakse upotrebljava izraz »immanentnost« u metaforičkom smislu, time se ne kaže baš ništa; ustvari je taj izraz stekao posebno značenje, koje nije ni »panteističko«, niti ima ono drugo, tradicionalno metafizičko značenje, nego je potpuno novo i treba da bude utvrđeno. Zaboravljeno je, da jednom jako poznatom izrazu¹³ treba naglasiti prvu riječ — »historijski«, a ne drugu, koja je metaforičkog podrijetla. Filozofija prakse je apsolutni »historizam«, to je apsolutno posvjetovljenje i ozemljenje misli, apsolutna humanizacija historije. Na toj liniji mora se tražiti crvena nit ovog pogleda na svijet.

Bilješka II. S obzirom na važnost, što je za nove stvari može da ima nomenklatura. U listu *Marzocco* od 2. X. 1927. u XI. glavi, pod naslovom *Bonaparte u Rimu*, što ga Diego Angeli po-

¹³ *Historijski materijalizam* (Bilj. tal. red.)

svećuje princezi Charlotti Napoleon (kćeri kralja Josipa, a supruzi Louisa Napoleona, brata Napoleona III., koji je umro za vrijeme ustanka u Romagni 1831.), objavljeno je pismo Pietra Giordanija princezi Charlotti, u kome Giordani iznosi nekoliko svojih ličnih misli o Napoleonu I. Napoleon je 1805. stigao u Bolognu, da posjeti »Institut« (Bolonjsku Akademiju), gdje je dugo razgovarao s tamošnjim učenicima (među njima se nalazio i Volta) te im između ostaloga reče: »...Ja mislim, da u slučaju, kad se u nauci otkrije neka zaista nova stvar, toj stvari valja dati sasvim novo ime, tako da zamisao ostane precizna i jasna. Ako date novo značenje nekoj staroj riječi, koliko god vi tvrdili da stari smisao najljepšiji toj riječi nema ništa zajedničko sa značenjem, što ste joj ga nanovo nadjenuli, ljudski razum ne će nikad moći a da ne pronade neku sličnost i vezu između stare i nove ideje, a to unosi zbrku u nauku i izaziva nepotrebne prepirke.« Prema Angeliju može se zaključiti, da to Giordanijevo pismo bez datuma potječe iz proljeća 1831. (pa bi se, prema tome, moglo zaključiti, da se Giordani sjeća čitavog sadržaja razgovora s Napoleonom, ali se ne sjeća i njegove forme). Trebalo bi pogledati, da li Giordani u svojim knjigama o jeziku izlaže svoja shvaćanja o tom pitanju.

»Materija«. Što pod »materijom« podrazumijeva *Popularni ogleđ*? U nekom popularnom ogleđu, a naročito u takvom, koji ima pretenzija da bude prvi rad ove vrste, treba s više točnosti nego u knjizi, koja je namijenjena obrazovanima, precizno utvrditi ne samo osnovne pojmove, nego i čitavu terminologiju, kako bi se uklonili razlozi zabune, do koje može doći davanjem popularnih i vulgarnih značenja naučnim nazivima. Očigledno je, da se u filozofiji prakse »materija« ne smije shvatiti u onom smislu, što ga ona ima kod prirodnih nauka (u fizici, kemiji, mehanici i t. d.; za značenja treba registrirati i izučavati u njihovu historijskom razvitku), a niti u značenju, što ih imaju u raznim materijalističkim metafizikama. Različita fizička svojstva materije (kemijska, mehanička i t. d.), koja zajedno sačinjavaju materiju (ukoliko se opet ne padne u kantovski *noumen*), uzimaju se u obzir, ali samo ukoliko ona postaju »ekonomski element« proizvodnje. Nije dakle predmet razmatranja materija kao takva, nego ona, koja je društveno i historijski pripremljena za proizvodnju, prema

tome prirodna nauka, koja je u suštini historijska kategorija, odnos među ljudima. Jesu li ikada sva svojstva svih oblika materije bila ista? Tehničke nauke dokazuju, da nisu. Kako se dugo vremena nije vodilo računa o mehaničkoj snazi pare? A može li se kazati, da je ta pogonska snaga postojala prije negoli su je ljudi počeli iskorištavati svojim strojevima? U kome je, dakle, smislu i do koje mjere netočno, da priroda ne dopušta otkrića i izume već postojećih sila, s pomoću postojećih svojstava materije, nego dopušta samo takva »ostvarenja«, koja su usko povezana za interes društva, za napredak i potrebe razvijanja proizvodnih snaga? Ne bi li se idealističko učenje, da priroda nije ništa drugo nego ekonomska kategorija — pošto mu se prethodno ukloni njegova spekulativna nadgradnja — moglo svēsti u okvire filozofije prakse i dokazati, da je ono historijski s njom povezano i da se iz nje razvilo? Filozofija prakse ne promatra neki stroj zbog toga, da mu otkrije i utvrdi atomsku strukturu materijala, fizička, kemijska i mehanička svojstva njegovih sastavnih dijelova (to izučavaju egzaktno nauke i tehnologija), nego samo utoliko, ukoliko je on odraz materijalnih proizvodnih snaga, ukoliko je predmet vlasništva određenih društvenih snaga, ukoliko odražava određene društvene odnose, koji odgovaraju određenom historijskom periodu. Ukupnost materijalnih proizvodnih snaga predstavlja onaj element, koji se u historijskom razvitku najmanje mijenja i koji se svaki put s matematičkom točnošću može utvrditi i izmjeriti, i tako pruža mogućnost za važna opažanja i sudove eksperimentalnog značaja, pa i grubu rekonstrukciju kostura historijskih promjena. Promjenljivost cjelokupnih materijalnih proizvodnih snaga može da se mjeri i da se s nekom točnošću utvrdi onda, kad se razvitak iz kvantitativnog pretvara u kvalitativni. Skupnost materijalnih proizvodnih snaga predstavlja istovremeno i kristalizaciju čitave prošle historije i osnovu sadašnjosti i budućnosti; to je istovremeno potvrda i suvremena pokretačka snaga. Ali se pojam aktivnosti tih snaga ne smije pobrkati, pa čak ni usporediti s aktivnošću u fizičkom ili metafizičkom smislu. Elektricitet je u historijskom smislu aktivan, ali ne kao obična prirodna sila (na primjer kao električni grom, koji prouzrokuje požare), nego kao jedan od elemenata za proizvodnju,

kojim upravlja čovjek i koji je uvršten u skupnost materijalnih proizvodnih snaga, pa je postao predmet privatnog vlasništva. Kao apstraktna prirodna sila elektricitet je postojao i prije no što je bio uvršten među proizvodne snage, ali on u historiji nije djelovao, nego je bio predmet pretpostavki u fizici (a ranije je predstavljao historijsku »ništicu«, jer se za njega nitko nije zanimao, zapravo nitko nije ni znao za njega).

Te su napomene potrebne, da bi se shvatilo kako je kauzalni element, preuzet od prirodnih nauka, da bi se njime protumačila historija svijeta, puka samovolja, ukoliko nije vraćanje na stara ideološka tumačenja. *Ogled*, na primjer, tvrdi, da nova teorija o atomima ruši individualizam (to su robinzonijade). Što to znači? Što može da znači približavanje politike naučnim teorijama, ako ne to, da se historija udaljila od takvih naučnih teorija, odnosno od ideologije, zbog čega se, zato što se želi ostati ultra-materijalist, pada u neku čudnu formu apstraktnog idealizma? Ne može se reći ni to, da individualizam nije srušila atomistička teorija, nego stvarnost prirode, koju ta teorija opisuje i utvrđuje, a da se ne zapadne u najzamršenija proturječja, budući da se pretpostavlja, da je ta stvarnost prirode postojala prije teorije te da je već djelovala, kad je idealizam bio na glasu. Kako je onda moguće, da »atomska« stvarnost nije uvijek djelovala, ako je bila i ako jest prirodni zakon, ili je možda morala da pričekava, dok ljudi stvore neku teoriju, pa da tek onda počne djelovati? A zar se i ljudi počnu pokoravati zakonima tek onda, kad saznaju za njih kao za zakone, koje su objavili parlamenti? Tko bi mogao prisiliti ljude da poštuju zakone, koje ne poznaju — s obzirom na princip modernog zakonodavstva, prema kome se krivac ne može pozivati na nepoznavanje zakona? (Ne može se reći, da su zakoni neke prirodne nauke izjednačeni sa zakonima historije, niti da se, budući da je skupnost naučnih ideja jedna homogena cjelina, jedna nauka može sažeti u drugu, a jedan zakon u drugi zakon, jer u tom slučaju, po kome se privilegiju može baš taj određeni fizički element, a ne neki drugi, sažeti u jedinstveni pogled na svijet.) To je, ustvari, samo jedan od mnogo elemenata *Popularnog ogleda*, koji otkriva svu površnost načina, kako se

tu postavlja pitanje filozofije prakse, kako se tom pogledu na svijet nije znala dati njegova naučna samostalnost i mjesto koje mu pripada — nasuprot prirodnim naukama i, što je još gore: otkriva nejasni pojam o nauci uopće, svojstven vulgarnom pučkom shvaćanju (po kome je i opsjenarstvo nauka). Da li je moderna teorija o atomima »definitivna«, jednom zauvijek? Tko bi, koji bi se učenjak usudio da to potvrdi? Možda je i ona naprosto jedna naučna hipoteza, koja može da bude prevladana, odnosno uključena u neku mnogo širu i prihvatljiviju teoriju? Zašto bi, prema tome, pozivanje na tu teoriju moralo biti odlučno, najavljujući konac individualizma i robinzonijade? (Na stranu to što robinzonijade mogu neki put da posluže kao praktične sheme, izmišljene zato, da se istaknu neke tendencije ili da pomoću njih upozorimo na neki apsurd: robinzonijadama se poslužio i autor *Kritike političke ekonomije*.) Postoje međutim i neka druga pitanja: kad bi atomistička teorija bila ono, za što je drži *Ogled* — s obzirom na to da društvena historija predstavlja niz prevrata te da su društveni oblici bili raznovrsni, dok je teorija o atomima odraz određene stvarnosti svijeta, koja je uvijek slična — kako onda to, da se i društvo tom zakonu nije uvijek pokoravalo? Zar se tvrdilo, da je prijelaz od srednjovjekovnog korporativnog režima na ekonomski individualizam bio antinaučan, pogreška historije i prirode? Prema teoriji prakse očigledno je, da teorija o atomima ne tumači ljudsku historiju, nego baš obratno, da je i teorija o atomima isto tako nadgradnja¹⁴ kao i sve ostale naučne hipoteze i mišljenja.

Kvantitet i kvalitet. U *Popularnom ogledu* se kaže (nuzgredno, jer tvrdnja nije ni obrazložena ni ocijenjena, ne izražava čitav pojam, nego je slučajna, bez veze s onim, što je rečeno prije i poslije), da je svako društvo nešto, što je više nego prosti zbir pojedinih njegovih pripadnika. Apstraktno uzevši to je tačno, ali šta u konkretnom slučaju to znači? Objašnjenje, koje nam se za to daje, empirički je često čudnovata stvar. Tako se kaže, da stotinu krava svaka za sebe pred-

¹⁴ Teorija o atomima trebala bi da objasni biološkog čovjeka kao skup različitih tijela i da tako protumači ljudsko društvo. Shvatljive li teorije!

stavlja nešto sasvim drugo nego stotinu krava zajedno, koje onda predstavljaju krdo, a to da je obično pitanje riječi. Kaže se isto tako, da, kad brojeći stignemo do deset, dobivamo desetinu, kao da ne postoji i par, tercet, kvartet i t. d., kao običan drugačiji način brojenja. Određenije praktično-teorijsko objašnjenje daje nam prvi svezak *Kapitala*, gdje je dokazano, da u tvorničkom sistemu postoji neka kvota u proizvodnji, koja se ne može pripisati nijednom pojedinom radniku, nego samo čitavom radnom kolektivu, kolektivnom čovjeku. Slično se nešto događa i s čitavim društvom, koje se temelji na podjeli rada i dužnosti i zbog toga je društvo važnije nego zbir njegovih pripadnika. Drugo je čvorno pitanje, koje *Popularni ogleđ* nije riješio, tojest problem, kako je filozofija prakse »konkretizirala«
hegelijanski zakon prijelaza kvantiteta u kvalitet; pitanje za koje *Popularni ogleđ* pretpostavlja da je poznato, kad se ne zadovoljava običnom igrom riječi, kao što je ona o vodi, koja promjenom temperature mijenja svoje agregatno stanje (kruto, tekuće, plinovito), što je posve mehanička pojava uvjetovana vanjskim utjecajima (vatra, sunce ili hlapljivost skrućene ugljične kiseline i t. d.).

A što će za čovjeka značiti ovaj vanjski utjecaj? U tvornici postoji podjela rada i t. d., dakle uvjeti koje je stvorio sâm čovjek. U društvu je to skupnost proizvodnih snaga. Ali autor *Popularnog ogleđ*a nije mislio na to, da to, ako je svaki društveni skup nešto više od zbira njegovih pripadnika, znači, da zakon ili princip, koji objašnjava društveno razvijanje, ne može biti neki zakon fizike, jer se u fizici nikad ne će izaći iz sfere kvantiteta, nego samo pomoću metafore. Pa ipak je u filozofiji prakse kvalitet uvijek povezan s kvantitetom i možda se baš u toj njihovoj povezanosti sastoji njezin najoriginalniji i najplodonosniji dio. Idealizam ustvari spaja ova dva svojstva u jedno više, kvalitet, stvara od njega neko biće za sebe, »duh«, onako kao što je religija stvorila božanstvo. Ali ako to spajanje dvaju svojstava u jedno znači religiju i idealizam, tojest neku samovoljnu apstrakciju, a ne proces analitičkog odvajanja, koje je praktički potrebno iz pedagoških razloga, onda to spajanje dvaju svojstava u jedno predstavlja i vulgarni materijalizam, koji od materije »pravi božanstvo«.

Treba usporediti takva shvaćanja o društvu s koncepcijom o državi, koju zastupaju današnji idealisti. Prema mišljenju suvremenih idealista, država prestaje time, što se ona izdigla nešto iznad pojedinaca (iako je to Gentile vrlo oprezno formulirao u časopisu *Educazione Fascista* (Fašistički odgoj) od kolovoza 1932., nakon zaključaka, što ih je u pogledu vlasništva izvukao iz idealističkog izjednačavanja pojedinca s državom). Tako je koncepcija suvremenih vulgarnih idealista pala na dno običnog papagajstva, pa je kritika, koja njoj odgovara, samo humoristička karikatura. Mogli bismo zamisliti nekog regruta kako oficirima iz regrutske komisije objašnjava teoriju o državi, koja se izdigla iznad pojedinaca, i kako od njih zahtijeva, da njegovu fizičku i materijalnu ličnost ostave na miru, a neka regrutiraju ono malo nečega, što pridonosi stvaranju nečeg nacionalnog kao što je to država. Ili se sjetimo priče *Novellino*, u kojoj mudri Aladin prekida spor između pečenjara, koji traži da mu se plati užitak aromatičnih mirisa njegovih jela, i prosjaka, koji ne će da mu plati. Aladin je dosudio plaćanje zveckanjem novčićima, rekavši pečenjaru, da zveckanje stavi u džep, kao što je i prosjak pojeo njegove miomirise.

Teleologija. Još se očiglednije mogu sagledati nedostaci *Ogleda*, kad među pitanjima teleologije prikazuje prošla filozofska naučavanja uvijek na isti, trivijalan i banalan način, tako da čitalac ima dojam, da je čitava kulturna prošlost bila opsjena pomahnitalih bahantkinja. Način iznošenja jadan je s mnogo gledišta: ozbiljan čitalac, željan da proširi svoje znanje i produbi svoja izučavanja, pomislić će, da mu se rugaju, pa će se njegova sumnja proširiti na čitav sistem. Lako je misliti, da neko stanovište možemo nadvisiti tako da ga ponizimo, ali to je obično zanošenje riječima. Iznositi pitanja na tako podrugljiv način, to može nešto i da znači kod Voltaira, ali on nije bilo tko, a svatko ne može biti velik umjetnik.

Tako *Ogled* prikazuje pitanje teleologije na temelju njezinih najdjetejnastijih manifestacija, dok zaboravlja rješenje, što ga je dao Kant. Možda bi trebalo pokazati kako u *Ogledu* ima mnogo nesvjesne teleologije, koju on reproducira a da i

ne zna za Kantovo stanovište, na primjer poglavlje o *Ravnoteži između prirode i društva*.¹⁵ *

O *umjetnosti*. U poglavlju posvećenom umjetnosti tvrdi se, da se i u najnovijim djelima o estetici postavlja identični forme i sadržaja. To se može uzeti kao jedan od najočiglednijih primjera nesposobnosti kritike da utvrdi historiju pojmova i da ustanovi pravo značenje samih tih pojmova prema raznim teorijama. Ustvari je idealistička estetika (Croce) postavila tvrdnju o identičnosti sadržaja i forme, ali na idealističkim pretpostavkama i s idealističkom terminologijom. »Sadržaj« i »forma« nemaju, dakle, ono značenje, što ga pretpostavlja *Ogled*. Identičnost forme i sadržaja znači, da sadržaj u umjetnosti nije neki »apstraktni sadržaj«, tojest zaplet u romanu i naročita masa općenitih osjećanja, nego sama umjetnost, jedna filozofska kategorija, jedan »naročiti« trenutak duha i t. d. Forma ne predstavlja »tehniku«, kako to pretpostavlja *Ogled*.

Treba pokupiti i analizirati svaki spomen i svaku napomenu o estetici i umjetničkoj kritici, što ih sadrži *Ogled*. A dotle nam može poslužiti poglavlje posvećeno Goetheovu *Prometeju*. Ocjena, što mu je daje, površna je i krajnje općenita. Autor, kako se čini, ne poznaje točno ni fabulu ove Goetheove ode, ni priču o Prometeju iz svjetske književnosti

¹⁵ Iz Goetheovih Ksenija: ... »Teleolog — Obožavamo dobrog Stvoritelja svijeta, koji je stvarajući pluto stvorio odmah i čep« (tal. prijevod B. Crocea u knjizi o Goetheu str. 262). Croce stavlja ovu bilješku: »Protiv vanjskog finalizma, koji je općenito bio prihvaćen u XVIII. stoljeću i koga je Kant nedavno kritizirao zamijenivši ga jednim dubljim pojmom finaliteta«. Na drugom mjestu Goethe ponavlja onaj isti motiv, govoreći da ga je izveo iz Kantova: »Kant je najistaknutiji među modernim filozofima i njegov je nauk najviše utjecao na moju kulturu. Razlikovanje subjekta od objekta i naučni princip, da sve postoji i da se sve razvija zbog svojih vlastitih unutrašnjih razloga (poslovično govoreći, da pluto ne raste, da bi služilo kao čep našim staklenkama), bilo mi je zajedničko s Kantom, pa sam kasnije mnogo proučavao njegovu filozofiju.« Zar se ne bi moglo otkriti teleološko podrijetlo shvaćanja o »historijskoj misiji«? Ona u mnogo slučajeva doista poprima dvosmisleno i mistično značenje, a u drugim opet slučajevima ima takvo značenje, koje, nakon Kantova teleološkog shvaćanja, filozofija prakse može da podrži i opravda.

prije Goethea, a naročito u vrijeme, koje je prethodilo i koje se poklapa s Goetheovom književnom djelatnošću. A je li moguće davati ocjenu, a baš te elemente ne poznavati, kao što to radi *Ogled*? Kako na drugi način praviti razliku između onoga, što je u najužoj ličnoj vezi s Goetheom, i onoga, što predstavlja jednu epohu ili jednu društvenu skupinu? Takva je vrsta ocjena opravdana samo utoliko, ukoliko to nisu šuplje općenitosti, u koje mogu da se natrpaju najrazličitije stvari, nego su točne, dokazane i konačne; inače im je suđeno, da se zbog njih definira jedna teorija i one daju poticaja površnom načinu tretiranja dotičnih pitanja (uvijek se treba sjetiti one Engelsove rečenice, sadržane u pismu jednom svom učeniku, objavljenom u *Sozial Akademikeru*).

Mogla bi se iznijeti književna, umjetnička i ideološka sudbina, što ju je imao mit o Prometeju, pa ispitati kako se on odnosi u raznim vremenima i koji sklop osjećaja i ideja upotrebljava, da bi izrazio sve složenija osjećanja i misli. Zbog toga ću u vezi s Goetheom ukratko izložiti nekoliko osnovnih podataka, koje sam uzeo iz jednog članka Leonella Vincentija (*Prometej*, objavljeno u *Leonardu*, ožujak 1932.). Je li Goethe htio da u odi dá običnu »mitologiju« u stihovima ili je htio da izrazi neki svoj stvaran i živ odnos prema božanstvu, prema kršćanskom bogu? Goethe je ujesen 1773. (kad je pisao *Prometeja*) odlučno odbio pokušaj svog prijatelja Lavatera, da ga vrati k religiji: *Ich bin kein Christ*. Jedan je moderni kritičar (H. A. Korff) primijetio (po Vincentijevim riječima): »Zamislite tako teške riječi uperene protiv jednog (!) kršćanskog boga; zamijenite li anonimni (!!) pojam boga imenom Zevsa, osjetit ćete, s koliko je revolucionarnog duha nabita ova oda«. (Oda počinje:

*Pokrij svoje nebo, Zevse,
Oblaka parom
I kušaj svoju snagu, kao dječak
Sto stabljikama čička rubi glave,
Na hrašću i na vrhovima brda,
Ali mi Zemlju moju
Moraš ostaviti.
I kolibu, koju ne sagrađi ti,
I ognjište moje,*

Na čijem žaru
Zavidiš meni.
Ničeg jadrnijeg ne znam
Pod suncem od vas bogova...

(Prev. D. Cesarić)

To je Goetheov vjeronauk. To je razvoj mita o Prometeju u XVIII. stoljeću od prvog Shaftesburyjeva oblikovanja (*a poet is indeed a second maker, a just Prometheus under Jove*), do drugog *Stürmer und Dränger*a, koji Prometeja prenose sa religioznog na umjetničko područje. Walzel je zastupao baš umjetnički karakter Goetheova djela. Opće je mišljenje, međutim, da je kod Goethea polazna točka ipak bila religiozni pokušaj. Prometeja treba svrstati među spise (*Muhamed, Prometej, Satir, Vježni Žid, Faust*) iz godina 1773—74. Goethe je namjeravao napisati dramu o Prometeju, od koje je ostao jedan fragment. Julius Richter (*Zur Deutung der Goetheschen Prometheusdichtung u Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts 1928.*) tvrdi, da je oda pisana prije drame, od koje je počeo prije samo neke dijelove, dok se je — prema E. Schmidtu — dotada vjerovalo, da je oda srž istoimenog dramskog fragmenta; srž, koja je pjesnički proizvod vremena, kad je on već odustao od pokušaja drame. (To je objašnjenje i psihološki interesantno: odatle se može vidjeti, kako je Goetheova inspiracija slabila: 1) u prvom dijelu ode prevladava titanski element pobune; 2) u drugom dijelu ode Prometej se povlači u samoga sebe, prevladavaju elementi neke ljudske slabosti; 3) pokušaj drame, koja nije uspjela, možda zato što Goethe više nije uspio da nađe oslonac za svoju sliku, koja se već u odi pomakla i stvorila u njemu unutrašnje proturječnosti.) Richter traži podudarnosti književnog djela i pjesnikovih duševnih raspoloženja, koje se pokazuju u njegovim pismima i u *Poeziji i zbilji*. U *Poeziji i zbilji* polazi se od jedne općenite primjedbe: na koncu se ljudi uvijek moraju osloniti na svoje vlastite snage, čini se da samo božanstvo ne može ljudima nadoknaditi poštovanje, vjernost i ljubav baš kad im je to najpotrebnije; pomози si sam: »Uvijek je ispalo tako, da je moj stvaralački dar najčvršći temelj moje samostalnosti«. »Ta se situacija ostvarila u jednoj slici... Stara mitološka Prometejeva figura, pošto se odvojila od bogova, svo-

jom je radionicom napučila svijet. Osjetio sam veoma dobro, da nešto značajnije mogu postići samo onda, ako se izoliram. Budući da sam morao isključiti ljudsku pomoć, odvojih se, poput Prometeja, i od bogova.« Kao što su to tražila njegova duševna raspoloženja, dodaje Vincenti, ali ja mislim, da se kod Goethea ne može govoriti o ekstremizmu i ekskluzivnosti: »Prekrojih starijsku Titanovu odjeću prema svojim plećima i ne razmišljajući mnogo o tome započeh da pišem dramu, u kojoj je prikazivano kako je Prometej zapao u neprijateljstvo s bogovima, jer je stvarao ljude na svoju ruku i dajući im život uz blagonaklonost Minerve...« (Vincenti piše: »Kad je Goethe pisao te riječi, dramski je fragment već godinama bio nestao [što znači »nestao«?], a on ga se više nije dobro sjećao. Mislio je, da bi oda, koja mu je ostala, trebala da predstavlja neki monolog.«) Oda predstavlja posebnu situaciju, drugačiju od one u fragmentu. Pobuna u odi sazrijeva od časa objave rata, koji se zaključuje čim su neprijateljstva počela. »Tu sam i stvaram ljude«... i t. d. U drami je rat već započeo. Logično je da je fragment kasnijeg datuma nego oda, ali Vincenti nije u tome tako odlučan kao Richter. Po njemu »... ako je točno da dramski fragment idejno predstavlja uzdizanje iznad ode, nije manje točno ni to, da se pjesnička fantazija može vratiti na pozicije, koje su već izgledale premašene, i od njih opet načiniti nešto novo. Isto tako valja napustiti pomisao, da je oda srž drame, no zadovoljimo se time da kažemo, da je situacija i jedne i druge antinomija, koja postoji u odi: prve dvije strofe su podrugljive, a posljednja je izazovna, dok je centralni dio u drugom tonu: Prometej se sjeća svog djetinjstva, lutanja, sumnji, mladenačkog nemira: »govori jedan u ljubavi razočaran«. »Te rascvjetale snove ne mogu nam iz sjećanja oteti mrgođenja, koja se javljaju u posljednjoj strofi. Tako je govorio Prometej-Titan u početku, ali se uskoro pod obrazinom diva javljaju nježni (!) mladenački izljevi mladića, čije srce zamire od ljubavi.« Za Goetheovu je ličnost naročito značajan jedan odlomak iz Poezije i zbilje: »Titanski i gigantski duh, rušilac nebesa, nije dao građi mom pjesništvu. Činilo mi se zgodnijim, da prikažem onaj miroljubivi otpor, slikovit i dokraja podnošljiv, koji priznaje snagu autoriteta, ali bi htio da mu stane uz bok.« (Marxov kratki sastavak o Goetheu obrazlaže i osvjetljava taj odlomak.) Dramski nam fragment, kako se to meni čini, pokazuje, da Goetheov titanizam

treba svrstati baš u literarnu oblast i dovesti ga u vezu s aforizmom: »U početku bijaše djelo«, ako pod djelom treba shvatiti aktivnost svojstvenu Goetheu — njegovo umjetničko stvaralaštvo. Evo šta o tome misli Croce, nastojeći dati odgovor na pitanje zbog čega je drama ostala nedovršena: »Možda se iz samog slijeda onih scena vidi sva težina i smetnja kompozicije, a to je dualizam Goethea-buntovnika i Goethea-kritičara pobune«. (Možda bi trebalo još jednom pogledati studiju Vincentija, koja — iako obiluje netočnostima i proturječjima — ipak sadrži vanredno oštra za- pažanja.)

Čini mi se, da bi ustvari trebalo posebno proučiti dramski fragment. On je mnogo složeniji od ode i njegov odnos prema odi proizlazi više iz vanjskog mita o Prometeju, nego što ga stvara neka unutrašnja i nužna veza. Prometejeva je pobuna »konstruktivna«, Prometej se javlja ne samo u ulozi pobunjenog Titana, nego naročito kao *homo faber*, svijestan samog sebe i svog rada. Za Prometeja iz fragmenta bogovi nikako nisu neograničeni i svemoćni. »Možete li mi učiniti to, da u svoju šaku stegnem nebesko i zemaljsko prostranstvo? Možete li me odvojiti od mene samoga? Možete li me toliko rastegnuti, da obuhvatim cijeli svijet? Hermes sliježući ramenima odgovara: ‚Sudbina!‘ I bogovi su, dakle, sluge. Ali zar se Prometej ne osjeća sretnim u svojoj radionici, među svojim ostvarenjima? ‚Ovdje je moj svijet, sve moje! Ovdje ja osjećam sebe!‘ Hermesu je on kazao, da je još kao dijete postao svijestan svog fizičkog postojanja, onda kad je primijetio, da mu noge nose tijelo, i kad su mu se ruke ispružile da dotakne prostor. Epimetej ga je optužio zbog težnje za samostalnošću, što ne će priznati, da uživa, što sačinjava cjelinu s bogovima, srodnicima, sa svijetom i nebesima. ‚Znam ja tu priču‘, odgovara Prometej, jer se više ne može zadovoljiti jedinstvom, koje ga obuhvaća izvana, on hoće da za sebe stvori novo, koje će izvirati iz unutrašnjosti. A ono može da se pojavi samo »iz sredine koja je ispunjena njegovom aktivnošću.«

IV

FILOZOFIJA BENEDETTA CROCEA



POLAZNE TOČKE

1. *Uvod*: a) Metodske bilješke; b) čovjek partije: partija kao praktično rješenje posebnih problema, kao organski politički program (suradnja u konzervativnom *Giornale d'Italia*, u *Stampi* i t. d., u *Politici*); partija kao opća ideološka tendencija; c) Croce i G. Fortunato kao »pokretači« (više nego vođe) kulturnih talijanskih pokreta od 1900. do 1914. (*Voce*, *Unità*, i t. d. *Rivoluzione Liberale*); d) držanje Croceovo za vrijeme Svjetskog rata kao orijentaciona točka za shvaćanje motiva njegova kasnijeg djelovanja kao filozofa i leadera evropske kulture.

Neki opći metodski kriteriji. Korisno je, najprije, proučavati Croceovu filozofiju prema nekim kriterijima, što ih je utvrdio sam Croce (ti su kriteriji ujedno sastavni dio njegove opće koncepcije): 1) Ne tražiti u Croceu »opći filozofski problem«, već u njegovoj filozofiji vidjeti onaj problem ili niz problema, koji više interesiraju u danom momentu, t. j. koji su bliži životu i njegov su odraz. Čini mi se, da su taj problem ili niz problema onaj historiografije s jedne strane te filozofija prakse, političke znanosti i etike s druge strane. 2) Treba pažljivo proučavati »manje« Croceove sastavke, t. j. osim sistematskih i organskih djela još i zbirke članaka, bilježaka, napomena i zapamćenja, sastavke koji imaju veću i očitiju vezu sa životom i s konkretnim historijskim zbivanjem. 3) Treba utvrditi Croceovu »filozofsku biografiju«, t. j. identificirati izražavanja Croceove misli, postavljanja i rješenja nekih problema, nove probleme, koji su nastali u toku njegova rada, a privukli su njegovu pažnju. Za ta istraživanja korisno

je proučavanje upravo njegovih manjih sastavaka u godištima časopisa *Critica* i drugim publikacijama, u kojima su bili objavljeni. Kao baza tog istraživanja može da služi *Prilog kritici mene samoga* i zacijelo autorizirani spisi Francesca Flora i Giovannija Castellana. 4) Kritičari Crocea: pozitivisti, neoskolastici, današnji idealisti. Prigovori tih kritičara.

1) *Croce kao čovjek partije*. Razlikovanja u pojmu partije: partija kao praktična organizacija (ili praktična tendencija) t. j. kao instrument za rješenje jednog problema ili skupine problema nacionalnog i internacionalnog života. U tom smislu Croce nije nikada pripadao nijednoj grupi liberala. On je dapače otvoreno pobijao ideju partije i činjenicu trajno organiziranih partija (*Partija kao sud i predrasuda* u knjizi *Kultura i moralni život*, esej objavljen u jednom od prvih brojeva firentinske *Unità*) te se izjasnio za političke pokrete, koji ne određuju definitivni, »dogmatski«, trajni, organski »program«, nego teže za tim da svaki put riješe političke probleme, koji su neposredno postavljeni. Croce je, s druge strane, između raznih liberalnih tendencija manifestirao svoju simpatiju za konzervativnu tendenciju, koju je podržavao *Giornale d' Italia*. Taj list je ne samo kroz duže vrijeme objavljivao članke časopisa *Critica*, i to prije nego su njegovi primjerci bili raspačavani, već je imao »monopol« na pisma, koja je Croce katkada pisao da izrazi svoje mišljenje o političkim i kulturno-političkim problemima, koji su ga interesirali i za koje je smatrao potrebnim da se o njima izjasni. Nakon rata je i *Stampa* prva objavljivala članke časopisa *Critica* (ili Croceove priloge u *Atti accademici*), ali nije donosila pisma koja je i nadalje prvi objavljivao *Giornale d' Italia*, a *Stampa* i drugi listovi su ih samo reproducirali.

2) Partija kao opća ideologija, superiorna raznim neposrednijim grupacijama. Liberalnost partije karakterizirala se u Italiji nakon 1876. na taj način, da se partija prikazivala zemlji kao »raspršeni red« frakcija te nacionalnih i regionalnih grupa. Među frakcije političkog liberalizma pripadao je liberalni katolicizam »popolarâ« i nacionalizam (Croce je surađivao u *Politici* A. Rocca i F. Coppola), a pripadale su i monarhističke unije i republikanska stranka te velik dio socija-

lista, pripadali radikal-demokrati i konzervativci i konačno grupa Sonnino-Salandra, Giolitti, Orlando, Nitti i dr. Croce je bio teoretičar svega onoga što su te grupe i grupice, karnarile i mafije imale zajedničko; šef centralnog ureda propagande, kojom su se sve te grupe služile; nacionalni leader kulturnih pokreta, koji su se radali da se obnove stare političke forme.

Croce i Fortunato. Kao što je na drugom mjestu bilo napomenuto, Croce je tu službu nacionalnog leadera liberalno-demokratske kulture dijelio sa Giustinom Fortunatom. Croce i Fortunato su se od 1900.—1914., a i kasnije uvijek pojavljivali kao inspiratori (kao fermenti) svakog ozbiljnog mladog pokreta, koji je imao zadatak da obnovi političko »vladanje« i život građanskih partija: tako za *Voce*, *Unità*, *Azione Liberale*, *La Patria* (Bologna) i t. d. Pojavom lista *Rivoluzione Liberale* Piera Gobettija dolazi do temeljite promjene: termin »liberalizam« tumači se više u filozofskom i apstraktnom smislu, a od pojma slobode u tradicionalnom smislu individualne ličnosti prelazi se na pojam slobode kolektivne ličnosti velikih društvenih skupina i na takmičenje između grupa, a ne između pojedinaca. O toj službi nacionalnog leadera liberalizma treba voditi računa, da bi se shvatilo, kako je Croce proširio krug svoga utjecaja izvan Italije, i to na bazi revizionističkog elementa svoje propagande.

*Držanje Crocea za vrijeme Svjetskog rata.*¹ Croceovo držanje za vrijeme neutralnosti i za vrijeme rata pokazuje, koji intelektualni i moralni (dakle i socijalni) interesi i danas prevladavaju u njegovom književnom i filozofskom djelovanju. Croce reagira protiv popularne postavke rata (s odnosnom propagandom) kao rata civilizacije, dakle

¹ Pismeni sastavci Crocea u tom pogledu skupljeni su u knjizi *Stranice o ratu* (Laterza, II. nad. izd.); bilo bi, međutim, zanimljivo pregledati ih u prvoj redakciji, onako kako su sukcesivno bili objavljivani u časopisu *Critica* ili u drugim periodicima; trebalo bi nadalje voditi računa i o drugim problemima kulturnog i moralnog značenja, koji su Crocea istodobno zanimali te upozoravaju na druge događaje povezane — izravno ili neizravno — s ratnom situacijom, za koje je on smatrao da treba na njih reagirati.

religioznog karaktera, t. j. koji bi teorijski imao dovesti do uništenja neprijatelja. U momentu mira Croce vidi moment rata, a u momentu rata onaj mira, i bori se da ne bi nikad bile uništene mogućnosti posredovanja između tih dvaju momenata. Nakon rata ima doći mir, i mir može dovesti do grupacija sasvim drugačijih od onih, koje su postojale za vrijeme rata. Kako bi onda bila moguća suradnja između država, kad bi se za vrijeme rata rasplamsali vjerski fanatizmi? Ustanovljeno je, da nikakva neposredna politička nužnost ne može i ne mora poprimiti univerzalno obilježje. Takvi izrazi ne odražavaju točno Croceovo držanje. Ne može se, doista, reći, da bi on bio protiv »religiozne« postavke rata, ukoliko je to politički potrebno, da bi mobilizirane široke mase bile spremne da se žrtvuju i umiru u rovovima. To je problem političke tehnike, koji imaju da riješe političari. Croceu je do toga, da se obrazovani ne spuste na razinu mase, već da shvate, da je jedno ideologija, praktični instrument vladanja, a drugo filozofija i religija, koja ne smije biti ponižena ni u savjesti samih svećenika. Intelektualci moraju biti oni, koji vladaju, a ne oni, kojima se vlada; stvarajući ideologija, da bi vladali drugima, a ne šarlatani, koji se daju ujedati i trovati od vlastitih zmija. Croce, dakle, zastupa veliku politiku protiv male. Machiavellijev makijavelizam protiv makijavelizma Stenterella. On sebe visoko uzdiže i sigurno misli da su bijesne kritike i lični, pa i najbezobzirniji napadaji »politički« nužni i korisni, da bi se ta njegova visoka pozicija mogla održati. Njegovu držanje za vrijeme rata moglo bi se usporediti jedino s držanjem pape, poglavarom biskupa, koji su blagosiljali nje-mačko i austrijsko oružje, a i onih biskupa, koji su blagosiljali talijansko i francusko oružje, a da u tome nije bilo nikakve kontradikcije.²

To isto držanje, koje nije lišeno neugodnosti, nalazimo kod Crocea i u odnosu prema modernizmu. Budući da nije moguće zamisliti prijelaz narodnih masa iz stadija religije u

² Isp. *Etika i politika*, str. 343: »Crkveni ljudi, koje ovdje treba razumjeti kao samu crkvu, i t. d.«

»filozofski« stadij, a modernizam je praktički podgrizao praktično-ideološku strukturu crkve, Croceovo držanje je stvarno pridonosilo učvršćenju crkvenih pozicija. Tako je njegovo »revizionističko« držanje poslužilo za učvršćenje reakcionarnih struja. Labrioli, koji mu je to primijetio, Croce je odgovorio: »Što se tiče politike i reakcionarnih pokušaja, *caveant consules*«. U vezi s tim njegovo približavanje *Politici* god. 1920. i njegovi pravi praktični stavovi: govori, učestvovanje u vladi Giolittija, i t. d. Pozicija »čistog intelektualca« postaje bilo pravi i lošiji »jakobinizam« (u tom se smislu, izmijenivši intelektualne likove, Amadeo³ može približiti Croceu, što Jacques Mesnil možda nije zamišljao) ili pak prezreni »poncijepilativizam«, ili uzastopce jedno i drugo ili jedno i drugo istodobno.

U pogledu rata na Crocea se može odnositi primjedba Lyauteya: nacionalni osjećaj tobožnjih nacionalista doista je »ublažen« toliko naglašenim kozmopolitizmom kaste, kulture i t. d., da se može smatrati pravnim instrumentom vladanja, a njegove »strasti« mogu se smatrati ne neposrednima, već podvrgnutima držanju vlasti.

U knjizi *Prilog kritici sebe samog* nije sabrana sva političko-intelektualna biografija Crocea. Što se tiče njegovih odnosa s filozofijom prakse, mnogi elementi i bitni potezi su razasuti u svim njegovim djelima. U svesku *Kultura i moralni život* (II. izd., str. 45, ali i na drugim stranicama, kao onima na kojima objašnjava izvor svojih simpatija za Sorela) on tvrdi, da usprkos svojim *naturaliter* demokratskim tendencijama (jer filozof ne može ne biti demokrat), njegov želudac nije mogao probaviti demokraciju, dok ova nije dobila primjesa filozofije prakse, koja je, »kao što je dobro poznato, prožeta njemačkom klasičnom filozofijom«. Za vrijeme rata tvrdio je, da je taj rat upravo rat filozofije prakse.⁴

³ Amadeo Bordiga (*Op. red.*)

⁴ Isp. Croceov razgovor s De Ruggierom, objavljen u *Revue de métaphysique et de morale*, *Ratne stranice* i uvod iz 1917. knjizi *Historijski materijalizam i marksistička ekonomija*.

2. Croce kao intelektualni leader revizionističkih tendencija devedesetih godina: Bernstein u Njemačkoj, Sorel u Francuskoj, ekonomsko-pravna škola u Italiji.

U pismu Georga Sorela Croceu od 9. rujna 1899. stoji: »Bernstein mi upravo piše, da je u br. 46 *Neue Zeita* spomenuo, kako je u stanovitaj mjeri bio inspiriran vašim radovima. To je zanimljivo, jer Nijemci nisu skloni tome da otkrivaju strane izvore svojih ideja.«

O intelektualnim odnosima između Sorela i Crocea postoji danas veoma zanimljiva dokumentacija u zbirci pisama Sorela Croceu, objavljenoj u časopisu *Critica* (1927. i sl.): čini se, da je intelektualna zavisnost Sorela o Croceu bila veća nego što se prije moglo misliti. Rasprave revizionista Crocea objavljene su u svesku *Historijski materijalizam*, ali im treba dodati i XI. poglavlje prvog sveska *Kritičkih razgovora*. Treba odrediti granice u croceanskom revizionizmu, a čini mi se, da u ovoj prvoj fazi granicu treba tražiti u njegovu razgovoru s prof. Castellanom objavljenom u listu *Voce*, a reproduciranom u svesku *Kultura i moralni život*. Croceovo svodenje historijskog materijalizma na interpretativno pravilo povijesti kritički osnažuje ekonomsko-pravni smjer u talijanskoj školi.

3. Croce od 1912. do 1932. (razrada teorije etičko-političke historije) teži za tim da ostane leader revizionističkih tendencija, kako bi ih doveo do radikalne kritike te likvidacije (političko-ideološke) i ublaženog historijskog materijalizma i ekonomsko-pravne teorije (isp. toč. 11).

Razrada teorije etičko-političke historije. Croce sistematski »produbljuje« svoja proučavanja teorije povijesti i ta nova faza nalazi odraza u svesku *Teorija i historiografija*. U naučnoj biografiji Crocea ipak je najznačajnije, što se i dalje smatra intelektualnim vođom revizionista, pa je u daljoj razradi historiografske teorije zaokupljen slijedećom brigom: on želi da dođe do likvidacije historijskog materijalizma, ali tako da se taj proces identificira s jednim evropskim kulturnim pokretom. Tvrdnja, iznesena za vrijeme prošlog rata, da se taj rat može smatrati »ratom historijskog

materijalizma«, zatim historijski i kulturni razvitak u Rusiji od god. 1917. pa dalje, navode Crocea, da s većom preciznošću razvija svoju historiografsku teoriju, koja bi imala likvidirati svaki, pa i blaži oblik filozofije prakse.⁵ U kratkoj polemici s Corradom Barbagallom, objavljenoj u *Nuova Rivista Storica* god. 1928.—29.⁶, Croce izričito izjavljuje, da su historiografske teorije upravljene protiv filozofije prakse. Dokumentaciju činjenice, da Croce snažno osjeća da je vođa evropske intelektualne struje i da svoj položaj smatra značajnom stvari zajedno s obavezama, koje odatle proizlaze, može se naročito uočiti u knjizi *Historija Italije*, ali proizlazi također iz cijelog niza prigodnih djela i recenzija objavljenih u časopisu *Critica*. Treba također spomenuti i neka priznanja, koja su dokumenti te predvodničke funkcije: najneobičnije je ono Bonomija u njegovoj knjizi *Bissolatiu*.⁷ Predgovor Schiavia u knjizi *De Mana*. Za period od 1890.—1900. zanimljivo je pismo Oracija Raimonda, koje je objavio prof. Castellano u svojoj knjizi o sudbini croceanskih ideja.⁸

4. Elementi relativne popularnosti Croceove: a) stilističko-književni element (odsustvo pedanterije i nejasnoće), b) filozofsko-metodski element (jedinstvo filozofije i zdravog razuma), c) etički element (olimpijska vedrina).

Elementi relativne popularnosti Croceove misli, utoliko značajnije ukoliko kod Crocea nema ničega, što bi moglo razbuditi maštu i potaći jake strasti ili uzrokovati pokrete romantičnog karaktera (ovdje se ne misli na popularnost Croceovih estetskih ideja, koje su pothranjivale diletantsku

⁵ Već prije rata »aktivističke teorije«, zasnovane na iracionalističkim koncepcijama — njihov razvitak poslije rata — reakcija Crocea (Isp. knjigu *Historija Italije* te govore i članke u knjizi *Historija i antihistorija*.)

⁶ Treba spomenuti stav prof. Luigia Einaudija prema nekim Croceovim publikacijama, koje odražavaju ovu »likvidacionističku« fazu. Priznavajući filozofiji prakse određene naučne zasluge Croce — prema Einaudiju — čini toj filozofiji još mnoge ustupke.

⁷ Bilo bi zanimljivo vidjeti, da li se Bonomi pozivao na Crocea u *Vie nuove*.

⁸ *Uvod u studij djela Benedetta Crocea*, Laterza, Bari.

žurnalističku literaturu). Jedan je element stilističko-književni. Benjamin Crémieux pisao je, da je Croce najveći talijanski prozaist nakon Manzoniya, ali ta tvrdnja može dovesti do pogrešnih sudova. Čini mi se, da je opravdanije uvrstiti Croceova djela među djela talijanske naučne proze, koja je dala pisce kao što je Galilei. Drugi je element etički. Nalazi se u čvrstini karaktera, za koju je Croce dao dokaza u mnogim momentima nacionalnog i evropskog života, kao što je držanje za vrijeme rata i kasnije, držanje koje se može nazvati geteovskim. Dok su mnogi intelektualci gubili glavu i nisu se u općem kaosu znali orijentirati, odricali se svoje prošlosti, jadno kolebajući u sumnji tko će biti jači, Croce je ostao nepokolebljiv u svojoj vedrini i u svom vjerovanju, da »zlo ne može metafizički prevladati i da je historija racionalnost«. Treba međutim reći, da je najvažniji element njegove popularnosti sadržan u samoj njegovoj misli i u metodi njegova mišljenja, a treba ga tražiti i u većem približavanju Croceove filozofije životu od bilo koje druge spekulativne filozofije. S tog gledišta zanimljiv je Croceov sastavak pod naslovom *Filozof*, preštampan u knjižici *Vječnost i historičnost filozofije* (Rieti, 1930.), kao i svi u tom malom svesku sakupljeni članci, u kojima su na sjajan način utvrđene glavne karakteristike, po kojima se Croceova aktivnost razlikuje od one tradicionalnih filozofa. Raspadanje pojma zatvorenog i konačnog, pa prema tome pedantnog i nejasnog »sistema« u filozofiji: tvrdnja da filozofija mora riješiti probleme, koje historijski proces svaki put postavlja u svom razvoju. Sistematičnost ne treba tražiti u vanjskoj arhitektonskoj strukturi, već u unutrašnjoj povezanosti i punom razumijevanju svakog pojedinog rješenja. Filozofska misao ne može se, dakle, zamisliti kao razvitak — iz jedne misli druga misao — već kao misao historijske stvarnosti. Ta postavka objašnjava Croceovu popularnost u anglosaskim zemljama, gdje je ona veća nego u Njemačkoj. Anglosasi su uvijek davali prednost pogledima na svijet, koji se nisu manifestirali kao veliki i zbrkani sistemi već kao izrazi zdravog razuma dopunjenog kritikom i razmišljanjem kao putem za rješenje moralnih i praktičnih problema. Croce je napisao na stotine i stotine kratkih rasprava (recenzija, napomena), u kojima se intimno provlači njegova

idealistička misao bez skolastičkih pedanterija. Čini se, da je svaka solucija sama za sebe prihvatljiva nezavisno od drugih rješenja, i to upravo zbog toga, što se manifestira kao izraz zdravog razuma. Nadalje: Croceova aktivnost u bitnosti se očituje kao kritika, koja počinje obarati niz tradicionalnih predrasuda pokazujući prstom na lažnost i bezvrijednost problema, koji su bili komična *dada* prijašnjih filozofa i t. d., identificirajući se u tome sa stavom, koji je prema tim starudijama uvijek zauzimalo javno mnijenje.

5. Croce i religija: a) Croceov pojam religije (poticaj za raspravu *Religija i duševni mir* nalazimo u *De Sanctisovoj raspravi Leopardijeva Nerina* iz god. 1877., *Nova antologija*, siječanj 1877.); b) Croce i kršćanstvo; c) Crocova struja među talijanskim katolicima (talijanski neoskolastici i razni stadiji njihovih filozofskih, filopozitivističkih i filoidealističkih manifestacija, a sada težnja za povratak »čistom« tomizmu; eminentno »praktični« karakter djelovanja D. Gemelija i njegov filozofski agnosticizam); d) članci Papinija i Ferrabina u *Novoj Antologiji* kao istaknute misaone manifestacije katoličkog laicizma (četiri članka u *Civiltà Cattolica* iz god. 1932. i 1933., svi posvećeni samo uvodu knjige *Historija Evrope*; nakon trećeg članka knjiga je stavljena na indeks; d) da li je Croce reformator religije? (Isp. neke nove rasprave objavljene u časopisu *Critica*, u kojima se na »spekulativni« način izražavanja prevode neke postavke katoličke teologije (milost i t. d.), a u raspravi u *Caracciolu* postavke kalviniističke teologije i t. d. Slični »prijevodi« i tumačenja sadržani su uzgred u mnogobrojnim Croceovim spisima.)

Croce i religija. Croceov stav prema religiji jedan je od najvažnijih momenata, koje treba analizirati, da bi se shvatio historijski značaj Croceove struje u historiji talijanske kulture. Religija je za Crocea koncepcija stvarnosti s moralom koji odgovara toj koncepciji, prikazana u mitološkom obliku. Religija je zbog toga svaka filozofija, t. j. svaki pogled na svijet, ukoliko je postao »vjera« shvaćena ne kao teorijska aktivnost (stvaranja nove misli), već kao *stimulus* za akciju

(konkretna etičko-politička aktivnost stvaranja nove historije). Croce je ipak veoma oprezan u svojim odnosima prema tradicionalnoj religiji. »Najodmakliji« sastav mu je IV. poglavlje *Fragmenti etike (Religija i duševni mir)*⁹, koje je prvi put objavljeno za vrijeme rata, godine 1916. ili početkom 1917. Premda se čini, da Croce ne želi praviti nikakav intelektualni ustupak religiji (niti onaj dvosmislenog značenja, kakav čini Gentile) i bilo kojoj formi misticizma, ipak njegovo držanje nije nipošto borbeno. Takav je stav dapače veoma značajan i treba ga posebno istaknuti.

Jedan pogled na svijet ne može prožeti cijelo jedno društvo i postati »vjera«, ako ne dokaže sposobnost, da može zamijeniti prijašnje poglede i shvaćanja na svim područjima državnog života. Pribjegavati hegelijanskoj teoriji mitološke religije kao filozofije primitivnih zajednica (djetinjstvo čovječanstva), da bi se opravdalo poučavanje vjere makar i u samim osnovnim školama, ne znači drugo nego ponovo se pozivati na iskrivljenu formulu »religije prikladne za narod«, a ustvari povući se i kapitulirati pred klerikalnom organizacijom. Treba nadalje istaknuti, da vjera, koja se ne može objašnjavati »pučkim« izrazima, već time upućuje na to, da je karakteristika jedne određene društvene skupine.

Usprkos takvog stava prema religiji, Croceovu filozofiju su mnogo proučavali katolici neoskolastične grupe, a rješenja važnijih problema usvojili su Olgiati i Chiocchetti.¹⁰ U jednom periodu su neoskolastici, nastojeći da u tomizmu utjele moderne naučne doktrine i pozitivizam XIX. stoljeća, s obzirom na diskreditiranje pozitivizma među intelektualcima kao i s obzirom na konjunkturu neoidealizma, pokušali da nađu teren za sporazumijevanje između tomizma i idealizma. Neoskolastici se unatrag nekog vremena koncentriraju na užem i prikladnijem terenu i bore se protiv svake idealističke infiltracije u njihove doktrine. Oni sigurno vje-

⁹ *Etika i politika*, str. 23.

¹⁰ Knjiga Olgiatija o Marxu napisana je na osnovu kritičkih Croceovih materijala; u svojoj knjizi *Filozofija B. Crocea* Olgiati opravdava usvajanje nekih Croceovih doktrina, kao onu praktičnog podrijetla griješke.

ruju, da mogu naslijediti sve što se može spasiti od pozitivizma i da ga mogu usvojiti te tako postati jedini teorijski protivnici idealizma.

Protivljenje katolika Croceu danas se pojačava, i to naročito iz praktičnih razloga (sasvim je drugačiji kritički stav časopisa *Civiltà Cattolica* prema Croceu no što je prema Gentileu). Katolici veoma dobro shvaćaju, da se značenje i intelektualna funkcija Croceova ne mogu usporediti s položajem tradicionalnih filozofa, jer je Croce ustvari reformator religije, pa u najmanju ruku uspijeva da održi odvajanje intelektualaca od katolicizma i na taj način u stanovitoj mjeri otczava i jače oživljavanje klerikalizma u narodnim masama. Za Crocea »poslije Krista svi smo postali kršćani«, t. j. najbitniji dio kršćanstva apsorbirala je moderna civilizacija, pa se može živjeti i bez »mitološke religije«.

Polemika katolika laika protiv Crocea nije od većeg značenja. Treba spomenuti Papinijev članak *Croce i križ* u časopisu *Nova Antologija* od 1. III. 1932. i onaj Alda Ferrabina *Evropa u Utopiji* u istom časopisu od 1. IV. iste godine.

Bilješka I. Značajnija Papinijeva primjedba knjizi *Historija Evrope* jest ona, koja se odnosi na vjerske redove. Primjedba međutim nije osnovana, jer je istina, da se nakon Tridentskog koncila i osnivanja jezuitske organizacije nije više pojavio nikakav veliki red, koj bi u vjerskom pogledu bio aktivan i obogaćen novim ili obnovljenim strujama kršćanskih osjećaja. Pojavili su se, istina, novi redovi, ali su imali u neku ruku pretežno administrativni i korporativni karakter. Jansenizam i modernizam, dva velika vjerska pokreta, koji su nikli u krilu crkve u ovom periodu, nisu doveli do osnivanja novih, niti su obnovili stare redove.

Bilješka II. Ferrabinov je članak važniji zbog stanovite obrane historijskog realizma protiv spekulativnih apstrakcija. I on je međutim apstraktan i predstavlja dosta nepovezanu interpretativnu improvizaciju o povijesti XIX. stoljeća, improvizaciju katoličko-retoričkog, i to pretežno retoričkog karaktera. Zapažanje, koje se odnosi na Marxa na str. 348., anakronističko je, jer su marksističke teorije o državi nastale prije osnivanja Njemačkog carstva i bile dapače napuštene od socijaldemokracije upravo

u periodu proširenja principa carstva, što dokazuje, protivno onom što piše Ferrabino, da je Carstvo bilo sposobno da asimilira sve društvene snage Njemačke.

6. Croce i talijanska tradicija (ili određena struja talijanske tradicije): historijske teorije Restauracije — škola umjerenih — Cuocova pasivna revolucija, koja je postala formula »akcije« »upozorenja« etičko-nacionalne energetike — spekulativna dijalektika historije, njezin arbitrarni mehanizam (isp. Proudhonov stav kritiziran u *Bijedi filozofije*) — dijalektika »intelektualaca«, koji sebe zamišljaju utjeloviteljima teze i antiteze, dakle stvaraocima sinteze — nije li pak ne »založiti se« potpuno u historijskom aktu forma skepticizma (ili lijenosti)?

Croce i talijanska historiografska tradicija. Može se reći, da je Croceova historiografija preporod historiografije restauracije prilagođene potrebama i interesima sadašnjeg vremena. Croce nastavlja historiografiju neoguelfske struje iz perioda prije četrdesetosme, ojačanu posredstvom hegelijanstva umjerenima, koji su poslije četrdesetosme nastavili struju neoguelfa. Ta historiografija je degenerirano i okrnjeno hegelijanstvo, jer njezina je glavna briga paničan strah od jakobinskih pokreta, od svake aktivne intervencije velikih narodnih masa kao faktora historijskog progressa. Treba vidjeti, kako su kritičku formulu Vincenza Cuoca o »pasivnim revolucijama«, koja je u ono vrijeme (nakon tragičnog eksperimenta Napuljske republike godine 1790.) imala da znači upozorenje i da stvori jači nacionalni moral s narodnom revolucionarnom inicijativom, razum i društveni strah umjerenih neoguelfa pretvorili u pozitivnu koncepciju, u politički program i u moral, koji je iza blistavih retoričkih i nacionalističkih parola o »primatu«, »talijanskoj inicijativi« i »Italija će sama« skrivao nemir »šegрта-negromanta« i namjeru da kapitulira pred prvom ozbiljnom prijetnjom talijanske uistinu narodne, što znači radikalno nacionalne revolucije.

Kulturni fenomen, koji bi se mogao usporediti s onim umjerenih neoguelfa, iako u odmaklijoj historijsko-političkoj

situaciji, jest sistem Proudhonove ideologije u Francuskoj. Iako se tvrdnja može učiniti paradoksalnom, čini mi se da se može reći, da je Proudhon francuski Gioberti, jer prema francuskom radničkom pokretu zauzima jednaki stav kao Gioberti prema talijanskom nacionalno-liberalnom pokretu. Kod Proudhona nailazimo na jednako okrnjavanje hegelijanstva i dijalektike kao kod umjerenih u Italiji. Zbog toga je kritika te političko-historiografske koncepcije ista, uvijek živa i aktualna, kao što je ona sadržana u *Bijedi filozofije*. Tu je koncepciju Edgar Quinet definirao kao »revoluciju-restauraciju«, što nije drugo nego francuski prijevod pojma »pasivna revolucija« »pozitivno« interpretiran od umjerenih u Italiji. Filozofska griješka (praktičnog podrijetla!) toga shvaćanja sastoji se u tome, da se u dijalektičkom procesu »mehanički« pretpostavlja, da teza treba da bude »sačuvana« od antiteze, kako se ne bi uništio sam proces, koji zbog toga biva »predviđen« kao beskrajno mehaničko arbitrarno unaprijed određeno ponavljanje. Uistinu se radi o jednom od tolikih načina »da se svijetu kroji kapa«, o jednoj od tolikih forma antihistorističkog racionalizma. Hegelijanska koncepcija, iako u svojoj spekulativnoj formi ne dopušta takva prilagodavanja ni prilijevanja, koja krnje misao, ipak time ne daje mjesta iracionalizmu i samovolji, koje su forme sadržane u Bergsonovoj koncepciji. U stvarnoj historiji antiteza teži za tim da uništi tezu, a prevladat će sinteza, ali tako da se ne može *a priori* utvrditi ono, što će od teze biti »sačuvano« u sintezi, niti se mogu *a priori* »mjeriti« udarci kao u nekom konvencionalno uređenom »ringu«. Da se pak to uistinu dogodi, pitanje je neposredne »politike«, jer se u stvarnoj historiji dijalektički proces usitnjuje na bezbrojne momente; griješka je ono što je čista neposrednost uzdizati na metodički momenat, podižući time ideologiju na filozofiju.¹¹

¹¹ To bi bilo jednako kao kad bi se smatralo »matematičkim« elementom ono, što rezultira iz ovog apologa: »Pita se dječaka: — Imaš jednu jabuku; polovinu jabuke daš svom bratu; koliko ćeš ti pojesti? — Dječak odgovara: — Jednu jabuku. — Ali kako, kad si polovinu jabuke dao svom bratu? — Ja je nisam dao«, i t. d. U sistem logike uvlači se element neposredne strasti, a zatim se zahtijeva da instrumentalna vrijednost sistema bude i dalje valjana.

Da je takav način shvaćanja dijalektike pogrešan i »politički« opasan, dosjetili su se sami umjereni hegelijanci *Risorgimento*, kao na pr. Spaventa: dovoljno je spomenuti njegova zapažanja o ljudima, koji bi pod izgovorom da je vlast neophodna htjeli čovjeka uvijek držati u »kolijevci« i u ropstvu. Nisu međutim mogli reagirati preko određenih granica, preko granica svoje društvene grupe, s kojom su »konkretno« postupali tako da su je nutkali neka izade iz »kolijevke«: izmirenje se našlo u koncepciji »revolucija-restauracija« ili u ublaženom reformističkom konzervatizmu. Može se spomenuti, da je takav način shvaćanja dijalektike svojstven intelektualcima, koji sebe zamišljaju kao arbitre i posrednike u stvarnim političkim borbama i kao one koji utjelovljuju »katarzu« ekonomskog momenta na etičko-politički moment, što znači sintezu samog dijalektičkog procesa, sintezu, koju oni »arbitrarno« (znači strastveno), dozirajući elemente spekulativnog, »izrađuju« u svom mozgu. Takav nesumnjivo komotni stav opravdava njihovo »ne zalagati se« potpuno u stvarnom historijskom aktu: to je stav Erazma prema Reformaciji.

7. Stvarno značenje formule »etičko-politička historija«. To je arbitrarna i mehanička hipostaza momenta »hegemonije«. Filozofija prakse ne isključuje etičko-političku historiju. Suprotnost između croceanskih historijskih doktrina i filozofije prakse jest u spekulativnom značaju Croceova shvaćanja. Croceova koncepcija države.

*Definicija pojma etičko-političke historije.*¹² Napominje se, da je etičko-politička historija arbitrarna i mehanička hipostaza momenta hegemonije, političkog upravljanja u životu i razvitku državne djelatnosti i građanskog društva. Postavljajući tako historiografski problem,

¹² Odnosi croceanskih teorija o etičko-političkoj ili »religi-oznoj« historiji sa historiografskim teorijama Fustela de Coulangesa, koje su sadržane u knjizi *Cité antique (Antikni grad-država)*. Treba istaći, da je knjigu objavio izdavač Laterza upravo prošlih godina (možda 1928.), i to četrdeset godina pošto je napisana (F. de C. umro je 1889.) i odmah pošto je izdavač Vallecchi

Croce izražava svoje postavljanje problema estetike. Etičko-politički moment jest u historiji ono, što je element forme u umjetnosti. To je »liričnost«, »katarza« historije. U historiji međutim stvari nisu tako jednostavne kao u umjetnosti. U umjetnosti je stvaranje »liričnosti« savršeno individualizirano u kulturnom ambijentu, koji je personaliziran i gdje se sadržaj i forma mogu poistovetiti, a takozvane dijalektičke razlike rješavaju se u jedinstvu duha (radi se naime samo o tome, da se spekulativni jezik prevede na historistički način izražavanja, da se naime ustanovi, da li taj spekulativni jezik ima veću konkretnu instrumentalnu vrijednost od prijašnjih instrumentalnih vrijednosti).

Ali u historiji i u stvaranju historije »individualizirano« predstavljanje država i naroda puka je metafora. »Distinkcije« koje u takvom slučaju treba učiniti nisu i ne mogu biti izražene »spekulativno«, a da se ne zapadne u novu retoričku formu i u novu vrst »sociologije«, koja je, istina, »spekulativna«, ali ne manje apstraktna i mehanička. Te distinkcije postoje kao razlikovanje »vertikalnih« grupa i kao »horizontalno« stvaranje slojeva, t. j. kao koegzistencija i jukstapozicija civilizacije i raznih kultura povezanih državnom prisilom i kulturno organiziranih u »moralnu savjest«, kontradiktornu i pritom »sinkretističku«. Ovdje je potrebna kritika Croceove koncepcije političkog momenta kao momenta »strasti« (nepojmljivost trajne i sistematske »strasti«), njegovo negiranje »političkih stranaka« (koje su upravo konkretna manifestacija nepojmljive strasne trajnosti, dokaz unutrašnje kontradikcije pojma »politika-strast«), dakle neprotumačivosti trajnih vojnih formacija i organizirane civilne i vojne birokracije i potreba za Crocea i njegovu filozofiju da bude matica gentilijevskog »aktualizma«. I zaista, samo u ultraspekulativnoj filozofiji kao što je aktualistička filozofija te kontradikcije i nedostaci Croceove filozofije nalaze formalni i verbalni sklad,

ponudio da izda prijevod. Može se pretpostaviti, da je knjiga privukla Croceovu pažnju, dok je razradivao svoje teorije i radio na svojim knjigama. Treba podsjetiti, da na kraju knjige *Prilog kritici sebe samoga* (1915) Croce najavljuje, da će pisati *Historiju Evrope*. Refleksije o ratu orijentirale su ga na ove historiografske probleme i probleme političke nauke.

ali aktualizam istodobno na najočigledniji način pokazuje nekonkretni karakter te filozofije jednako kao što »solipsizam« dokumentira unutrašnju slabost subjektivno-spekulativne koncepcije stvarnosti. Da je etičko-politička historija povijest momenta hegemonije, može se vidjeti iz cijelog niza teorijskih sastavaka Croceovih (i ne samo iz onih, koji su u svesku *Etika i politika*). Te sastavke valja konkretno analizirati. Naročito su zanimljive neke razbacane napomene o pojmu države. Croce je na pr. na nekom mjestu ustvrdio, da »državu« ne treba uvijek tražiti ondje, gdje bi na nju upućivale službene ustanove, jer bi se nekada ona naprotiv mogla naći u revolucionarnim partijama.¹³ Prema koncepciji država-hegemonija-moralna savjest tvrdnja nije paradoksalna, jer se uistinu može dogoditi, da političko i moralno upravljanje zemlje u određenom trenutku ne vrši zakonita vlada već neka »privatna« organizacija, pa i kakva revolucionarna stranka. Nije međutim teško dokazati, da je Croce ovo razumno zapažanje svojevrijedno generalizirao.

Najvažniji problem, koji treba raspraviti u ovom odjeljku, jest ovaj: da li filozofija prakse isključuje etičko-političku historiju, t. j. ne priznaje stvarnost nekog momenta hegemonije, ne daje važnost kulturnom i moralnom upravljanju i doista ocjenjuje »prividnosti« kao činjenice nadgradnje. Može se kazati, da filozofija prakse ne samo da ne isključuje etičko-političku historiju, nego se njezina posljednja faza razvitka sastoji, štoviše, u isticanju momenta hegemonije kao bitnog u njezinoj koncepciji države i u »valorizaciji« fakta kulture, kulturnog djelovanja i kulturnog fronta, koji je neophodan uz ove isključivo ekonomske i političke momente. Croce potpuno griješi, što u kritici filozofije prakse ne primjenjuje metodološke kriterije, koje primjenjuje kod izučavanja mnogo manje važnih i značajnih filozofskih struja. Kad bi primijenio te kriterije, mogao bi ustanoviti, da ocjena sadržana u terminu »prividnosti« za nadgradnje nije ništa drugo nego ocjena njihove »historičnosti«, izražena u polemici s pučkim dogmatskim shvaćanjima, dakle »metaforičkim« načinom izražavanja pri-

¹³ Ova Croceova izreka veoma je značajna da se potpuno shvati njegova koncepcija historije i politike.

kladnim za javnost, kojoj je namijenjena. Filozofija prakse će, dakle, kritizirati svođenje historije na samu etičko-političku historiju kao nepravilno i arbitrarno, ali ove faktore ne će isključiti. Suprotnost između Croceove filozofije i filozofije prakse treba tražiti u spekulativnom karakteru croceanizma.

8. Transcendencija, teologija i spekulacija. Spekulativni i realistični historizam. Idealistički subjektivizam i shvaćanje nadgradnja u filozofiji prakse. Polemička podvala Crocea, koja »danas« postavkama filozofije prakse daje metafizički, transcendentni i spekulativni značaj, dakle »identifikaciju« »strukture« sa »sakrivenim bogom«. (Iz raznih izdanja Croceovih knjiga i rasprava izvući ostale, uvijek neopravdano mijenjane ocjene o značaju i filozofskoj veličini osnivača filozofije prakse.)

Transcendencija, teologija, spekulacija. Croce iskorišćuje svaku priliku da istakne, kako je on u svom djelovanju mislioca marljivo nastojao da iz svoje filozofije izbriše svaki trag i ostatak transcendencije i teologije, dakle i metafizike shvaćene u tradicionalnom smislu. Tako je on nasuprot pojma »sistema« istakao pojam filozofskog problema; negirao je da misao apstraktno stvara drugu misao i tvrdio je, da problemi, koje filozof mora riješiti, nisu apstraktno vezani za prethodnu filozofsku misao, već da ih postavlja sadašnji historijski razvitak i t. d. Croce je došao do toga da tvrdi, da je njegova novija i najnovija kritika filozofije prakse upravo povezana s tom njegovom antimetafizičkom i anti-teološkom brigom, jer da bi filozofija prakse bila teologizirajuća, a i pojam »strukture« da ne bi bio drugo nego ponovo naivno oživljavanje pojma »skrivenog boga«. Treba priznati Croceova nastojanja da idealističku filozofiju približi životu, a među njegove pozitivne doprinose razvitku nauke treba ubrojiti njegovu borbu protiv transcendencije i teologije u njihovim formama svojstvenim religiozno-konfesionalnoj misli. Ne može se međutim tvrditi, da je Croce svoja nastojanja i dosljedno provodio. Njegova filozofija ostaje »spekulativna«, a u tome ne samo da ima tragova transcendencije i teologije,

nego je sve transcendentija i teologija, netom oslobođena najgrublje mitološke ljuske. Sama nemogućnost, u kojoj se, čini se, nalazi Croce, da shvati zadatak filozofije prakse (toliko da ostavlja dojam, da se ne radi o prostoj *ignoratio elenchi* već o lošoj i advokatsko-polemičkoj podvali) pokazuje, kako ga spekulativna predrasuda zasljepljuje i odvodi na stramputicu.

Filozofija prakse sigurno potječe od imanentističke koncepcije stvarnosti, ali očišćene od spekulativne primjese i svedene na čistu historiju ili historičnost ili na čisti humanizam. Ako se pojam strukture shvati »spekulativno«, on sigurno postaje »skriveni bog«; ali on baš ne smije biti shvaćen spekulativno, već historijski, kao skup društvenih odnosa u kojima se kreću i djeluju živi ljudi, kao skup objektivnih uvjeta, koji se mogu i moraju proučavati metodama »filologije«, a ne »spekulacije«, kao nešto »sigurno«, što će biti također i »istinito«, no što se mora prije svega proučavati u toj »sigurnosti«, da bi bilo proučavano kao »istina«.

Filozofija prakse nije samo povezana s imanentnošću, već i sa subjektivnom koncepcijom stvarnosti, ukoliko je upravo preokreće, objašnjavajući je kao historijsku činjenicu, kao »historijsku subjektivnost jedne društvene grupe«, kao stvarnu činjenicu, koja se pojavljuje kao fenomen filozofske »spekulacije«, pa je običan praktični akt, forma konkretnog društvenog sadržaja i način da se društvo povede k moralnom jedinstvu. Tvrdnja, da se radi o »prividnosti«, nema nikakvo transcendentno ni metafizičko značenje, već je obična potvrda njezine »historičnosti«, njezine težnje, da bude »smrt-život«, njezine prolaznosti, jer se razvija jedna nova, viša i shvatljivija socijalna i moralna savjest, koja se postavlja kao sam »život«, kao sama »stvarnost« nasuprot mrtvoj prošlosti, koja istovremeno teško umire. Filozofija prakse je historistička koncepcija stvarnosti, oslobođena svakog ostatka transcendentije i teologije i u njihovoj posljednjoj spekulativnoj inkarnaciji. Croceov idealistički historizam ostaje još u teološko-spekulativnoj fazi.

9. Historija Evrope promatrana kao »pasivna revolucija«. Može li se izučavati historija Evrope XIX. stoljeća, a da se organski ne obrađuju i Francuska revolucija i Napoleonski ratovi? A može li se pisati historija moderne Italije bez obrađivanja borbi za njezino oslobođenje? I u jednom i u drugom slučaju Croce se iz tendencioznih razloga ne obazire na moment borbe, u kojoj se izgrađuje i mijenja struktura, već kao historiju mirno uzima moment kulturne ili etičko-političke ekspanzije. Ima li koncepcija »pasivne revolucije« neko »aktualno« značenje? Da li se nalazimo u periodu »restauracije-revolucije«, koji treba trajno urediti, ideološki organizirati i lirski uzanositi? Da li bi Italija bila u istim odnosima sa SSSR-om kao što je Njemačka (i Evropa) Kant-Hegela bila s Francuskom Robespiera-Napoleona?

Paradigme etičko-političke historije. Čini se, da je *Historija Evrope u XIX. stoljeću* studija o etičko-političkoj povijesti, koja ima da postane obrazac croceanske historiografije ponuđen evropskoj kulturi. Treba međutim voditi računa i o drugim djelima, i to o: *Historiji Napuljskog kraljevstva, Historiji Italije od god. 1871. do god. 1915.*, a također i o *Napuljskoj revoluciji god. 1799.* i o *Historiji baroknog doba u Italiji*. Najtendencioznija i najdemonstrativnija jesu pak djela *Historija Evrope* i *Historija Italije*. Za ta dva djela se odmah postavlja pitanje: da li je moguće pisati (zamišljati) povijest Evrope u XIX. stoljeću, a da se organski ne obrađuju Francuska revolucija i Napoleonski ratovi? A može li se pisati povijest moderne Italije, ne obrađivši borbe za njezino oslobođenje? Ili: da li Croce slučajno ili iz nekog tendencioznog razloga počinje svoje pripovijedanje god. 1815. i god. 1871., mimoilazeći moment borbe, kad se formiraju, sakupljaju i svrstavaju snage u sukobu, te moment u kojem se jedan etičko-politički sustav raspada, a drugi se izgrađuje ognjem i mačem, moment u kojem se jedan sistem društvenih odnosa razdvaja i propada, a drugi niče i učvršćuje se, već naprotiv kao historiju mirno uzima moment kulturne ili etičko-političke ekspanzije? Zato se može kazati, da knjiga *Historija Evrope* nije drugo nego fragment historije, pasivni

»aspekt« velike revolucije, koja je god. 1789. počela u Francuskoj, a s republikanskim i napoleonskim armijama prešla u ostale dijelove Evrope i snažno uzdrmla stare režime, ali nije prouzrokovala njihov neposredan pad kao u Francuskoj, već »reformističko« podgrizanje, koje je trajalo do god. 1870.

Postavlja se pitanje, da li Croceova razrada u svojoj tendencioznosti nema aktualan i neposredan značaj; nema li svrhu da stvori ideološki pokret, koji bi odgovarao pokretu iz vremena, koje Croce obrađuje, vremena restauracije-revolucije, u kojem su zahtjevi, koji su u Francuskoj našli jakobinsko-napoleonski izraz, bili zadovoljeni na malene doze, zakonski, reformistički, tako da je uspjele spasiti političku i ekonomsku poziciju starih feudalnih klasa te izbjeći agrarnu reformu, a posebno izbjeći to, da narodne mase prođu period političkih iskustava, kao što su ona ostvarena u Francuskoj u godinama jakobinizma, te god. 1831. i god. 1848. Ali ne bi li pokret, koji bi odgovarao pokretu umjerenog i konzervativnog liberalizma, u sadašnjim momentima bio upravo fašistički pokret?

Nije možda bez značenja, da je u prvim godinama svog razvitka fašizam tvrdio, da nadovezuje na tradiciju stare ili historijske desnice. Moglo bi se raditi o jednoj od mnogih paradoksalnih manifestacija historije (lukavstva prirode, kako bi rekao Vico), da Croce potaknut određenim brigama dolazi do toga da pridonosi jačanju fašizma, indirektno ga opravdavajući, pošto je pridonio tome da bude očišćen od nekih sporednih osobina površno romantičnog karaktera, ali zato ne manje iritantnih za klasičnu skladnost Goethea. Ideološka hipoteza mogla bi se ovako postaviti: pasivna revolucija odražavala bi se u činjenici, da bi legislacionom intervencijom države ili preko korporativne organizacije bile u gospodarskoj strukturi zemlje izvršene neke značajne promjene, da bi se naglasio element »plana produkcije«; bila bi, znači, naglašena socijalizacija i kooperacija produkcije, ali ne dirajući (ili ograničujući se samo na reguliranje i kontrolu) u individualno prisvajanje i u prisvajanje grupe, koja prima višak. To bi u konkretnom okviru društvenih odnosa u Italiji moglo biti jedino rješenje, da se razviju produktivne snage industrije pod rukovodstvom tradicionalnih vladajućih klasa u konku-

renciji s naprednijim industrijskim zemljama, koje imaju monopol sirovina s golemim akumuliranim kapitalima. Da li se takva shema može provesti u praksi te u kojoj mjeri i u kojim formama, to je od relativnog značenja. Ono, što je politički i ideološki važno, jest to, da spomenuta shema može imati i doista ima moć da stvori period iščekivanja i nada, posebno kod nekih talijanskih društvenih grupa kao što je velika masa malih gradskih i seoskih buržuja, da dakle održi hegemonistički sistem, stavljajući vojne i civilne snage na raspolaganje tradicionalnim vladajućim klasama.

Ta ideologija služila bi kao element jednog »pozicionog rata« na međunarodnom ekonomskom polju (slobodna konkurencija i slobodna razmjena odgovarale bi pokretnom ratu) onako, kako je to služila »pasivna revolucija« na političkom polju. U Evropi je od 1789. do 1870. vođen pokretni rat (politički) u Francuskoj revoluciji i dugi pozicioni rat od 1815. do 1870. U sadašnjoj epohi pokretni politički rat imali smo od ožujka 1917. do ožujka 1921., a nakon toga pozicioni rat, kojega je predstavnik; i to ne samo praktički (za Italiju) već i ideološki (za Evropu) — fašizam.

10. »Sloboda« kao identičnost historije i duha te »sloboda« kao neposredno poblize opisana ideologija, kao »praznovjerje«, kao praktični instrument vladanja. (Ako se tvrdi da je »ljudska priroda duh«, tvrdi se, da je ona »historija«, t. j. skup društvenih odnosa u procesu razvitka, znači i skupnost prirode i historije kako materijalnih tako i duhovnih i kulturnih snaga i t. d.)

Ako je historija — prema izreci Hegela — historija slobode, ta formula vrijedi za povijest cijelog ljudskog roda svakog vremena i svakog mjesta; sloboda je i povijest istočnih satrapija. Sloboda onda znači samo »kretanje«, razvoj, dijalektiku. I povijest istočnih satrapija bila je sloboda, jer je bila kretanje ili razvitak, toliko da su te satrapije propale. I još: historija je sloboda, ukoliko je borba između slobode i vlasti, između revolucije i konzervativizma, borba, u kojoj sloboda i revolucija neprekidno iznose pobjedu nad vlašću i konzervativizmom. Nije li u tom slučaju svaka struja i svaka

stranka izraz slobode, dijalektički moment procesa slobode? Koja je dakle karakteristika XIX. stoljeća Evrope? Ne da je samo historija slobode, već da je historija slobode svijesna, da to jest. U Evropi XIX. stoljeća postoji kritička svijest, koje prije nije bilo; stvara se historija, koja zna što se radi, zna da je historija povijest slobode i t. d. Značenje izraza »liberal« jest na pr. u Italiji u spomenutom periodu veoma rašireno i shvatljivo. U *Analima Italije* od Pietra Viga liberali su svi, koji nisu klerikalci, svi protivnici stranke Indeksa, tako da liberalizam obuhvaća i internacionaliste. Osnovana je, međutim, struja i stranka, koja se posebno nazvala liberalnom i koja je od spekulativne i misaone sadržine hegelovske filozofije stvorila neposrednu političku ideologiju, praktični instrument vlasti i društvene hegemonije, sredstvo čuvanja pojedinih političkih i ekonomskih instituta osnovanih u toku Francuske revolucije i događajâ, koji su se nakon revolucije zbili u Evropi. Stvorena je nova konzervativna stranka kao nova pozicija vlasti. Ta je stranka težila za tim da se spoji sa strankom Indeksa. I takva koalicija bila bi još nazvana strankom slobode.

Postavljaju se neka pitanja: 1) što je konkretno značila »sloboda« za svaku od evropskih tendencija XIX. stoljeća? 2) Da li su te tendencije bile pokretane zbog pojma slobode ili prije zbog posebnog sadržaja, kojima su ispunjavale formalni pojam slobode? Nije li upravo činjenica, da nijedna stranka nije upravila težnje velikih seljačkih masa prema pokretu za agrarnu reformu, spriječila tim masama da postanu vjernici religije slobode, već je sloboda za njih značila samo slobodu i pravo da čuvaju svoja divlja praznovjerja, svoj primitivizam, te ih formirala kao rezervnu vojsku stranke Indeksa? Nije li pojam, kao što je onaj slobode, koji je pogodan da ga i sami jezuiti upotrebe protiv liberala, koji su postali razuzdani prema »pravim« pristašama prave slobode, upravo samo pojmovna ljuska, koja vrijedi samo za stvarnu jezgru, koju unosi svaka društvena grupa? Može li se dakle govoriti o »religiji slobode«? I što u tom slučaju znači »religija«? Religija je za Crocea svaki pogled na svijet, koji se ukazuje kao moral. Ali da li to vrijedi i za »slobodu«? Ona je bila religija za mali broj intelektualaca; u masama je

predstavljala sastavni element kombinacije ili ideološke veze, kojih je pretežni sastavni dio bila stara katolička religija, a drugi važan, a s laičkog gledišta možda čak i odlučan element — onaj »domovine«. Neka se ne tvrdi, da je pojam »domovine« bio sinonim »slobode«. Bio je, istina, sinonim, ali sinonim države, šta znači vlasti, a ne »slobode«; bio je element »čuvanja« i izvor progona i novog tribunala inkvizicije.

Čini mi se, da ni sa svog gledišta Croce ne uspijeva opravdati razlike između »filozofije« i »ideologije«, između »religije« i »praznovjerja«, što je u njegovu načinu mišljenja i u njegovoj polemici s filozofijom prakse bitno. Misli da raspravlja o filozofiji, a raspravlja o ideologiji; misli da raspravlja o religiji, a raspravlja o praznovjerju; misli da piše historiju, u kojoj je kao zao duh istjeran element klase, a naprotiv veoma pažljivo i valjano piše političko remek-djelo, kojim jedna određena klasa uspijeva da nametne uvjete svoga postojanja i svoga klasnog razvitka kao univerzalni princip, kao pogled na svijet i kao religiju, t. j. opisuje razvitak jednog praktičnog sredstva vladanja i vlasti. U tom slučaju griješku praktičnog podrijetla nisu počinili liberali XIX. stoljeća, koji su dapače praktički trijumfirali i postigli postavljene ciljeve; griješku praktičnog podrijetla počinio je njihov historičar Croce, koji najprije razlikuje filozofiju od ideologije, da bi na koncu jednu političku ideologiju zamijenio s pogledom na svijet, praktički dokazujući da je razlikovanje nemoguće, da se ne radi o dvjema kategorijama, već o jednoj istoj historijskoj kategoriji, i da je razlika samo u stupnjevanju. Filozofija je pogled na svijet, koji predstavlja intelektualni i moralni život (katarzu određenog praktičnog života) jedne cijele društvene grupe zamišljene u kretanju, a sagledane, dakle, ne samo u njezinim sadašnjim i neposrednim, već i u budućim i posrednim interesima; ideologija je svaka posebna koncepcija unutrašnjih grupa klase, koje postavljaju kao zadatak da se pomogne rješenje neposrednih i određenih problema. Međutim, za velike narodne mase, kojima se vlada i upravlja, filozofija ili religija vladajuće grupe ili njezinih intelektualaca uvijek se ukazuje kao fanatizam i praznovjerje, kao ideološki motiv svojstven masi koja služi. Ne kani li možda vladajuća grupa takvo stanje

stvari učiniti trajnim? Croce bi morao objasniti, kako to da pogled na svijet slobode ne može postati pedagoški element u nastavnom programu osnovnih škola i kako je on sam kao ministar uveo u osnovne škole poučavanje konfesionalne religije. To odsustvo »ekspanzivnosti« u velikim masama jest svjedočanstvo uskog i praktički neposrednog karaktera filozofije slobode.¹⁴

11. Može li se tvrditi, da u Croceovoj koncepciji i nakon razrade izvršene ovih posljednjih godina nema traga filozofije prakse? Tragovi filozofije prakse nalaze se u rješenju posebnih problema. Treba vidjeti, da li skupnost tih posebnih problema prešutno ne sadrži cjelokupnu razradu filozofije prakse, t. j. svu metodologiju ili filozofiju Benedetto Crocea, da li se, naime, problemi, koji se ne mogu direktno povezati s odgovarajućim problemima filozofije prakse, mogu povezati s drugim direktno spojivim problemima.

Može li se ipak tvrditi, da u Croceovoj koncepciji, i nakon razrade izvršene ovih posljednjih godina, nema više traga filozofije prakse?¹⁵ Ne zapaža li se u njegovu historizmu baš

¹⁴ Što se tiče pojma vlasti i slobode naročito treba proučiti poglavlje *Država i crkva u idealnom smislu i njihova neprekidna borba u historiji* u knjizi: *Etika i politika* (str. 339 i sl.). To je poglavlje od izuzetnog interesa, jer je u njemu prešutno ublažena kritika i protivljenje filozofiji prakse, a »ekonomski« i praktični element uzima se u obzir u historiji dijalektike.

¹⁵ O »ostacima« ili onom, što je preživjelo od naučanja filozofije prakse u Croceovoj filozofiji (pojave, koje ustvari imaju svoju osobitu organičnost) ima već nešto literature, a javljaju se i novi radovi. Isp. na pr. raspravu Enza Tagliacozza *U spomen Antonija Labriole (Nuova Italia, 20. XII. 1934., 20. I. 1935.,* osobito u drugom nastavku) i raspravu Edmonda Cionea *Logika historizma* (Napoli, 1933.). Iz jedne recenzije, koju u toj raspravi objavljuje *Nuova Rivista Storica*, siječanj-veljača 1935., str. 132—134, čini se, da se je za Cionea samo djelom *Historija Evrope* Croce potpuno oslobodio filozofije prakse. Tu treba vidjeti i druge Cioneove rasprave. U jednoj recenziji nekih publikacija Guida Calogera (*Critica*, svibanj 1935.) Croce ukazuje na činjenicu, da jedno vlastito tumačenje gentilijevskog aktualizma Calogero naziva »filozofijom prakse«.

nikakav utjecaj njegovog intelektualnog iskustva od godine 1890. do 1900.? Croceov stav u tom pogledu može se ustanoviti iz raznih spisa. Naročito je zanimljiv predgovor iz god. 1917. novom izdanju knjige *Historijski materijalizam*, odjeljak posvećen historijskom materijalizmu u knjizi *Historija talijanske historiografije u XIX. stoljeću* i knjiga *Prilog kritici sebe samoga*. Ipak nije dovoljno i ne iscrpljuje problem zanimati se za ono, što Croce misli o samom sebi.

Prema Croceu, njegov stav prema filozofiji prakse nije stav daljeg razvitka (prevladavanja), prema kojem je filozofija prakse postala moment razradenije koncepcije, već bi vrijednost iskustva bila samo negativna, ukoliko je pridonijela uništenju predrasuda, ostataka strasti i t. d. Da se upotrebi metafora uzeta iz fizike, filozofija bi prakse u Croceovu načinu mišljenja bila djelovala kao katalizator potreban da dobijemo novi proizvod, ali od kojeg (katalizatora) u dobivenom proizvodu ne ostaje traga. No da li je to istina? Meni se čini, da je u Croceovoj koncepciji pod formom i spekulativnim načinom izražavanja moguće pronaći tragove više od jednog elementa filozofije prakse. Možda je ostalo i više, i to bi istraživanje bilo od velikog historijskog i intelektualnog značenja u sadašnjoj epohi. Naročito bi bilo zanimljivo, kako je i koliko filozofija prakse prevodenje hegelijanstva na historistički jezik, pa je Croceova filozofija u najvećoj mjeri ponovno prevodenje realističkog historizma filozofije prakse na spekulativni jezik. U veljači 1917. ja sam u kratkom članku, koji je prethodio reproduciranju Croceova spisa *Religija i duševni mir*¹⁶, objavljenom neposredno prije toga u časopisu *Critica*, napisao ovo: kao što je hegelijanstvo bilo pretpostavka filozofije prakse u XIX. stoljeću, na početku suvremene civilizacije, tako je Croceova filozofija mogla biti pretpostavka ponovnog oživljavanja filozofije prakse u našim danima, za naše generacije. Problem je bio jedva natuknut, i to sigurno u primitivnom i — što je još sigurnije — neprikladnom obliku, jer mi u ono vrijeme pojam jedinstva teorije i prakse, filozofije i prakse nije bio jasan, te sam po svojim sklonostima naginjao Croceu. Ali sada mi se čini da i bez

¹⁶ Isp. *Etika i politika*, str. 23—25.

obzira na zrelost i sposobnost, koje su za taj zadatak potrebne, treba ponovo zauzeti stav i prikazati ovo pitanje u kritički razrađenijem obliku. Croceovo filozofsko shvaćanje treba ponovo svesti na ono, na što su prvi teoretičari filozofije prakse sveli hegelijansko shvaćanje. To je jedini historijski plodonosan način, da se postigne novi odgovarajući zamah filozofije prakse, da se taj pogled na svijet, koji se zbog potreba neposrednog praktičnog života počeo »vulgarizirati«, dovede do takvog uspona, koji on mora da postigne, da bi riješio i najsloženije zadatke, što ih je postavio razvitak suvremene borbe, a to je stvaranje jedne nove integralne kulture, koja ima karakter mase protestantske reformacije i francuskog prosvjetiteljstva, i klasične značajke grčke kulture i talijanske renesanse i kulture, koja prema Carduccijevim riječima sintetizira Maksimilijana Robespiera i Immanuela Kanta, politiku i filozofiju u dijalektičko jedinstvo svojstveno ne samo Francuskoj ili Njemačkoj, već evropskoj i svjetskoj društvenoj zajednici.

Potrebno je, da nasljedstvo njemačke klasične filozofije ne bude samo inventarizirano, već da bude ponovo vraćeno u život, i zbog toga treba izvršiti obračun s Croceovom filozofijom. Za nas Talijane, naime, znači, ako smo nasljednici njemačke klasične filozofije, da smo i nasljednici Croceove filozofije, koja danas predstavlja svjetski momenat njemačke klasične filozofije.

Croce se veoma odlučno bori protiv filozofije prakse i u svojoj borbi pribjegava paradoksalnim saveznicima, kao što je najprosječniji De Man. Ta je upornost sumnjiva; može se otkriti kao *alibi*, da se izbjegne polaganju računa. Do tog polaganja računa mora naprotiv doći, i to na što je moguće široj i produbljenijoj osnovi. Bilo bi vrijedno da za rad takve vrste, za jedan *Anti-Croce*, koji bi u modernoj kulturnoj atmosferi mogao imati značenje i važnost što ga je imao *Anti-Dühring* za generaciju prije svjetskog rata, cijela jedna grupa ljudi posveti deset godina djelotvornog rada.

Bilješka I. Tragove filozofije prakse možemo pronaći naročito u rješenju, koje je Croce dao za posebne probleme. Čini mi se, da je tipični primjer nauka o praktičnom podrijetlu

griješke. Općenito se može tvrditi, da je polemika protiv filozofije čistog akta Giovannija Gentilea prisilila Crocea da bude realniji i da iskusni stanovitu neugodnost i netrpeljivost barem zbog pretjeranosti spekulativnog načina izražavanja, koji je postao žargon »Sesame, otvori se« mlađe braće aktualista.

Bilješka II. Ipak se filozofija Benedetta Crocea ne može izučavati odvojeno od filozofije Gentilea. Jedan *Anti-Croce* mora biti i jedan *Anti-Gentile*; gentilijevski aktualizam dat će slici tamnosvijetle efekte potrebne za jače isticanje.

12. Shvaćanje historije kao etičko-političke historije, kao reakcije »ekonomizmu« i fatalističkom mehanicizmu i kao »empiričko pravilo« historijskog istraživanja.

Iz svega onoga što je prije rečeno proizlazi, da se Croceovo historiografsko shvaćanje historije kao etičko-političke historije ne smije olako odbaciti. Potrebno je naprotiv veoma odlučno tvrditi, da Croceova historiografska misao, pa i u svojoj posljednjoj fazi, mora biti proučavana i razmatrana s velikom pažnjom. Iako se prevladavanje filozofije prakse prikazuje destruktivnim, ona u bitnosti predstavlja reakciju »ekonomizmu« i fatalističkom mehanicizmu. I za ocjenu Croceove misli vrijedi kriterij, da filozofska struja mora biti kritizirana i ocijenjena ne po onom što ona smatra da jest, već po onom što stvarno jest i kako se manifestira u konkretnim historijskim djelima.

Ista spekulativna metoda nije bila beznačajna ni za filozofiju prakse, jer je bila bogata »instrumentalnim« vrijednostima misli u razvitku kulture, instrumentalnim vrijednostima, koje je filozofija prakse usvojila (na pr. dijalektika). Croceova misao mora dakle biti ocijenjena bar kao instrumentalna vrijednost, pa se tako može tvrditi, da je on svratio pažnju na važnost fakata kulture i misli u razvitku historije, na funkciju velikih intelektualaca u organskom životu građanskog društva i države, na momenat hegemonije i pristanka kao nužnog oblika konkretnog historijskog bloka. Da to nije »beznačajno«, dokazano je činjenicom, da je istodobno s Croceom najveći moderni teoretičar filozofije prakse na po-

dručju borbe i političke organizacije, političkom terminologijom, u borbi protiv raznih »ekonomističkih« tendencija podigao vrijednost kulturne borbe i stvorio doktrinu hegemonije kao dopunu teorije država-sila i kao aktuelan oblik doktrine četrdesetosme o »permanentnoj revoluciji«. Konceptija etičko-političke historije, ukoliko je nezavisna od svakog realističkog shvaćanja, može se, ako se hoće konstruirati potpuna, a ne djelomična i površna historija (historija ekonomskih snaga kao takvih i t. d.), usvojiti za filozofiju prakse kao »empiričko pravilo« historijskog istraživanja, koje se mora imati uvijek na umu kod ispitivanja i produbljivanja historijskog razvitka.

BILJEŠKE

1) Elementi etičko-političke historije u filozofiji prakse: pojam hegemonije, podizanje vrijednosti filozofskog fronta, sistematsko proučavanje funkcije intelektualaca u državnom i historijskom životu, doktrina političke partije kao avangarde svakog progresivnog historijskog zbivanja.

2) *Croce-Loria*. Može se dokazati, da nije baš velika razlika između Crocea i Lorije u načinu tumačenja filozofije prakse. Svodeći filozofiju prakse na praktično pravilo historijskog tumačenja, kojim se privlači pažnja historičara na važnost ekonomskih činjenica, Croce nije učinio drugo nego je sveo na jedan oblik »ekonomizma«. Ako se kod Lorije apstrahiraju sve njegove stilističke nastranosti i prividne neobuzdanosti (tako se, istina, gubi mnogo od onog, što je za Loriju karakteristično), vidi se da se on u najozbiljnijoj jezgri svog tumačenja približuje Croceu (isp. u tom pogledu *Conversazioni critiche*, I. str. 291 i sl.)

3) Spekulativna historija i potreba krupnije Minerve. Leon Battista Alberti napisao je o matematičarima: »Oni samim umom, nezavisno od svake materije, mjere forme stvari. Zbog toga što hoćemo da stvari budu postavljene tako da se vide, mi ćemo za to upotrebiti krupniju Minervu.«

4) Kad bi bilo istina, općenito uzevši, da je historija Evrope XIX. stoljeća bila historija slobode, sva bi prijašnja historija također, općenito uzevši, bila historija vlasti; sva ranija stoljeća bila bi jednake nejasne sive boje, bez razvitka i bez borbe. Nadalje: hegemonski (etičko-politički) princip trijumfira nakon pobjede nad drugim principom (i usvojivši ga kao svoj momenat, kako bi rekao Croce). Ali zašto će ga pobijediti? Da li zbog svo-

ih unutrašnjih osobina »logičkog« i racionalno apstraktnog značaja? Ne istraživati razloge te pobjede znači stvarati vanjsku deskriptivnu historiju, ne ističući nužne i uzročne veze. I Burbonac je predstavljao jedan etičko-politički princip, utjelovio je jednu »religiju«, koja je imala svoje vjernike među seljacima i prosjacima. Postojala je dakle uvijek borba između dvaju hegmonskih načela, između dviju »religija«, i bit će potrebno ne samo opisati pobjedonosnu ekspanziju jedne od tih nego je i historijski opravdati. Bit će potrebno objasniti, zašto su se hrvatski seljaci god. 1848. borili protiv milanskih liberala, a lombardsko-venecijanski seljaci protiv bečkih liberala. Stvarna etičko-politička veza između vladajućih i onih kojima se vladalo bila je osoba cara ili kralja (»stvorili smo jedan front, živio Franjo II.«), kao što će kasnije veza biti ne pojam slobode, već pojam domovine i nacije. Narodna »religija«, koja je zamijenila katolicizam (ili bolje u kombinaciji s njim) bila je religija »patriotizma« i nacionalizma. Čitao sam, da je za vrijeme Dreyfusove afere jedan francuski učenjak, mason i ministar, izričito rekao, da je njegova stranka htjela uništiti utjecaj crkve u Francuskoj, a kako je masi bio potreban neki fanatizam (Francuzi upotrebljavaju u politici termin *mystique*), organizirano je veličanje patriotskog osjećaja. Treba, uostalom, podsjetiti na značenje, koje je za vrijeme Francuske revolucije dobio termin »patriot« (značio je, istina, »liberal«, ali s konkretnim nacionalnim značenjem) te kako je spomenuti termin kroz borbe XIX. stoljeća zamijenjen terminom »republikanac«, koji ima novo značenje, dok je »patriot« postao monopol nacionalista i desnih uopće. Da je konkretni sadržaj narodnog liberalizma bio pojam domovine i nacije, može se vidjeti iz njegova razvitka u nacionalizam i u činjenici, da su se protiv nacionalizma borili Croce, predstavnik religije slobode, i papa, predstavnik katolicizma. (Dokumentacija o toj narodnoj religiji domovine može se izvesti iz soneta u *Otkriću Amerike* od Pascarella.)

5) Spekulativna historija može se smatrati vraćanjem (zbog razvitka kritičke sposobnosti prepređenijim i manje naivnim književnim oblicima) na diskreditirane prazne i retoričke vrste historije registrirane u djelima samog Crocea. Etičko-politička historija, ukoliko apstrahira od pojma historijskog bloka, u kojem se ekonomsko-društveni sadržaj i etičko-politička forma kon-

kretno identificiraju u rekonstrukciji raznih povijesnih perioda, nije drugo nego polemičko, manje ili više zanimljivo filozofiranje, a ne historija. To bi u prirodnim naukama bilo jednako povratku na klasifikacije prema boji kože, perja, dlaci kod životinja, a ne prema anatomskoj strukturi. Pozivanje na prirodne nauke historijskog materijalizma i isticanje anatomije društva bila je samo metafora i impuls za produbljivanje metodoloških i filozofskih istraživanja. U historiji ljudi, koja nema zadatak da naturalistički klasificira činjenice, »boja kože« sačinjava »blok« s anatomskom strukturom i sa svim fiziološkim funkcijama; čovjeka sa »skinutom kožom« ne možemo zamisliti kao pravog »čovjeka«, a tako ni čovjeka »bez kostiju« i bez kostura. Kipar Rodin rekao je (isp. Maurice Barrès, *Mes cahiers*, IV. serija): *Si nous n' étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau*. U jednoj slici ili skulpturi Michelangela »vidi« se kostur figura, osjeća se čvrstoća strukture pod bojama i mramornim reljefima. Croceova historija i pod bjelilom piščevih literarnih Venera predstavlja »figure« bez kostiju i bez skeleta s mlohavim i opuštenim mesom.

6) Transformizam kao jedan oblik pasivne revolucije u periodu od 1878. dalje.

7) Da se ocijeni funkcija Crocea u talijanskom životu, treba spomenuti da memoari Giolittija, memoari Salandre završavaju pismom Crocea.

8) Jezikom Crocea može se reći, da se religija slobode protivu religiji *Indeksa*, koja u osnovi negira modernu civilizaciju; filozofija prakse jest »hereza« religije slobode, jer je stvorena na istom tlu moderne civilizacije.

BENEDETTO CROCE I HISTORIJSKI MATERIJALIZAM

Croceove kritike marksizma. Glavno mjesto, na koje je Croce koncentrirao kritiku, koja je po njegovu mišljenju odlučna te bi trebala predstavljati historijsko poglavlje, jest *Historija Italije od 1870. do 1915.*, i to ono poglavlje, u kome pisac upozorava na sudbinu filozofije prakse i marksističke ekonomije. U predgovoru drugom izdanju knjige *Historijski materijalizam i marksistička ekonomija* Croce ukratko određuje glavne teze svog revizionizma: 1) da historijski materijalizam može vrijediti kao obično interpretativno pravilo i 2) da teorija o vrijednosti — radu nije ništa drugo nego rezultat jednog zaokruženog poređenja između dvaju društvenih oblika, pa tvrdi, da »su općenito bile prihvaćene«, da su se »uobičajile te se već može čuti kako se spominju a da se gotovo nitko i ne sjeti tko ih je prvi pustio u promet«. Treću tezu, kritiku zakona o opadanju profitne stope (»zakona, koji bi, da je bio točno utvrđen, značio ni više ni manje nego automatski i neizbježivi(?) kraj kapitalističkog društva«), »možda je najteže prihvatiti«, ali Crocea raduje, što ga je prihvatio »ekonomist i filozof« Ch. Andler.¹ Četvrta je teza, teza o filozofskoj ekonomiji, »namijenjena zapravo samo filozofima radi razmišljanja«, pa Croce upućuje na svoju buduću knjigu o praksi. Što se tiče odnosa između filozofije prakse i hegelijanizma, upućuje na svoj esej o Hegelu.

¹ U *Notes critiques de science sociale*, Pariz, god. I. br. 5. od 10. III. 1900. str. 77.

U *Zaključku* svom eseju *Povodom tumačenja i kritike nekih pojmova*² Croce u četiri točke rezimira pozitivne rezultate svog istraživanja: 1) s obzirom na obrazloženje, što ga daje ekonomska nauka, da se kritička ekonomija ne može shvatiti kao opća ekonomska nauka, nego kao komparativna sociološka ekonomija, koja tretira uvjete rada u društvu; 2) s obzirom na historijsku nauku, oslobađanje filozofije prakse od svakog apriorističkog gledanja (bilo ono naslijede Hegela ili zaraza vulgarnog evolucionizma) te shvaćanje, da je to učenje, premda plodonosno, puko pravilo za interpretaciju historije; 3) s obzirom na praktičnu nemogućnost, da se socijalni program pokreta (kao i svakog drugog socijalnog programa) izvodi iz postavki čiste nauke, jer se ocjena o socijalnim programima mora donijeti na terenu empiričkog promatranja i praktičnih uvjerenja; 4) s obzirom na etiku, negacija unutrašnje amoralnosti i unutrašnje antietičnosti filozofije prakse.³ Croceove su, dakle, tvrdnje bile mnogo manje aksiomske i manje formalno odlučne, nego što bi on danas želio da izgledaju. Daleko od toga, da bi njegov glavni esej u biti pobio teoriju vrijednosti: on tvrdi, da je naučna samo »teorija vrijednosti« o stupnju krajnje korisnosti, a da je marksistička teorija vrijednosti »nešto drugo«, ali on tom

² *Materialismo storico ed economia marxista*, Str. 55—113. zaključak je na str. 110—113.

³ Bit će korisno iznijeti i druga mjesta iz diskusija i kritike iz svih Croceovih rasprava o tom pitanju te ih pažljivo rezimirati zajedno sa svim bibliografskim podacima, koji se na to odnose, a da se opet sačuva posebno mjesto ovim pitanjima, koja je sam Croce istakao kao ona koja su najviše privukla njegovu pažnju i njegovo najmetodičnije i najsistematskije razmišljanje. Da bi se mogla bolje shvatiti Croceova teorija, iznijeta u njegovu izvještaju Kongresu u Oxfordu pod naslovom *Historija i antihistorija* (izvještaja, koji se u drugoj točki približio diskusijama, što ih je prošla generacija vodila oko pitanja mogućnosti »skokova u historiji i prirodi), potrebno je proučiti Croceovu studiju *Historijska interpretacija filozofskih postavki*, u kojoj je, osim predmeta od koga potječe i sam naslov i koji je sam po sebi veoma interesantan, a Croce ga u svojoj posljednjoj polemici protiv filozofije prakse nije ni uočio — sadržana i jedna restriktivna i zavodljiva interpretacija hegelijanske postavke: »ono što je realno, racionalno je; a ono što je racionalno, realno je« — baš u smislu antihistorije.

»nečem drugom« priznaje snagu i efikasnost, pa traži od ekonomista da je pobiju, ali potpuno drugim argumentima nego što su oni, koje Böhm-Bawerk i drugi obično upotrebljavaju. Što se pak tiče njegove nuzgredne teze, budući da se radi o jednom eliptičnom poređenju, ova teza nije obrazložena, ali je ustvari odmah okaljana i napomenom, da se tu radi o logičnom nastavku na Ricardovu teoriju vrijednosti i da Ricardo sigurno nije pravio eliptičnih »poredbi«. To pretvaranje filozofije u empirijsko pravilo interpretacije tvrdnja je postavljena u indirektnom obliku, izuzimanjem (dakle ne iz dubine duše). Za Crocea se tu sigurno radi o »nečem« važnom, ali kako to ne može biti ni ovo ni ono i t. d., radi se o pravilu interpretacije. Ovaj dokaz nije — čini se — odlučan. Isti se formalni oprez javlja i u raspravi o opadanju profitne stope: što li je htio da kaže autor ove teorije? Ako je htio kazati to, onda to nije točno. No da li je on htio da kaže baš to? Dakle o tome treba još razmisliti. I tako dalje. Treba, štoviše, istaknuti, kako je Croce ovaj oprezni odnos posljednjih godina potpuno izmijenio i kako je sve postalo odlučno i konačno u isto vrijeme, kad je bilo u najvećem stupnju akrično i neobrazložno.

Element praktičnosti u Croceovu stajnovištu. Da li su za Crocea mogla imati neke važnosti prijateljska upozoravanja L. Einaudija s obzirom na njegov stav »nezainteresiranog« kritičara filozofije prakse?⁴ Evo istog pi-

⁴ Moglo bi se primijetiti, da Einaudi nije uvijek jako oprezan i pažljiv čitalac Crocea. Einaudi piše na 277. strani *Riforma sociale* za god. 1929.: »Nova se teorija ne može pripisivati onome, koji je nju shvatio ili je nuzgredno spomenuo ili izložio neki princip, iz koga se ona mogla izvesti, ili pak nepovezano ispričao nekoliko različitih pojmova, koji su težili da budu ponovo sastavljeni u jednu cjelinu«. Na pozitivnu stranu ove postavke upozorava u nastavku ovako: »u kojoj je drugoj knjizi uzdignuta na položaj »voljnog« objekta, s kojim treba na »poseban« način postupati — slijedeća postavka i t. d.?« Croce je u *Historijskom materijalizmu* (IV. str. 26) pisao: »Drugo je iznijeti neku incidentalnu primjedbu, pa je onda ostaviti da padne i ne razvivši je, a drugo je utvrditi neki princip, koji je pokazao plodonosne posljedice; drugo je izreći neku općenitu i apstraktnu misao, a drugo je razmišljati o njoj realno i konkretno; drugo je — konačno —

tanja postavljenog u drugom obliku: koliko Crocea tjera njegov neposredni element praktičnosti na njegove današnje »likvidatorske« pozicije.⁵ Ustvari se može primijetiti kako Croce nikako ne namjerava da se upusti u polemiku s filozofima prakse i kako ga ta polemika tako malo zanima, da ga uopće ne navodi na to, da potraži nešto obilnije i točnije informacije no što su one, kojima raspolaže. Može se kazati, da se Croce i ne zanima toliko za pobijanje filozofije prakse, koliko historijskim ekonomizmom, tojest onim elementom filozofije prakse, koji je prodro u tradicionalni pogled na svijet, pocijepao ga i učinio ga manje »politički« otpornim; da se ne zanima toliko »obraćanjem« protivnika, koliko jačanjem svog tabora; Croce, naime, prikazuje »ofenzivnom« jednu potpuno »defenzivnu« aktivnost. Kad tako ne bi bilo, Croce bi morao (morao je) sistematski revidirati svoje djelo, koje je specijalizirao na filozofiji prakse. Morao bi priznati, da je tada potpuno pogriješio i dokazati te svoje zablude iz prošlosti, suprotstavivši im svoja današnja uvjerenja i t. d. Čudno je u najmanju ruku to, kad jedan tako savjestan i skrupulozan čovjek kao što je Croce pokaže potpuno odsustvo svakog interesa da objektivno i logički opravda ovo skretanje svog mišljenja. To se ne može protumačiti drukčije nego njegovim neposrednim praktičnim interesima.

izmišljati, a drugo ponavljati iz druge ili treće ruke.« To se Einaudijevo izlaganje izvodi iz Crocea uz dodatak zanimljivih jezičnih netočnosti i teorijskog zapetljavanja. Zašto Einaudi nije točno citirao Crocea? Možda zbog toga, što je taj odlomak sadržan u jednoj knjizi protiv prof. Lorije? Drugi primjer Einaudijeve površnosti može se naći u jednom naknadnom broju *Riforma sociale* u opširnoj recenziji *Autobiografije* R. Rigola.

⁵ Da u Croceovu stavu u sadašnjem periodu neposredni »praktični« element nadvladava teorijske i naučne preokupacije i zanimanja, pokazuju i Croceove ocjene o De Manovoj knjizi *Savladavanje marksizma*. De Man ustvari predstavlja derivat psihoanalitičke struje i sve pretpostavke o originalnosti njegovih istraživanja rezultat su upotrebe neke vanjske i nakalamljene psihoanalitičke terminologije. Ta se ista primjedba može staviti i De Ruggieru, koji je redigirao ne samo *Savladavanje* nego i *Radost rada*, pa zatim napisao jednu pomalo ishitrenu i površnu poražavajuću kritiku Freuda i psihoanalize, a da nije istaknuo da je De Man usko povezan s njom.

Teorija vrijednosti. Croce tvrdi, da teorija vrijednosti nije u kritičkoj ekonomiji teorija vrijednosti nego »nešto drugo«, što se temelji na jednom eliptičnom poređenju, što će reći da se poziva na neko hipotetično društvo budućnosti i t. d. Ali on to nije uspio dokazati i njegovo opovrgavanje dokazano je implicitno i kod samog Crocea.⁶ Valja reći, da je otkriće sažete i krnje poredbe skroz naskroz literarne prirode; teorija vrijednosti-rada ima ustvari čitavu svoju historiju, koja je kulminirala u Ricardovu naučanju, pa historijski predstavnici tog učenja zacijelo nisu imali namjeru da se služe takvim poređenjima.⁷ Treba vidjeti i to, da li je Croce uopće poznavao knjigu *Mehrwert*, koja sadrži izlaganje historijskog razvitka teorije vrijednosti-rada. (Kronološko sravnivanje izlaska *Mehrwerta*, koje se djelo pojavilo kasnije, nakon II. i III. knjige *Kritika političke ekonomije* s Croceovim esejom.)

Pitanje je dakle: da li je tip naučne hipoteze, koja je svojstvena kritičkoj ekonomiji i koja ne apstrahira općenito sve ekonomske principe čovjeka svih vremena i svih krajeva, nego zakone jednog određenog društvenog oblika, da li je taj tip arbitraran ili je konkretniji od hipotetičnog tipa čiste ekonomije? Da li je pravilno, s obzirom na to, da se jedan društveni oblik pokazao kao pun suprotnosti, apstrahirati samo jedan od aspekata ove suprotnosti? U drugu ruku, svaka teorija predstavlja jedno eliptično poređenje, jer uvijek ima poređenja između realnih činjenica i »hipoteza«, koje se pomoću tih činjenica raščišćavaju. Kad Croce veli, da teorija vrijednosti ne predstavlja »teoriju o vrijednosti«, nego nešto drugo, on ustvari time ne ruši samu teoriju, nego postavlja formalno pitanje nomenklature: eto zbog čega ortodoksni ekonomisti nisu bili zadovoljni njegovim esejom.⁸ Tako ne vrijedi ni njegova primjedba o »višku vrijednosti«, koji, međutim, vrlo jasno izražava ono, što se hoće kazati, pa ga stoga Croce

⁶ Isp. prvo poglavlje eseja *Za interpretaciju i kritiku* i t. d.

⁷ Taj je prigovor iznio prof. Graziadei u brošurici *Kapital i nadnica*; trebalo bi vidjeti, da li ga je prije netko iznio i tko. Prigovor je tako običan, da bi odmah morao doći na papir.

⁸ Isp. u knjizi *Materialismo storico ed economia marxista*, polemički članak sa prof. Raccom.

i kritizira. Radi se, naime, o otkriću jedne nove činjenice, koja je izražena takvim izrazom, kojega se novost sastoji u njegovu oblikovanju, koje je u poredbi s tradicionalnom naukom upravo kontradiktorno. Možda je istina, da ne mogu postojati doslovni »viškovi vrijednosti«, ali taj neologizam ima metaforičko značenje, a ne doslovno, to je naime nova riječ, koja se ne razrješuje u doslovnom značenju njezinih iskonskih etimoloških oblika.

Osim prigovora, da teorija vrijednosti vuče lozu od Ricarda, koji sigurno nije imao namjere da se izražava eliptično, onako kako to misli Croce, treba dodati još koju seriju umovanja. Da li je bila samovoljna Ricardova teorija te da li je samovoljno najpreciznije rješenje kritičke ekonomije? A na kojem bi se stupnju umovanja mogla nalaziti ta arbitrarnost ili sofizam?

Trebalo bi dobro proučiti Ricardovu teoriju, a naročito Ricardovu teoriju o državi kao ekonomskom pokretaču, kao sili, koja štiti pravo vlasništva, t. j. monopolu nad sredstvima proizvodnje. Sigurno je, da država — ut sic — ne stvara gospodarsku situaciju, ali je ona odraz gospodarske situacije. I stoga se ipak može govoriti o državi kao ekonomskom pokretaču, jer je baš država sinonim ove situacije. Ako se proučava sama ekonomska hipoteza, kao što je to htio Ricardo, nije li zgodno ignorirati situaciju sile, koju predstavlja država, kao i zakonski monopol vlasništva? Da to pitanje nije jednostavno, dokazuju promjene, koje su nastale u postojećoj situaciji snaga u civiliziranom društvu pojavom Trade Uniona, mada se država u svojoj prirodi nije izmijenila. Nipošto se, dakle, nije radilo o nekoj eliptičnoj poredbi, očekujući budući društveni oblik, različit od onog koji je izučavan, nego o teoriji, koja je nastala pošto je ekonomsko društvo prešlo na čistu »ekonomičnost«, što će reći na maksimu o predodređenosti »slobodne utakmice ekonomskih snaga«, u kojoj, s obzirom na hipotezu o »gospodarskom čovjeku«, nije mogla a da se ne od cijepi od snage, koju predstavlja čitava jedna klasa organizirana u državu; klasa, koja je u Parlamentu dobila svoj Trade Union, dok se nadničari nisu smjeli udruživati i upotrebiti silu, koja je svakom pojedincu omogućena s pomoću kolektivnosti.

Uostalom, Ricardo, kao svi klasični ekonomisti, nije imao nikakvih predrasuda, pa kad je ricardovska teorija vrijednosti rada bila iznesena⁹ nije izazvala nikakav skandal, jer tada nije ni predstavljala nikakvu opasnost, nego je samo izgledala (a to je ustvari i bila) posve objektivna i naučna konstatacija. Svoju polemičku i moralno-političku odgojnu važnost — ne gubeći pritom svoju objektivnost — ta je teorija trebala steći samo u kritičkoj ekonomiji. Taj je problem pored toga u vezi s osnovnim problemom »čiste« ekonomske nauke, tojest s utvrđivanjem onoga, što treba da bude historijski određen pojam i faktor, nezavisan od drugih pojmova i faktora, koji pripadaju drugim naukama. U modernoj ekonomskoj nauci ništa drugo ne može biti određen ekonomski faktor, nego samo roba i proizvodnja, te raspodjela robe, a ne neki filozofski pojam, kako bi to htio Croce, po kome je i ljubav nekakav ekonomski faktor, pa se čak čitava »priroda« svodi pod pojam ekonomije.

Trebalo bi istaknuti i to, da je — ako hoćete — cjelokupni način izražavanja niz eliptičnih poredaba, da je i historija neko implicitno poređivanje prošlosti s današnjicom (historijska stvarnost) ili pak dvaju odvojenih momenata povijesnog razvoja. A zašto je elipsa nedopuštena, ako se neka usporedba pravi pretpostavljajući budućnost, dok bi bila dopuštena ako se poređenje vrši s nekim događajem iz prošlosti (koji je baš u tom slučaju istaknut kao hipoteza, kao polazna točka, potreba da se sadašnjost bolje shvati)? Pa i sâm Croce, govoreći o predviđanjima, tvrdi da predviđanje nije ništa drugo nego naročiti sud o stvarnosti, koja nam je jedino poznata, jer budućnost ne možemo spoznati pomoću definicija: ona ne postoji, nije postojala, a ono što ne postoji ne može se ni poznavati.¹⁰ Dobiva se dojam, da je Croceovo umovanje umovanje literata, koji izmišlja efektne fraze.

Tendencijalno opadanje profitne stope. Potrebno je da upozorimo na osnovnu Croceovu pogrešku u brošuri o tendencijalnom opadanju profitne stope. Taj je problem postavljen već u I. knjizi *Kapitala*, tamo gdje se

⁹ Isp. *Historiju ekonomskih doktrina* od Gida i Rista.

¹⁰ Isp.: *Kritički razgovori*, prva serija, str. 150—153.

govori o relativnom višku vrijednosti. Na tom istom mjestu primjećuje se, kako se u toku ovog procesa manifestirala jedna suprotnost, tojest da tehnički napredak s jedne strane omogućava kretanje viška vrijednosti, a s druge strane, zbog promjena koje unosi u sastav kapitala, uzrokuje tendencijalno opadanje profitne stope, a to je dokazano u III. knjizi *Kapitala*. Kao prigovor teoriji, koja je izložena u III. knjizi, Croce ističe onaj dio rasprave, koji je izložen u I. knjizi; ističe, naime, kao svoj prigovor zakonu o tendencijalnom opadanju profitne stope dokaz o postojanju relativnog viška vrijednosti, koji je rezultat tehničkog napretka, a da pritom nikad nije ni spomenuo I. knjigu, kao da se taj prigovor rodio u njegovoj glavi ili upravo tako kao da je to plod njegove zdrave pameti.

U svakom slučaju treba utvrditi, da se tendencijalni zakon profitne stope ne može proučiti samo na temelju izlaganja datog u III. knjizi. Ta je rasprava kontradiktorni aspekt onome, što je izloženo u I. knjizi, pa se ne može odvojiti. Možda će, osim toga, biti potrebno točnije odrediti značenje »tendencijalnog« zakona, a s obzirom na to, da u političkoj ekonomiji svaki zakon mora biti tendencijalan, jer se može održati tako da se određeni broj elemenata odvoji, ne vodeći računa o silama, koje djeluju u suprotnom pravcu, možda će trebati izdvojiti veći ili manji stupanj tendencijalnosti, pa dok se obično pridjev »tendencijalan« uzima kao običan, na njemu se insistira baš onda, kad tendencijalnost postane važno organsko obilježje, kao što je u ovom slučaju, u kome je opadanje profitne stope prikazano kao kontradiktorni aspekt jednog drugog zakona, tojest zakona o relativnom višku vrijednosti (naime, kad jedan zakon ide za tim, da ukloni drugi zakon, predviđajući da će prevladati opadanje profitne stope). Kad se može očekivati, da će se ta kontradikcija zamrsiti do gordijskog čvora, koji se na normalan način ne će moći razmrsiti, nego će trebati da se potraži Aleksandrov mač? Onda kad čitava svjetska ekonomija postane kapitalistička i na određenom stupnju razvitka, onda kad »pokretni front« kapitalističkog ekonomskog svijeta stigne do svojih Herkulovih stupova. Snage, koje djeluju u suprotnom pravcu (od tendencijalnog zakona) i koje se sažimaju u stvaranju sve ve-

ćeg relativnog viška vrijednosti, imaju svoje granice, koje su, na primjer u tehničkom pogledu, određene rastezljivošću i elastičnom otpornošću materije, a u društvenom pogledu podnošljivom mjerom nezaposlenosti u jednom određenom društvu. Ekonomsko se, naime, proturječje pretvara u političko proturječje, pa se rješava politički jednim obaranjem prakse.¹¹

Treba spomenuti još i to, da Croce u svojoj analizi zaboravlja na jedan osnovni element u formiranju vrijednosti i profita, zaboravlja naime na »društveno potreban rad«, čiji se sastav ne može proučavati i shvatiti na primjeru jedne tvornice ili poduzeća. Tehnički napredak pruža inokosnom poduzeću upravo sićušnu šansu, da svoju produktivnost rada poveća iznad društvenog prosjeka i da time ostvari izvanredne profite (kao što se učilo u I. knjizi), no čim određeni napredak postane društveni, ta se početna pozicija postepeno gubi i počinje djelovati zakon društvenog prosjeka rada, koji s pomoću konkurencije snižava cijene i profite: u tom momentu dolazi do opadanja profitne stope, jer se organski sastav kapitala pokazao kao nepovoljan. Vlasnici poduzeća nastoje koliko je to god moguće produžiti početnu šansu, pa čak i zakonodavnom intervencijom: zaštita patenata, industrijskih tajni i t. d., što međutim ne može a da ne bude ograničeno nekim aspektima tehničkog napretka, koji su možda i sekundarni, ali u svakom slučaju imaju svoju važnost, koja nije baš irelevantna. Najdjelotvornije sredstvo individualnih poduzetnika, da bi izbjegli zakonu opadanja, sastoji se u tome, da neprestano uvode napredne izmjene na svim radnim i proizvodnim mjestima; ne zapuštaju ni minimalan doprinos napretka, koji u najvećim poduzećima, s obzirom na to da se oni umnožavaju po jednoj velikoj skali, daju vrlo dragocjene rezultate. Čitava industrijska djelatnost Henry Forda može se proučiti s aspekta stalne i neprekidne borbe da se izbjegne zakonu opadanja profitne

¹¹ S obzirom na pitanje tendencijalnog opadanja profitne stope treba se sjetiti jedne radnje, čija je recenzija objavljena u prvom godišnjaku *Nuovi Studi*, a koja potječe od nekog njemačkog ekonomista, od učenika-disidenta Franza Oppenheimera, kao i jednog novijeg Grossmannova djela u recenziji tršćanske revije *Economia* i Luciena Laurata u *Critique Sociale*.

stope i da se sačuva pozicija nadmoći nad konkurentima. Ford je morao napustiti polje uže industrijske proizvodnje, da bi organizirao transport i distribuciju svojih proizvoda, čime je doveo do raspodjele mase viška vrijednosti, koja bolje odgovara industrijskom proizvođaču.

Croceova je zabluda po svojoj naravi različita: polazi od pretpostavke, da svaki tehnički napredak sam po sebi dovodi do opadanja profitne stope, a to je pogrešno, jer se u *Kapitalu* kaže samo to, da tehnički napredak dovodi do procesa razvitka punog suprotnosti, a da je tendencijalno opadanje jedan od njegovih aspekata. Tvrdi da vodi računa o svim teorijskim pretpostavkama kritičke ekonomije, a zaboravlja na zakon o društveno potrebnom radu. Potpuno zaboravlja na onaj dio pitanja, o kome raspravlja I. knjiga, a to bi mu uštedjelo čitav niz pogrešaka, pa je ta njegova zaboravnost utoliko teža, što i sam priznaje, da je u III. knjizi odsjek posvećen zakonu o tendencijalnom opadanju ostao nedovršen, samo u nacrtu i t. d. To je imperativan razlog, da se prouči sve ono, što je isti autor o tom pitanju pisao na nekom drugom mjestu.¹²

Potrebno je skrenuti pažnju na činjenicu, kako se »tendencijalnost« odnosi na zakon opadanja profita. Očigledno je, da se tendencijalnost u ovom slučaju ne može pridati samo onim snagama, koje se sukobljavaju sa stvarnošću, i to uvijek kad se neki njezini elementi apstrahiraju, da bi se stvorila neka logična hipoteza. Budući da taj zakon predstavlja proturječni aspekt jednog drugog zakona, zakona o relativnom višku vrijednosti, koji dovodi do molekularnog širenja tvor-

¹² Sada, kad imamo na raspolaganju, kao što to vjerujem, diplomatsko izdanje svih primjedbi i bilježaka, koje su trebale da posluže njezinoj definitivnoj redakciji, pitanje teksta III. knjige moglo bi se nanovo proučiti. Nije isključeno, da su u tradicionalnom izdanju bili ispušteni oni pasusi, koji bi nakon polemike, koja se pojavila, mogli imati znatno veću važnost, nego što bi to prvi prerađivač tog fragmentarnog materijala mogao i zamisliti. Zatim bi neki ekonomski stručnjak morao ponovo preuzeti generalnu formulu zakona tendencijalnog opadanja, koja je ustanovila momenat, kad se sam zakon ostvaruje, te kritički utvrditi čitav niz pokusa, koji tendencijalno upućuju na njega, kao na neki logički zakon.

ničkog sistema, odnosno do razvitka samog kapitalističkog načina proizvodnje, ne može se govoriti o takvim snagama suprotstavljanja, kao što su one u običnim ekonomskim hipotezama. U ovom se slučaju organski proučava i ona snaga, koja se suprotstavlja, a to dovodi do isto takvog organskog zakona kao što je i zakon o opadanju. Pa ipak se čini, da značenje »tendencijalnog« mora biti stvarnog a ne metodološkog »historijskog« karaktera: taj izraz služi upravo zato, da istakne taj dijalektički proces, pomoću koga progresivni molekularni poticaj dovodi do tendencijalno katastrofalnog rezultata u čitavom društvu; rezultata, od koga polaze ostali progresivni poticaji u procesu neprekidnog prerastanja, za koji se ipak ne može predvidjeti da će biti beskonačan, pa ni onda ako se podijeli na veoma mnogo prelaznih faza, različitih po svom opsegu i svojoj važnosti. S tog istog razloga nije sasvim točno, kad se kaže, kao što radi Croce u predgovoru drugom izdanju svoje knjige, da bi zakon o propadanju profitne stope, kad bi bio potpuno utvrđen, kao što je mislio njegov tvorac, »značio ni manje ni više nego neizbježni svršetak kapitalističkog društva«. Nema tu ništa automatsko, a još manje neizbježno. Upravo je taj Croceov zaključak posljedica njegove pogreške, što je zakon opadanja profitne stope promatrao izolirano od procesa, u kome je on nastao, i zato što ga je tako izolirao ne u cilju nauke da bi ga tako bolje izložio, nego zbog toga, što je držao da taj zakon vrijedi apsolutno, a ne da je dijalektički izraz jednog mnogo šireg organskog procesa. To što su i mnogi drugi taj zakon tumačili na isti (Croceov) način, ne opravdava ga od određene naučne odgovornosti.

Tako su mnoge postavke kritičke ekonomije »postale mit«, pa nije rečeno, da to stvaranje mita nije imalo i svoju neposrednu praktičnu važnost i da je još ne može imati. No tu se radi o jednom drugom aspektu ovog pitanja, koji ima vrlo malo veze s naučnim postavljanjem problema i s logičkim zaključivanjem: ono će moći da se provjeri u procesu kritike političkih metoda i metoda kulturne politike. Vjerovatno će u tom postupku trebati da se dokaže, kako je u krajnjoj liniji neprikladna politička metoda samovoljnog forsiranja neke naučne teze, da bi se iz nje izvukao snažni i pokretački popularni mit: ta bi se metoda mogla usporediti s nar-

koticima, koji izazivaju načas polet fizičkih i psihičkih snaga, ali trajno slabe organizam.

Bilješka I. Taj bi zakon trebalo proučiti na temelju taylorizma i fordizma. Nisu li te dvije metode proizvodnje i rada progresivni pokušaji da se prevlada tendencijalni zakon i da mu se izbjegne povećanjem varijabilnosti u uvjetima progresivnog porasta konstantnog kapitala? Varijabilnosti su ove: (to su samo najvažnije, ali bi se, kako tvrdi Ford, mogao sačiniti potpun i veoma zanimljiv popis): 1) strojevi, koji se neprestano uvode, savršeniji su i precizniji; 2) otporniji i trajniji metali; 3) stvara se novi tip monopoliziranog i dobro plaćenog radnika; 4) smanjivanje škarta u materijalu za proizvodnju; 5) sve šire iskorištavanje sve mnogobrojnijih nusprodukata, odnosno ušteda na škartu, koji je ranije bio nuždan i uvjetovan velikim prostranstvom poduzeća; 6) iskorištavanje škarta za kaloričnu energiju: tako se na primjer toplina iz visokih peći, koja se prije gubila u atmosferi, sprovodi kroz cijevi, koje griju stambene prostorije i t. d. Odabiranje novog tipa radnika, primjenom taylorizirane racionalizacije pokreta, omogućava da se upotrebom iste radne snage postigne i u relativnom i u apsolutnom smislu veća proizvodnja nego prije. S pomoću svih tih novotarija industrijalac prelazi iz perioda porasta troškova (odnosno opadanja profitne stope) u period opadanja troškova, jer se može okoristiti monopolom inicijative, koji može potrajati (relativno) prilično dugo. Taj monopol traje i zbog visokih nadnica, koje te »napredne industrije« moraju davati, ako žele da stvore odabrano radništvo i da konkurentima preotmu one radnike, koji su u psihotehničkom pogledu osposobljeni za nove oblike proizvodnje rada (treba se sjetiti, da je slično učinio i senator Agnelli, koji je, da bi u Fiatu obuhvatio sva ostala automobilska poduzeća, sve liinarske radnike na tržištu blokirao visokim nadnicama; zbog toga su privatne tvornice pokušale da se tome odupru time, što su od svojih odjeljenja, koja su bila specijalizirana za izradu blatobrana, tražile izradu blatobrana od prerađenog drveta, ali je to novatorstvo propalo i oni moradoše kapitulirati). Širenje novih metoda dovodi do niza kriza, od kojih svaka ponovo pokreće ista pitanja, a to je porast cijena, za koji se misli da se periodički vraća tako dugo, dok se: 1) ne postigne krajnja granica izdržli-

vosti materijala; 2) ne postigne ograničenje u uvođenju novih automatskih strojeva, odnosno ograničeni odnos između ljudi i strojeva; 3) postigne granica zasićenosti industrijalizacije svijeta, vodeći računa o stopi prirasta stanovništva (a koji se s druge strane smanjuje širenjem industrijalizacije) te proizvodnje potrebne zbog obnavljanja potrošne robe i instrumentalnih dobara. Prema tome bi se tendencijalni zakon opadanja profitne stope temeljio na amerikanizmu, on bi naime bio razlog bržeg ritma naprednih metoda rada i proizvodnje i mijenjanja tradicionalnog tipa radnika.

»*Historizam*« *Benedetta Crocea*. Kako se prema Crocevoj filozofiji može da postavi problem »ponovnog postavljanja čovjeka na svoje noge«, da se on prisili da hoda nogama, a ne glavom? To je Croceov problem o ostacima »transcendencije, metafizike i teologije«, to je problem kvaliteta njegovog »historizma«. Croce često i rado tvrdi, da je sve pokušao, kako bi iz svog načina mišljenja izbrisao svaki trag reliktima transcendencije, teologije i metafizike, sve dotle da se odriče svake pomisli o nekom »sistemu« i »osnovnom problemu u filozofiji«. A da li je točno to, da je u tome i uspio?

Croce za sebe tvrdi, da je dijalektičar« (iako on u dijalektiku unosi »dijalektiku različitosti«, za koju dosada nije uspio dokazati, da je to zaista dijalektika, i što ona zapravo predstavlja,¹³ ali pitanje, koje on treba da objasni, jest ovo: da li on

¹³ Treba vidjeti nije li princip »razlikovanja«, odnosno ono, što Croce naziva »dijalektikom različitosti«, bio uvjetovan razmišljanjem o apstraktnom pojmu *homo oeconomicus*, koji pripada klasičnoj ekonomiji. S obzirom na to, da takva apstrakcija ima čisto »metodološki« značaj i vrijednost, upravo značaj i vrijednost naučne tehnike (tojest neposredan i empirički), treba vidjeti kako je Croce razvio čitav taj sistem »različitosti«. U svakom slučaju takva je razrada, kao uostalom i mnogi drugi croceanski sistemi, trebala da vodi podrijetlo od studiranja političke ekonomije, ili, još točnije, od studiranja filozofije prakse, što opet ne mora značiti da je Croceov sistem potekao i bio neposredno uvjetovan »ekonomski«. Iste teškoće, na koje nailaze mnogi aktualistički filozofi oko shvaćanja pojma *homo oeconomicus*, javljaju im se kad hoće da razumiju smisao i značenje pojma »dijalektika različitosti«. To ispitivanje ima dva vida: jedno je logičkog, a drugo

u mijenjaju gleda samo mijenjanje ili pak »pojam« mijenjanja? Čini mi se, da je baš to ono pitanje od koga treba poći, da bi se temeljito ispitao: 1) Croceov historizam, a u krajnjoj liniji njegov način poimanja stvarnosti, njegov pogled na svijet i na život, odnosno — *tout court* — njegova filozofija; 2) njegovo neslaganje s Gentileom i suvremenim idealizmom; 3) njegovo nerazumijevanje historijskog materijalizma, praečno njegovom opsesijom za historijski materijalizam. Da je Croce oduvijek bio opsjednut historijskim materijalizmom, a da je to i danas, i to u još akutnijoj formi nego prije, nije teško dokazati. Da je ta opsesija u posljednje doba postala grčevita, dokazuju njegove riječi, što ih sadrže *Politički elementi*, dokazuje njegovo učešće na Oxfordskom kongresu u vezi s pitanjem estetike dijalektičkog materijalizma, njegova recenzija cjelokupnih djela Marxa i Engelsa, koja je objavljena u časopisu *Critica* iz 1930., dokazuje njegova napomena u *Uvodnim poglavljima u historiju Evrope XIX. stoljeća*, zatim pisma Barbagallu, što ih je objavila *Nuova Rivista Storica* (1928-29), a naročito to dokazuje značenje, što ga je — kao što se to vidi iz nekoliko bilježaka objavljenih u časopisu *Critica* (1925) — dao Fülöp-Millerovoj knjizi.

Ako je nužno, da se u vječitom toku zbivanja fiksiraju neki pojmovi, bez kojih se stvarnost ne bi mogla shvatiti, onda je potrebno, štoviše neophodno, fiksirati i zapamtiti to, da se realnost u kretanju i pojam realnosti, ako se i mogu logički odijeliti, moraju historijski shvatiti kao nerazdvojivo jedinstvo. Inače se može dogoditi ono, što se dogodilo Croceu, da se historija pretvara u neku formalnu historiju pojmova, a u krajnjoj liniji u povijest intelektualaca, štoviše u neku autobiografsku historiju Croceova mišljenja, u historiju konjskih muha. Croce zapada u neki novi čudni oblik »idealističkog« sociologizma, koji nije ništa manje smiješan ni smušen od pozitivističkog sociologizma.

historijskog značaja. Prvo »razlikovanje«, što ga je istakao Croce, mislim da je »historijski« bilo baš razlikovanje »momenta ekonomije ili korisnosti«, koje se ne podudara niti se može podudarati s razlikovanjem ekonomista u užem značenju, jer je u momentat korisnosti, odnosno ekonomski momenat Croce unio čitav niz ljudskih djelatnosti, koje za ciljeve ekonomske nauke nemaju nikakvog značaja (na pr. ljubav).

Identičnost historije i filozofije. Identičnost historije i filozofije predstavlja bit historijskog materijalizma (ali u određenom smislu kao historijsko predviđanje jedne buduće faze). Nije li Croceu dala pobude filozofija prakse Antonija Labriole? U svakom slučaju, ta se identičnost u Croceovu shvaćanju pretvorila u nešto sasvim drugo negoli je ono, što sačinjava bit historijskog materijalizma: primjer su posljednja etičko-politička djela samoga Crocea. Postavka, da je njemački proletarijat naslijedio njemačku klasičnu filozofiju, sadrži baš tu identičnost između historije i filozofije, kao i postavka, da su filozofi sve dosada samo tumačili svijet, a da se sada radi o tome, da on mora biti izmijenjen.

Ta Croceova postavka o identičnosti historije i filozofije ima mnogo kritičkih posljedica: 1) osakaćena je, ako ne prihvaća identičnost historije i politike (pod politikom se mora podrazumijevati i ona, koja se ostvaruje, a ne samo različiti i ponovljeni pokušaji realizacije, od kojih su neki — uzeti za se — propali); 2) prema tome: identičnost politike i filozofije. No ako je potrebno, da se ta identičnost pretpostavi, kako se može praviti razlika između ideologija (koje — prema Croceu — odgovaraju instrumentima političke akcije) i filozofija? Razlikovanje će zapravo biti moguće, ali samo prema stupnjevi- ma, a ne u kvalitativnom pogledu. Ideologije će, štoviše, postati »istinska« filozofija, jer će se pokazati da predstavljaju one filozofske »vulgarizacije«, koje privode masu konkretnoj akciji, k preobražavanju realnosti. One će, naime, postati masovni oblik svake filozofske koncepcije, koja prema »filozofu« stječe obilježja apstraktne univerzalnosti izvan vremena i prostora, posebna obilježja knjiškog i antihistorijskog značaja.

Kritika Croceova načina shvaćanja historije sastoji se u biti u ovom: nije li ono posve knjiškog i učenog podrijetla? Samo identifikacija historije i politike može historiji oduzeti ovo obilježje. Ako je političar ujedno historičar (ne samo u tom smislu, da stvara historiju, nego i u tom smislu, da on djelujući u sadašnjosti interpretira prošlost), onda je i historičar ujedno političar, pa je u tom smislu (koji se ogleda i kod Crocea) historija uvijek suvremena historija, tojest politika: ali do tog nužnog zaključka Croce ne može stići upravo

zbog toga, što on teži identifikaciji povijesti i politike, pa prema tome i ideologije i filozofije.

Suvremeni idealizam dovodi do verbalne podudarnosti ideologije i filozofije (a što u krajnjoj liniji nije ništa drugo, nego jedan vid površnog jedinstva, što ga on traži između realnog i idealnog, između teorije i prakse i t. d.), što predstavlja degradaciju tradicionalne filozofije u poređenju s visinom, na koju ju je Croce bio podigao svojom takozvanom dijalektikom »različitosti«. Ta je degradacija najočiglednija u razvitku (ili slabljenju), što ga suvremeni idealizam pokazuje kod Gentileovih učenika: najočigledniji dokument ove pojave predstavlja djelo Uga Spirita i A. Volpicellija *Nove Studije*. Kad se jedinstvo ideologije i filozofije ističe u takvoj formi, stvara se jedan novi oblik sociologizma, koji nije ni historija ni filozofija, nego mješavina apstraktnih verbalnih shema, koje podržava dosadna i papagajska frazeologija.

»Herojski« je zaista Croceov otpor prema toj tendenciji: u njega živi uvjerenje, da svi pokreti suvremenog načina mišljenja vode trijumfalnoj rehabilitaciji filozofije prakse, rušenju tradicionalnog načina postavljanja filozofskih problema i nestajanju filozofije, koja je shvaćena na tradicionalni način. Croce se sa svim svojim snagama odupire pritisku historijske stvarnosti uz izvanredno shvaćanje opasnosti i poznavanje sredstava, s pomoću kojih se one mogu otkloniti. Zbog toga studij njegovih djela od 1919. do danas ima veoma veliko značenje. Kod Crocea se pojavila zabrinutost, pošto je izbio svjetski rat, za koji je on sam izjavio da predstavlja »rat historijskog materijalizma«. Njegov *au dessus* otkriva već u stanovitom smislu ovu zabrinutost te predstavlja neko stanje pripravnosti (za vrijeme rata filozofija i ideologija stupaju u bijesnu spregu). Tako se i Croceov odnos prema knjigama, kao što su *De Manove* i *Zibordijeve* i t. d., ne može protumačiti drugačije, jer su u kričavoj protivnosti s njegovim ideološkim i praktičnim stavom prije rata. Ovo Croceovo skretanje s »kritičkog« stava na jedan tendencijalno praktični stav pripremanja na efektivnu političku akciju (u granicama koje dopuštaju okolnosti i Croceova društvena pozicija), vrlo je značajno. Kakvo je značenje mogla imati njegova knjiga *Historija Italije*? Nešto se može zaključiti i iz

Bonomijeve knjige o Bissolatiju, nešto iz netom spomenute Zibordijeve knjige, pa iz Schiavijeva predgovora De Manovoj knjizi. Pa i De Man poslužio je kao most pri tom prijelazu.¹⁴

»Nacionalno« podrijetlo Croceova historizma. Potrebno je ispitati, što zapravo znači i kako Edgar Quinet opravdava formulu o izjednačavanju vrijednosti revolucije i restauracije u talijanskoj historiji. Prema Danielu Mattalia¹⁵ čini se, da je Quinetovu formulu upotrebio Carducci s pomoću Giobertijevog pojma o »nacionalnoj klasičnosti«. ¹⁶ Valja ispitati, da li se Quinetova formula može približiti Croceovoj formuli o »pasivnoj revoluciji«; one možda odražavaju historijsku činjenicu o nedostatku jedinstvene narodne inicijative u talijanskoj historiji kao i činjenicu, da se njezin razvitak manifestirao kao otpor vladajućih klasa sporadičnoj elementarnoj i neorganiziranoj subverzivnosti narodnih masa s pomoću »restauracija«, koje su prihvatile jedan dio zahtjeva odozdo, dakle s pomoću »progresivnih restauracija« ili »revolucija-restauracija«, odnosno »pasivnih revolucija«. Moglo bi se reći, da se tu uvijek radilo o revolucijama »Guicciardinijeva čovjeka« (u smislu De Sanctisovu), o revolucijama, u kojima su vlastodršci uvijek sačuvali svoju »osebujnost«: Cavour bi revoluciju Guicciardinijeva čovjeka »pretvorio u diplomaciju«, pa se i on sam kao tip približava Guicciardiniju.

Prema tome Croceov historizam ne bi bio ništa drugo, nego oblik političkog umjerenjaštva, koje kao jedino sredstvo političke akcije ističe, da napredak i historijski razvitak

¹⁴ Potrebno je ipak sjetiti se pisma Orazia Raimondija, što ga je u *Uvodu izučavanju djela B. C.* objavio G. Castellano. To pismo pokazuje, koliki je utjecaj imao Croce na neke krugove, prodirući kroz sve pukotine, koje su ostale nekontrolirane. Radi se o masonu, koji se doista opio ideologijom masonerije sve do moždine i koji je »na francuski način« demokrat, kako to proizlazi iz mnogih njegovih govora, a naročito onoga, u kome brani Tiepola (ili damu koja je ubila intendanta Polidorija), govora u kome je u punoj jasnoći i očiglednosti došao do izražaja masonski teizam.

¹⁵ *Gioberti u Carducciju (Nuova Italia, 20. XI. 1931.)*

¹⁶ *Rinnovamento*, izd. Laterza, III. str. 87.; *Primato*, izd. Utet, III. str. 1, 5, 6, 7.

proizlaze iz dijalektike čuvanja i obnavljanja. To se shvaćanje u suvremenom jeziku naziva reformizam. Ovo uskladjivanje čuvanja i obnavljanja upravo i sačinjava »nacionalni klasicizam« Giobertija, kao što sačinjava i literarni i umjetnički klasicizam najnovije ceoceanske estetike. Ali taj umjerenjački i reformistički historizam nipošto ne predstavlja neku naučnu teoriju — »pravi« historizam. On je samo odraz jedne praktično-političke tendencije, to je ideologija u pogoršanom smislu. Zbog čega ustvari »očuvanje« mora da bude baš ono određeno »očuvanje«, baš onaj određeni element iz prošlosti? I zašto moramo biti »racionalisti« i »antihistoristi«, ako ne sačuvamo baš onaj određeni element? Ako je zaista istina, da je napredak dijalektika čuvanja i obnavljanja i da obnavljanje čuva prošlost time, što je premašuje, onda je istina i to, da je prošlost složena stvar, kompleks živog i mrtvog, u kome se ne može samovoljno i *a priori* vršiti izbor u ime nekog pojedinca ili nekog političkog pokreta. Ako je taj izbor učinjen na takav način (na papiru), onda se tu ne može raditi o historizmu, nego o jednom aktu samovolje, o manifestaciji praktično-političke i jednostrane tendencije, koja ne može biti temelj nekoj nauci, nego samo nekoj neposrednoj političkoj ideologiji. Ono, što će od prošlosti biti sačuvano u toku dijalektičkog procesa, ne može se aprioristički odrediti, nego će to biti rezultat tog procesa, pa će imati značaj historijske nužnosti, a ne samovoljnog izbora od strane takozvanih učenjaka i filozofa. Treba međutim primijetiti, da snage obnove, ukoliko i same ne predstavljaju neki samovoljni čin, ne mogu a da i same ne budu već sadržane u prošlosti; ne mogu a da i same u nekom smislu ne budu prošlost, element prošlosti, ono što je od prošlosti još živo i u razvitku, pa i samo čuvanje-obnavljanje sadrži u sebi čitavu prošlost, koja zaslužuje da se razvija i ovjekovječi. Za tu vrstu umjerenih historista (umjerenih, razumije se, u političkom smislu one klase, odnosno klasa, koje su djelovale u revoluciji poslije 1815. i 1848.) jakobinstvo je bilo umjereno, a antihistorija jednaka jakobinstvu. Ali tko će i kada moći historijski dokazati, da je jakobince vodila samovolja? I zar nije već postala banalnom historijska postavka, da ni Napoleon ni restauracija nisu uništili jakobinski *fait accompli*? Ili se

možda jakobinski antihistorizam sastojao u tome, što se od njihovih inicijativa nije »sačuvalo« 100%, nego nešto manje? Čini se, da se to ne bi moglo prihvatiti, jer se historija ne ponavlja prema matematičkim kalkulacijama, a s druge strane nikakve se snage obnove ne ostvaruju neposredno, nego je to uvijek racionalnost i iracionalnost, samovolja i nužnost. To je, dakle, »život« sa svim slabostima i snagama života, sa svim svojim proturječnostima i suprotnostima.

Treba dobro utvrditi taj odnos Croceova historizma s tradicijom umjerenjaštva *Risorgimenta* i s reakcionarnim načinom mišljenja restauracije. Treba primijetiti, da je Croceova koncepcija hegelovske »dijalektike« lišila tu »dijalektiku« svake snage i veličine i svela je na skolastičko pitanje riječi. Danas Croce ponavlja Giobertijevu ulogu, pa je i njemu namijenjena kritika, sadržana u *Bijedi filozofije*, o neshvaćanju hegelijanizma. Ipak je to pitanje »historizma« jedno od stalnih pitanja i motiva Croceove intelektualne i filozofske djelatnosti i jedan od razloga njegovog uspjeha i utjecaja, što ga je on vršio u svojoj tridesetgodišnjoj aktivnosti. Croce se ustvari ubraja u kulturnu tradiciju nove talijanske države te nacionalnu kulturu vraća k njenim izvorima, lišavajući je provincijalizma i očistivši je od nadutih i neobičnih ostataka *Risorgimenta*. Točno utvrditi historijsko i političko značenje croceovskog historizma znači upravo svesti ga na njegov realni značaj neposredne političke ideologije, lišiti ga sjaja neke veličine (manifestacije neke objektivne nauke), jasnog i nepristranog mišljenja, koje se izdiglo iznad sve bijede i svih slučajnosti svakodnevnog borbe, nesebičnog razmišljanja o vječitom mijenjanju ljudske historije.

Treba ispitati, nije li Croceov historizam na svoj način vješto maskiran oblik historije, kao što su to sve liberalne reformističke koncepcije. Ako se i može općenito tvrditi, da sinteza čuva u sebi ono, što je u tezi (koju je antiteza već pre-mašila) jošte vitalno, ne može se tvrditi, a da to ne bude arbitrarno, što će biti sačuvano i što se *a priori* smatra vitalnim, a da ne zapadnemo u ideologizam, da ne zapadnemo u koncepcije historije, koja je unaprijed određena. Što smatra Croce da od spomenute teze treba kao vitalno sačuvati? Budući da je Croce vrlo rijetko praktični političar, on se dobro

čuva nabranja praktičnih instituta i programatskih koncepcija, koje bi se mogle smatrati »nepovredivima«, ali se to ipak dade izvesti iz cjeline njegova djela. Ali sve kad to i ne bi bilo moguće, ostala bi uvijek njegova tvrdnja, da je »vitalan« i nepovrediv liberalni oblik »države«, takav naime oblik, koji svakoj političkoj snazi garantira, da se može slobodno kretati i boriti se. A kako je moguće pobrkati taj empirijski faktor s pojmom slobode, odnosno historije? Kako se može tražiti, da snage, koje se međusobno bore, »ublaže« ovu borbu do nekih granica (do granice očuvanja liberalne države), a da pritom ne zapadnemo u arbitrarnost ili unaprijed spremljenu odluku? U borbi nema »udaraca po dogovoru«, pa se svaka antiteza mora nužno postaviti kao korjenita suprotnost tezi, koju valja potpuno uništiti i potpuno je zamijeniti. Shvatiti historijski razvitak kao da je to neka sportska igra sa sućem i dogovorenim pravilima, koja treba lojalno poštovati, to je oblik historije po nacrtu, u kojoj se ideologija ne temelji na političkoj »sadržini« nego na obliku i načinu borbe. To je ideologija, koja ide za tim, da oslabi antitezu i da je usitni na dugi niz momenata, odnosno za tim, da dijalektiku svede na reformistički proces evolucije, na »revoluciju-restauraciju«, u kojoj važi samo drugi izraz, budući da se radi o tome da se organizam izvana stalno dotjerava, organizam, koji iznutra nema uvjeta za svoje ozdravljenje. Moglo bi se, uostalom, reći, da je takav reformistički stav »lukavstvo Providnosti«, kako bi se stvorili uvjeti za brže dozrijevanje unutrašnjih snaga, koje obuzdava reformistička praksa.

Kako treba shvatiti izraze »materijalni uvjeti« i »sveukupnost« tih uvjeta? Kao »prošlost«, kao »tradiciju«, shvaćene najkonkretnije, koje se mogu objektivno konstatirati i »mjeriti« onim metodama utvrđivanja, koje su »općenito« subjektivne, odnosno baš zbog toga »objektivne«. Aktivna sadašnjost ne može a da se ne nastavi na prošlost, razvijajući je; ne može a da se ne nakalami na »tradiciju«. No kako se može prepoznati »prava« tradicija, »prava« prošlost i t. d., t. j. stvarna i efektivna, a ne samo neodređena želja, da se stvori neka nova historija, koja hoće da je prošlost tendenciozno opravda kao »superstrukturu«? Stvarna je prošlost upravo

zato struktura, što je dokaz, nesumnjivi »dokument« o tome što je učinjeno i što dalje ostaje kao uvjet sadašnjosti i budućnosti. Može se prigovoriti, da pojedini kritičari mogu i pogriješiti u ocjeni »strukture« te reći, da je vitalno ono, što je već mrtvo ili što nije klica novog života, koji treba dalje razvijati, ali samu tu metodu ne treba konačno odbaciti. Može se bez pogovora dopustiti, da postoji mogućnost da pogriješimo, ali to će biti griješke pojedinih kritičara (političkih ljudi, državnika), a ne griješke same metode. Svaka društvena skupina ima neku »tradiciju«, neku »prošlost«, i baš to ističe kao jedinu i kao potpunu prošlost. Ona skupina, koja shvativši i ocijenivši sve ove »prošlosti« bude znala odrediti razvojnu liniju stvarnosti, koja će zbog toga biti proturječna, ali u toj svojoj proturječnosti dozvoljava da bude prevladana, počinut će mnogo »manje pogrešaka«, utvrdit će više »pozitivnih« elemenata, od kojih treba načiniti polugu za izgradnju nove historije.

Religija, filozofija, politika. Croceov govor u sekciji za estetiku filozofskog kongresa u Oxfordu (koji je rezimiran u *Novoj Italiji* od 20. X. 1930.) u konačnoj formi izlaže teze o filozofiji prakse, izložene u *Historiji talijanske historiografije XIX. stoljeća*. Kako treba kritički ocijeniti najnovije Croceovo kritičko stanovište o filozofiji prakse (koje unosi potpuno nove stvari u stanovište, što ga je zastupao u svojoj knjizi *Historijski materijalizam i marksistička ekonomija*)? Trebat će ga ocijeniti kao politički akt neposrednog praktičnog značenja, a ne kao Croceovo filozofsko mišljenje.

Sigurno je, da je iz filozofije prakse proizašla jedna lošija struja, koja se u odnosu na shvaćanje osnivača ove nauke može usporediti s pučkim katolicizmom u odnosu na teološki ili na katolicizam intelektualaca: kao što se pučki katolicizam dade prevesti na poganski rječnik, ili rječnik religija nižih od katolicizma, zbog praznovjerja i čarobnjaštva koji u njima prevladavaju još i danas, tako se i pogoršana filozofija prakse može prevesti na jezik »teologije« ili transcendentije, tojest na pretkantovski i pretkartezijanski jezik. Croce se vlada kao masonski antiklerikalci i vulgarni racionalisti, koji katolicizam pobijaju baš tim usporedbama i tim prevodenjem

vulgarnog katolicizma na »fetiški« jezik. Croce upada u one iste pozicije, zbog kojih je Sorel predbacivao Clemenceauu, jer ocjenjuje jedan historijski pokret po njegovoj propagandnoj literaturi, ne shvaćajući da i banalne brošurice mogu da budu izraz nadasve važnih i vitalnih pokreta.¹⁷

Predstavlja li za neku filozofiju dokaz njezine snage ili pak slabosti, ako se ona — prekoračivši obične okvire uskih krugova inteligencije — rasprostrani među širokim masama, makar se prilagodila njihovu mentalitetu te nešto ili dosta od svoje snage izgubila? A kakvo značenje ima postojanje takvog pogleda na svijet, koji se na takav način širi, hvata korijen, dobivajući neprestano nove zamahe i novi intelektualni sjaj? Uvjerenje, da se neki pogled na svijet može oboriti racionalnom kritikom, predstavlja zabludu okamenjenih intelektualaca: koliko li je već puta bilo govora o »krizi« filozofije prakse i što zapravo znači vječita ova kriza? Ne znači li ona zapravo sâm život, koji se odvija od negacije do negacije? A sada, što je sačuvalo snagu uzastopnim teorijskim ponavljanjima, ako ne vjernost narodnih masa, koje su prihvatile taj pogled na svijet bez obzira na to što je u njemu bilo oblika praznovjerja i primitivnih formi? Često se ističe, kako je činjenica, da u nekim zemljama nije bilo religiozne reforme, razlog njihovoj zaostalosti na svim područjima građanskog života, a ne primjećuje se, da je baš širenje filozofije prakse velika reforma modernog vremena, da je to ona du-

¹⁷ Tome Sorelovu mišljenju o Clemenceauu treba dodati i Croceovo mišljenje o Giovanniju Boteru u knjizi *Historija baroknog doba u Italiji*. Croce priznaje, da su moralisti XVII. vijeka, iako su u poredbi s Machiavellijem bili malog rasta, »u političkoj filozofiji predstavljali jedan dalji i viši stadij«. Jednu od intelektualističkih predrasuda predstavlja mjerenje historijskih i političkih pokreta metrom intelektualizma, originalnosti, »genijalnosti«. tojest prema ostvarenom literarnom izrazu, odnosno prema velikim i sjajnim ličnostima, a ne historijskom nužnošću i političkim umijećem, t. j. konkretnom momentanom sposobnošću, da sredstva saobrase cilju. Ta je predrasuda i popularna na izvjesnom stadiju političke organizacije (stadiju darovitih ljudi) te se često brka s predrasudom o »govorniku«: političar mora biti ili veliki govornik ili veliki intelektualac i mora imati »dar« genija i t. d., i t. d. Tako se stiže na najniži stadij nekih seljačkih ili crnačkih rajona, u kojima onaj, koji želi da ga slijede, mora imati bradu.

hovna i moralna reforma, koja na nacionalnom planu ostvaruje ono, što je liberalizmu uspjelo samo u odnosu na uski sloj stanovništva. Baš je analiza, koju je o religiji iznio Croce u *Historiji Evrope*, kao i pojam religije, što ga je razvio Croce, poslužio boljem shvaćanju povijesnog značaja filozofije prakse i baš je to razlog, da se ona mogla odrvati svim napađajima i svim otpadništvima.

Croceov je stav — stav čovjeka renesanse prema protestantskoj reformaciji, s tom razlikom, što Croce ponovo oživljava stanovište, koje se pokazalo historijski pogrešnim i reakcionarnim, i za koje je sam on¹⁸ pridonio, da se dokaže kako je pogrešno i reakcionarno. Još se može razumjeti, što Erazmo kaže za Luthera: »Gdje se Luther pojavi, umire kultura«, ali se ne može razumjeti, što Croce danas ponavlja Erazmovo stanovište, jer je Croce mogao vidjeti kako je iz primitivne intelektualne surovosti čovjeka reformacije ipak nastala njemačka klasična filozofija i široki kulturni pokret, iz koga se rodio suvremeni svijet. I dalje: čitava rasprava, što je Croce izlaže u *Historiji Evrope* o pojmu religije, uključuje kritiku malograđanskih ideologija (Oriani, Missiroli, Gioberti, Dorso i t. d.), koje objašnjavaju slabosti talijanskog nacionalnog i državnog organizma pomanjkanjem vjerske reformacije, shvaćene u usko konfesionalnom značenju. Proširujući i precizirajući pojam religije Croce upozorava na apstraktni mehanizam i shematizam ideologija, koje nisu bile ništa drugo nego konstrukcijè literatâ. Ali baš mu zbog toga i treba staviti najteži prigovor, da nije shvatio, kako je baš filozofija prakse sa svojim širokim masovnim pokretom predstavljala i predstavlja povijesni proces sličan reformaciji, koji je u suprotnosti s liberalizmom, jer dovodi do usko ograničene renesanse za nekoliko grupa inteligencije; renesanse, koja je u određenom času kapitulirala pred katolicizmom, sve do tle, dok se nije pojavila jedina djelotvorna liberalna stranka, i to kao pučka stranka, kao novi oblik liberalnog katolicizma.

Croce predbacuje filozofiji prakse njezinu »naučnost«, njezino »materijalističko« praznovjerje i njezino vjerovatno

¹⁸ i njegovi učenici; isp. knjigu De Ruggiera *Renesansa i reformacija*.

vraćanje na »intelektualni srednji vijek«. To su prigovori, koje je rječnikom svog vremena Erazmo iznosio lutoranstvu. Čovjek renesanse i čovjek reformacije spojili su se u tipu modernog intelektualca, kakav je Croce, ali iako bi bilo nemoguće da se takav tip shvati bez reformacije, on više ne uspijeva da shvati historijski proces, u kome smo od srednjovjekovnog Luthera nužno došli do Hegela, i zbog toga on — Croce — usprkos velikoj intelektualnoj i moralnoj reformi, koju predstavlja širenje filozofije prakse, mehanički ponavlja Erazmov stav.

To se Croceovo stanovište s mnogo jasnoće može studirati u vezi s njegovim praktičnim stavom prema konfesionalnoj religiji. Croce je u biti antikonfesionalan (ne možemo kazati, da je antireligiozan, s obzirom na njegovu definiciju religioznog faktora), te je njegova filozofija za široki krug talijanskih i evropskih intelektualaca, a naročito u svojim manje sistematiziranim manifestacijama (recenzijama, bilješkama i t. d., sabranima u knjigama kao što su *Kultura i moralni život*, *Kritički razgovori*, *Fragmenti iz etike* i t. d.) značila istinsku intelektualnu i moralnu reformu po uzoru renesanse. »Živjeti bez religije« (podrazumijeva se bez vjerske konfesije), to je sukus, što ga je Sorel izvukao iz Croceova izlaganja.¹⁹ Ali Croce nije »prišao narodu«, nije htio postati »nacionalni« element (kao što to, za razliku od lutorana i kalvinista, nisu bili ljudi renesanse), nije htio da stvori odred svojih učenika, koji bi mogli umjesto njega (tâ on je želio da svoju ličnu energiju čuva zbog stvaranja jedne visoke kulture) popularizirati njegovu filozofiju, pokušavši od nje stvoriti element odgoja počev od osnovnih škola (dakle odgoja za običnog radnika i seljaka, odnosno običnog čovjeka iz naroda). Možda je to bilo nemoguće te se ne bi isplatilo da se to pokušalo, no ima svoje značenje i to što se nije ni pokušalo.

U jednoj je svojoj knjizi Croce napisao nešto ovakvo: »Religija se ne može oduzeti čovjeku iz naroda a da odmah ne bude zamijenjena nečim, što bi zadovoljilo one iste razloge, zbog kojih je religija nastala pa i sada postoji.« U toj tvrdnji ima istine, ali zar ona ne sadrži i priznanje o nesposobno-

¹⁹ Isp. *Pisma G. Sorela B. Croceu*, objavljena u časopisu *Critica*, god. 1927., i sl.

sti idealističke filozofije, da ona postane integralni (i nacionalni) pogled na svijet? I zaista, kako bi se u svijesti čovjeka iz naroda mogla uništiti religija, a da se u isto vrijeme nečim ne zamijeni? Da li se u tom slučaju može samo uništavati, a da se pritom ne stvara? To je nemoguće. I sam vulgarnomasonski antiklerikalizam nadomješta novim shvaćanjem religiju koju ruši (ukoliko je doista ruši), a ako je to novo shvaćanje grubo i plitko, znači da je nadomještena religija bila još grublja i još plića. Zbog toga se Croceova tvrdnja ne može uzeti drugačije nego kao hipokritski način ponovnog isticanja starog principa, da je religija narodu potrebna. Gentile je sa manje hipokrizije a više dosljednosti ponovo uveo učenje (religije) u osnovne škole (otišlo se i dalje od onoga što je Gentile namjeravao da učini: religiozna se nastava protegla i na srednje škole) te je taj svoj akt opravdao hegelijanskom koncepcijom religije kao filozofije djetinjeg doba čovječanstva, koncepcijom, koja je postala obični sofizam primijenjen na današnje doba i način da se posluži klerikalizmu.²⁰

Treba pamtili »fragmenat iz Etike« o religiji. Zašto ga Croce nije razvio? Možda je to bilo nemoguće? Dualistička koncepcija i koncepcija o »objektivnosti vanjskog svijeta«, koje su koncepcije u narodu ukorijenjene kao tradicionalne religije i filozofije, koje su postale »zdravi razum«, mogu se zamijeniti samo novom koncepcijom historije, koju narod prizna kao izraz svojih životnih potreba. Ne može se zamisliti život ni razvitak neke filozofije, koja ujedno ne bi bila i aktuelna politika, najuže povezana za takvu aktivnost, koja je odlučna u životu narodnih klasa, vezana za rad, te zbog toga, u stanovitim granicama, ne bi izgledala kao da je nužno povezana s naukom. Premda će ona kao nova koncepcija u početku uzimati oblike praznovjerja i primitivnosti, kao što je mitološka religija, ipak će u samoj sebi i u intelektualnim snagama, što će ih u svom krilu naći sam narod, naći elemente s pomoću kojih će prebroditi primitivnu fazu. Ta koncepcija

²⁰ Treba pogledati Croceov školski program, koji je zbog parlamentarnih promjena Giolittijeve vlade 1920.—1921. propao, ali se u pitanju religije nije mnogo razlikovao od Gentileova — ukoliko se dobro sjećam.

povezuje čovjeka s prirodom pomoću tehnike, pa podržavajući čovjekovu superiornost i veličajući je u stvaralačkom radu veliča i njegov duh i historiju.²¹

U pogledu odnosa između idealizma i naroda interesantan je ovaj Missirolijev odlomak:²² »Vjerojatno je, da će nekiput zdravi razum učenika i zdravo rasuđivanje kod nastavnika drugih materija prevagnuti nad logikom profesora filozofije, naročito ako je on pristalica idealizma, pa će radije dati pravo teologu negoli filozofu. Ne bih želio, da se u nekoj eventualnoj polemici pred neupućenom javnošću nađem u situaciji, da moram braniti rasuđivanja moderne filozofije. Čitavo je čovječanstvo još uvijek aristotelovsko, i javno mnijenje još uvijek ide za onim dualizmom, koji je karakterističan za grčko-kršćanski realizam. Nitko ne sumnja u to, da spoznati znači »vidjeti«, štoviše »činiti«, da se istina nalazi izvan nas, da postoji sama po sebi i za sebe te da je nismo mi stvorili, da su »priroda« i »svijet« nepovrediva stvarnost, a onaj koji bi se usudio da ustvrdi obratno riskira da ga proglaše ludim. Branitelji objektivnosti spoznaje, najstroži branitelji pozitivne nauke, Galileiova učenja i metode protiv gnoseologije apsolutnog idealizma — svi se oni nalaze danas među katolicima. A ono što Croce naziva pseudo-pojmovima i ono, što Gentile definira kao apstraktno mišljenje, predstavlja posljednju obranu objektivizma. Otuda sve očiglednija tendencija katoličke kulture, da se okoristi pozitivnim naukama i iskustvima, služeći se njima protiv nove metafizike apsolutnog. Ne može se isključiti mogućnost, da se katolička misao pomladi, zaklonivši se u citadelu eksperimentalne nauke. Već trideset godina rade jezuiti na tome, da uklone suprotnosti, koje se ustvari temelje na nejasnoćama, između religije i nauke, te nije slučajno Georges Sorel u jednoj — danas vrlo rijetkoj — brošuri primijetio, da su od svih učenjaka matematičari jedini, kojima čudo ne predstavlja ništa čudno.«²³

²¹ Pogledati članak M. Missirolija o nauci, objavljen u *Ordine Nuovo* s bilješkama P.(almira) T.(ogliatia).

²² Isp. *Italia Letteraria* od 23. III. 1930. »Calendario« — *Religija i filozofija*.

²³ Takav način gledanja na odnose između eksperimentalne nauke i katolicizma nije kod Missirolija jako čvrst, a s druge

Croceov stav prema katolicizmu počeo se precizirati poslije 1925., a dobio je svoj novi i najočigledniji izraz u *Historiji Evrope u XIX. stoljeću*, koja je došla na *Indeks*. Prije nekoliko godina Croce se čudio, kako to da njegove knjige nisu nikad stavljene na *Indeks*; ali zašto, da se to baš mora desiti? Kongregacija Indeksa (a to je Sveti ured inkvizicije) vodi lukavu i pametnu politiku. Ona stavlja na *Indeks* knjižurine male vrijednosti, ali koliko god više može izbjegava da svrati pažnju javnosti na knjige velikih umnih radnika, koje su u protivnosti s vjerom. Zaklanjaju se iza vrlo komotnog opravdanja, da treba smatrati, da automatski dolaze na *Indeks* sve knjige, koje su u protivnosti s nekim principima, koji su nabrojani u uvodu mnogobrojnih izdanja *Indeksa*. Tako je bio određen *Indeks* za D'Annunzija tek onda, kad je vlada odlučila da izda nacionalno izdanje njegovih djela, a za Crocea zbog *Historije Evrope*. I zaista, *Historija Evrope* pred-

strane njegova se hipoteza ne temelji dublje na realnim činjenicama. Pregled, što ga o kulturi religioznih u Italiji pruža Missiroli u brošuri *Dajte caru...*, nije baš sjajan i ne stavlja u izgled bilo kakav za laičku kulturu opasan razvitak. U jednom novijem odgovoru na referendum časopisa *Saggiatore* Missiroli predviđa u talijanskoj budućnosti neko opće širenje prirodnih nauka na štetu spekulativne misli i istovremeni val antiklerikalizma, predviđa, naime, da će razvitak eksperimentalnih nauka biti u suprotnosti s religioznim strujanjem. Čini se, bar što se Italije tiče, da nije odviše točno da jezuiti već trideset godina rade na izmirenju nauke i religije. U Italiji neoskolastičku filozofiju, koja je na sebe preuzela tu misiju, predstavljaju više franjevci (koji su oko sebe na sveučilištu Sacro Cuore okupili mnogo laika), negoli jezuiti — jezuiti, među kojima, čini se, ima najviše učenjaka eksperimentalne psihologije i učene metode (biblijska nauka i t. d.). Dobiva se, dapače, dojam, da jezuiti (bar oni iz *Civiltà Cattolica*) s izvjesnom sumnjom gledaju na naučni studij, pa i na sveučilište Sacro Cuore zbog toga, što njegovi profesori i previše oćjukaju s modernim idejama (*Civiltà Cattolica* nikad ne prestaje da cenzurira svako saglašavanje, koje jače naginje darvinizmu i t. d.). Uostalom, neoskolastici iz grupe Gemellija prilično su oćjukali s Croceom i Gentileom i od njih prihvatili neke teorije: knjiga monsignora Olgiatija o Karlu Marxu (iz 1920.) sva je konstruirana na Croceovim kritičkim materijalima, a otac Chiochetti, koji je napisao knjigu o Croceu, prihvatio je njegovo učenje o praktičnom podrijetlu zablude, tako da se uopće i ne vidi, kako bi se ono moglo izdvojiti iz čitavog croceanskog sustava.

stavlja prvu Croceovu knjigu, u kojoj su pišćeva antireligiozna shvaćanja dobila aktivno političko značenje i imala nečuven odjek.

Najnoviji Croceov odnos prema filozofiji prakse (čija je najznačajnija manifestacija dosada njegov govor u sekciji za estetiku na Oxfordskom kongresu) ne predstavlja samo odricanje (dapače potpuno skretanje) od prvobitnog stanovišta, što ga je Croce bio zauzeo prije 1900. (kad je pisao, da naziv »materijalizam« znači samo jedan način izražavanja, i kad je vodio polemiku s Plehanovom, dajući za pravo Langeu, što uopće nije govorio o filozofiji prakse u *Historiji materijalizma*). To skretanje, iako nije bilo logički opravdano, ipak predstavlja odricanje (neopravdano) od njegove vlastite ranije filozofije (ili bar jednog značajnog njezina dijela), ukoliko je Croce bio filozof prakse i »ne znajući da jest«.²⁴

Neka pitanja, što ih Croce ističe, čisto su verbalna. Kad on piše, da superstrukture treba shvatiti kao pričin, ne misli li on, da to može naprosto značiti nešto, što je nalik njegovoj postavci o »nekonačnosti« ili o »historičnosti« svake filozofije? Kad se zbog »političkih« i praktičnih razloga — da bi se neka društvena skupina učinila neovisnom od hegemonije jedne druge društvene skupine, govori o »iluziji«, kako se u dobroj vjeri može pobrkati polemički način izražavanja s nekim gnoseološkim načelom? A kako Croce objašnjava nekonačnost filozofija? S jedne strane on tu postavku iznosi bezrazložno, opravdavajući je isključivo općim principima »mijenjanja«, a s druge strane ponovo ističe princip (koji su već drugi isticali), da filozofija nije nikakva apstraktna stvar, nego da je to rješavanje onih problema, koje postavlja stvarnost u toku svog neprestanog razvitka. No filozofija prakse ide za tim, da na temelju konkretne historije, a ne na temelju nekih općih principa, opravda historičnost filozofija, historičnost, koja znači dijalektiku, jer dovodi do borbe sistema, do borbe između pojedinih pogleda na stvarnost, pa bi bilo neobično, da onaj, koji je uvjeren u vlastitu filozofiju, smatra da su protivnikova uvjerenja točna, a ne pogrešna

²⁴ Valja pogledati Gentileov esej o tom pitanju, sadržan u knjizi *Kritički eseji*, druga serija izd. Valecchi.

(o čemu se i radi, jer bi inače filozofi prakse morali svoja vlastita shvaćanja smatrati pogrešnima ili biti skeptici ili agnostici). Ali najinteresantnije je to, da Croceovo učenje o praktičnom podrijetlu pogreške nije ništa drugo, nego filozofija prakse svedena u okvire jedne posebne doktrine. U ovom slučaju Croceova je griješka iluzija filozofa prakse. Tek što u slučaju ove filozofije pogreška i iluzija moraju označavati isključivo »historijsku kategoriju«, koja je prolazna zbog promjena prakse, odnosno ne samo potvrdu historičnosti filozofije, nego i realističko objašnjenje svih subjektivističkih shvaćanja stvarnosti. Teorija o superstrukturama predstavlja samo filozofsko i historijsko rješenje subjektivističkog idealizma. Pored učenja o praktičnom podrijetlu pogreške treba postaviti i teoriju o političkim ideologijama, koju je Croce objašnjavao prema njihovu značenju instrumenata za praktičnu akciju: ali gdje da se nađe granica između onoga, što treba da se shvati kao ideologija u uskom croceanskom smislu, i ideologije u smislu filozofije prakse, naime čitave ukupnosti struktura? I u ovome je slučaju filozofija prakse poslužila Croceu da stvori jednu posebnu doktrinu. S druge strane, kako »pogreška« tako i »ideologija kao praktični instrument akcije« može i po Croceu predstavljati i čitave filozofske sisteme, koji svi zajedno predstavljaju neku griješku, jer su potekli iz praktične nužde i socijalnih potreba. Premda dosada on to još nije izričito napisao, ne bi bilo čudno, kad bi Croce zastupao i praktično podrijetlo mitoloških religija te zatim s pomoću njih objašnjavao s jedne strane njihovu pogrešnost, a s druge strane njihov žilavi otpor na kritike laičkih filozofa, budući da bi se u njihovim knjigama mogla naći kakva napomena u tom smislu (Machiavelli je svojom koncepcijom religije kao instrumenta vlasti mogao da izrazi tezu o praktičnom podrijetlu religija).

Croceova postavka, da filozofija prakse »odvaja« strukturu od superstrukture, tek što ponovo uspostavlja teološki dualizam i time ističe »nepoznatog boga — strukturu«, niti je točna niti predstavlja naročito duboko otkriće. Optužba zbog teološkog dualizma i zbog odvajanja od procesa stvarnosti prazna je i površna. Na stranu to, ali nije točno, da bi filozofija prakse »odvajala« strukturu od superstrukture, jer

ona naprotiv smatra, da je njihov razvoj najuže povezan i da nužno jedan o drugome zavisi i da je recipročan. Ne mogu se isto tako praviti metaforična poređenja strukture s nekim »nepoznatim bogom«: ona je shvaćena nadrealistički, tako da se može studirati metodom prirodnih i egzaktnih nauka, pa se upravo zbog te njezine »postojanosti«, koja se i objektivno daje kontrolirati, shvaćanje historije smatralo »naučnim«. Nije li možda struktura bila shvaćena kao nešto nepromjenljivo i apsolutno, umjesto kao sama stvarnost u kretanju. I zar postavka u *Tezama o Feuerbachu*, odgojitelju koga treba odgojiti, ne ističe nužni odnos aktivnog utjecaja čovjeka na strukturu, potvrđujući time jedinstvo procesa stvarnosti? Pojam »historijskog bloka«, što ga je stvorio Sorel, pogada upravo posred tog jedinstva, što ga ističe filozofija prakse. Treba istaći, koliko je Croce bio oprezan i razborit u svojim prvim esejima sabranim u *H. M. M. E. (Historijski materijalizam i marksistička ekonomija*. — Op. prev.), koliko je rezervi isticao objavljujući svoje kritike i svoja tumačenja (bit će zanimljivo da se te oprezne rezerve registriraju) te kako je njegova metoda potpuno drugačija u njegovim suvremenim knjigama, koje bi s druge strane, sve kad bi i pogodile cilj, dokazale kako je on u prvo vrijeme gubio vrijeme i kako je bio izvanredno prostodušan i površan. Samo što je Croce u to vrijeme pokušavao bar to, da svoje oprezne postavke logično opravda, dok je danas postao odlučan i nepobitan, smatrajući da mu nije potrebno nikakvo opravdanje. Moglo bi se naći i praktično podrijetlo njegove današnje zablude, sjetimo li se činjenice, da se prije 1900. godine Croce smatrao počašćenim, da ga smatraju i političkim pristalicom filozofije prakse, budući da je historijska situacija u to vrijeme smatrala ovaj pokret saveznikom liberalizma, dok su se danas stvari jako izmijenile te bi stanovite pošalice mogle biti opasne.

Veza između filozofije, religije i ideologije (u Croceovu smislu). Ako pod religijom treba da podrazumijevamo neki pogled na svijet (neku filozofiju) zajedno s odgovarajućom normom vladanja, kakva razlika može postojati između religije i ideologije (ili instrumenta akcije) i

— konačno — između ideologije i filozofije? Postoji li i da li uopće može da postoji filozofija bez neke odgovarajuće moralne volje? Mogu li se dva vida religioznosti, filozofija i norma vladanja, smatrati kao odvojene, te da li se one uopće mogu odvojeno shvaćati? Ali ako su filozofija i moral uvijek jedinstveni, zašto filozofija mora logično prethoditi praksi, a ne obrnuto? Nije li takva postavka apsurdna i ne mora li se doći do zaključka, da »historičnost« filozofije ne znači ništa drugo nego njezinu »praktičnost«? Može li se možda kazati, da je Croce našao taj problem tek u *Kritičkim razgovorima* (I., str. 298—99—300), u kojima je analizirajući neke Feuerbachove glose došao do zaključka, da u njima, pored filozofije koja je postojala prije, ne govore »dakako drugi filozofi, kao što bi se to moglo očekivati, nego praktični revolucionari«, da Marx »nije tako potpuno preokrenuo hegelijansku filozofiju, kako filozofiju uopće, svaku vrstu filozofije, te je filozofiranje nadomjestio praktičnom aktivnošću«. A ne radi li se o zahtjevu za ponovnim vraćanjem takve filozofije, koja bi, nasuprot »skolastičkoj«, čisto teorijskoj i misaonoj filozofiji, povlačila za sobom i odgovarajući moral i stvaralačku volju te se konačno s njom i izjednačila? XI. teza: »Filozofi su samo na razne načine svijet tumačili, ali se sada radi o tome, da ga izmijenimo« — ne može se tumačiti kao znak odricanja od svakog oblika filozofije, nego samo kao znak nezadovoljstva prema filozofima i njihovu papagajstvu i kao odlučna potvrda jedinstva teorije i prakse. Da je neko takvo rješenje s Croceove strane kritički bez utjecaja, vidi se i po tome, da bi, sve kad bi se i dozvolila apsurdna pretpostavka da je Marx htio da »zamijeni« filozofiju uopće praktičnom aktivnošću, trebalo »posegnuti« za nepobitnim argumentom, da se filozofija može pobijati jedino filozofiranjem, tojest ponovnim isticanjem onoga, što se želi pobijati, te da i sam Croce u jednoj bilješci knjige *Historijski materijalizam i marksistička ekonomija* izričito priznaje (priznao je), da je opravdan zahtjev što ga je postavio Antonio Labriola, da se stvori filozofija prakse.

Takvo se tumačenje *Glose o Feuerbachu*, kao zahtjevu za ponovnim vraćanjem jedinstva između teorije i prakse te prema tome kao izjednačavanju filozofije s onim, što Croce

sada naziva religijom (pogledom na svijet s odgovarajućom normom vladanja), a što je samo potvrda historičnosti filozofije izražena u okvirima neke apsolutne imanentnosti, neke »apsolutne ovozemaljnosti« — može usporediti s čuvenom postavkom, da je »njemački radnički pokret nasljednik njemačke klasične filozofije«; ali ne znači, kako Croce piše, »nasljednika, koji ne bi više nastavljao djelo svog prethodnika, nego bi započeo neko drugo djelo, drugačije i suprotne prirode«, već znači baš to, da »nasljednik« nastavlja, ali nastavlja »praktično«, jer je iz gole misaonosti došao do aktivne volje, koja mijenja svijet, pa je u toj praktičnoj aktivnosti sadržana »spoznaja«, da je upravo u praktičnoj aktivnosti »realna spoznaja«, a ne »skolasticizam«. Odatle Croce izvodi i zaključak, da se karakter filozofije prakse sastoji naročito u tome, što je ona pogled na svijet masa, da je to kultura masa, i to »masa, koje djeluju jedinstveno«, tojest koje imaju takve norme vladanja, koje su univerzalne ne samo po ideji, nego su »generalizirane« društvenom stvarnošću. Zbog toga se ni aktivnost »individualnog« filozofa ne može shvatiti drugačije, nego tako, da ona služi tom društvenom jedinstvu, naime tako, da predstavlja politiku, da je i ona funkcija u političkom smjeru.

I na tom se pitanju vidi, kako je Croce znao dobro iskoristiti svoje proučavanje filozofije prakse. Što ustvari predstavlja njegova teza o identičnosti filozofije i historije, ako ne način, i to croceanski način, da se postavi isti onaj problem, što su ga istakle *Glose o Feuerbachu*, što je i Engels potvrdio u svojoj brošuri o Feuerbachu? Po Engelsu »historija« znači praksu (eksperiment, industrija), a po Croceu »historija« još uvijek znači neki spekulativni pojam: Croce je, dakle, prevalio ovaj put u obrnutom pravcu, od spekulativne filozofije došlo se do »konkretne i historijske« filozofije, do filozofije prakse. Croce je nanovo preveo spekulativnim rječnikom progresivna dostignuća filozofije prakse i u tom ponovnom prevođenju sastoji se ono, što je u njegovu mišljenju najvrednije.

S još većom točnošću i preciznošću može se sagledati značenje, što ga je filozofija prakse dala hegelijanskoj tezi, da se filozofija pretvara u historiju filozofije, tojest tezi o histo-

ričnosti filozofije. To povlači za sobom kao posljedicu da treba osporiti »apsolutnu« filozofiju ili apstraktnu i spekulativnu, odnosno takvu filozofiju, koja nastaje iz prethodne filozofije, od koje nasljeđuje takozvane »vrhovne probleme«, ili i sam »filozofski problem«, koji zbog toga postaje problem historije, problem kako nastaju i kako se razvijaju određeni problemi filozofije. Prethodna zbivanja prelaze u praksu, u realnu historiju promjena društvenih odnosa, iz kojih zatim (a zatim, u konačnoj analizi, iz ekonomije) nastaju (ili su istaknuti) problemi, koje filozof stavlja preda se te ih obrađuje.

Pod najširim pojmom historičnosti filozofije, tojest shvaćanjem da je neka filozofija »historijska«, jer se širi i jer postaje oblikom shvaćanja stvarnosti neke društvene skupine (zajedno s odgovarajućom etikom), podrazumijeva se to, da filozofija prakse, bez obzira na Croceovo »čudenje« i »zgražanje«, proučava »kod filozofa upravo (!) ono što nije filozofsko, praktične tendencije kao i socijalne i klasne posljedice, što ih oni predstavljaju. Odatle su oni u materijalizmu XVIII. stoljeća nazirali tadašnji francuski život, koji se potpuno okrenuo k neposrednoj sadašnjosti, k udobnosti i koristi, u Hegelu su gledali prusku državu, u Feuerbachu ideale suvremenog života, do kojih se njemačko društvo nije još bilo uzdiglo, u Stirneru trgovački duh, u Schopenhaueru malograđanski duh i tako redom«.

Ali zar upravo to nije značilo neko »historiziranje« odnosnih filozofija, neko traženje historijske veze između filozofa i historijske stvarnosti, koja ih je pokrenula? Moglo bi se kazati, a tako se zaista i kaže: nije li filozofija baš ono što »preostane« nakon analize, s pomoću koje se utvrđuje ono što je u djelu nekog filozofa »društveno«? Taj zahtjev valja postaviti i obrazložiti ga na pametan način. Pošto se odijeli ono što je u nekoj određenoj filozofiji društveno ili »historijsko«, ono što odgovara potrebama praktičnog života, potrebama koje ne će biti samovoljne ni nastrane (a to utvrditi ne će zaista biti uvijek lako, naročito ako pokušamo odmah, t. j. bez dovoljno perspektive), treba ocijeniti taj »ostatak«, koji, uostalom, ne će ni biti tako velik kao što bi na prvi pogled mogao izgledati, ako se problem postavio polazeći od pogre-

šnog croceanskog mišljenja, da je ništavan ili da je sablažnjiv. Očigledno je svakako, da će »individualni« filozof shvatiti neki historijski zahtjev na individualan i osebujan način te da njegova osebujućost duboko zasijeca u konkretnu izražajnu formu njegove filozofije. Bez kolebanja treba se složiti i s tim, da su ova lična svojstva važna. Ali kakav će karakter imati ova važnost? Ne će imati ni čisto instrumentalni, ni funkcionalni značaj, jer ako je istina, da se historija ne razvija iz neke druge historije, nego da je ona neprestano rješavanje pitanja, što ih postavlja historijski razvitak, istina je i to, da nijedan filozof ne može mimoći one filozofe, koji su postojali prije njega, kao i to, da on štoviše obično radi tako kao da je njegova filozofija nekakva polemika ili izlaganje prijašnjih filozofija, odnosno pojedinih konkretnih djela prethodnih filozofa. Ponekad je, štoviše, »korisno« neko vlastito otkriće istine izložiti tako, kao da je to razlaganje neke prijašnje teze nekog drugog filozofa, jer uklopiti se u posebni proces razvijanja posebne nauke, na kojoj saradujemo — predstavlja snagu.

Na svaki se način vidi u čemu se sastojala teorijska veza s pomoću koje je filozofija prakse, iako ga je nastavila, »iskrenula« hegelijanstvo, a da pritom ne želi »istisnuti« svaku vrstu filozofije, kao što to vjeruje Croce. Ako filozofija predstavlja historiju filozofije, ako je filozofija »historija«, ako se filozofija razvija zbog toga, što se razvija opća historija svijeta (odnosno društveni odnosi, u kojima ljudi žive) a ne zbog toga što poslije jednog velikog filozofa dolazi drugi još veći filozof i tako dalje, jasno je, da se praktičnim radom na stvaranju historije stvara i »implicitna« filozofija, koja će postati »eksplicitnom« ukoliko je filozofi budu razvijali na odgovarajući način, čime se i pospješuju problemi spoznaje, koji će prije ili poslije s pomoću specijalista — a pošto su ovi tek pronašli naivni oblik zdravog narodnog razuma, odnosno praktičnu pokretačku snagu historijskih promjena — osim »praktičnog« oblika rješenja naći i njihov teorijski oblik. Vidi se, kako sljedbenici Crocea ne mogu da razumiju da se pitanje postavi na takav način i čude se zbog nekih događaja:²⁵

²⁵ Isp. De Ruggierovu recenziju knjige Arthura Feilera, *Critica* od 20. III. 1932.

»postavlja se paradoksalna činjenica jedne krute i suhoparne materijalističke ideologije, koja u praksi daje povoda zanosu ideala, poletu opnove,²⁰ a kojima se ne može osporavati izvjesna (!) iskrenost«, a tako isto i po apstraktnom objašnjenju kome pribjegavaju: »Sve je to na liniji maksime (!) točno, čak je i providencijalno, jer pokazuje kako čovječanstvo ima velika unutrašnja pomoćna sredstva, koja stupaju u igru u onom istom času, kad bi neki površni razlog imao namjeru da ih ospori«, a tako i po igrarijama formalne logike, koje upotrebljavaju: »Religija materijalizma zbog same činjenice što religija nije više materija (!?); ekonomski interes, kad se uzdigne na stepen etike, nije više čista ekonomija«. Ta De Ruggierova mudrolija ili je bez ikakva značaja, ili je pak treba nadovezati za jednu Croceovu postavku, da svaka filozofija, ukoliko je takva, nije ništa drugo nego idealizam; ali kad je već postavljena takva teza, čemu onda toliko borbe riječima? Zar samo zbog pitanja terminologije?^{20a}

²⁰ U svojoj knjizi uspomena (*La Résurrection d'un Etat. Souvenirs et réflexions, 1914—1918, Paris, Plon*) Masaryk priznaje pozitivni doprinos historijskog materijalizma preko djela one grupe, koja ga predstavlja određivanjem jednog novog odnosa prema životu, tojest takvog odnosa, koji je na onom istom polju, na kome je on prije teorijski izlagao potrebu za vjerskom reformom, aktivan, poduzetan i pun inicijative.

^{20a} De Ruggierovoj se napomeni mogu dodati i druge kritičke napomene, koje nisu neumjesne u ovim bilješkama o Croceu: 1) da ti spekulativni filozofi, kad neku činjenicu ne znaju objasniti, odmah pribjegavaju običnom lukavstvu o providnosti, koja — naravno — sve objašnjava; 2) da je površno samo De Ruggierovo »filološko« obavještenje, koji bi se stidio da ne zna svaki dokumentat o nekom najsitnijem događaju iz historije filozofije, ali zaboravlja, da se detaljnije obavijesti o golemim događajima, kao što su oni, što ih je dotaknuo u svojoj recenziji. Stanovište o kome govori De Ruggiero, prema kome je neka ideologija »kruta i t. d.«, da ona daje povoda zanosu ideala i t. d., nije novo u historiji: dovoljno je da se ukaže na teoriju predestinacije i milosti, svojstvenu kalvinizmu, i na njihovo omogućavanje širenja duha inicijative. U okvirima religije je i sama činjenica, na koju ukazuje De R., a u koju De R. ne uspijeva da prodre, možda zbog svoje mentaliteta, koji je u svojoj dubini još uvijek katolički i antidi-jalektičan. Uporediti kako katolik Jemolo u svojoj »*Historiji jansenizma u Italiji*« nije uspio da shvati taj aktivistički preobražaj teorije milosti i kako ignorira svaku literaturu o tom pitanju te se pita otkuda je Anzilotti pobrao tu budalaštinu.

Učenje o političkim ideologijama. Među najinteresantnija pitanja, koja treba ispitati i produbiti, spada croceovska doktrina o političkim ideologijama. U tu svrhu nije dovoljno pročitati samo *Elemente politike* s dodatkom, nego je potrebno potražiti i recenzije, koje je objavila *Critica*.²⁷

Pošto je Croce u *Historijskom materijalizmu i marksističkoj ekonomiji* ustvrdio, da je filozofija prakse samo jedan način izražavanja, pa je Lange dobro učinio kad u svojoj historiji materijalizma nije o njoj uopće govorio,²⁸ Croce u izvjesnom momentu korjenito mijenja svoje mišljenje pa za osnovu svoje nove revizije uzima upravo onu definiciju, koju je stvorio profesor Stammler o Langeu i koju sâm Croce ovako iznosi u *H. M. M. E.* (IV. izd., str. 118.): »Kao što se filozofski materijalizam ne sastoji u tvrdenju, da tjelesni faktori vrše utjecaj na duhovne, nego u tome, da od ovih prave puki vanjski izgled potonjih, tako i 'filozofija prakse' treba da se sastoji u tvrdenju, da je ekonomija istinska stvarnost, a pravo da je varava prividnost.« Sad su i za Crocea superstrukture puke prividnosti i iluzije, no je li ta promjena kod Crocea obrazložena, a naročito da li ona odgovara njegovoj filozofskoj djelatnosti?

Croceovo naučanje o političkim ideologijama na najočigledniji način potječe od filozofije prakse: one su tvorevine prakse, instrumenti političkog rukovođenja, moglo bi se dapače reći, da su ideologije puke iluzije za one, kojima se vlada, njihova doživljena zabluda, dok su za vlastodršce hotimične i svijesne zablude. Za filozofiju prakse ideologije predstavljaju nešto sasvim drugo, nisu arbitrarne nego realne historijske činjenice, koje je potrebno oboriti i demaskirati ih kao instrumente dominacije, i to ne zbog nekih moralnih i t. d. razloga, nego upravo zbog razloga političke borbe, zato da bi oni nad kojima se vrši vlast postali intelektualno né-

²⁷ Između ostalih recenzija treba potražiti i onu povodom Malagodijsve brošure *Političke ideologije*, koje je jedno poglavlje bilo posvećeno Croceu; ti će rasijani rukopisi možda biti skupljeni u III. i IV. dijelu *Kritičkih razgovora*.

²⁸ O odnosima između Langea i filozofije prakse, koji su bili jako kolebljivi i nestalni, treba pogledati esej R. D'Ambrosia: *Dijalektika u prirodi*, objavljen u reviji *Nuova Rivista Storica*, svezak 1932., str. 223—252.

ovisni od vlastodržaca; da se jedna hegemonija sruši i uspostavi druga, kao nuždan moment obaranja prakse. Čini se, da se vulgarnoj materijalističkoj interpretaciji više približava Croce nego filozofija prakse.

Superstrukture predstavljaju za filozofiju prakse neku stvarnost (ili one to postaju, kad nisu obične naučne radnje pojedinaca), koja je objektivna i djelotvorna; ona izričito tvrdi, da ljudi baš na ideološkom polju stječu spoznaje o svom društvenom položaju, a prema tome i o svojim zadacima, a to nije tako mala potvrda stvarnosti. Superstruktura je i sama filozofija prakse, to je teren na kome određene društvene skupine postaju svijesne svog vlastitog društvenog bića, svoje vlastite snage, vlastitih zadataka, vlastitog mijenjanja. U tom je smislu točna i tvrdnja samog Crocea (*Hist. mat. i marks. ekonomija*, IV. izd. str. 118.), da je historija prakse »historija, koja je već ostvarena i *in fieri*«.

Postoji međutim i temeljita razlika između filozofije prakse i ostalih filozofija: ostale su ideologije neorganske tvorevine, jer su proturječne, jer idu za izgladivanjem suprotnih i proturječnih interesa; njihova će »historičnost« biti kratkotrajna, jer se proturječnost pojavljuje poslije svakog događaja, kojega su bile instrument. Međutim, filozofija prakse ne ide za tim, da mirnim putem rješava proturječnosti, koje postoje u historiji i društvu, ona štoviše predstavlja teoriju tih proturječnosti; ona nije instrument vlasti vladajućih grupacija, da bi dobila suglasnost i da bi vršila hegemoniju nad podčinjenim klasama; ona je izraz tih podčinjenih klasa, koje žele da se same odgoje u vještini vladanja i koje su zainteresirane da upoznaju sve istine, pa i one, koje su im neugodne, da bi mogle izbjeći zabludama (nemogućim) više klase, a još više i svojim vlastitim. U filozofiji prakse kritika ideologijâ obuhvaća cjelokupnost superstruktura i potvrđuje njihovu brzu prolaznost, što hoće da prikriju stvarnost, t. j. borbu i proturječje, pa i onda kad su »formalno« dijalektičke (kao croceanizam), tojest kad tumače neku spekulativnu i pojmovnu dijalektiku, a u samom historijskom mijenjanju dijalektiku ne vide.

Evo jednog primjera tog stava Benedetta Crocea, koji u predgovoru *H. M. M. E.* piše 1917., da ćemo osnivaču filozo-

fije prakse »isto tako sačuvati i zahvalnost, što je pridonio da nas učini neosjetljivima prema zlatotvorskome zavodenju božice Pravde i božice Čovječstva«: a zašto ne božice Slobode? Slobodu je Croce proglasio božanstvom pa je i sam postao svećenikom jedne nove religije o slobodi.

Treba istaknuti, da značenje ideologije nije jednako kod Crocea i u filozofiji prakse. Kod Crocea je to značenje suženo na malo neobjašnjiv način, iako prema njegovu pojmu o »historičnosti« i filozofija stječe vrijednost ideologije. Može se reći, da po Croceu postoje tri stupnja slobode: ekonomski liberalizam i politički liberalizam, koji nisu ni ekonomska ni politička nauka (premda u pogledu političkog liberalizma Croce nije tako afirmativan), nego baš neposredne »političke ideologije«; zatim religija slobode, idealizam. Ni religija slobode, budući da je i ona kao i svaki drugi pogled na svijet nužno vezana za odgovarajuću etiku, ne bi smjela biti nauka, nego ideologija. Čista bi nauka bio samo idealizam, jer Croce tvrdi, da nijedan filozof, ukoliko je on zaista filozof ne može a da ne bude — idealist, htio to ili ne htio.

Treba produbiti pojam o konkretnoj (historijskoj) vrijednosti superstruktura u filozofiji približivši ga sorelovskom pojmu »historijskog bloka«. Ako ljudi postaju svijesni svog socijalnog položaja i svojih zadataka na terenu superstruktura, to znači da između strukture i superstrukture postoji nužna i životna povezanost. Trebalo bi proučiti, protiv kojih je historiografskih struja reagirala filozofija prakse u momentu njezina osnivanja i koja su gledanja bila najrasprostranjenija u to doba i u odnosu na druge nauke. U tom nam pogledu pružaju neke indicije i same slike i metafore, kojima često pribjegavaju osnivači filozofije prakse: tvrdnja, da ekonomija znači za društvo ono, što anatomija znači za biološke nauke. Treba se isto tako sjetiti borbe, koja se vodila u prirodnim naukama, da bi se s naučnog polja uklonili principi klasifikacije, koji su se zasnivali na vanjskim i kolebljivim elementima. Kad bi se životinje klasificirale prema boji kože, dlake ili perja, danas bi svi protestirali. Sigurno je, da se za ljudsko tijelo ne može tvrditi, da je njegova koža (ili oblik fizičke ljepote, koja je prevladavala u toku historije) puka obmana, a da je realnost jedino kostur i anatomija. Ipak

se dugo vremena tvrdilo nešto slično. Kad se utvrdila važnost anatomije i funkcija kostura, nitko nije želio time ustvrditi, da čovjek (a žena još manje) može da živi bez njih. Nastavljajući tako u metaforama, može se reći i to, da se čovjek ne zaljubi u ženu zbog njezinog kostura (u užem smislu), ali da je ipak razumljivo koliko kostur pridonosi draži njezinih kretnji i t. d.

Sa reformom procesualnog i krivičnog zakonodavstva treba svakako dovesti u vezu i jedan drugi element, sadržan u predgovoru *Zur Kritik*. U tom je predgovoru rečeno, da isto onako kao što pojedinca ne treba suditi po onome što sam misli o sebi, ni o društvu ne možemo suditi prema njegovim ideologijama. Možda bi se za tu tvrdnju moglo reći, da je u vezi s reformom, prema kojoj se u krivičnim procesima došlo dotle, da su dokazi svjedoka i materijalni dokazi nadomješteni priznanjem okrivljenoga, primjenom odgovarajuće torture i t. d.

Upozoravajući na takozvane prirodne zakone i na pojam prirode (prirodno pravo, prirodna država i t. d.), »koji je nastao iz filozofije sedamnaestog stoljeća i vladao kroz osamnaesto, Croce (str. 93, *H. M. M. E.*) podsjeća, »da je slična koncepcija ustvari bila pogođena Marxovom kritikom samo sa strane, kad je on, analizirajući pojam prirode, pokazao, kako je taj pojam ideološka dopuna historijskog razvitka buržoazije i najmoćnije oružje, koje je ona upotrebila protiv privilegija i ugnjetavanja, koje je nastojala oboriti«. To upozorenje služi Croceu za slijedeću metodičku postavku: »Taj je pojam mogao nastati kao instrument praktičnog i prigodnog cilja, a da u suštini ipak ne bude ništa manje točan. U tom slučaju »prirodni zakoni« odgovaraju »racionalnim zakonima«; potrebno je opovrgnuti iracionalnost i osobitost samih tih zakona. Upravo tada, zato što je metafizičkog podrijetla, taj se pojam može iz korijena odbaciti, ali u pojedinostima se ne može pobijati. On nestaje zajedno s metafizikom, njezinim negdašnjim djelom, a sad je već — kako se čini — sasvim iščezao. Neka u miru počiva »velika dobrota« prirodnih nauka.« Taj odlomak u svojoj cjelini nije potpuno razumljiv ni jasan. Treba se zamisliti nad činjenicom, da se općenito (tojest

neki put) neki pojam može pojaviti kao instrument za ostvarenje nekog praktičnog i prirodnog cilja, a da u suštini ne bude zbog toga ništa manje točan. Ali ne mogu da vjerujem, da ima mnogo takvih, koji bi se složili, da se zbog toga što se izmijenila struktura, moraju nužno lučiti i svi elementi odgovarajuće superstrukture. Dogada se, štoviše, i to, da od neke ideologije, koja je nastala zato da vodi narodne mase te zbog toga mora voditi računa o nekim njezinim interesima, ostane na životu više njezinih elemenata: i samo prirodno pravo, ako se i ugasilo za obrazovane klase, sačuvano je od strane katoličke religije i živo je u narodu više no što se to misli. S druge se strane u kritici osnivača filozofije prakse ističe historičnost tog pojma i njegova prolaznost, pa je njegova unutrašnja vrijednost ograničena na tu historičnost, ali on nije negiran.

Bilješka I. Pojave suvremenog raspadanja parlamentarizma mogu pružiti vrlo mnogo primjera o funkciji i konkretnoj vrijednosti ideologija. Od najvećeg je interesa to, kako se to raspadanje prikazuje, da bi se prikrile reakcionarne tendencije nekih društvenih skupina. O tim je pitanjima napisano mnogo rasutih bilježaka u nekoliko bilježnica (na pr. o pitanju krize samog načela autoriteta i t. d.).

Bilješka II. O pojmu »slobode«. Pokazati da se, osim »katolika«, sve ostale filozofske i praktične struje odvijaju na terenu filozofije i slobode i oko ostvarivanja slobode. Taj je prikaz potreban, jer je točno, da se formirao nekakav sportski mentalitet, koji je od slobode napravio loptu, da se njom igra nogomet. Svaki »neotesanac, koji se nametne strančarenjem«, zamišlja samog sebe kao diktatora te mu diktatorsko zanimanje izgleda lako: izdavati naredbe i zapovijedi, potpisivati papire i t. d., jer drži da će »božjom milošću« svi slušati, pa da će tako usmeni ili pismeni nalozi postati akcija, a riječi se ispuniti. A ako se ne ispune, znači da će trebati još da se počeka, dok to »milost« (ili takozvani »objektivni uvjeti«) ne omoguće.

Korak unazad u odnosu na Hegela. Može li se kazati, da s obzirom na važnost što su je u Italiji imali makijavelizam i antimakijavelizam za razvitak političke na-

uke i s obzirom na značenje, što su ga do nedavno za taj razvitak imale Croceove postavke o autonomiji političko-ekonomskog momenta i stranice posvećene Machiavelliju, Croce ne bi bio postigao te rezultate bez kulturnog doprinosa filozofije prakse? Treba se sjetiti, da je Croce u vezi s tim pisao, da ne može razumjeti, kako to, da se nitko nije sjetio da razradi mišljenje, da je osnivač filozofije prakse za jednu savremenu društvenu grupaciju izvršio isto ono djelo, što ga je svojedobno izvršio Machiavelli. Iz ove bi se Croceove usporedbe mogao izvući zaključak o nepravедnosti njegova današnjeg kulturnog odnosa — i zbog toga, jer ne samo što je osnivač filozofije prakse imao mnoge šire interese od Machiavellija pa i samog Botera,²⁹ nego je u njemu, osim aspekta sile i ekonomije, jezgrovito sadržan i etičko-politički aspekt politike ili teorija o hegemoniji i pristanku.

Pitanje je u slijedećem: s obzirom na croceansko načelo dijalektike različitosti (koje treba da bude podvrgnuto kritici, kao čisto verbalno rješenje jednog stvarnog metodološkog zahtjeva, ukoliko je točno, da ne postoje samo suprotnosti nego i različitosti), koji će odnos postojati između ekonomsko-političkog momenta i drugih historijskih zbivanja, a da to ne bi bio odnos »uključivanje u jedinstvo duha«? Da li je moguće i spekulativno rješenje tih problema, ili postoji samo historijsko rješenje, što ga pruža pojam »historijskog bloka«, što ga je zamislio Sorel? Može se međutim reći ovo: dok ekonomsko-politička (praktična, poučna) opsesija uništava umjetnost, moral i filozofiju, dotle su ta zbivanja i »politička«. To znači da je ekonomsko-politička strast destruktivna onda kad je izvanjska, nametnuta silom, prema unaprijed utvrđenom planu (a što je ona takva, to može biti i politički nužno te tada imamo takve periode, u kojima se umjetnost, filozofija i t. d. uspravaju, dok je praktična djelatnost uvijek živa), ali ona može da postane sastavni dio umjetnosti i t. d. onda kad je proces normalan, kad nije nasilan, kad između strukture i

²⁹ Prema Croceu, Botero dopunjava Machiavellija u razvijanju političke znanosti, premda to baš i nije sasvim točno, jer govoreći o Machiavelliju ne mislimo samo na *Kneza*, nego i njegove *Govore*.

superstrukture postoji homogenost i kad je država premašila ekonomsko-korporativni stadij. Na te razne faze ukazuje i sam Croce (u brošuri *Etika i politika*); na jednu ukazuje kao na fazu nasilja, bijede, nesmiljene borbe, u kojoj se ne može stvarati etičko-politička historija (u njezinom užem smislu), a na drugu kao fazu kulturne ekspanzije, koja bi predstavljala »pravu« historiju.

U njegovim dvjema najnovijim knjigama *Historiji Italije* i *Historiji Evrope* naročito su izostavljeni momenti sile, borbe, bijede, pa u jednoj historija počinje poslije 1870., a u drugoj od 1815. Prema tim shematskim kriterijima može se kazati, da i sam Croce neizravno priznaje prioritet ekonomskog faktora, tojest strukture kao ishodišta i dijalektičkog impulsa superstrukture, odnosno »posebnih momenata duha«.

Trebalo bi — čini se — među svim pitanjima Croceove filozofije posvetiti posebnu pažnju takozvanoj dijalektici različitosti. Postoji stvarna potreba, da se pravi razlika između suprotnosti i različitosti, ali postoji i proturječeje u terminima, jer dijalektika može postojati samo među suprotnostima. Vidi neverbalne prigovore, što su ih iznosili Gentileovi pristaše prema toj Croceovoj teoriji. Treba se vratiti Hegelu. Treba vidjeti nije li put od Hegela pa do Croce-Gentilea značio korak unazad, ne predstavlja li »reakcionarnu« reformu. Nisu li njih dvojica načinili Hegela još apstraktnijim? Nisu li mu otkinuli najrealističniju i najhistoričniju njegovu stranu, nije li baš tu njegovu stranu filozofija prakse u određenim granicama preobrazila i nadvisila? Zar nije baš filozofija prakse u tom smislu skrenula Crocea i Gentilea, iako su se oni u jedinim učenjima (t. j. zbog izrazito političkih razloga) koristili tom filozofijom? Između Croce-Gentilea i Hegela stvorio se krug tradicije Vico-Spaventa (Gioberti). A zar to nije značilo korak unazad u odnosu na Hegela? Zar se Hégel može zamisliti bez Francuske revolucije, bez Napoleona i njegovih ratova, odnosno bez životnih i neposrednih iskustava jednog historijskog perioda vrlo intenzivnog borbama i bijedom, perioda u kome je vanjski svijet ugnjetavao pojedinca, prisiljavao ga da gmiže, pritisnuo ga uz zemlju; perioda u kome je stvarnost na tako nepobitan način izvrgla kritici sve bivše filozo-

fije? A što su slično tome mogli dati Vico i Spaventa?³⁰ Kome značajnom historijskom pokretu pripada Vico? Koliko se god njegova genijalnost sastojala u tome, da je on spoznao široki svijet promatrajući ga iz mrtvog ugla »historije« uz pomoć katolicizma, tog jedinstvenog i kozmopolitskog pogleda na svijet... U tome je suštinska razlika između Vica i Hegela, između boga i providnosti, Napoleona — duše svijeta, između jedne daleke apstrakcije i historije filozofije shvaćene kao sama filozofija, koja će dovesti do izjednačavanja, pa ma i spekulativnog izjednačavanja između historije i filozofije, između djela i misli, sve do njemačkog proletarijata kao jedinog nasljednika njemačke klasične filozofije.

Politika i političke ideologije. Treba podvrći kritici Croceov način postavljanja političke znanosti. Politika je prema Croceu izraz »strasti«. Croce je pisao u vezi sa Sorelom (*Kultura i moralni život*, II. izd. str. 158): »To osjećanje cijepanja nije mu (sindikalizmu) bilo dovoljni jamac, možda i zato, što teorijski zamišljen rascjep znači rascjep, koji je već prevladan; a ni ‚mit‘ ga nije dovoljno zagrijao, možda zato, što ga je Sorel rasturio u času kad ga je stvarao, i to time što mu je dao doktrinarno tumačenje«. Ali Croce se nije dosjetio, da se prigovori, koje je on istakao Sorelu, mogu okrenuti protiv samog Crocea: nije li i strast, koja je teorijski zamišljena, već prevladana? Nije li i sama strast, kojoj se daje doktrinarno tumačenje, i sama »rasturena«? Ne može se kazati ni to, da je Croceova »strast« nešto različito od Sorelova »mita«, da strast predstavlja kategoriju, spiritualni momenat prakse, a da je mit neka određena strast, koja, budući da je historijski određena, može da bude i prevladana i profućkana, a da se pritom ipak ne uništi kategorija kao momenat vječitog duha. Taj je prigovor točan samo utoliko, što Croce nije Sorel, a to je sasvim prirodno i banalno. Me-

³⁰ Zar i Spaventa, koji je učestvovao u historijskim događajima pokrajinskog i provincijskog značaja u poređenju s događajima iz 1789. i 1815., koji su uzdrmali čitav tadašnji kulturni svijet i prisilili ga da misli »na svjetski način« i koji su stavili u pokret društvenu »ukupnost«, sav ljudski rođ, koji se može zamisliti, čitavi »duh«? Eto zašto se Napoleon može privedati Hegelu kao »duh svijeta« na konju!

dutim treba primijetiti, kako je ovo Croceovo postavljanje intelektualističko i prosvjetiteljsko. Kako mit, koji je Sorel konkretno studirao, nije bio papirnata stvar ni samovoljna konstrukcija Sorelova razuma, nije mogao da se rasturi s pomoću nekoliko doktrinarnih stranica, s kojima su upoznati samo određeni uski krugovi intelektualaca, koji su zatim ovu teoriju dalje širili kao naučni dokaz naučne točnosti mita, koji je iskreno oduševljavao široke narodne mase. Kad bi Croceva teorija bila realna, politička znanost ne bi smjela biti ništa drugo nego neka nova medicina strasti, te se ne može poreći, da dobar dio Croceovih političkih članaka predstavlja upravo neku intelektualističku i prosvjetiteljsku medicinu za strast, tako da to svršava time, da smiješnim postaje Croceovo uvjerenje da je on stvarno ubio široke historijske pokrete, zato što vjeruje, da ih je i idejno »nadmašio i rastepao«. U stvarnosti nije točno ni to, da je Sorel samo teoretizirao i doktrinarno objašnjavao određeni mit: teorija o mitima predstavlja za Sorela naučni princip političke znanosti, to je Croceova »strast«, studirana na najkonkretniji način, to je ono, što Croce naziva »religijom«, tojest pogled na svijet s odgovarajućom etikom; to je pokušaj da se koncepcija filozofije prakse o ideologijama, gledana kroz prizmu Croceova revizionizma, svode na jedan naučni način izražavanja. U tome proučavanju mita kao suštine političke akcije Sorel je nadugo i naširoko proučavao i onaj određeni mit, koji je bio temelj jedne društvene stvarnosti i pokretačka snaga njezinog razvitka. Zato njegovo raspravljanje ima dva aspekta: jedno je čisto teorijsko raspravljanje o političkoj znanosti, a drugo je neposredno političkog aspekta, programatsko. Premda je to vrlo nesigurno, ipak je moguće, da je i politički i programatski aspekt sorelijanstva već prevladan i nestao; danas se može kazati, da je prevladan u tom smislu, što je dopunjen i očišćen od svih intelektualističkih i literarnih elemenata, ali i danas treba priznati, da je Sorel radio na postojećoj stvarnosti, a da ta stvarnost nije iščezla i nije prevladana.

Da Croce nije izišao iz tih proturječnosti i da je on djelomično i svijestan toga, može se razumjeti na temelju njegova odnosa prema političkim strankama, koji se razabire iz poglavlja *Stranka kao sud i kao predrasuda* u knjizi *Kul-*

tura i moralni život, kao i po onome što on govori o stranakama u *Elementima politike*. Ovo posljednje mnogo je značajnije. Croce politička zbivanja svodi na aktivnost pojedinih »stranačkih vođa«, koji, zato da zadovolje svoju strast, prave od stranaka instrumente s pomoću kojih mogu doći do trijumfa (tako da bi medicinu strasti bilo dovoljno propisati samo malobrojnim pojedincima). Ali ni to ne objašnjava ništa. Radi se o ovome: stranke su uvijek, neprekidno postojale, premda u drugim formama i pod drugim imenima, a neka trajna strast jest besmislica (samo se u metaforama govori o razumnim luđacima i t. d.), postojala je, štoviše, uvijek neka stalna vojnička organizacija, koja je naučala da treba uvijek hladnokrvno, bez strasti izvršavati krajnji praktični čin, t. j. ubijati druge ljude, koje pojedinci pojedinačno ne mrze i t. d. S druge strane vojska je prvorazredni politički faktor i u doba mira: kako složiti strast sa stalnošću, sa redom i sistematskom disciplinom i t. d.? Politička volja mora osim strasti imati još neku pokretačku snagu, koja bi i sama bila trajnog karaktera, uređena i disciplinirana i t. d. Nije rečeno, da se političke borbe, poput vojničkih, uvijek rješavaju krvlju, ličnim žrtvama, koje idu sve do najviše, do žrtvovanja života. Diplomacija predstavlja upravo takav oblik međunarodne političke borbe (što ne znači, da ne postoji takav oblik diplomacije i za nacionalne međustranačke borbe), koji hoće da postigne pobjedu (koja nije uvijek kratkotrajna) bez prolijevanja krvi, bez rata. Samo »apstraktno« poređivanje vojničkih i političkih snaga (savezi i t. d.) dviju suparničkih država prisilit će slabiju na popuštanje. Eto jednog slučaja obuzdane i razumne »strasti«. Kod slučaja vođa i pristalica događa se da vođe i rukovodeće grupe raspiruju strasti masa i da ih vode u borbu i u rat, ali u tom slučaju razlozi i suština politike nije strast, nego držanje vođa, koji su ostali hladnokrvni mislioci. Posljednji je rat pokazao, da vojničke mase nije u rogovima zadržala strast, nego ili teror vojnih sudova, ili pak hladnokrvno promišljeni i razboriti osjećaj dužnosti.

Strast i politika. To što je Croce izjednačio politiku sa strašću može se objasniti činjenicom, da je ozbiljno

prišao politici, interesirajući se za političku akciju ugnjetenih klasa, koje »s obzirom na to da su prinudene na defenzivu«, jer ih pritište »viša sila«, a u nastojanju da se oslobode teške današnjice (bilo čak i vjerojatne), ili kako se to već drugačije kaže, doista brkaju politiku sa strašću (pa i u etimološkom smislu). Ali politička znanost mora (prema Croceu) objasniti ne samo jednu stranu, akciju samo jedne strane, nego i drugu stranu, akciju s druge strane. Ono što treba da se objasni, to je politička inicijativa, bila ona »defenzivna«, dakle »strastvena«, ili čak »ofenzivna«, naime, koja nije usmjerena na to da izbjegne neko postojeće zlo (pa i ono koje se pretpostavlja, jer se trpi i od zla, koje se tek očekuje, pa je zato, što se zbog njega trpi, ono doista zlo). Ako se dobro ispita ovaj croceanski pojam »strasti«, koji je izmišljen da bi se politika teorijski opravdala, vidjet će se, da se on sa svoje strane može opravdati jedino pojmom neprestane borbe, po kome je inicijativa uvijek »strastvena«, budući da je borba neizvjesna pa se neprestano napada, da bi se izbjeglo porazu, ali ne samo zato, nego i zbog toga, da bi se protivnik držao u podređenom položaju, jer bi on »mogao« i pobijediti, kad ne bi neprestano živio u uvjerenju da je slabiji, tojest da je neprestano tučen. Uglavnom, nema »strasti« bez antagonizma među ljudskim skupinama, jer u borbi čovjeka s prirodom »strast« se zove »naukom«, a ne politikom. Zato se može kazati, da je kod Crocea izraz »strast« pseudonim za društvenu borbu.

Može li se strast pojaviti zbog zabrinutosti što se svinjska mast prodaje uz određenu cijenu? Može li neka stara gospoda, koja ima dvadeset slugu, osjetiti strast na pomisao, da im broj mora svesti na devetnaest? Strast može da bude sinonim ekonomije, ali ne u smislu ekonomske reprodukcije ili traženja granične korisnosti, nego u smislu neprestanog studiranja, da se neki određeni odnos ne bi izmijenio u nepovoljnom pravcu, premda bi ta nepovoljnost značila »opću korisnost«, opću slobodu. Ali tada »strast« i »ekonomija« znače »čovjekov lični momenat«, koji je historijski određen u određenom »hijerarhijskom društvu«. Što drugo predstavlja ološu »stvar časti« nego neki ekonomski sporazum? A ne znači li to i određenu formu (polemičku, borbenu),

da se njome istakne lični moment? Biti podcijenjen (prezren), to je bolesni strah svih ljudi onih društvenih oblika, u kojima se hijerarhija manifestira na »rafiniran« (kapilaran) način, na sitnicama i t. d. Kod ološa se hijerarhija temelji na fizičkoj sili i na lukavstvu: biti »izrugan«, biti smatran glupim, pustiti da uvreda ostane nekažnjena, to ponižava. Zbog toga tu postoji čitav protokol i čitav konvencionalni ceremonijal, bogat nijansama i skrivenim mislima u međusobnim odnosima ortaka; mimoići protokol znači uvredu.

Ali to nije pojava samo kod ološa: pitanje ranga postavlja se u svim oblicima odnosa: od odnosa među državama pa do odnosa među srodnicima. Onaj koji vrši neku službu određeno vrijeme, pa u točno određeni sat ne bude smijenjen, razbjesci se i reagira krajnje žestokim postupcima (čak i kriminalnim), pa i u onom slučaju kad nakon službe nema šta da radi, niti tada stječe punu slobodu kretanja, na pr. vojnik, koji mora da vrši stražu, ali i nakon svoje smjene ipak ostaje i dalje u kasarni. Da se u takvim prilikama manifestira »lični momenat«, znači samo to, da je on kod mnogih ljudi bijedan i uskogrudan: ostaje uvijek lični momenat. No ne može se poricati, da postoje takve sile, koje nastoje da ga takvim i održe, pa da ga učine još bjednijim: biti »nešto« mnogima znači samo to, da su drugi ljudi »nešto još manje«. Ali da i te male stvari, te sitnice za neke predstavljaju »sve«, ili bar »veliku stvar«, vidi se i po tome, što takve pojave izazivaju takve reakcije, u kojima se riskira život i lična sloboda.

Historija Italije i Evrope. Pretpostavljajući da su dvije najnovije historije, *Historija Italije* i *Historija Evrope* zamišljene na početku svjetskog rata, da bi zaključile čitav jedan proces meditacije i refleksija o razlozima, koji su doveli do zbivanja 1914. i 1915., može se postaviti pitanje, koji je njihov pravi »odgojni« cilj. Pravi, naročito pravi. Dolazi se tada do zaključka, da ga nemaju, da i one spadaju u onu vrstu izrazito literarnog i ideološkog pisanja o *Risorgimentu*, koja je literatura ustvari uspjela da zainteresira samo uski krug intelektualaca: tipičan je za to primjer Oranijeve knjiga *Politička borba*. Zabilježeno je sve ono, što danas zanima Crocea, pa zatim svi praktični zadaci, koji otuda proizlaze: istaknuto je, da su oni upravo »općeniti«, da

su apstraktno i takoreći »metodološki« odgojni, jednom riječju »propovjednički«. Jedinu jasnu točku predstavlja »religiozno« pitanje, ali da li se i za nju može reći da je »jasna«? I u pitanju religije njegov odnos ostaje odnos intelektualca, no premda se ne može poricati da je i takav stav važan, treba nadodati da on nije dovoljan.

Croce — *čovjek renesanse*. Moglo bi se reći, da je Croce posljednji čovjek renesanse i da izražava međunarodne i kozmopolitske zahtjeve i odnose. To ne znači da on nije »nacionalni element« čak i u modernom značenju tog izraza; to znači da on izražava i nacionalne zahtjeve i odnose, naročito one koji su najopćenitiji i koji se podudaraju s najširim vezama civilizacije nacionalnog područja: s Evropom, koju običavaju zvati zapadnom civilizacijom i t. d. Croce je uspio svojom ličnošću i svojim stavom svjetskog kulturnog vođe ponovo oživiti ulogu kozmopolitskog intelektualca, koju su gotovo skupno vršili talijanski intelektualci od Srednjeg vijeka pa sve do konca XVII. stoljeća. S druge pak strane, ako i jest u Croceu živa zabrinutost svjetskog *leadersa*, koja ga nagoni da uvijek zauzima uravnotežene, olimpijske stavove, bez kompromitantnih obaveza vremenskog i epizodskog karaktera, istina je i još nešto: prema Croceovu čvrstom uvjerenju, hoćemo li, da se kultura i običaji u Italiji očiste od provincijalizma (a provincijalizam još traje kao ostatak prošlosti od odvajanja politike i morala), moramo podići ton kulturnog života, i to s pomoću kontakta i izmjene mišljenja s međunarodnim krugovima (to je bio program obnove firentinske grupe oko lista *Voce*), pa je prema tome u njegovom stavu i njegovoj ulozi bitan u suštini nacionalni princip.

Croceova bi se uloga mogla usporediti s ulogom katoličkog pape, pa treba reći, da je Croce, u krugu svog utjecaja, znao da se ponekad vlada još vještije od pape: ima, uostalom, nešto »katoličko i klerikalno« u njegovu intelektualističkom shvaćanju, kao što se to može vidjeti iz njegovih publikacija iz vremena rata i kao što se to i danas može zaključiti iz njegovih recenzija i bilježaka. Njegov se intelektualistički način shvaćanja u najorganskijem i najsažetijem obliku može približiti shvaćanju, što ga je izrazio Julien Benda u knjizi

La trahison des clercs. Polazeći sa stanovišta njegove kulturne uloge, ne treba toliko razmatrati Crocea kao sistematskog filozofa, koliko pojedine aspekte njegove djelatnosti: 1) Croce kao teoretičar estetike i književne i umjetničke kritike³¹; 2) Croce kao kritičar filozofije prakse i kao teoretičar historiografije; 3) Croce naročito kao moralist i učitelj života, kao tvorac principâ o vladanju, koji odvrću od svakog ispovijedanja religije te, štoviše, pokazuju kako se može »živjeti bez religije«. Croceov je ateizam za gospodu, to je antiklerikalizam, koji ne trpi surovost i plebejsku neotesanost antiklerikalnih odrpanaca, ali uvijek se tu radi o ateizmu i antiklerikalizmu. Treba se zato upitati, zašto se Croce nije stavio na čelo nekom talijanskom pokretu *Kulturkampf*, pa ako i ne aktivno, ono bar da mu je dao svoje ime i pokroviteljstvo, što bi bilo od goleme historijske važnosti.³² Ne može se reći ni to, da se on nije upustio u borbu iz filistarskih pobuda, iz ličnih pobuda i t. d., jer je on dokazao da ne vodi računa o mondenim obzirima time, što je slobodno živio s jednom vrlo inteligentnom ženom, koja je u svom napuljskom salončiću, što su ga posjećivali i talijanski i strani učenjaci, održavala bujan život i znala da izazove divljenje svojih posjetilaca. Ta je slobodna zajednica bila zapreka da Croce uđe u senat prije 1912., kad je ta gospođa umrla a Croce za Giolittija opet postao »ugledna« ličnost. U vezi s pitanjem religije potrebno je spomenuti Croceov dvosmisleni stav prema modernizmu: da je Croce antimodernist, to bi se moglo shvatiti, budući da je antikatolik, ali to nije bila njegova postavka za ideološku borbu. Croce je objektivno bio dragocjeni saveznik jezuita protiv modernizma,³³ a razlozi te borbe, da između transcen-

³¹ Posljednje izdanje *Britanske Enciklopedije* povjerilo je Croceu riječ »Estetika«; rasprava je u Italiji objavljena u izdanju izvan prodaje pod naslovom: *Aesthetica in nuce*; Amerikanci su kompilirali *Brevijar estetike*. U Njemačkoj ima mnogo pristaša Croceove estetike.

³² U vezi s hipokritskim stavom croceanaca prema klerikalizmu treba vidjeti članak G. Prezzolinija: *Popov strah* u knjizi *Čini mi se*, što ju je štampala izdavačka kuća Delta u Firenzi.

³³ Missiroli u knjizi *Dajte Cezaru veliča* pred katolicima u tom smislu Croceov i Gentileov odnos prema modernistima.

dentalne religije i imanentističke filozofije ne može da postoji neki *tertium quid* obostran i dvosmislen, čini se, da mu je samo izlika. I u ovoj se prilici pokazao kao čovjek renesanse, Erazmov tip, s istim pomanjkanjem karaktera i građanske hrabrosti. Modernisti su, s obzirom na masovni karakter, što im ga je dala suvremena pojava seljačke katoličke demokracije (u vezi s tehničkom revolucijom, koja se zbivala u dolini Pada iščezavanjem lika obveznika ili podložnika i pojavom nadničara i manje zastarjelih oblika napolice), bili reformatori religije, koji su se pojavili s obzirom na stvarne historijske uvjete talijanskog vjerskog života, a ne prema unaprijed utvrđenim i intelektualnim shemama, toliko omiljenim hegelijanizmu. To je bio drugi val liberalnog katolicizma, po karakteru mnogo širi i mnogo popularniji negoli je bio neoguelfizam prije četrdesetosme i najčišći katolički liberalizam nakon četrdesetosme. Croceov i Gentileov stav (zajedno s klerikalčićem Prezzolinijem) izolirao je moderniste u kulturnom svijetu i olakšao jezuitima da ih pritisnu, činilo se, štoviše, da je to pobjeda papinstva nad čitavom modernom filozofijom: enciklika protiv modernista ustvari je enciklika protiv imanentnosti i moderne nauke, pa su je u seminarima i u religioznim krugovima³⁴ i tumačili u tom smislu.

³⁴ Zanimljivo je, da se danas izmijenio stav croceanaca prema modernistima, ili bar prema najvišima među njima, ali ne i prema Buonaiutiju, kao što se to može vidjeti u recenziji što ju je u časopisu *Critica* od 20. VII. 1932. razradio Adolfo Omodeo uz *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* od Alfreda Loisyja. Treba ponovo ispitati, što se o modernizmu govori u *Historiji Italije*, ali dobivam dojam kao da će Croce poletjeti dok veliča pobjedu liberalizma nad socijalizmom, koji se pretvorio u reformizam zahvaljujući naučnoj aktivnosti samoga Crocea. Isti se prigovor može istaći i Missiroliju, koji je i sam antimodernist i antinarodnjak: ako narod ne može da dode do shvaćanja o političkoj slobodi i do nacionalne svijesti, nego tek nakon što je prošao religioznu reformu, tojest pošto je u religiji stekao saznanje o slobodi, ne može se razumjeti zbog čega su Missirol i liberali iz lista *Resto del Carlino* bili tako žestoki antimodernisti, ili se možda razumije i previše, jer je modernizam politički značio kršćansku demokraciju, koja je bila naročito snažna u Emiliji — Romanji i u čitavoj dolini Pada, a Missirol se sa svojim liberalima borio za agrarnu demokraciju.

Zbog čega Croce nije dao i o modernizmu isto onakvo objašnjenje kao što ga je dao o liberalnom katolicizmu u *Historiji Evrope*, objasnivši ga kao pobjedu »religije slobode«, koja je uspjela da prodre i u citadelu njezinog najgorčenijeg protivnika i neprijatelja i t. d.?

Postavlja se pitanje, tko adekvatnije predstavlja suvremeno talijansko društvo s teorijskog i moralnog stanovišta: papa, Croce ili Gentile, odnosno: 1) tko ima više utjecaja sa stanovišta hegemonije, t. j. tko određuje ideologiju, koja građanskom društvu, dakle i državi, daje najčvršći cement; 2) tko bolje predstavlja u inozemstvu talijanski utjecaj u okvirima svjetske kulture. Taj problem nije lako riješiti, jer svaki od te trojice vlada u različitim ambijentima i različitim društvenim snagama. Papa kao glavari i vođa većine talijanskih seljaka i žena — s obzirom na to da njegov autoritet i utjecaj djeluje s pomoću decentralizirane i dobro podešene organizacije — predstavlja veliku, najveću političku snagu u zemlji poslije vlade. Ali njegov je autoritet postao pasivan i prihvaćen je inercijom, dok je prije konkordata bio i stvaran, bio je odraz državne vlasti. Zbog toga je teško uspoređivati njegov utjecaj s utjecajem jedne privatne ličnosti na kulturni život. Razumnija bi se poredba mogla načiniti između Crocea i Gentilea: odmah je očigledno, da je Croceov utjecaj, pored svega, mnogo veći od Gentileova. Ipak je Gentileov autoritet sve prije negoli priznat, zbog njegove vlastite političke uloge (sjetimo se napadaja Paola Oranija u Parlamentu na Gentileovu filozofiju i napadaja G. A. Fanellija na Gentilea lično i na njegove pristae u tjedniku *Roma*). Čini mi se, da je aktualizam, ta Gentileova filozofija, samo utoliko nacionalan, ukoliko je najuže povezan za jedan primitivni stadij države, za ekonomsko-korporativni stadij, kad su sve mačke sive. Zbog toga istog razloga može se vjerovati u veće značenje i utjecaj te filozofije, onako kao što mnogi vjeruju, da je u Parlamentu neki industrijalac veći od advokata, koji predstavlja interese industrijalaca (ili od profesora, pa čak i nekog vođe radničkih sindikata), a da i ne pomišljaju, da bi Parlament, kad bi parlamentarnu većinu imali industrijalci, odmah izgubio svoju

ulogu političkog predstavništva i svaki prestiž.³⁵ Croceov utjecaj nije tako bučan kao Gentileov, dublji je i temeljitiji, Croce je ustvari neka vrst laičkog pape, ali u Croceovu moralu ima isuviše intelektualističkog, mnogo toga po renesansnom uzoru, ne može da postane narodni, dok papa i njegovo učenje utječu na goleme mase naroda svojim pravilima vladanja, koja se odnose i na najosnovnije stvari. Istina je, da Croce priznaje da ovakve životne navike nisu više specifično kršćanske i religiozne, jer »poslije Krista svi smo kršćani«, kršćanstvo je, naime, u onome što predstavlja stvarne potrebe života, a ne mitologiju, apsorbirala moderna civilizacija.³⁶

Croceov položaj u odnosu na intelektualnu hijerarhiju vladajuće klase izmijenio se poslije konkordata, pošto je izvršeno spajanje dvaju ogranaka te iste klase u moralno jedinstvo. Potrebno je dvostruko odgojno djelo od strane odgovornih: odgoj novog vladajućeg kadra, koji treba »preobraziti« i asimilirati, i odgoj katoličkog dijela, koji će u najmanju ruku morati da bude podređen (u stanovitim uvjetima i podređivanje znači odgajanje). Masovni ulazak katolika u državni život poslije konkordata (a tom su prilikom ušli baš zato što su katolici i samo ukoliko su katolici, štoviše i sa kulturnim povlasticama), još je više otežao djelo »preobražavanja« novih snaga demokratskog podrijetla.

To da Gentile nije taj problem shvatio, a da ga je Croce ipak shvatio, otkriva različitu nacionalnu osjetljivost dvaju filozofa: to što se Gentile, ako je bar shvatio problem, stavio u položaj da ne može učiniti ništa drugo, osim rada na narodnim sveučilištima Instituta za kulturu (slab su odjek

³⁵ U vezi s Gentileovim korporativizmom i ekonomizmom isp. njegov govor održan u Rimu i objavljen u knjizi *Kultura i fašizam*.

³⁶ U tom Croceovu aforizmu ima sigurno mnogo istine: sjećajući se te Croceove »pbične istine«, senator Mariano D'Amelio, prvi predsjednik kasacije, pobijao je prigovor da zapadni zakonici ne mogu biti uvedeni u nekršćanske zemlje kao što su Japan i Turska i t. d. upravo zbog toga, što su stvoreni s mnogo elemenata preuzetih od kršćanstva. Međutim, zapadni se zakonici sada stvarno uvode u »poganske« zemlje, ne kao izraz kršćanstva kao takvog, nego kao izraz evropske civilizacije, a dobri muslimani ne smatraju, da su zbog njih postali kršćani i da su iznevjerili islam.

imali bijesni članci njegovih učenika protiv katolicizma u časopisu *Nuovi Studi*), pokazuje kako se on ograničio na mizeran položaj intelektualne podređenosti. Tu se ustvari ne radi o nekom »analitičkom« odgajanju, tojest o nekom »podučavanju«, o nekom uskladištavanju spoznaja, nego o »sintetičkom« odgajanju, o širenju takvog pogleda na svijet, koji je postao norma života, jedna »religija« u Croceovom smislu. Kao što se čini na osnovu njegova govora, održanog pred senatom, Croce je shvatio, da je konkordat istakao to pitanje tako, što ga je uveličao i komplicirao. S druge je pak strane baš konkordat, pošto je u državni život uveo masu katolika kao takvih te ih kao takve i privilegirao, istakao problem odgajanja vladajuće klase, i to ne u okvirima »etičke države« nego u okvirima »građanskog društva«, kao odgojitelja, odnosno takvog odgajanja, koje po privatnoj inicijativi i u posebnim uvjetima stupa u konkurenciju s katoličkim odgojem, koji danas vrši tako veliku ulogu u građanskom društvu.

Da bi se shvatilo kako Croceova aktivnost sa svom svojom upornom krutošću može da bude cijenjena od strane najodgovornijih i najoštromnijih (konzervativnih) krugova vladajuće klase, bit će korisno, ako se pored navedenog Missirolijeva »predviđanja« (a treba dobro razumjeti, što može u ovom slučaju u prešutnom kritičkom smislu riječi značiti izraz »predviđanje«) sjetimo i niza članaka, što ih je Camilo Pellizzi objavio u listu *Selvaggio*, što ga je izdavao Mino Maccari.

Iz časopisa *Italia Letteraria* od 29. V. 1932. doslovno prenosim odlomak iz Pregleda štampe, što ga je sastavio Corrado Pavolini, a u kome komentira odlomak jednog Pellizzijeva članka: »Vjerovati u malo stvari, ali vjerovati!« To je prekrasna maksima, koju možemo pročitati u posljednjem broju lista *Selvaggio* (I. V.). Zao mi je Camilla Pellizzija, jednog od prvih fašista, velikoga gentlemana i čovjeka vrlo oštromna, ali zapetljani stil njegova najnovijeg otvorenog pisma Maccariju *Fašizam kao sloboda* dovodi me u sumnju, da pojmovi o kojima govori nisu baš sasvim jasni u njegovoj glavi, ili, ako su mu jasni, da ih je zamislio suviše apstraktno, a da bi mogli dobiti praktičnu primjenu: »Fašizam je nastao kao najuzvišeniji napor jednog civiliziranog naroda (štoviše naroda, koji je najciviliziraniji među svim narodima), da bi

ostvario jedan oblik civiliziranog komunizma. Problem komunizma treba riješiti u okviru najvećeg problema civilizacije, ali budući da civilizacije nema bez spontane manifestacije starih individualnih vrednota, koje se neprestano i nanovo javljaju i o kojima je već bilo govora, mi tvrdimo da je fašizam u svom unutrašnjem i potpunom značenju slobodni komunizam, u kome je, da se dobro razumijemo, komunističko i kolektivističko sredstvo, empirički organizam, instrument akcije, koji odgovara problemu određenog povijesnog momenta, dok mu je stvarni cilj krajnja svrha — civilizacija; ili ga pak treba riješiti u već spomenutom i ponovljenom smislu, u smislu slobode.« To je teško razumljiv jezik filozofa. »Vjerovati u malo stvari...« Na primjer, simplicistički vjerovati, da fašizam nije komunizam, nikad, ni u jednom smislu, ni konkretnom ni prenesenom, može da bude »korisnije« nego da se trudimo tražeći suviše duhovite definicije da na kraju krajeva ne bi bile krivo shvaćene i štetne. (Postoji zatim i izvještaj Spirita na Skupštini korporacija u Ferrari.)

Čini se, da je prilično jasno, da je niz Pellizzijevih sastavaka objavljenih u listu *Selvaggio* bio napisan pod utjecajem posljednje Croceove knjige i da je to bio pokušaj da se Croceovo stanovište obuhvati jednim novim stanovištem, koje Pellizzi smatra višim i podesnim da riješi sva proturječja. Pellizzi se ustvari mota između pojмова protureformacije i njegove učene radnje mogu intelektualno pripremiti teren za jedan novi *Grad sunca*, a praktično za takvu tvorevinu, kao što je ona jezuitska u Paragvaju. Ali to nije previše važno, jer se tu ne radi o praktičnim mogućnostima, neposrednim ili dalekim, ni za Pellizzija ni za Spirita; radi se ustvari o tome, da takva apstraktna izlaganja misli kriju opasne ideološke klice, sprečavaju formiranje etičko-političkog jedinstva vladajuće klase i prijete da u beskonačnost odgode rješenje problema »autoriteta«, odnosno sporazumne restauracije političkog rukovodstva konzervativnih grupa. Pellizzijev stav pokazuje, da stanovište Spirita u Ferrari nije bilo nekakav kulturni »monstrum«, što se naime moglo zaključiti i prema nekim njegovim više manje smušenim i nejasnim publikacijama u *Critica Fascista*.

Croceov kulturni značaj. Treba iznijeti smisao, što ga ima Croceov kulturni značaj ne samo za Italiju, nego i za Evropu, te zatim značaj, što ga ima naglo i veliko

širenje njegovih najnovijih knjiga, kao što su historije Italije i Evrope. Čini mi se, da nema sumnje o tome, da je Croce sebi stavio u zadatak obrazovanje vladajućih klasa. A kako je stvarno primljeno njegovo odgojno djelo i za kakve je sve ideološke »lige« ono pripremlilo teren? Kakve pozitivne osjećaje rađa? Obična je pojava da se smatra, kako je Italija već prošla kroz sva politička iskustva modernog historijskog razvitka i kako bi zbog toga za talijanski narod ideologije i njima odgovarajuće institucije predstavljale podgrijanu cvjetaču odvratnog ukusa. Međutim nije točno, da se tu radi o podgrijanoj cvjetači: jer »cvjetaču« su samo u prenesenom značenju pojeli intelektualci, te bi samo za njih ona bila podgrijana. A za narod ona nije »podgrijana«, pa prema tome ni neukusna (na stranu to, da narod, kad je gladan, jede podgrijanu cvjetaču i dva, tri puta): Croce ima jakog razloga, da na se stavi oklop sarkazma zbog jednakosti i bratstva i da veliča slobodu — iako samo spekulativnu. Ona će biti shvaćena kao jednakost i bratstvo, a njegove će se knjige pojaviti kao izraz i neizravna osuda jedne ustavnosti, koja izbija iz svake pore takve Italije *qu'on ne voit pas* i koja tek deset godina uči svoj politički zanat.³⁷

Može li se pretpostavljati, da Croce pored polemičke ima u svom mišljenju i neku obnoviteljsku ulogu, i može li se između jedne i druge napraviti neki »skok«? Iz onoga što je on napisao to se, čini mi se, ne nazire. Mislim, da je baš ta neizvjesnost jedan od motiva zbog kojih i mnogi koji misle kao

³⁷ Bilo bi korisno potražiti u Croceovim knjigama njegove bilješke o ulozi državnog glavarara. Jedna se napomena može naći u drugoj seriji *Kritičkih razgovora* na 176. str. u recenziji knjige Ernesta Masija Asti i Alfieri u *uspomenama iz života S. Martina*. »I moderni život može da ima svoj moral i svoj obični heroizam, premda na različitim temeljima. A te drugačije temelje odredila je historija, koja ne priznaje zastarjelo simplicističko vjerovanje u kralja, u Boga oca, u tradicionalne ideje, i koja nam ne dozvoljava da se za dulje vrijeme zatvorimo u uski krug obiteljskog i klasnog života, kao što se to nekad dešavalo«. Čini mi se, da se sjećam, da je D'Andrea u svojoj recenziji knjige *Historija Evrope* objavljenoj u *Critica Fascista* predbacio Croceu neki drugi izraz, koji D'Andrea smatra opasnim. Masijeva je knjiga štampana 1903., pa je vjerovatno, da je Croceova recenzija objavljena nešto kasnije, 1903. ili 1904. u časopisu *Critica*.

i Croce izgledaju hladni ili bar zabrinuti. Croce će kazati: na obnoviteljsku ulogu neka misle praktičari i političari, i u sistemu njegovih teoretskih distinkcija taj je odgovor formalno umjestan. Ali samo »formalno«, i u tome je Gentileova prednost u njegovim više ili manje filozofskim napadima, koji izgledaju utoliko ogorčeniji, ukoliko on manje hoće ili znade da istakne cijeli problem (stav Vatikana prema knjizi *Jedna historija i jedna ideja*),³⁸ odnosno ukoliko manje može i hoće jasno kazati i pokazati Croceu, dokle može da odvede njegov ideološki i principijelni polemički stav. Trebalo bi, međutim, vidjeti, ne ide li Croce baš za tim, da postigne reformističku aktivnost odozgo, da ublaži suprotnosti i izmiri ih u jednoj novoj zakonitosti, koja će se postići »reformističkim putem«. No ne bi li mogla predstavljati neko Croceovo svijesno »malthusijanstvo« ta njegova volja, da se ne »angažira« do kraja, što je pravilo modernog »guicciardinizma«, po kome treba paziti samo na svoju vlastitu »posebnost«, pravilo svojstveno mnogim intelektualcima, koji smatraju da je dovoljno samo »govoriti: *Dixi, et salvavi animam meam*?! Ali duša se ne može spasiti samim riječima. Potrebna su djela, itekako!

Dodatak. Filozofska spoznaja kao praktični voljni akt. To se pitanje može prostudirati naročito kod Crocea, ali i općenito kod svih idealističkih filozofa, jer oni posvećuju naročitu pažnju unutrašnjem životu pojedinca — čovjeka, njegovim duhovnim zbivanjima i aktivnostima. Kod Crocea je to, s obzirom na veliku važnost, što je u njegovom sistemu ima teorija umjetnosti — estetika. Da li u aktivnosti duha — odnosno, da pitanje bude jasnije — da li u teoriji umjetnosti (ali i u ekonomskoj nauci, zbog čega bi polazna točka u postavljanju ovog pitanja mogao biti esej *Dvije svjetske nauke — Estetika i Ekonomija*, što ga je Croce objavio u časopisu *Critica* od 20. X. 1931.) filozofske teorije otkrivaju dotada nepoznate istine, ili one samo »izmišljaju« i »stvaraju« misaone sheme, odnosno logične veze, koje mijenjaju dotada postojeću i historijski određenu duhovnu

³⁸ Guido Miglioli: *Jedna historija i jedna ideja*, Tipografia Accame, Torino, 1926. (Bilj. tal. red.)

stvarnost, kao što je kultura, koja se proširila među grupom intelektualaca, u jednoj klasi, u jednoj civilizaciji? To je jedan od mnogo načina da se postavi pitanje takozvane »realnosti vanjskog svijeta« i realnosti bez daljnjega. Postoji li vanjska »realnost« samo za pojedinog mislioca (solipsističko gledište može da posluži poučno, isto tako mogu praktično poslužiti i filozofske robinzonijade, ako se upotrebe pažljivo i fino, kao ekonomske robinzonijade), koja je nepoznata (odnosno nije još poznata, što ne znači da je »neshvatljiva«, noumenska) u historijskom smislu te biva »otkrivena« (u etimološkom smislu), ili se pak u duhovnom svijetu ništa ne »otkriva« (odnosno ništa se ne pojavljuje), nego se samo »izmišlja« i »nameće« kulturnom svijetu?

RAZBACANE BILJEŠKE

Croceovo držanje za vrijeme fašizma. Da se shvati Croceovo držanje u drugom poratnom periodu, treba spomenuti odgovor, koji je Mario Missiroli uputio na anketu što ju je raspisao časopis *Saggiatore* godine 1932. Missiroli je pisao¹: »Ne vidim još ništa dobro ocrtno, već samo stanje duhova, tendencije, naročito one moralne. Teško je predvidjeti, kakav može biti pravac kulture, ali se ne ustručavam formulirati hipotezu, da se ide prema apsolutnom pozitivizmu, koji bi vratio čast nauci i racionalizmu u starom smislu riječi. Eksperimentalno istraživanje moći će biti slava ove nove generacije, koja ignorira i hoće da ignorira verbalizme najnovijih filozofija. Ne čini mi se smionim predviđanje o ponovnom oživljavanju antiklerikalizma, koji lično ne želim.« Što bi mogao značiti »apsolutni pozitivizam«? »Predviđanje« Missirolijevo poklapa se sa tvrdnjom, u ovim bilješkama više puta iznesenom, da se najnovija Croceova teorijska djelatnost objašnjava predviđanjem ponovnog oživljavanja filozofije prakse u velikom stilu i s tendencijalno hegemonističkim obilježjima, time da ta filozofija može izmiriti narodnu kulturu i eksperimentalnu nauku sa pogledom na svijet, koji nije grubi pozitivizam ni usiljeni aktualizam, a ni knjiški neotomizam.

Nauka o politici. Što znači optužba o »materijalizmu«, koju Croce često upućuje određenim političkim tendencijama? Da li se radi o ocjeni teorijskog i naučnog značaja ili o ispoljavanju političke polemike na djelu? Čini se, da materijalizam u tim polemikama znači »materijalnu snagu«, »prisilu«, »ekonomsku činjenicu« i t. d. Ali možda su »materijalna snaga«, »prisila« i »eko-

¹ Isp. *Critica Fascista* od 15. V. 1932.

nomska činjenica« »materijalističke«? Što bi u tom slučaju značio »materijalizam«?

Bilješka o Luigiju Einaudiju. Čini se, da Einaudi nije direktno proučavao djela kritičke ekonomije i filozofije prakse. Može se dapače tvrditi, da o njima, a naročito o filozofiji prakse, govori površno, po onome što je čuo iz treće ili četvrte ruke. Osnovne pojmove uzeo je od Crocea (*Historijski materijalizam i marksistička ekonomija*), ali na površan način i često raskidano.

Najzanimljivija je činjenica, da je pisac koji je uvijek bio cijenjen u časopisu *Riforma Sociale* (a mislim, da je neko vrijeme bio i član redakcije tog časopisa) bio Achille Loria, širitelj iskrivljene filozofije prakse. Može se dapače tvrditi, da ono, što u Italiji prolazi pod filozofijom prakse, nije drugo nego krijumčarenje loših Lorijevih postavki. U posljednje vrijeme Loria je upravo u časopisu *Društvena Reforma* objavio skup zbrkano raspoređenih listića pod naslovom *Nove potvrde historijskog ekonomizma*. U istom časopisu od studenog—prosinca 1930. godine Einaudi je u vezi s *Autobiografijom Rinalda Rigole* objavio bilješku »Mit (!) tehničkog instrumenta«, koji osnažuje gore spomenuto mišljenje.

Upravo Croce je u svom eseju o Loriji (u knjizi *Historijski materijalizam i marksistička ekonomija*) objasnio, da je »mit (!) tehničkog instrumenta« bio poseban pronalazak Lorije, što Einaudi uopće ne spominje, uvjeren da se naprotiv radi o jednoj doktrini filozofije prakse. Einaudi nadalje počinja cijeli niz pogrešaka zbog nepoznavanja predmeta: 1) miješa razvitak tehničkog instrumenta s razvitkom ekonomskih snaga; za njega govoriti o razvitku proizvodnih snaga znači samo govoriti o razvitku oruđa; 2) smatra da su za kritičku ekonomiju proizvodne snage samo materijalne stvari, a ne usto i društvene snage i odnosi, znači snage i odnosi ljudi, otjelovljeni u materijalnim stvarima, kojih je pravni izraz pravo vlasništva; 3) i u ovom se spisu ističe obični ekonomistični »kretizam« svojstven Einaudiju i njegovim prijateljima pristašama slobodne razmjene, koji su kao propagandisti pravi lumeni. Bilo bi zanimljivo ponovo pregledati zbirku Einaudijevih žurnalističko-propagandnih spisa. Iz tih bi spisa proizlazilo, da kapitalisti nisu

nikada shvatili svoje prave interese i da su se uvijek ponašali protivno principima ekonomije.

S obzirom na neosporni intelektualni utjecaj Einaudija na široki sloj intelektualaca, vrijedilo bi istražiti sve bilješke, u kojima on spominje filozofiju prakse. Treba osim toga spomenuti članak sa nekrologom Pieru Giobertiju, koji je Einaudi objavio u časopisu *Baretti*; taj članak objašnjava pažnju, s kojom Einaudi odmah reagira na svaki spis liberala, u kojem se priznaje važnost i utjecaj što ga je filozofija prakse imala u razvitku moderne kulture. U vezi s time treba spomenuti odlomak o Giobertiju u *Piemontu* Giuseppa Prata.

Jedna rasprava A. Cajumija. U pogledu knjige *Historija Evrope* treba isporediti raspravu Arriga Cajumija *Od Ottocenta do danas*.² Cajumi se bavi Croceom osobito u prvom od sedam odjeljaka rasprave, ali napomene o Croceu sadržane su tu i tamo i u drugim odjeljcima, u kojima se iznose podaci o najnovijim publikacijama povijesno-političkog karaktera.

Stanovište Cajumija u njegovim kritikama i zapažanjima teško je rezimirati. To je stanovište jednog od glavnih suradnika *Culture*, koju predstavlja skup dobro poznatih intelektualaca u talijanskom kulturnom životu, intelektualaca koji zaslužuju da se izučavaju u sadašnjoj fazi nacionalnog života. Slijede De Lollisa, svog učitelja, i dosljedno tome neke tendencije ozbiljnije i kritički sadržajnije francuske kulture. To međutim malo znači, jer De Lollis nije razradio kritičku metodu bogatu razvitkom i uopćavanjima. Radi se ustvari o obliku »obrazovanosti«, ali ne u uobičajenom i tradicionalnom smislu riječi, već o »humanističkoj« obrazovanosti, koja razvija »dobar ukus« i rafiniranu »proždrljivost«; suradnici *Culture* često upotrebljavaju pridjeve »proždrljiv« i »ukusan«. Cajumi je među redaktorima *Culture* manje »univerzitetski«, ali ne u smislu da ne drži do univerzitetske »sadržine« svojih spisa i istraživanja, već u smislu da je njegova aktivnost često bila angažirana u »praktičnim« i političkim potphvatima, od borbenog žurnalizma do možda još praktičnijih operacija (kao što je uprava *Ambrosiane*, koju mu je povjerio financijer Gualino, sigurno ne samo zbog »mecenatstva«).

² U *Culturi* od travnja-lipnja 1932. Str. 323—350.

Cajumi je u *Culturi* od siječnja—ožujka 1932.³ napisao veoma zajedljivu napomenu insistirajući upravo na tome, da je Gualino iskoristio svoje »mecenatstvo« i kulturne ustanove kako bi lakše nasamario talijanske štetiše. Ali je i cav. Enrico Cajumi (tako je Cajumi potpisivao upravu »Ambrosiane«)⁴ sakupio koju mrvicu gualinskog mecenatstva!

Croce i J. Benda. Može se izvršiti poređenje između ideja i stava Crocea i mnogih spisa Julienu Bende o problemu intelektualaca.⁵ Istovetnost pogleda Crocea i Bende, usprkos nekim prividnostima, uistinu je samo površna ili pak samo u pogledu nekog posebnog aspekta problema.

Kod Crocea postoji organska konstrukcija misli, doktrina o državi, religiji i o funkciji intelektualaca u državnom životu, što je ne nalazimo kod Bende, koji je više »novinar« nego nešto drugo. Treba također reći, da je i stav intelektualaca u Francuskoj znatno drukčiji od stava intelektualaca u Italiji; političko-ideološke se misli Croceove i zbog toga razlikuju od Bendinih. Obojica su »liberali«, ali sa znatno različitim nacionalnim i kulturnim tradicijama.

Croce i modernizam. Treba isporediti ono, što u izjavi o masoneriji (*Cultura e vita morale*, II. izd.) Croce kaže o modernizmu, s onim što A. Omodeo piše u recenziji triju svezaka Alfreda Loisyja (*Mémoires pour servir à l'histoire religieuse*) u časopisu *Critica* od 20. VII. 1932., na pr. na str. 291: »Popustljivim akatoličkim saveznicima Pija X. iste antiklerikalne republike (a u Italiji Croceu) Loisy predbacuje neznanje o tome, što je apolutistički katolicizam i pogibelj, koju predstavlja ovo internacionalno carstvo u rukama pape; predbacuje im da dopuštaju (što je u svoje vrijeme istakao i Quinet), da se toliki dio čovječanstva svodi na glupo stado bez misli i moralnog života zagrijano samo pasivnim pristajanjem. U tim zapažanjima nesumnjivo ima mnogo istine.«

³ *Ispovijesti sina stoljeća*, str. 193—195; u pogledu knjige Gualina: *Fragmenti života*.

⁴ Gramsci je pogrešno držao, da su Arrigo Cajumi i cav. Enrico Cajumi jedna ista osoba (*Op. red.*).

⁵ Osim Bendine knjige *Izdaja intelektualaca* trebalo bi pregleđati članke objavljene u *Nouvelles Littéraires*, a možda i u drugim časopisima.

Croce i Forges Davanzati. Iz časopisa *Italia Letteraria* od 20. III. 1932. prenosim neke odlomke članka Roberta Forgesa Davanzatija o Croceovoj *Historiji Evrope*, koji je bio objavljen u *Tribuni* 10. III. (*Historija kao akcija i historija kao prkos*):

»Croce je bez sumnje tipičan čovjek, ali tipičan upravo zbog one kulturne nakaznosti, koja enciklopedijski mudruje, nakaznosti koja je pratila politički liberalizam i nalazi se u raspadanju, jer je suprotnost poezije, vjere i vjerujuće akcije, naime borbenog života. Croce je statičan, retrospektivan, analitičan, a to i onda kada se čini da traži sintezu. Njegova djetinja mržnja prema radničkoj i sportskoj omladini također je fizička mržnja mozga, koji ne zna da uspostavi kontakt s beskrajnošću i vječnošću, koji nam stvara svijet, kad živimo na svijetu i kad imamo sreću da živimo u dijelu svijeta, koji se zove Italija, gdje se božansko najočiglednije otkriva. Zato nije čudno što je taj mozak, koji je od obrazovanosti prešao filozofiji, zatajio u duhovnom stvaranju te u svojoj dijalektičkoj inteligenciji nije zablisterao svjetlošću svježe, iskrene i duboke intuicije; da je prelazeći od filozofije književnoj kritici priznao da nema ni toliko vlastite poezije, koliko je potrebno da se shvati poezija; te da je konačno prišavši političkoj historiji pokazao i pokazuje da ne razumije historiju svog vremena te se stavlja izvan i protiv vjere, a naročito protiv vjere koja je otkrila i čuva crkvu, koja u Rimu ima svoje hiljadugodišnje središte. Nije nikakvo iznenađenje, ako je taj mozak danas osuđen da bude zarobljen izvan umjetnosti, domovine u kojoj živi, katoličke vjere, duha i vladavine ljudi svog vremena i da je nesposoban da dovede do smjelih zaključaka težak teret svojih spoznaja, koje može usvojiti a da u njih ne vjeruje i da ih ne sljedi.«

Forges Davanzati je uistinu tip, i to tip intelektualne lakrdije. Njegov bi se karakter mogao ovako ocrtati: on je »nadčovjek«, koga predstavlja glupi romanopisac i dramaturg, a u isto je vrijeme on taj romanopisac i dramaturg. Život kao umjetničko djelo, ali umjetničko djelo glupana. Poznato je, da mnogi mladi žele glumiti genija, ali da se predstavlja genij treba biti genij, i uistinu najveći dio tih glumljenih genija najobičniji su glupaci. Forges Davanzati zastupa sam sebe i t. d.

V

MALE BILJEŠKE O EKONOMIJI

Za razmišljanje o ekonomiji. Postaviti problem da li može postojati ekonomska nauka i u kojem smislu. Može biti da je ekonomska nauka nauka *sui generis*, dapače jedina svoje vrsti. Iz raznih filozofskih struja može se vidjeti, u kojem je smislu upotrebljena riječ nauka i da li se koje od tih značenja može primijeniti na ekonomska istraživanja.

Meni se čini, da je ekonomska nauka samostalna, t. j. da je jedinstvena nauka, jer se ne može osporiti da je nauka, i to ne samo u »metodološkom« smislu, što znači ne samo u smislu da su njezini postupci naučni i strogi. Čini mi se također, da se ekonomija ne može usporediti s matematikom, iako se između raznih nauka matematika možda više od svih drugih najviše približuje ekonomiji. Na svaki način, ekonomija se ne može smatrati prirodnom naukom (pa radilo se o bilo kojem načinu da se shvate priroda i vanjski svijet, subjektivistički ili objektivistički) niti »historijskom« naukom u običnom smislu riječi i t. d. Jedna od predrasuda protiv kojih se možda treba još boriti jest, da za postojanje »nauke« neko istraživanje treba da se grupira s drugim istraživanjima u jedan tip i da je taj »tip« »nauka«. Može se naprotiv dogoditi da grupiranje ne samo da nije moguće, već da je neko istraživanje »nauka« u nekom povijesnom periodu, a da nije u drugom: uistinu druga je predrasuda, da ako je neko istraživanje nauka, onda bi to moglo uvijek biti i uvijek će biti. (Nije bilo, jer nije bilo »učenjaka«, a ne naučne materije.)

Ove kritičke elemente u pogledu ekonomije treba ispitati. Bilo je perioda, u kojima nije moglo biti »nauke« ne samo zato što nije bilo učenjaka, već zato što nisu postojale neke pretpostavke, koje su stvarale onu »redovitost« ili onaj »automatizam«, kojeg je proučavanje izvor upravo naučnog

istraživanja. Ali redovitost ili automatizam mogu biti različitih tipova u raznim vremenima, pa će to stvoriti razne tipove »nauka«. Ne može se usvojiti tvrdnja, da je, pošto je uvijek postojao »ekonomski život«, morala uvijek postojati i mogućnost »ekonomske nauke«, jednako kao što je, pošto je uvijek postojalo kretanje zvijezda, uvijek postojala i »mogućnost« astronomije, iako su se astronomi nazivali astrolozima i t. d. U ekonomiji je »perturbacioni« element ljudska volja, kolektivna volja, različito izražena prema općim uvjetima, u kojima su ljudi živjeli, znači različito »urotnička« ili organizirana volja.

U časopisu *Riforma Sociale* od ožujka-travnja 1933. sadržana je potpisana sa tri zvjezdice recenzija knjige *An essay on the nature and significance of economic science* od Lionela Robbinsa, profesora ekonomije Univerziteta u Londonu.⁶ I recenzent postavlja pitanje: »Što je ekonomska nauka?« te dijelom prihvaća, a dijelom ispravlja ili dopunjuje pojmove koje je izložio Robbins.

Čini se, da knjiga odgovara zahtjevu, što ga ističe Croce u svojim studijama prije godine 1900.: da je potrebno da raspravama o ekonomiji prethodi teorijski predgovor, u kojem bi bili izloženi pojmovi i metode svojstveni ekonomiji, ali to udovoljavanje spomenutom zahtjevu treba uzeti s rezervom. Čini se, da Robbins nema onu filozofsku strogost, koju traži Croce, te da je prije »empiričar« i formalni logičar. Knjiga može biti zanimljiva kao najnovija studija po toj liniji istraživanja zavisnoj o nezadovoljstvu, koje se često susreće kod ekonomista u pogledu definicija njihove nauke i granica, koje joj se obično stavljaju. I za Robbinsa »ekonomija« ima »najširi i najgeneričniji« značaj, koji se jedva poklapa s konkretnim problemima, koje ekonomisti doista proučavaju, već se prije podudara s onim što Croce naziva »kategorija duha«, »praktični« ili ekonomski »momenat«, znači racionalni odnos sredstva i cilja. Robbins »ispituje, koji uvjeti karakteriziraju ljudsko djelovanje što ga proučavaju ekonomisti, pa dolazi do zaključka, da su ti uvjeti slijedeći: 1) različitost ciljeva; 2) nedovoljnost sredstava; 3) mogućnost

⁶ London, Macmillan and Co., 1932. str. XII., 141.

izmjeničnih upotreba. U vezi s time definira ekonomiju kao nauku koja izučava način ljudskog držanja, kao odnos između ciljeva i škrtih sredstava, koja imaju izmjeničnu upotrebu⁷.

Čini se, da Robbins želi osloboditi ekonomiju od takozvanog »hedonističkog« principa i potpuno je odvojiti od psihologije »odbijajući posljednje ostatke prošlog spajanja utilitarizma i ekonomije« (što vjerojatno znači, da je Robbins razradio novi pojam koristi, različit i shvatljiviji od onog tradicionalnog). I ne ulazeći u meritornu stranu pitanja, treba istaći koliko pažljivog izučavanja moderni ekonomisti posvećuju neprekidnom usavršavanju logičkih instrumenata svoje nauke, toliko te se može tvrditi, da velik dio svog prestiža imaju zahvaliti svojoj formalnoj strogosti, točnosti izražavanja i t. d. Ista tendencija ne ostvaruje se u kritičkoj ekonomiji, koja se često služi stereotipnim izrazima te se izražava u tonu superiornosti, kome ne odgovara vrijednost izlaganja: daje dojam dosadne drskosti i ništa drugo i zato je, čini se, korisno isticati taj aspekt ekonomskih izučavanja i ekonomske literature.⁷

Treba vidjeti, da li Robbinsova postavka ekonomskog problema nije uopće obaranje marginalističke teorije, iako, čini se, on tvrdi, da je na marginalnoj analizi moguće izgraditi »cjelokupnu ekonomsku teoriju na savršeno jedinstven način« (t. j. napuštajući potpuno Marshallov dualizam u kriterijima objašnjavanja vrijednosti, znači dvostruku igru marginalne korisnosti i troškova proizvodnje). I zaista, ako su individualne ocjene jedini izvor objašnjavanja ekonomskih pojava, što onda znači, da je područje ekonomije odijeljeno od područja psihologije i utilitarizma? Što se tiče potrebe metodsko-filozofskog uvoda ekonomskim raspravama, kao primjer treba spomenuti predgovore prvom svesku *Kritičke ekonomije* i svesku *Kritika političke ekonomije*. Ti predgovori su možda odviše kratki i mršavi, ali principu je udovoljeno: otuda se u svescima nalaze mnoge metodsko-filozofske napomene.

⁷ Publikacije tipa kao što je ova Robbinsa uvijek su registrirane u časopisu *Društvena Reforma*, pa ne će biti teško imati njihovu bibliografiju.

*Kad se može govoriti o početku ekonomske nauke?*⁸ O tome se može govoriti otkad se otkrilo da se bogatstvo ne sastoji u zlatu (to manje dakle u posjedovanju zlata), već u radu. William Petty⁹ je nazreo, a Cantillon (1730) izričito ustvrdio, da se bogatstvo ne sastoji u zlatu: ... *La richesse en elle-même n'est autre chose que la nourriture, les commodités et les agréments de la vie... le travail de l'homme donne la forme de richesse à tout cela* (... Bogatstvo u sebi nije drugo nego hrana, komoditeti i ugodnosti života... ljudski rad daje svemu tome oblik bogatstva). Botero se bio približio veoma sličnoj tvrdnji u jednom stavku svoje knjige *O uzrocima veličine gradova*, štampanoj g. 1588:¹⁰ »A zašto se vještina takmiči s prirodom; netko će me upitati, koja je od dviju stvari važnija za povećanje i populaciju jednog mjesta: plodnost zemljišta ili čovjekova radinost? Bez sumnje čovjekova radinost. Prvo, jer su stvari proizvedene čovjekovom rukom od mnogo veće cijene nego stvari koje daje priroda, a zatim priroda daje materiju i subjekt, ali čovjekova istančanost i umijeće daju neopisivu raznovrsnost oblika i t. d.«

Prema Einaudiju se međutim ne može dokazati ni da je Botero tvorac teorije bogatstvo-rad ni da je otac ekonomske nauke, što se može tvrditi za Cantillona, za kojeg »se ne radi više samo o poređenju da bismo saznali koji od dvaju faktora, priroda ili rad, daje veću cijenu stvarima, kako traži Botero, već o teorijskom istraživanju pitanja šta je bogatstvo«.

Ako je to polazna točka ekonomske nauke i ako je na taj način utvrđen osnovni pojam ekonomije, svako će daljnje istraživanje teorijski produbiti pojam »rada«, koji se međutim ne će moći raspliniti u općenitijem pojmu radinosti i aktiv-

⁸ Isp. Luigi Einaudi: *O jednom pitanju oko stvaranja ekonomske nauke*, u časopisu *Društvena Reforma*, ožujak—travanj 1932., a u pogledu nekih publikacija Maria De Bernardija o Giovanniju Boteru.

⁹ *A Treatise of Taxes and Contributions*, 1662, i *Verbum Sapientis*, 1666.

¹⁰ Preštampano sada De Bernardi u *Testi inediti e rari*, izd. pod upravom Pravnog instituta Sveučilišta u Torinu, 1930. Str. XII, 84.

nosti, već će naprotiv morati biti utvrden u onom ljudskom djelovanju, koje je u svakom društvenom uređenju jednako potrebno. To produbljivanje je izvršila kritička ekonomija.

O metodi ekonomskog istraživanja. Ispitivanjem pitanja metode ekonomskog istraživanja i pojma apstrakcije treba ustanoviti nije li Croceova kritička napomena da kritička ekonomija postupa putem »stalnog miješanja teoretske dedukcije i historijskih opisivanja, logičke i činjenične veze«¹¹ naprotiv jedna od karakterističnih crta superiornosti kritičke ekonomije nad čistom ekonomijom i jedna od onih snaga, koje je čine plodonosnom za napredak nauke. Treba uostalom istaknuti očitovanje nezadovoljstva i negodovanja samoga Crocea zbog uobičajenih postupaka čiste ekonomije s njenim bizantinizmima i njezinom skolastičkom manijom, da najsjajnijim naučnim plaštem zaodjene najobičnije banalnosti i najispraznije općenitosti.

Kritička je ekonomija tražila pravilno usklađivanje deduktivne i induktivne metode, znači stvaranje apstraktnih hipoteza ne na neodređenom temelju čovjeka uopće, historijski neodređenog čovjeka, koji ni sa kakvog gledišta ne može biti priznat apstrakcijom konkretne realnosti, već na stvarnoj realnosti, »historijskom opisu«, koji pruža stvarnu pretpostavku za stvaranje naučnih hipoteza, t. j. da se apstrahira ekonomski element ili oni među aspektima ekonomskog elementa, na koje se želi skrenuti pažnja i izvršiti naučno ispitivanje. Zbog toga ne može postojati opći *homo oeconomicus*, već se može izdvojiti tip svakog od pokretača ili protagonista ekonomskog djelovanja, koji su se nasljeđivali u historiji: kapitalist, radnik, rob, gospodar robova, feudalni barun, kmet. Ekonomska nauka nije bez razloga nastala u moderno doba, kad je širenje kapitalističkog sistema stvorilo tip relativno homogenog ekonomskog čovjeka, t. j. stvorilo stvarne uvjete po kojima je naučna apstrakcija postala manje arbitrarna nego što je ranije bilo moguće.

Odnos između političke ekonomije i kritičke ekonomije nije se mogao održati u svojim organskim i povijesno-aktu-

¹¹ *Historijski materijalizam i marksistička ekonomija*, 4. izd. str. 160.

elnim oblicima. U čemu se te dvije struje razlikuju u postavljanju ekonomskog problema? Da li se sada razlikuju u sadašnjim kulturnim izražavanjima, a ne više u kulturnim izražavanjima od osamdeset godina unatrag? To nije vidljivo iz priručnika kritičke ekonomije (na pr. iz *Précis*),¹² a ipak je to momenat, koji odmah zanima početnike i pruža opću orijentaciju za sva kasnija istraživanja. Ne samo da se taj momenat općenito smatra poznatim, već se i prihvaća bez diskusije, iako nijedna od navedenih dviju tvrdnji nije istinita. Događa se tako, da su samo obični duhovi kao i oni koji stvarno ne mare za probleme upućeni na izučavanje ekonomskih problema, te je tako svaki naučni razvitak postao nemoguć. Ono što začuđuje jest ovo: kako je neko kritičko stanovište, koje traži maksimum inteligencije, nepristranosti, umne svježine i naučne inventivnosti, postalo monopol uskih i bijednih mozgova, koji samo zbog dogmatskog stava uspijevaju da održe položaj ne u nauci, već u nepotpunoj bibliografiji nauke. Oblik krutog mišljenja je najveća opasnost u ovim pitanjima: više treba cijeliti i neku nesređenu neobuzdanost negoli filistarsku obranu stečenih kulturnih pozicija.

»*Homo oeconomicus*«. Diskusija oko pojma *homo oeconomicus* postala je jedna od tolikih diskusija o takozvanoj »ljudskoj prirodi«. Svaki od diskutanta ima neku svoju »vjeru« i podržava je argumentima pretežno moralističkog karaktera. *Homo oeconomicus* je apstrakcija ekonomskog djelovanja određenog oblika društva, znači jedne određene ekonomske strukture. Svaki društveni oblik ima svog *homo oeconomicusa*, naime svoje ekonomsko djelovanje. Tvrditi da pojam *homo oeconomicus* nema naučne vrijednosti, to je samo način tvrđenja, da su se ekonomska struktura i njoj odgovarajuće djelovanje temeljito izmijenili, ili da je ekonomska struktura toliko izmijenjena te nužno mora izmijeniti način ekonomskog djelovanja da bi bio u skladu s novom strukturom. Ali upravo u tome postoji razilaženje, i to ne toliko objektivno naučno, koliko političko razilaženje. Što bi uostalom značila naučna postavka da je ekonomska struktura radikalno

¹² *Précis d'économie politique* od Lapidusa i Ostrovitianova (Op. red.).

izmijenjena i da treba da se izmijeni ekonomsko djelovanje kako bi se prilagodilo novoj strukturi? Imala bi samo značaj političkog *stimulansa* i ništa više. Između ekonomske strukture i države s njezinim zakonodavstvom i njezinom prinudom stoji građansko društvo, a ovo mora biti radikalno izmijenjeno, i to stvarno, a ne samo papirnim tekstom zakona ili u knjigama učenjaka. Država je instrument da se građansko društvo dovede u sklad s ekonomskom strukturom, ali treba da država to »hoće«, t. j. da državom upravljaju nosioci promjena u ekonomskoj strukturi. Čekati da se putem propagande ili uvjeravanja građansko društvo prilagodi novoj strukturi, da stari *homo oeconomicus* iščezne, a da ne bude sahranjen sa svim zaslužnim počastima, novi je oblik ekonomske retorike, novi oblik ekonomskog praznog i uzaludnog moraliziranja.

U pogledu pak takozvanog »gospodarskog čovjeka«, t. j. apstrakcije čovjekovih potreba, može se reći da takva apstrakcija nije bez razloga izvan historije te koliko god se ukazuje pod vidom matematičkih formula, nije bez razloga iste prirode kao i matematičke apstrakcije. *Homo oeconomicus* jest apstrakcija potreba i ekonomskih djelovanja određenog oblika društva, jednako kao što je skup hipoteza postavljenih u naučnim radovima ekonomista samo skup pretpostavki na kojima se zasniva određeni oblik društva. Korisno bi bilo sistematski prikupiti »hipoteze« jednog velikog »čistog« ekonomista, na pr. M. Pantaleonija, te ih usporediti tako da se dokaže, da su upravo one »opis« određenog oblika društva.

Raspodjela ljudskih radnih snaga i potrošnje. Može se zapaziti, kako se neprekidno povećavaju snage potrošnje prema onima proizvodnje.

Ekonomski pasivno i parazitno pučanstvo: pojam »parazitno« mora međutim biti dobro preciziran. Može se dogoditi da se parazitna funkcija u danim uvjetima ukaže potrebnom, što taj parazitizam čini još težim. I upravo kad je parazitizam »potreban«, sistem koji stvara te potrebe sam je u sebi osuđen. Međutim, ne samo da se čisti potrošači brojno povećavaju, već se povećava i njihov životni standard, t. j. povećava se dio dobara koje oni troše (ili uništavaju). Ako se

dobro zapaža, mora se doći do zaključka da je ideal svakog elementa vladajuće klase da stvori uvjete, u kojima bi njezini nasljednici mogli živjeti a da ne rade, da žive od rente. Kako je moguće da jedno društvo bude zdravo, kad se radi zato da bi se moglo više ne raditi? Budući da je taj ideal nemoguć i nezdrav, znači da je čitav organizam nevaljao i bolestan. Društvo koje tvrdi da radi e da bi stvorilo parazite, da živi od »prošlog rada« (što je metafora za sadašnji rad drugih), doista samo sebe uništava.

»Čista ekonomija«. ¹³ 1) Ako se ponovo pročita knjiga Pantaleonija, bolje se shvaćaju motivi mnogobrojnih spisa, kojima je autor Ugo Spirito.

2) Prvi dio knjige, u kojem se raspravlja o hedonističkom postulatu, mogao bi svrsishodnije služiti kao uvod rafiniranom priručniku kulinarske vještine ili još rafiniranijem priručniku o položaju ljubavnika. Šteta je što pisci kulinarske vještine ne proučavaju čistu ekonomiju, jer bi sa dotacijama za kabinete za eksperimentalnu psihologiju i statističku metodu mogli doći do temeljitijih i sistematskih rasprava od onih vulgarno raširenih. Isto vrijedi i za najtajnija i ezoterična naučna dje-lovanja, kojima se ide za time da se razradi vještina seksualnih uživanja.

3) Pantaleonijeva filozofija jest senzualizam XVIII. stoljeća razvijen u pozitivizam XIX. stoljeća. Njegov »čovjek« je čovjek uopće, u apstraktnim premisama, znači čovjek biologije, skup bolnih i ugodnih osjećaja, koji međutim svaki put kad se prelazi od apstraktnog na konkretno, t. j. svaki put kad se govori o ekonomiji a ne o prirodnim naukama uopće, postaje čovjek određenog društvenog oblika. Pantaleonijeva se knjiga može nazvati »materijalističkim djelom« u »ortodoksnom« i naučnom smislu!

4) Ovi »čisti« ekonomisti izvode podrijetlo ekonomske nauke iz Cantillonova otkrića, da je bogatstvo rad, ljudska radinost. Kad međutim pokušavaju da sami stvaraju nauku, zaboravljaju izvore i utapaju se u ideologiji, koja je ranije svojim metodama razvila početno otkriće. Polazeći od izvora,

¹³ M. Pantaleoni: *Principi čiste ekonomije*, novo izd., 1931., Treves-Treccani-Tumminelli.

oni ne razvijaju njihovu pozitivnu jezgru, već filozofski krug povezan s kulturnim svijetom vremena, premda je taj svijet kritizirala i nadmašila kasnija kultura.

5) Što bi trebalo da zamijeni takozvani »hedonistički postulat« »čiste« ekonomije u kritičkoj i historicističkoj ekonomiji? Opis »određenog tržišta«, što znači opis određenog društvenog oblika, cjeline nasuprot dijela, svega što u određenoj mjeri određuje onaj automatizam i skup jednolikosti i redovitosti, koje ekonomska nauka nastoji da opiše s najvećom točnošću, preciznošću i potpunošću. Može li se dokazati, da je takvo postavljanje ekonomske nauke superiornije od onog »čiste« ekonomije? Može se kazati da hedonistički postulat nije apstraktan, već općenit. On uistinu može da odgovara ne samo ekonomiji, već i cijelom nizu ljudskih djelovanja, koja se mogu nazvati »ekonomskima« samo ako se znatno proširi i uopći pojam ekonomije, i to dotle da joj se empirijski oduzme njezin pravi značaj te da se izjednači s filozofskom kategorijom, kako je to doista pokušao da učini Croce.

Treba točno utvrditi točku, u kojoj se razlikuje »apstrakcija« od »uopćavanja«. Pokretači ekonomskih djelovanja ne mogu biti podvrgnuti procesu apstrahiranja, uslijed čega hipoteza homogenosti postaje biološki čovjek. To nije apstrakcija već uopćavanje ili »neodređenost«. Apstrakcija će uvijek biti apstrakcija jedne određene povijesne kategorije, uočljive upravo ukoliko je kategorija, a ne ukoliko je mnogovrsna individualnost. *Homo oeconomicus* također je historijski određen (iako je skupno određen): određena apstrakcija. Taj se proces u kritičkoj ekonomiji odvija tako, da se kao vrijednost uzima prometna, a ne upotrebna vrijednost i da se tako upotrebna vrijednost potencijalno svede na prometnu vrijednost u tom smislu, da ekonomija razmjene mijenja također i fiziološke navike kao i psihološku ljestvicu ukusa i konačni stupanj korisnosti, koji se tako očituje kao »nadgradnje«, a ne kao primarni ekonomski podaci, predmet ekonomske nauke.

Potrebno je utvrditi pojam određenog tržišta; kako je određen u »čistoj«, a kako u kritičkoj ekonomiji. Određeno je tržište u čistoj ekonomiji samovoljna apstrakcija, koja ima samo konvencionalnu vrijednost za svrhe pedantne i školske analize. Za kritičku ekonomiju određeno tržište bit će napro-

tiv skup konkretnih ekonomskih djelovanja određenog društvenog oblika uzetih prema njihovim zakonima, koji obuhvaćaju sve slučajeve, t. j. apstraktnih djelovanja, ali s time da apstrakcija ne prestaje biti historijski određena. Kad se govori o kapitalistima, apstrahira se individualna mnogovrsnost pokretača ekonomskih djelovanja modernog društva, ali upravo apstrakcija pripada u historijsko područje kapitalističke ekonomije, a ne jednog općenitog ekonomskog djelovanja, koje u svojim kategorijama apstrahira sve pokretače ekonomskih aktivnosti, što su se pojavili u svjetskoj historiji, svodeći ih općenito i neodređeno na biološkog čovjeka.

Može se postaviti pitanje: da li je čista ekonomija nauka ili »nešto drugo«, što se kreće po nekoj metodi, koja, ukoliko je metoda, ima svoju naučnu strogost. Da postoje aktivnosti te vrsti, pokazala je teologija. I teologija polazi od određenog niza hipoteza i na njima izgrađuje solidnu i čvrsto povezanu doktrinarnu zgradu. Da li je teologija zbog toga nauka? Einaudi¹⁴ piše, da je ekonomija »nauka koja ima isti karakter kao i matematičke i fizičke nauke (vidljivo je, kako ova tvrdnja nema nikakve veze s drugom tvrdnjom, da je u izučavanju ekonomije potrebna i korisna upotreba matematičkog instrumenta)«, ali teško bi bilo povezano i potpuno dokazati tu tvrdnju. Isto shvaćanje izrazio je i Croce¹⁵ riječima: »Radilo se o bilo kojem društvenom uređenju, kapitalističkom, ili komunističkom, o bilo kakvom toku historije, ekonomija ne mijenja svoju prirodu, jednako kao što je ne mijenja ni aritmetika promjenom stvari koje treba brojiti«. Čini mi se, međutim, da ne treba miješati matematiku i fiziku. Matematika se može nazvati čisto »instrumentalnom« naukom, koja dopunjuje cijeli niz »kvantitativnih« prirodnih nauka, dok je fizika neposredno »prirodna« nauka. S matematikom može se usporediti formalna logika, s kojom se viša matematika ujedinila pod mnogim vidovima. Može li se to isto tvrditi za čistu ekonomiju? Diskusija je još živahna i čini se da se još ne približava kraju. Uostalom, već među takozvanim čistim ekonomistima nema velike kompaktnosti. Za neke

¹⁴ Isp.: *Još o načinu pisanja historije ekonomske dogme* u časopisu *Društvena reforma*, svibanj—lipanj 1932.

¹⁵ *Critica*, siječanj 1931.

je čista ekonomija samo ona hipotetska, koja iznosi svoja dokazivanja sa »pretpostavivši da«, t. j. čista ekonomija također je i ona koja apstrahira ili uopćava sve historijski postavljene ekonomske probleme. Za druge je naprotiv čista ekonomija samo ona, koja se može izvesti iz ekonomskog principa ili hedonističkog postulata, koja naime potpuno apstrahira od svake historičnosti i pretpostavlja samo opću »ljudsku prirodu« jednaku u vremenu i prostoru. Ako se, međutim, ima u vidu otvoreno pismo Einaudija Rodolfu Beniniju, objavljeno prije nekog vremena u časopisu *Nuovi Studi*, vidi se da je stav čistih ekonomista kolebljiv i nesiguran.

*Agnelli jeve ideje*¹⁶. Neka prethodna zapažanja o načinu kako postavljaju problem Agnelli odnosno Einaudi: 1) Tehnički napredak, međutim, ne odvija se »evolutivno«, ponešto svaki put, da bi se mogla činiti predviđanja preko određenih granica. Progres se odvija u stanovitim područjima putem određenih poticaja. Kad bi bilo tako kao što rezonira naročito Einaudi, došlo bi se do hipoteze o postojanju zemlje obilja, u kojoj se roba proizvodi bez ikakvog rada. 2) Najvažnije pitanje je pitanje proizvodnje prehrambenih artikala. Ne misli se, da je plaća, s obzirom na mnogovrsnost više ili manje tehnički naprednih nivoa rada, »elastična« samo zbog toga, što je u određenim granicama bila dozvoljena raspodjela prehrambenih proizvoda, a posebno onih vrsta tih proizvoda koji utječu na životni standard (prehrambenim proizvodima treba dodati odijevanje i stan). U proizvodnji hrane granice produktivnosti rada su određenije nego u proizvodnji manufakturnih dobara (podrazumijeva se »globalna količina« hrane, a ne njezine robne izmjene, koje joj ne umanjuju količinu). Mogućnosti »besposličenja« (u Einaudijevu smislu) preko stanovitih granica uvjetovane su mogućnostima povećanja prehrambenih proizvoda kao količine, a ne zbog produktivnosti rada, dok »površina zemlje« s režimom sezona i t. d. postavlja čvrste granice, iako treba dopustiti, da prije nego se dođe do tih granica postoji dalek put.

¹⁶ Isp. *Društvena Reforma*, siječanj—veljača 1933.

Polemike tipa Agnelli-Einaudi upućuju na psihološku pojavu, da se za vrijeme gladi više misli na obilje hrane. One su u najmanju ruku ironične. Diskusija je međutim i psihološki promašena, jer teži za tim da uvjeri, kako je sadašnja nezaposlenost »tehnička«, a to je netočno. Tehnička je nezaposlenost neznatna stvar prema općoj nezaposlenosti. Takvo rasuđivanje zasniva se nadalje na pretpostavci, da je društvo sastavljeno od »radnika« i »industrijalaca« (poslodavaca u užem, tehničkom smislu), što je netočno i dovodi do iluzornih rasuđivanja. Kad bi tako bilo, a budući da industrijalac ima ograničene potrebe, pitanje bi zaista bilo jednostavno. Kad bi se radilo o tome da se industrijalac nagradi većom plaćom ili premijom za sposobnost, to ne bi ništa značilo i nijedan razuman čovjek ne bi odbio da to uzme u obzir. Fanatizam jednakosti ne stvara se »premijsama«, koje se daju vrijednim industrijalcima. Činjenica je ova: da najveći profit stvoren tehničkim napretkom rada, s obzirom na opće uvjete, stvara nove parazite, t. j. ljude koji troše a da ne proizvode; koji ne »izmjenjuju« rad s radom, već rad drugog s vlastitim besposličijem (i to besposličijem u najlošijem smislu). Kraj prije spomenutog odnosa o tehničkom napretku u proizvodnji prehrambenih proizvoda dolazi do selekcije potrošača hrane, pri čemu se »parazitima« daje prednost pred stvarnim radnicima, a posebno pred potencijalnim radnicima (t. j. sada nezaposlenim). To je situacija, koja stvara »fanatizam« jednakosti i ostat će »fanatizam«, znači ekstremna i iracionalna težnja, sve dok takvo stanje traje. Vidi se, da fanatizam već nestaje tamo gdje se barem radi na tome da nestane ili da se ublaži takva opća situacija.

Činjenica da »industrijsko društvo« nije sastavljeno samo od »radnika« i »poduzetnika«, već i od lutajućih »dioničara« (spekulanata) dovodi u pitanje cijelo rasuđivanje Agnellija. Događa se, da profit, ako tehnički napredak dozvoljava veću granicu profita, ne će biti racionalno već »uvijek« nerazumno podijeljen dioničarima i sličnima. Ni danas se ne može reći, da postoje »zdrava poduzeća«. Sva poduzeća postala su nezdrava. To nije rečeno zbog moralne ili polemičke predrasude, već objektivno. Sama »veličina« dioničarskog tržišta stvorila je nezdravo stanje: masa vlasnika dionica tako je velika,

da se pokorava zakonima »gomile« (panika i t. d. koja ima svoje specijalne tehničke termine, kao: *boom*, *run* i t. d.), a spekulacija je postala tehnička nužda važnija od rada inženjera i radnikâ.

Zapažanja o američkoj krizi godine 1929. otkrila su postojanje neukrotivih pojava spekulacije koje su zahvatile i »zdrava« poduzeća, tako da se može tvrditi, da »zdrava poduzeća« više ne postoje. Riječ »zdrava« može se zato upotrijebiti s dodatkom »u nekadašnjem smislu«, kad su naime postojali neki opći uvjeti, koji su dopuštali neke opće pojave ne samo u relativnom, već i u apsolutnom smislu.¹⁷

Luigi Einaudi je u jednom svesku sakupio rasprave objavljene u ovim godinama krize. Jedan od motiva, na koji Einaudi češće navraća, jest ovaj: iz krize ćemo izaći onda, kad inventivnost ljudi ponovo dobije neki zamah. Čini se, da ova tvrdnja nije točna ni s koje točke gledišta. Istina je, da je period razvitka ekonomskih snaga bio karakteriziran i pronalascima, no da li je točno da u ovom posljednjem razdoblju pronalasci nisu bili toliko značajni i da su bili manje brojni? Čini se, da nije tako. Može se jedino reći, da su bili manje popraćeni maštom, a to zbog toga, što im je prethodio period sličnog, ali originalnijeg tipa. Cijeli proces racionalizacije nije drugo nego proces »izumiteljstva« i »pronalažstva«, primjene novih tehničkih i organizacionih izuma odnosno pronalazaka. Čini se, da Einaudi time podrazumijeva samo one, koji dovode do uvođenja novih tipova robe, ali ni s te točke gledišta tvrdnja nije točna. Bitni pronalasci zapravo su oni, koji umanjuju troškove, dakle proširuju tržišta potrošnje, ujedinjuju sve veće mase ljudi i t. d. Koje je razdoblje s te točke gledišta bilo »inventivnije« od onog racionalizacije? Dapače, ukoliko se čini, itekako inventivan do »pronalaska« prodaje na rate i umjetnog stvaranja novih potreba u potrošnji ljudi. Istina je, da se čini gotovo nemogućim stvoriti nove bitne »potrebe«, koje bi se imale zadovoljiti s potpuno novim i originalnim industrijama, i to takvima koje bi određivale novi period ekonomske civilizacije, koji bi odgovarao

¹⁷ Isp. knjigu Sir Arthura Saltera, *Obnova. Kako će svršiti kriza*, Milano, Bompiani, 1932., str. 398.

periodu razvitka velike industrije. Ili su pak te »potrebe« svojstvene društveno ne-bitnim slojevima, kojih bi širenje bilo i štetno.¹⁸

Ugo Spirito i kompanija. Optuživanje tradicionalne političke ekonomije da je zamišljena »naturalistički« i »deterministički«. Optuživanje je bez osnova, jer se klasični ekonomisti vjerojatno nisu mnogo bavili pitanjem »metafizike« determinizma i sva njihova izvođenja i računanja zasnovana su na pretpostavci: »pretpostavivši da...«

Što je to »pretpostavivši da«? Recenzirajući u časopisu *Društvena Reforma* Spiritoovu knjigu, Jannaccone definira »pretpostavivši da« kao »određeno tržište«, a to je i točno prema izražavanju klasičnih ekonomista. Ali što je »određeno tržište« i čime je zapravo određeno? Bit će određeno osnovnom strukturom odnosnog društva i onda će se morati analizirati ta struktura i ustanoviti relativno konstantni elementi, koji određuju tržište i t. d. kao i oni drugi, »varijabilni i u razvitku«, koji određuju konjunkturane krize, dok se i »relativno konstantni« elementi ne izmijene i ne dođe do organske krize.

Pod vidom svojih apstrakcija i svog matematičkog načina izražavanja samo klasična ekonomija je »historistička«, dok upravo Spirito otklanja historizam i ekonomsku realnost utapa u mnoštvu riječi i apstrakcijâ. Smjer, koji zastupaju Spirito i ostali iz njegove grupe ipak je »znak vremena«. Zahtijevanje »planske ekonomije«, i to ne samo u zemlji već u međunarodnim razmjerima, samo je po sebi zanimljivo, iako je njegovo opravdanje samo verbalno. »Znak vremena« je još »utopističko« izražavanje uvjeta u fazi razvitka, koji zahtijevaju »plansku ekonomiju«.

Aktuelnost pisaca kao što je Spirito odskače još više zbog njihova približavanja nekim piscima klasične ekonomije, kao što je Einaudi. Einaudijevi članci o krizi, a posebno oni objavljeni u časopisu *Društvena Reforma* iz siječnja-veljače 1932., često su djetinje dosjetke. Einaudi reproducira pasuse ekonomista prije jednog stoljeća i ne opažajući, da se »tržište«

¹⁸ Isp. pronalazak »umjetne svile«, koja zadovoljava potrebe prividnog luksusa srednje buržoazije.

izmijenilo, da »pretpostavivši da« nisu više oni prijašnji. Međunarodna proizvodnja razvila se u takvim razmjerima, a tržište je postalo tako složeno, da se neka rasuđivanja čine upravo djetinjasta. Možda u ovim godinama nisu stvorene nove industrije? Dovoljno je spomenuti industrije umjetne svile i aluminijska. Ono što kaže Einaudi općenito je točno, jer znači da su prošle krize prevladane: 1) proširenjem svjetskog kruga kapitalističke proizvodnje; 2) podizanjem životnog standarda određenih slojeva pučanstva ili relativno svih slojeva pučanstva. Einaudi međutim ne vodi računa o tome, da se ekonomski život uvijek sve više oslanjao na cijeli niz masovnih proizvodnjâ, a te su u krizi. Kontrolirati ovu krizu nije moguće upravo zbog njene širine i tolikog intenziteta, da je kvantitet postao kvalitet: nastupila je naime organska kriza, a ne kriza konjunktura. Einaudi ima posebne poglede o krizi konjunktura, jer hoće negirati, da postoji organska kriza, ali to je »neposredna politika«, a ne naučna analiza; »volja da se vjeruje«, »liječenje duša«, i to na djetinjast i komičan način.

Polemika Einaudi-Spirito o državi. Treba je povezati s polemikom Einaudi-Benini.¹⁹ U polemici Einaudi-Spirito nije, međutim, nijedan od njih u pravu. Oni se pozivaju na različite stvari i upotrebljavaju različite načine izražavanja. Polemika Benini-Einaudi objašnjava prvu polemiku. U obim polemikama Einaudi zauzima jednak stav kao kad u polemici sa Croceom pokušava da ograniči svaku naučnu funkciju filozofije prakse. Dosljednost Einaudijeva stava »intelektualno« zadivljuje: on shvaća, da svaki teorijski, iako samo intelektualni, ustupak protivniku može uzrokovati rušenje cijele vlastite zgrade.

U koncepciji države Einaudi zamišlja državnu intervenciju u ekonomskim zbivanjima kao »pravni« regulator tržišta, znači kao snagu koja tržištu daje određenu zakonsku formu, u kojoj se svi pokretači ekonomskih zbivanja kreću »pod jednakim pravnim uvjetima«, ili pak zamišlja državnu intervenciju kao stvaraoca ekonomskih privilegija, kao prekršitelja reda konkurencije u korist određenih grupa. Spirito se napro-

¹⁹ Isp. *Društvena Reforma*, rujan—listopad 1931.

tiv poziva na svoju spekulativnu koncepciju o državi, prema kojoj se pojedinac izjednačuje sa državom. Postoji međutim i treći aspekt problema, koji se pretpostavlja kod obojice pisaca. To je onaj, po kojem se državna intervencija izjednačavanjem države s jednom društvenom grupom vrši ne samo na način koji opisuje Einaudi ili želi Spirito, već je ona prethodni uvjet svake kolektivne ekonomske aktivnosti; element je određenog tržišta, ako nije upravo samo određeno tržište, jer je sâm političko-pravni izraz činjenice, zbog koje je određena roba (rad) prethodno podcjenjivana, stavljena u stanje konkurentske inferiornosti; ona plaća za cijeli određeni sistem. Ovu točku osvijetlio je Benini. Ne radi se sigurno o nekom otkriću, ali je zanimljivo, da je Benini do toga došao, a zanimljivo je i to, na koji je način došao. Do toga je došao polazeći od principa klasične ekonomije, a to je upravo ono, što ljuti Einaudija.

U pismu objavljenom u *Nuovi Studi* Einaudi je ipak spomenuo »divnu sposobnost« Giovannijsa Vailatija, da prikaže ekonomski (a također i filozofski) teorem i njegovo rješenje raznim načinima naučnog izražavanja, nastalima u historijskom procesu razvitka nauka, što znači da je time dopustio međusobnu prevodljivost ovih načina izražavanja. Upravo to je učinio Benini. Jezikom liberalne ekonomije, iako sa svim ograničenjima i oprezom, opisao je ekonomski fakat, koji je već prikazan jezikom filozofije prakse. U vezi s time treba spomenuti Engelsovu tvrdnju u pogledu mogućnosti da se polazeći i od marginalističke koncepcije vrijednosti dođe do istih zaključaka (iako u vulgarnom obliku), do kojih je došla kritička ekonomija. Engelsovu tvrdnju treba analizirati u svim vidovima. Jedan od tih je, čini mi se, onaj, da treba, ako se hoće braniti kritička koncepcija ekonomije, sistematski insistirati na činjenici da ortodokсна ekonomija drugim jezikom obrađuje iste probleme, dokazujući identičnost problema o kojima raspravlja, i dokazujući da je kritičko rješenje superiornije. Ukratko, tekstovi moraju uvijek biti »dvojezični« — autentični tekst i kraj toga »vulgarni« prijevod liberalne ekonomije.

Da se dokaže verbalizam izlaganja »spekulativne ekonomije« grupe Spirito i drugovi, dovoljno je spomenuti da je

poistovećivanje pojedinca i države također identificiranje države i pojedinca. Zato što se jedan izraz nalazi prvi ili drugi u grafičkom ili zvučnom redu, istovetnost se očigledno ne mijenja. Tvrditi prema tome da treba poistovetiti pojedinca i državu manje je nego ništa, pusto naklapanje. Ako pojedinac znači »egoizam« u smislu škrtosti, u smislu »škрто židovskom«,²⁰ poistovećivanje ne bi bilo ništa drugo nego metaforički način naglašavanja »društvenog« elementa pojedinca ili tvrdnja da »egoizam« u ekonomskom smislu znači nešto drugo nego »škрто egoističan«. Čini mi se, da i u tom slučaju nedostaju jasno izlaganje pojma države i razlikovanje u pojmu države između građanskog i političkog društva, između diktature i hegemonije i t. d.

Sloboda i »automatizam« ili racionalnost.
Da li postoji suprotnost između slobode i takozvanog automatizma? Automatizam je u protivnosti sa samovoljom, a ne sa slobodom. Automatizam je sloboda grupe, u protivnosti prema individualnoj samovolji.

Kad je Ricardo tvrdio, da se »pretpostavivši ove uvjete« dolazi do ovih zaključaka u ekonomiji, on nije samu ekonomiju učinio »determinističkom« niti je njegova koncepcija bila »naturalistička«. Zapažao je, da — pretpostavivši solidarnu i koordiniranu djelatnost jedne društvene grupe, koja djeluje prema izvjesnim po uvjerenju (slobodno) usvojenim principima, a imajući u vidu postizanje određenih svrha — postoji razvitak, koji se može nazvati automatskim, pa se može usvojiti kao izraz zakona, koji se mogu upoznati i izolirati metodom egzaktnih nauka. U svakom momentu postoji slobodan izbor, koji se za velike mase pojedinaca i pojedinih volja, ukoliko su u određenoj etičko-političkoj klimi postale homogene, vrši po nekim identičnim direktivnim linijama. Ne može se međutim tvrditi, da svi djeluju na jednak način. Individualne samovolje jesu dapače mnogovrsne, ali homogener dio prevladava i »diktira zakon«. Jer ako se samovolja generalizira, to nije više samovolja već pomicanje baze »automatizma«, nova racionalnost. Automatizam nije drugo nego ra-

²⁰ Izraz uzet iz Marxovih *Teza o Feuerbachu* (Op. red.).

cionalnost, a sama riječ »automatizam« je pokušaj, da se dá pojam lišen svake spekulativne primjese. Moguće je, da će riječ »racionalnost« biti pripisana automatizmu u ljudskom djelovanju, dok će riječ »automatizam« označavati pokret strojeva, koji postaju »automatski« posredovanjem čovjeka i čiji je automatizam samo verbalna metafora, jednako kao što je to rečeno za ljudsko djelovanje.

Proučavanje ekonomske historije. Treba spomenuti polemiku Einaudi-Croce (Einaudi u časopisu *Društvena Reforma*) u povodu četvrtog izdanja knjige *Historijski materijalizam i marksistička ekonomija* s novim predgovorom iz god. 1917.

Zanimljivo bi bilo izučavati, kako su se u raznim zemljama stvorile razne struje izučavanja i istraživanja ekonomsko-socijalne historije, kakav stav su zauzimale i t. d. Sigurno je, da je u Engleskoj postojala škola ekonomske povijesti povezana s klasičnom ekonomijom, ali da li je na njezin dalji razvitak imao utjecaja historijski materijalizam?²¹ Tako je u Francuskoj postojala jedna ekonomsko-pravna struja, koja je obrađivala historijski materijalizam (Guizot, Thierry, Mignet), ali je poslije bila podvrgnuta i njegovu utjecaju (Henri Pirenne i moderni Francuzi Henri Sée, Hauser i t. d.). U Njemačkoj je struja više vezana uz ekonomiju (sa Listom). Sombart je međutim bio podvrgnut utjecaju historijskog materijalizma i t. d. I u Italiji je struja više vezana uz historijski materijalizam (ali je podvrgnuta utjecaju Romagnosija i Cattanea).

Graziadei. Da bismo ga pobili, moramo se vratiti na osnovne pojmove ekonomske nauke. 1) Potrebno je utvrditi, da ekonomska nauka polazi od hipoteze određenog tržišta ili od čiste konkurencije ili od čistog monopola, osim ako se ustanovi, koje promjene toj konstanti mogu donijeti jedan ili drugi element stvarnosti, koja nije nikada »čista«; 2) proučavanje stvaranja novog stvarnog bogatstva, a ne raspodjele

²¹ Knjiga Seligmana (*Ekonomsko tumačenje historije*), ukoliko pripada toj struji i izražava njenu potrebu da obračuna s historijskim materijalizmom?

postojećeg bogatstva (osim ako se ne želi izučavati upravo ta raspodjela), znači stvaranje vrijednosti, a ne raspodjela već podijeljene vrijednosti na temelju određene proizvodnje.

Treba zatim pomno istražiti naučnu i političku biografiju Graziadeia. Njegova knjiga o čilskim nitratima: on nije mogao misliti na mogućnost sintetičke proizvodnje dušika, koja je probila čilski monopol. Bit će zanimljivo ponovo pregledati njegove kategorične tvrdnje o tom monopolu.

U pogledu političkog stava Graziadeia treba vidjeti njegov odgovor na anketu *Viandante* god. 1908—9.: Graziadei bio je najdesniji oportunist. Brošura o sindikatu: njegov je uzor engleski laburizam; Graziadei je likvidator partije. Njegov poratni stav čudna je pojava psihologije intelektualca, koji je »intelektualno« uvjeren o gluposti političkog reformizma i zato se od njega odvaja i protivi mu se. Jedno je međutim sfera apstraktne inteligencije, a drugo sfera prakse i akcije.

Na naučnom polju on se poslije 1922. povlači i vraća na predratne pozicije. Postavlja se pitanje: da li je pošteno tražiti u nečijoj prošlosti sve počinjene griješke, da bi mu se spočitnule za svrhe sadašnje polemike? Nije li ljudski griješiti? Nisu li se dapače preko pogrešaka formirale današnje ličnosti nauke? Nije li svačija biografija u velikom dijelu borba protiv prošlosti i savladavanje prošlosti?

Ako je netko danas areligiozan, da li je dopušteno podsjećati ga, da je bio kršten te da se je do stanovite dobi vladao prema pravilima kulta?

No slučaj Graziadei sasvim je drugačiji. On je dobro pazio, da ne kritizira i ne savladava prošlost. Na području ekonomike ograničio se na to, da za neko vrijeme šuti: ili je u vezi s pojačanom koncentracijom kapitala na selu tvrdio, da »sadašnja praksa« opravdava njegove teorije o prednosti napolice (mezzadria) pred koncentriranim kapitalističkim potхватom, što je bilo jednako kao kad bi se govorilo o prednosti obrta pred fabričkom proizvodnjom. Za opravdanje svojih zaključaka oslanjao se na stanje u Romagni i dapače u Imoli. Nije uzimao u obzir, da je prema popisu stanovništva iz godine 1911. poreskih obveznika u periodu god. 1901—1910. gotovo nestalo, a posebno nije vodio računa o političko-rotekcionističkim faktorima, koji su određivali stanje u Padskoj

dolini: Italija je toliko oskudijevala na kapitalu, da je široko investiranje u poljoprivredi bilo nemoguće.

U politici se izvukao sofističkom tvrdnjom, da je bio »historist« (ako vlada krvnik, treba mu služiti kao pomoćnik — to je njegov historizam) ili »tempist«, t. j. da nije nikada imao principa; u periodu 1895—1914. »trebalo« je biti laburist, poslije rata antilaburist i t. d.

Treba spomenuti i njegovu dosadnu upornost u pogledu tvrdnje o »neproduktivnim vojnim rashodima«, za koju se hvalio, da ju je uvijek pobijao kao glupu i demagošku. Treba međutim vidjeti, kako ju je pobijao onda, kad je bio sklon da uđe u vladu. Treba tako zabilježiti njegovo brbljavo pesimističko shvaćanje o Talijanima *en bloc*, da su svi bez karaktera, kukavice, građanski inferiorna bića i t. d., i t. d. Glupo i banalno defetističko shvaćanje, antiretorički oblik, prava omalovažavajuća retorika lažnog lukavca tipa Stenterello-Machiavelli. Da u Italiji postoji naročito odvratna malograđanski sloj, to je istina, ali da li je taj sloj cijela Italija? Glupo uopćavanje. Uostalom, i ta pojava ima historijsko podrijetlo i nije nipošto fatalna osobina talijanskog čovjeka. Historijski materijalizam tipa Graziadei sličan je onom Ferrija, Nicefora, Lombrosa, Sergija, a poznato je, koju je historijsku funkciju ta biološka koncepcija o »barbarstvu« pridavanom južnjacima imala u politici talijanske vladajuće klase.

Graziadei i zemlja dembelija. U svojoj knjižici *Kapital i plaće* Graziadei se konačno nakon trideset i pet godina sjetio, da se pozove na napomenu o zemlji dembeliji, koju mu je posvetio Croce u raspravi *Posljednja tumačenja marksističke teorije vrijednosti* (str. 147. sveska *Historijski materijalizam* i t. d., 4. izd.), te naziva »ponešto nezgrapnim« svoj primjer, koji je Croce analizirao.

Slučaj Graziadeia (»društvo, u kojem bi ne samo sa viškom rada, već i neradom nastajao profit«) zbilja je tipičan i za najnoviju njegovu aktivnost, pa je dobro učinio Rudas, što ga je citirao na početku svoje rasprave *Cijena i višak cijene* objavljene u *Unter dem Banner* god. 1926. (ne sjećam se više, da li mu je Rudas pridao takav bitni značaj). Cijela koncepcija Graziadeia zasnovana je na zbrkanom principu, da stro-

jevi i materijalna organizacija (sami po sebi) stvaraju profit, t. j. vrijednost: god. 1894. (članak u *Critica Sociale* analiziran od Crocea) njegova je hipoteza bila totalna (cijeli profit postoji bez ikakvog rada); sada je njegova hipoteza parcijalna (cijeli profit nije stvoren radom), ali »nezgrapnost« (nazivati samo »nezgrapnom« primitivnu hipotezu dražesni je eufemizam) djelomično ipak ostaje. Sav način mišljenja »nezgrapna« je, način vulgarnog fiškala, a ne ekonomista. S čovjekom kao što je Graziadei treba se vratiti na osnovne principe ekonomije, na logiku ove nauke: Graziadei je majstor male logike, vještine cjepidlačarenja i sofističke kazuistike, ali ne velike logike u ekonomiji ili u bilo kojoj drugoj misaonoj nauci.

Isti princip »zemlje obilja« pojavljuje se od uvođenja carinske zaštite kao »stvaralačkog« elementa granica profita i granica plaće: dokazano je zaista (isp. antiprotekcionističku literaturu), da se bez stvaranja »vrijednosti« i bez rada i samo jednog radnika (rade samo daktilografkinje, koje pišu potvrde o nepostojećim dionicama) mogu imati sjajni »profiti«, dijeliti visoke dividende.²² Treba vidjeti, da li se tom »ekonomskom« aktivnošću ima baviti ekonomska nauka (iako je »ekonomska« u Croceovu smislu, kao pljačka, kamora i t. d.) ili krivično sudstvo.

Treba spomenuti polemiku Graziadei — Luigi Negro u *Critica Sociale* (čini mi se, prije god. 1900.), u kojoj je Negri zapažao, da je Graziadei bio sklon da prihvati kao »točne« i kao osnov naučne spekulacije javne tvrdnje industrijalaca o njihovoj aktivnosti.

Treba vidjeti u Papinijevu *Gogu* (intervju sa Fordom, str. 24.) riječi pripisane Fordu: »Proizvoditi bez i jednog radnika sve veći i veći broj predmeta, koji ne stoje gotovo ništa«.

Za sastav kratkog pregleda kritičke ekonomije. Treba razmisliti o slijedećem: kako bi se mogao i imao na suvremen način sastaviti kratak pregled nauke kritičke ekonomije tipa kao što su ranije i za prijašnje generacije bili oni Cafiera, Devilla, Kautskog, Avelinga, Fabiettija,

²² Isp. na pr. L. Einaudi i E. Giretti, *Lanac dioničkih društava (Društvena Reforma, siječanj—veljača 1931.)*.

zatim moderni pregled Borchardta²³ i školska ekonomska literatura, koja je na zapadnim jezicima zastupana od *Précis d'économie politique* od Lapidusa i Ostrovitianova, ali koji na originalnom jeziku mora sada sadržavati znatan broj pregleda različitog tipa i opsega prema publici kojoj su kratki pregledi namijenjeni.

Napominje se: 1) da se danas, nakon objavljivanja kritičkih izdanja raznih djela kritičke ekonomije, nužno i s naučnog gledišta nameće pitanje prerade takvih kratkih pregleda; 2) da je Borchardtov kratki pregled, ukoliko se odnosi na kompilaciju triju svezaka, a ne samo prvog sveska *Kritičke političke ekonomije*, očigledno bolji od onih Devilla, Kautskog i t. d. (ostavimo zasada po strani unutrašnju vrijednost raznih obrada); 3) da bi tip modernog kratkog pregleda morao biti opširniji od Borchardtova, jer bi se moralo voditi računa o cjelokupnom ekonomskom izlaganju istog autora te bi morao sadržavati pregled cijelog naučnog sistema kritičke ekonomije, a ne samo izvode određenih iako osnovnih djela; 4) da metoda izlaganja ne bi morala biti određena odnosnim literarnim izvorima, već diktirana kritičkim i kulturnim potrebama sadašnjosti, kojima se želi dati naučno i organsko rješenje; 5) da se zbog toga svakako moraju isključiti doslovni izvodi i materijali, već čitav materijal mora biti prerađen i preuređen na »originalan«, a najbolje na sistematski način, po shemi koja bi »didaktički« olakšala izučavanje i razumijevanje; 6) da svi primjeri i konkretne činjenice moraju biti upotpunjeni, a oni sadržani u originalnim tekstovima mogu i moraju biti izneseni, ukoliko ekonomska historija i zakonodavstvo zemlje, kojoj je kratak pregled namijenjen, ne pružaju odgovarajuću podlogu za drugačiji razvitak historijskog procesa; 7) da izlaganje mora biti kritičko i polemičko, tako da makar implicitno odgovori na postavljena ekonomska pitanja, koja u dotičnoj zemlji pokreću službeni i ugledni ekonomisti. Sa tog je gledišta priručnik Lapidusa i Ostrovitianova »dogmatičan« i sadrži njihove tvrdnje i izvođenja kao da nisu »osporeni« i da ih nije nitko radikalno odbacio, već da su

²³ J. Borchardt, *Das Kapital*. Gemeinverständliche Ausgabe. Berlin, 1922.

izraz nauke, koja je iz faze borbe i polemike sračunate na afirmiranje i trijumf ušla već u klasični period svoje organske ekspanzije. To zacijelo nije slučaj, već je upravo obratno. Kratak pregled mora biti rezolutno polemičan i ofenzivan te mora (implicitno u svom samostalnom postavljanju, ako je tako možda bolje) odgovoriti na svako pitanje, koje je bitno ili ga je kao bitno postavila vulgarna ekonomija; mora odgovoriti tako, da bi je protjerao iz njezinih skloništa i s pozicija obrane i da bi je diskvalificirao pred mladim generacijama učenjaka; 8) kratak pregled ekonomske nauke ne može biti razdvojen od tečaja povijesti ekonomskih nauka. Takozvani četvrti svezak *Kritike političke ekonomije* upravo je povijest ekonomskih nauka i s takvim je naslovom bio i preveden na francuski jezik. Cjelokupna koncepcija kritičke ekonomije je historistička (što ne znači, da se ona mora zamijeniti sa takozvanom historijskom školom ekonomije) i njezino se teorijsko obrađivanje ne može odvojiti od povijesti ekonomske nauke, čija se središnja jezgra (osim iz spomenutog četvrtog sveska) može barem djelomično rekonstruirati iz razbacanih napomena u čitavom djelu originalnih pisaca; 9) ne može se prijeći preko toga, a da se makar i u kratkom općem uvodu po uzoru na predgovor drugom izdanju prvog sveska ne da sažet pregled filozofije prakse i najvažnijih i najbitnijih metodoloških načela, izvlačeći ih iz cjeline ekonomskih djela, u kojima su sadržani u toku izlaganja, bilo razbacani bilo spomenuti onda, kad se ukazala konkretna potreba.

VI

DODATAK

RASIJANE BIBLIOGRAFSKE
I RAZNE BILJEŠKE

Uvod u studij filozofije. U tom pogledu treba vidjeti djelo Vincenza Giobertija naslovljeno upravo *Uvod u studij filozofije*, drugo izdanje, pregledano i ispravljeno od autora, Bruxelles, tisak Meline, Caus i dr., 1844., četiri sveska in 8°. Ne radi se samo o tehničkom djelu, koje ima da na poučan način »uvede« u studij filozofije, već o enciklopedijskom djelu, koje tretirajući sve što može interesirati nacionalnu »kulturu«, nacionalni pogled na svijet, ima svrhu da »revolucionira« kulturni svijet u njegovoj skupnosti. Upravo s tog gledišta trebat će proučavati Giobertijevo djelo. S obzirom na vrijeme i historijske okolnosti kao i s obzirom na ličnost Giobertija, filozofska djelatnost čovjeka nije mogla biti zatvorena u sheme profesionalnog intelektualca: filozof i mislilac nije mogao biti odvojen od čovjeka politike i stranke. Historijska ličnost Giobertijeva može se zbog toga usporediti s onom Mazzinija, ali s razlikama određenim različitim ciljevima i različitim društvenim snagama, koje su te ciljeve upravo i određivale. Čini mi se, da se prototip može pronaći u Fichteu i u njegovim *Govorima njemačkom narodu*.

Kod *Tertulijana* (*De Anima*, 16) nalazimo tvrdnju: »Prirodno je racionalno« i obratno, što se može povezati s Hegelovom rečenicom: »Ono što je realno jest racionalno i t. d.« Tertulijanovu postavku citirao je i komentirao Gioberti (*Rinnovamento civile*, II, dio, glava I. str. 227. izvoda P. A. Mensio, tisak Valecchi). Može se pretpostaviti, da je Gioberti pribjegao Tertulijanu, kako se ne bi pozivao na Hegela, i upravo zbog toga treba vidjeti, što je zapravo Tertulijan htio reći i nije li ga Gioberti nategao u hegelijanskom smislu, da se za pojam, koji mu je bio potreban, ne bi morao pozivati na Hegela.

Lucien Herr. Izvještaj o stanju hegelijanskih studija u Francuskoj od A. Koyre preštampan je u *Verhandlungen des*

ersten Hegelskongresses od 22. do 25. travnja 1930., izd. Haag, Mohr, Tübingen, 1931, in 8^o, str. 243. Koyre govori i o Lucienu Herru, koji je dvadeset i pet godina života proveo u proučavanju hegelijanske misli i umro a da nije mogao napisati knjigu, koju je namjeravao objaviti, a koja bi bila zauzela mjesto pored onih Delbosa i Xaviera Léona. O tim svojim proučavanjima ipak je ostavio raspravu sadržanu u članku o Hegelu objavljenom u *Grande Encyclopédie*, poznatom po jasnoći i dubini. Biografiju Luciena Herra objavio je Charles Andler u *Europe* od 10. X. 1931. i sl. Andler piše: »Lucien Herr prisutan je u svakom francuskom naučnom radu unazad više od četrdeset godina; njegovo je djelovanje bilo odlučno za stvaranje socijalizma u Francuskoj.«

O Lucienu Herru bila su god. 1932. objavljena dva sveska: *Izbor spisâ* (Paris, Rieder, 16^o, str. 282 i 292), u kojima je preštampan članak o Hegelu napisan 1890. za *Grande Encyclopédie* i odlomci jedne druge studije, koju je Herr spremao 1893. U tim odlomcima sadržan je motiv (na koji upućuje Croce u časopisu *Critica* iz siječnja 1933.), na kojem bi se mogla zasnivati Engelsonova misao o prijelazu iz oblasti nužnosti u oblast slobode, kao i hipoteza o budućnosti bez borbi i dijalektičkih antagonizama. Spomenuti motiv nalazimo na onom mjestu, gdje Herr objašnjava (prema riječima Crocea) »po kojem duhovnom procesu je njemački filozof bio naghan na mišljenje, da je završen razvoj političke države (jednako kao religije) i da je ona u svojoj sferi dosegla apsolutnost (kao religija s kršćanstvom) te da zbog toga nije više bilo uvjeta za revolucije i revolucionarne tendencije. Ušlo se u doba kontemplativnog života, doba filozofije; nadsvijet je prevladao svijet. Taj antihistorijski odlomak znači kod Hegela zaista historizam. Napomene o ulozi Herra u francuskom narodnom pokretu nalaze se u Sorelovim pismima Lagardellu objavljenim u *Educazione Fascista* 1933.

Alessandro Levi. Treba istražiti njegove filozofske i historijske spise. Kao i Rodolfo Mondolfo, Levi je isprva pozitivist (padovanske škole, R. Ardigo). Kao orijentaciona točka u pogledu Levijeva načina mišljenja zanimljiv je ovaj odlomak iz njegove studije o Giuseppe Ferrariju (*Nuova Rivista Storica*, 1931., str. 381): »Ne, meni se ne čini, da kod našeg autora (Ferrarija) postoji neki »izvjesni«, a nitâ... neizvjesni historijski materijalizam.

Meni se naprotiv čini, da se otvara upravo jaz između ferrarijevske koncepcije povijesti i njegove tobožnje filozofije povijesti s druge strane. Pod historijskim materijalizmom ne smijemo, međutim, shvaćati obični ekonomizam (koji je kod Ferrarija ostavio ustvari mnogo neodređenije tragove nego u konkretnoj historiji jednog Carla Cattanea), već onu stvarnu dijalektiku, koja shvaća historiju prevladavajući je akcijom i ne razdvaja historiju od filozofije, nego osvojljava ljude na vlastite noge i čini od njih svijesne graditelje historije, a ne igračke sudbine, ukoliko su njihovi principi, znači njihovi ideali, iskre, koje frcaju iz socijalnih borbi, upravo poticaj praksi, koja se njihovim djelovanjem obrće. Kao površni poznavalac hegelijanske logike Ferrari je bio odviše nagao kritičar idealne dijalektike, a da bi uspio da je prevlada stvarnom dijalektikom historijskog materijalizma.«

Antonio Lovecchio. »Filozofija prakse i filozofija duha«, Palmi, Zappone, 1928., str. 112. Iz recenzije objavljene u ICS, koju je napisao Giuseppe Tarozzi (lipanj 1928.) može se ustanoviti slijedeće: knjiga se sastoji od dva dijela, jednog o filozofiji prakse, i drugog o misli Benedetta Crocea, koji su međusobno povezani Croceovim doprinosom kritici filozofije prakse. Zaključni dio nosi naslov *Marx i Croce*. Raspravlja teze o filozofiji prakse, a naročito one Antonija Labriole, Crocea, Gentilea, Rodolfa Mondolfa, Adelchija Baratona i Alfreda Poggia. Pristaša je Crocea (čini se, da je u kritici neiskusna). Tarozzi piše, da je njegova knjižica skica, koja ima mnogo neformalnih mana, koje nisu neznatne. (Lovecchio je liječnik u Palmiju.)

Giovanni Gentile. U pogledu Gentileove filozofije treba pogledati članak *Civiltà Cattolica (Kultura i filozofija nepoznatog, 16. VIII. 1930.)*, koji je zanimljiv, jer iz njega proizlazi, kako formalna skolastička logika može biti prikladna da se kritiziraju banalni sofizmi današnjeg idealizma, koji se smatra savršenstvom dijalektike. I napokon, zašto bi »formalna« dijalektika morala biti superiornija od »formalne« logike? Radi se samo o logičkim instrumentima i neko dobro staro oruđe može biti bolje od dotrajalog najmodernijeg oruđa; dobar jedrenjak bolji je od razbijenog motornog broda. Zanimljivo je u svakom slučaju čitati novoskolastičke kritike Gentileove misli (knjige Chiochettijske)

i t. d.). Za Gentilea s njegovim sljedbenicima Volpicelijem, Spiritom i t. d. (grupa suradnika u *Giornale critico della filosofia italiana*), može se kazati, da je uveo pravi književni »secentizam«, jer dosjetke i stvorene fraze zamjenjuju misao u filozofiji. Poređenje te grupe s Bauerovom grupom, koja je u *Svetoj obitelji* izvrgnuta satiri, najuspjelije je i literarno najbogatije izlaganje (*Nuovi studi* pružaju mnoge i raznolike polazne točke za izlaganje).

Jedan sud o današnjem Gentileovu idealizmu. Iz *Italia Letteraria* od 23. XI. 1930., članak Bruna Revela, VII. Kongres filozofije: »... današnji nam idealizam ponovo prikazuje historiju kao najviši stupanj opravdanja. Treba paziti: ta historija puna je univerzalnih vrijednosti pozitivnih u sebi samima, koje su se neko vrijeme običavale odvajati u transcendentnu oblast bitnosti i norma. Zbog toga ovaj imanentistički idealizam koristeći se tim vrijednostima u toku vremena mudro izoliranim i apsolutiziranim — i apsolutno valjanim samo zato, što su se afirmirale kao transcendentne, čiste — može sebi dozvoliti da propovijeda i poučava moral, ignorirajući gotovo vlastiti neizlječivi relativizam i skepticizam. I kako društvena evolucija, obilježena sve većom organizacijom oko tvornice, teži prema racionalnim i dobro organiziranim centralizmima, tako današnji idealizam ne čini drugo nego apsolutno i metafizičkim dostojanstvom vjeruje toj evoluciji prema svojoj teoriji o državi, držeći da na taj način daje apsolutni etički karakter slučajnim industrijskim potrebama moderne države.« Uvijeno i na brzinu skalupljeno, ali se vidi utjecaj historijskog materijalizma.

Ideologija, psihologizam, pozitivizam. Proučavati ove preobrazbe kulturnih struja XIX. stoljeća: senzualizam plus okolina daju psihologizam: doktrinu okoline daje pozitivizam (Brandes, Taine u književnosti i t. d.).

Alessandro Chiappelli (umro studenoga 1931.). Sredinom decenija 1890—1900., kad su objavljene rasprave Antonija Labriole i B. Crocea, Chiappelli je pisao o filozofiji prakse. Mora postojati jedan. svezak ili rasprava Chiappellija *Filozofske premise socijalizma*; treba vidjeti bibliografiju.

»Saggiatore«. Evo kako je u *Critica Fascista* od 1. svibnja 1933. sažeto stanovište *Saggiatorea*: »U oblasti smo apsolutnog objektivizma, samo je eksperiment kriterij istine, imanentnost misli u stvarno saznanom.¹ Samo posredovanje između misli i stvarnog je nauka.² Stvarno se hoće samo ono, što čovjek može učiniti i čini u svom historijskom životu, određenom zadacima koji proizlaze iz razvitka. Kontrola i mjera toga ljudskog djelovanja, koje se ostvaruje u historiji, jest država.³ Ona praktički razlikuje nejasne lutajuće težnje izgubljenog pojedinca od stvarnih stavova djelatne volje, koje historija potvrđuje ujedinjujući ih i čineći ih trajnima u kolektivnim stvaranjima«.

Stanovišta grupe oko *Saggiatorea* zanimljiva su ukoliko pokazuju netrpeljivost prema verbalističkim filozofskim sistemima. ali ona sama jest nešto neodređeno i nedograđeno. Dokaz je međutim, koliko je moderna kultura prožeta realističkim koncepcijama filozofije prakse. Treba napomenuti kako se istodobno (isp. isti članak *Critica Fascista*) množe takozvana »istraživanja boga«. G. Gentile je u posljednjim spisima istupao da dokaže postojanje boga aktualističkim argumentima (treba vidjeti, što Gentile namjerava reći i ne igra li na dvosmislenost).

Prof. Carlini u *Vita e Pensiero* razvija dugu polemiku sa Olgiatijem — polemika je sada sabrana u knjizi — o neoskolastici, idealizmu i spiritualizmu; drugim riječima o »problemu boga«. U časopisu *Leonardo* iz ožujka 1933. Carlini daje pregled niza knjiga, naročito francuskih, o »problemu boga«.

Katolički pogled na svijet. Isp. Peter Lippert, *Katolički pogled na svijet*.⁴

Knjigu treba pročitati bilo zbog teksta o Lipperta, jednog od najpoznatijih pisaca njemačkih jezuita, bilo zbog predgovora

¹ Ili u stvarno preživljenom? Tojest u istovetnosti teorije i prakse?

² Ali nije li i nauka misao? Umjesto nauke tehnologija, i onda između nauke i stvarnog jedini posrednik — tehnologija.

³ Ali što znači država? Sâm državni aparat ili cijelo građansko društvo? Ili dijalektičko jedinstvo između vlasti i građanskog društva?

⁴ *Die Weltanschauung des Katholizismus*, prev. Ernesto Peter-nolli, Predgovor M. Bendiscioli (*Il pensiero cattolico moderno*, 4). Brescia, »Morreliana«, 1931., str. 190.

Bendiscioliija. Knjiga se pojavila u zbirci *Metaphysik und Weltanschauung*, koju uređuju Driesch i Schingnitz. Lippert i njemački jezuiti nastoje da zadovolje zahtjeve, na kojima je počivao modernizam, a da ne upadnu u ortodoksna skretanja, koja su bila karakteristika modernizma, jer u tom postavljanju katoličkog problema nema traga imanentizmu. Lippert i njemački jezuiti ne udaljuju se od dogmi, koje je odredila crkva logičkim i metafizičkim pomagalima aristotelsko-tomističke filozofije, a niti ih tumače na novi način, nego nastoje da ih za modernog čovjeka prevedu na terminologiju moderne filozofije: »vječne stvarnosti zaodjenuti promjenljivim formama«, doslovce kaže Lippert.

Tomizam, materijalizam, hegelijanizam. Katolici (jezuiti) nazivaju *argumentum liminare* mogućnosti, da se dokaže postojanje boga; ono što se sastoji u takozvanom »općem mišljenju«. Recenzirajući djelo o. Pedra Descoqs S. J.⁵ *Civiltà Cattolica* od 2. XII. 1933. piše: »Činjenica ili moralna univerzalnost »vjerovanja« u boga utvrđena je na rigorozan i naučan način pomoću najtemeljitijih izučavanja etnologije i povijesti religija. Ova konstatacija na početku teodiceje ima veliku vrijednost, jer važnost i univerzalnost problema čini opipljivima. O. Descoqs ipak ne vjeruje da ono samo pruža apodiktičan i potpun dokaz o postojanju boga, iako tvrdnja, koja se iz istog izvodi ima snagu *vehementer suasiva* i zadivljuje svojom afirmativnošću, pošto je postojanje boga dokazano drugim putovima.«

Friedrich Jodl, Kritika idealizma. Knjigu preveo i popratio bilješkama G. Rensi, Rim, izd. »Casa del Libro«, 1932. 16^o, str. 274. Zanimljiva je kratka recenzija u *Civiltà Cattolica* od 2. IX. 1933., jer pokazuje kako se filozofija sv. Tome može udružiti s vulgarnim materijalizmom. Jodl kritizira idealizam s mehanicističkog i naturalističkog gledišta (pitanje stvarnosti vanjskog svijeta) i ta se kritika svjeda jezuitima sve do mjesta, na kojem se izvode ateistički zaključci: »Kako to, da učeni umovi kao što su Jodl i Rensi ne uspijevaju da u kršćanskoj filozofiji, a naročito

⁵ *Praelectiones Theologiae Naturalis, Cours de Théodicée*, sv. I.: *De Dei cognoscibilitate*, prvi dio, Paris, Beauchesne, 1933., u 8^o gr., VI. 752. Napisano dijelom na latinskom, a dijelom na francuskom jeziku i može poslužiti kao koristan pregled svih mišljenja o postojanju boga.

u filozofiji sv. Tome shvate sistem potreban da bi se zadržala stvarnost materijalnog svijeta, a da se ne umanje zahtjevi i primat duha? Kad Jodl na kraju krajeva tumači svijet kao posljedicu zakona i slučaja, ne vidi li, da se gubi u praznim riječima? A kad, pošto je zastupao paradoks, da su ciljevi idealista da podrže crkvenu teologiju (neka se pomisli na Crocea, Brunschwiega i tolike druge!), završava time da predlaže svoj ideal, »Nebo na zemlji«, ne primjećuje li da motto stavljen na kraju knjige ne znači drugo nego uništenje svakog Neba? *Civiltà Cattolica* opravdano prekorava Jodla, da izjednačava »idealizam s platonizmom«, »kao da od Kanta do Gentilea transcendentne ideje nisu bile strašilo idealista«. Jodlova knjiga može biti zanimljiva (kao i ona Rensijeva), da bi se utvrdila sadašnja faza »vulgarnog materijalizma«, koji ne može uspjeti da savlada nijedan od oblika idealizma, jer ne uspijeva shvatiti da idealizam nije drugo nego zamisao pokušaja da se filozofija historizira.

Polemika Carlini — Olgiati, *Neoskolastika, idealizam i spiritualizam*, Milano, *Vita e Pensiero*, 1933., str. 180., i članak Guida de Ruggiera u *Educazione Nazionale* (Lombardo-Radice) iz ožujka 1933., ne mogu da služe kao dokaz da idealizam podržava klerikalizam, već da pojedini idealisti ne nalaze u svojoj filozofiji solidan teren misli i vjere u život. S obzirom na ovu polemiku treba usporediti isti broj *Civiltà Cattolica*, članak: *Tumarajući u traženju vjere* i članke u slijedećim brojevima istog časopisa.

Iz XI. poglavlja II. dijela Giobertijeve *Obnove* treba izvući ovaj odlomak o povijesti filozofije: »Humanizam se povezuje s prethodnim filozofskim doktrinama i posljednji je termin kartezijanskog psihologizma, koji je idući različitim putem u Francuskoj i Njemačkoj ipak došao do istih rezultata. Pretvoren od Lockeja i Kanta u empirijski i spekulativni senzualizam polagano je snagom logike stvorio materijalni ateizam posljednjih condillacovaca i rafinirani ateizam novih hegelijanaca. Već je Gottlieb Fichte, polazeći od principa kritičke škole, poistovećivao boga s čovjekom; kako ga je poslije Friedrich Schelling pomiješao s prirodom: a Hegel je sabravši njihove postavke i međusobno ih uskladiвши ljudski duh smatrao vrhuncem apsolutnog, koji polazeći od apstraktne točke ideje u konkretnosti prirode i prelazeći u konkretnost duha dobiva u njoj svijest o sebi samom i postaje bog. Usvajajući zaključak novi hegelijanci odbacuju neosnovanu hipotezu o

panteistički apsolutnom i fantastičnu zgradu pretpostavki; otuda umjesto da s učiteljem tvrde da je duh bog, uče da je pojam boga prazan lik i varljiva utvara duha.« Zanimljiva je Giobertijeva bilješka, da su njemačka klasična filozofija i francuski materijalizam ista na različiti način izražena stvar i t. d. Odlomak je sličan onom u *Svetoj obitelji*, gdje se govori o francuskom materijalizmu. (Valja napomenuti, da je u *Svetoj obitelji* upravo izraz »humanizam« upotrebljen u istom smislu kao i kod Giobertija — ne transcendencija — i da je svoju filozofiju autor htio nazvati »neohumanizmom«).

Intelektualna tradicija talijanskog Juga. Možda bi bilo uputno dati skicu intelektualne tradicije Juga (osobito u oblasti političke i filozofske misli) nasuprot ostalom dijelu Italije, osobito Toscani, i to onako kako se odražuje do generacije Crocea (i Giustina Fortunata). Knjiga, koju je napisao Luigi Russo o De Sanctisu u Napuljskom sveučilištu, može biti veoma korisna, da bismo uočili, kako je tradicija Juga sa De Sanctisom dostigla teorijsko-praktički stupanj razvitka, prema kojem Croceov stav predstavlja natražnjaštvo. Gentileovo držanje (a Gentile se ipak više od Crocea založio u praktičnom djelovanju) ne smatramo nastavkom desanctisovske djelatnosti iz drugih razloga. Što se tiče kulturnog kontrasta između Toscani i Juga može se spomenuti (zbog kurioziteta) epigram Ardenga Sofficija (mislim onaj u *Giornale di bordo*) o »artičoku«. Toskanski artičok, piše otprilike Soffici, nije na prvi pogled tako upadljiv i primamljiv kao napoletanski; bodljivak je, tvrd, pun trnja, čekinjav. Ali rastvorite ga; poslije prvih žilavih listova, koji se ne mogu jesti, pa se moraju baciti, sve više se pojavljuje jestiv i tečan dio, dok se u sredini ne naiđe na čvrstu, mesnatu i veoma tečnu jezgru. Uzmite napoletanski artičok; odmah od prvih listova ima nešto što se može jesti, ali koje li vodenosti i banalnosti ukusa; rastvarajte dalje, ukus se ne popravlja, a u sredini ne ćete naći ništa, prazninu punu neukusne slamuštine. Suprotnost između naučne i eksperimentalne kulture Toskanaca i spekulativne kulture Neapolitanaca. Samo što Toscana danas nema neku posebnu funkciju u nacionalnoj kulturi i hrani se taštinom prošlih uspomena.

Les chiens de garde. Treba vidjeti knjižicu Paul Nizana *Les chiens de garde*, Paris, Rieder, 1932.; polemika protiv

moderne filozofije podržava — čini se — filozofiju prakse. U pogledu ovog sveščića isp. dva člancića u *Critica Fascista* od 1. II. 1933.: od Giorgia Granate i Agostina Nastija. Budući da je Granata bio napisao, da je filozofija prakse, i to »upravo ona proizašla iz idealističkih sistema, pa se pokazuje apstraktnom kao nijedna druga«. Nastiju je do toga, da nam stavi do znanja: »Ako riječima 'idealistički sistemi' Granata misli aludirati na filozofiju, koja se naziva idealističkom, od Hegela do Gentilea, on ponavlja tvrdnju, koju su u ovo vrijeme neki iznijeli s naivnom svrhom, da se spomenuta filozofija diskreditira« i t. d. »Da je Marx vjerovao da polazi od Hegela, moguće je, ali da mu se mora priznati, da je osim usvajanja logičkog, čisto formalnog (!) mehanizma (!) dijalektike biti — ne biti — postati (!?) kao korisnog ili prikladnog instrumenta za svoje koncepcije uspostavio i vezu i bitnu povezanost s idealističkom filozofijom, to bi nam se činilo apsolutnom besmislicom.«

»*Duhovni i moralni instrumenti*« kojima čovjek raspolaže uvijek su isti (?): opažanje, eksperiment, induktivno i deduktivno rasuđivanje, umješnost ruku (?) i invenciozna fantazija. Metoda, kojom su ta sredstva upotrebljena, daje empirički ili naučni pravac ljudskog djelovanja; ova je razlika između jednog i drugog: drugi je mnogo brži i mnogo korisniji (Mario Camis, *Zrakoplovstvo i biološke nauke* u *Nuova Antologia* od 16. ožujka 1928.).

Primjeri simplicističkog rasuđivanja, koje je prema općem mišljenju način rasuđivanja velike većine ljudi (koji se ne kontroliraju, pa se prema tome i ne opaža koliko osjećaj i neposredni interes narušavaju logičku oštrinu). Rasuđivanje Babbitta o sindikalnim organizacijama (u romanu Sinclaira Lewisa): »Dobro radničko udruženje dobra je stvar, jer sprečava revolucionarne sindikate da unište vlasništvo. Nitko međutim ne bi smio biti prisiljen da uđe u jedno udruženje. Svi laburistički agitatori, koji pokušavaju da ma koga prisile da uđe u jedno udruženje, morali bi biti obješeni. Ukratko rečeno, među nama ne bi trebalo dopustiti nikakvo udruženje; a budući da je to najbolji način da se suzbiju, svaki poslovan čovjek morao bi pripadati jednoj poslodavačkoj organizaciji i trgovačkoj komori. Ujedinje-

nje stvara snagu. Zbog toga bi svaki osamljeni egoist, koji ne pripada trgovačkoj komori, morao biti prisiljen da se u nju učlani.«

Rasuđivanje don Ferrantea formalno je besprijekorno, ali pogrešno u činjeničnim pretpostavkama i u preuzetnosti mislioca, zbog čega se stvara dojam humorističkog.

Način rasuđivanja Iliča u Tolstojevoj noveli *Smrt Iliča* («Ljudi su smrtni, Petar je čovjek, Petar je smrtnan, ali ja nisam smrtnan» i t. d.)

Sorelova pisma Croceu. U Sorelovim pismima Croceu može se pronaći više od jednog elementa o »lorizmu« ili »lorijanizmu«. Činjenica, na primjer, da u disertaciji Artura Labriole autor piše kao da se vjeruje da je Marxov *Kapital* napisan na francuskom, a ne na engleskom ekonomskom iskustvu.

Zdrav razum. Isp. knjigu Santina Caramella, *Zdrav razum, teorija i praksa*, str. 176, Bari, Laterza, 1933. Sadrži tri rasprave: 1) *Kritika »zdravog razuma«*; 2) *Odnosi između teorije i prakse*; 3) *Univerzalnost i nacionalnost u povijesti talijanske filozofije*.

Le nombre. Vidjeti knjigu Tobijasa Dantziga, profesora matematike sveučilišta u Marylandu, *Le nombre* (Payot, Paris, 1931.); historija broja i sukcesivnog stvaranja metode, pojmova, matematičkih istraživanja.

Ekonomija. Mora da je veoma zanimljiv svezak Heinricha Grossmana, *Das Akumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen System (Zugleich eine Krisentheorie)*, u *Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M.*, izdanje C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1929., str. XVI 628, o kojoj je objavljena recenzija Stefana Samoggija u časopisu *Economia*, ožujak 1931. (str. 327—332). Recenzija nije sjajna i možda se ne treba uvijek pouzdavati u njen sažet pregled (Samoggi upotrebljava, ne praveći razliku, »tendenciozno« ili »tendencijalno«, »propast« za »katastrofu« te iznosi pseudoteorijske tvrdnje, koje se sviđaju samo Ginu Ariasu, i t. d.).

KAZALO IMENA

KAZALO IMENA

- Adler Max, 106, 140
 Agnelli Giovanni, 247, 311, 312
 Alberti Leon Battista, 233
 Anaksagora, 95
 Andler Charles, 132, 133, 236, 328
 Angeli Diego, 191, 192
 Anzilotti Antonio, 270
 Ardigò Roberto, 68, 107, 172, 328
 Arias Gino, 336
 Aristotel, 43, 61, 185
 Aveling Edward, 321
- Baggesen Jens, 90
 Baratono Adelchi, 106, 329
 Barbagallo Corrado, 211, 249
 Barbaro Umberto, 138
 Barbera Mario, 65
 Barrès Maurice, 235
 Bauer Otto, 90, 104, 189, 190, 330
 Benda Julien, 283, 296
 Bendiscioli Mario, 331, 332
 Benini Rodolfo, 87, 311, 315, 316
 Bergson Henri, 68, 106, 107, 217
 Berkeley George, 169
 Bernheim Ernest, 122, 128
 Bernstein Eduard, 132, 209, 210
 Bertoni Giulio, 178
 Bissolati Leonida, 211, 252
 Boffito G., 185
 Böhm-Bawerk, 238
 Bonaparte Charlotte, 192
 Bonaparte Joseph, 192
- Bonaparte Louis-Napoléon, 192
 Bonomi Ivanoe, 211, 252
 Bontempelli Massimo, 49
 Borchardt J. 322
 Bordiga Amadeo, 49, 209
 Borghese Giuseppe Antonio, 71—74
 Botero Giovanni, 257, 276, 304
 Bottai Giuseppe, 142
 Bourget Paul, 69
 Brandes Georg, 330
 Bréal Michel, 178
 Bronstein Lav, v. Trocki
 Brucculeri, 140
 Bruers Antonio, 152
 Bruno Giordano, 127, 178, 190
 Brunshvicg Léon, 149, 333
 Buharin Nikolaj, 69, 146
 Buonaiuti Ernesto, 285
- Cabanis Georges, 69
 Cafiero Carlo, 321
 Cairnes John Elliot, 87
 Cajumi Arrigo, 295, 296
 Cajumi Enrico, 296
 Calderoni Mario, 66
 Calogero Guido, 228
 Camis Mario, 72, 73, 74, 335
 Cantillon Richard, 304, 308
 Capasso Aldo, 53, 54
 Caramella Santino, 336
 Carducci Giosuè, 89, 90, 91, 111, 230, 252
 Carlini Armando, 331, 333
 Casotti Mario, 174

- Castellano Giovanni, 206, 210, 211, 252
 Cattaneo Carlo, 318, 329
 Cavour, Camillo Benso (conte di...), 252
 Cesarò, Giovanni Colonna, 187
 Chesterton Gilbert Keith, 57
 Chiappelli Alessandro, 330
 Chiocchetti Emilio, 214, 262, 329
 Cione Edmondo, 228
 Clemenceau Georges, 135, 257
 Compagnoni Giuseppe, 69
 Comte Auguste, 141
 Condillac, Étienne Bonnot de, 69
 Constant Benjamin, 172
 Coppola Francesco, 206
 Corsi, 80
 Crémieux Benjamin, 211
 Croce Benedetto, 39, 51, 54, 59, 60, 63, 65, 69, 81—83, 89—91, 95, 99, 103, 106, 107, 109, 110, 116, 127, 136—138, 142, 149, 150, 164, 171, 172, 175, 186, 187, 189, 198, 202, 205—216, 218—224, 226—242, 244—246, 248—252, 254, 256—274, 276—291, 293—297, 302, 305, 309, 310, 315, 318, 320, 321, 328—330, 333, 334, 336
 Cuoco Vincenzo, 216
 Cuvier Georges, 62
 D'Ambrosio Antonio, 104
 D'Ambrosio R., 271
 D'Amelio Mariano, 287
 D'Andrea, 290
 D'Annunzio Gabriele, 133, 190, 262
 Dantzig Tobias, 336
 De Bernardi Mario, 304
 Delbos Victor, 328
 De Lollis Cesare, 295
 De Man Henri, 69, 104, 131, 137—143, 157, 211, 230, 239, 251, 252
 De Ruggiero Guido, 113, 138, 172, 209, 239, 258, 269, 270, 333
 De Sanctis Francesco, 91, 213, 252, 334
 Descoqs Pedro, 332
 Destutt de Tracy Antoine, 69
 Deville Gabriel, 321, 322
 Diambrini Palazzi, 107
 Diderot Denise, 185
 Dominik sv., 27
 Dorso Guido, 258
 Drahn Ernest, 128
 Dreyfus Alfred, 234
 Driesch, 332
 Dühring Eugen Karl, 230
 Eddington Arthur, 71, 72
 Einaudi Luigi, 87, 88, 211, 238, 239, 294, 295, 304, 310—316, 318, 321,
 Einstein Albert, 162
 Ekehorn Gösta, 73
 Engels Friedrich, 81, 83, 90, 103, 116, 129, 155, 165, 173, 174, 176, 185, 199, 249, 267, 316, 328
 Erazmo Rotterdamski, 110, 113, 218, 258 259, 285
 Ercole Francesco, 127
 Fabietti Ettore, 321
 Fañelli G. A., 286
 Feiler Arthur, 269
 Ferrabino Aldo, 213, 215
 Ferrari Giuseppe, 328, 329
 Ferrari G. C., 66
 Ferrero Guglielmo, 57
 Ferri Enrico, 320
 Feuerbach Ludwig, 49, 117, 131, 165, 184, 265, 266, 267, 268, 317
 Fichte Johann Gottlieb, 63, 89, 90, 327, 333
 Flora Francesco, 206
 Ford Henry, 73, 74, 138, 142, 244, 245, 247, 321
 Forges Davanzati Roberto, 297

- Fortunato Giustino, 205, 207, 334
 Franjo Asiški, sv., 27
 Freud Sigmund, 69, 140, 142, 239
 Füllop-Müller, 249
 Fustel de Coulanges, 218

 Galilei Galileo, 212, 261
 Gemelli Agostino, 213, 262
 Gentile Giovanni, 63, 83, 88, 90, 106, 116, 121, 127, 150, 152, 197, 214, 215, 230, 231, 249, 251, 260—263, 277, 284—287, 291, 329—335
 Gide Charles, 242,
 Gioberti Vincenzo, 114, 129, 216, 252—254, 258, 277, 295, 327, 333, 334
 Giolitti Giovanni, 207, 209, 235, 260, 284
 Giordani Pietro, 192
 Giretti, Edoardo, 321
 Giulietti, 38
 Giusti Giuseppe, 151
 Glaeser, 31
 Gobetti, Piero, 207
 Goethe, 121, 198, 199, 200, 201, 202, 224
 Gouhier Henri, 149
 Govi Mario, 79, 80
 Granata Giorgio, 335
 Graziadei Antonio, 99, 240, 318, 319, 320, 321
 Groethuysen Bernard, 33
 Grossmann Heinrich, 244, 336
 Gualino Riccardo, 295, 296
 Guicciardini Francesco, 252
 Guizot François, 318

 Halévy Daniel, 134, 135
 Hauser Henri, 318
 Hegel, 62, 67, 82, 89—91, 94, 95, 111, 112, 115, 116, 119, 127, 130, 131, 133, 187, 223, 225, 236, 237, 259, 268, 275, 277, 278, 327, 328, 333, 335
 Heine Heinrich, 89, 90
 Helvetius, 69
 Herr Lucien, 327, 328

 James William, 66, 141
 Jannaccone Pasquale, 314
 Jemolo Arturo Carlo, 270
 Jodl Friedrich, 332, 333

 Kant Immanuel, 61, 67, 68, 87, 89—91, 197, 198, 223, 230, 333
 Kautsky Karl, 321, 322
 Korff M. A., 199
 Koyré A., 327, 328

 Labanca Beniamino, 81
 Labriola Antonio, 95, 103—107, 184, 186, 228, 250, 266, 329, 330
 Labriola Arturo, 209, 336
 Lagardelle, 328
 Lange Friedrich, 183, 184, 263, 271
 Lapidus, 306, 322
 Laurat Lucien, 244
 Lavater, 199
 Lavoisier, 120
 Leibniz, Wilhelm Gottfried, 58
 Lenjin, Vladimir Iljič, 52, 60, 86, 99, 100, 120
 Léon Xavier, 328
 Leopardi Giacomo, 52—54, 213
 Levi Alessandro, 328
 Lewis Sinclair, 335
 Liberatore Matteo, 80
 Lippert Peter, 331, 332
 List Friedrich, 318
 Livije Tito, 127
 Locke John, 333
 Loisy Alfred, 82, 83, 285, 296
 Lombardo-Radice Giuseppe, 333
 Lombroso Cesare, 320
 Loria Achille, 87, 184, 186, 187, 233, 239, 294
 Lovecchio Antonino, 329
 Lukács Georg, 176
 Luther Martin, 110, 258, 259
 Luxemburg Rosa, 104, 108, 118

 Macaulay, Thomas Babington, 83, 168
 Maccari Mino, 288

- Machiavelli Niccoló, 108, 127,
 208, 257, 264, 276, 320
 Maeterlink Maurice, 137
 Malagodi Giovanni, 271
 Manzoni Alessandro, 69, 211
 Marchesini Giovanni, 68, 172
 Marinetti, Filippo Tommaso, 49
 Marx Karl, 68, 70, 87, 90, 94,
 95, 99, 100, 108, 122, 132, 133,
 141, 151, 190, 201, 214, 215,
 249, 262, 266, 274, 317, 329,
 335, 336
 Masaryk Toma, 270
 Masi Ernesto, 290
 Masoero Arturo, 141, 142
 Mattalia Daniele, 252
 Maurras Charles, 69
 Mazzini Giuseppe, 182, 327
 Mensio Pier Angelo, 327
 Mensil Jacques, 209
 Michels Roberto, 134, 157, 158
 Miglioli Guido, 291
 Mignet F. A., 318
 Milano Paolo, 139, 140
 Mill John Stuart, 87
 Mirsky D. S., 31, 34
 Missiroli Mario, 63, 78, 108,
 111, 131—133, 135, 171, 258,
 261, 262, 284, 285, 288, 293
 Mondolfo Rodolfo, 103, 107,
 328, 329

 Napoleon I., 192, 253, 277, 278
 Napoleon III., 192
 Nasti Agostino, 335
 Negro Luigi, 321
 Niceforo Alfredo, 320
 Nitti Francesco, 207
 Nizan Paul, 334

 Oberdan Guglielmo, 136
 Olgiati Francesco, 99, 107, 214,
 262, 331, 333
 Omodeo Adolfo, 82, 285, 296
 Oppenheimer Franz, 244
 Orano Paolo, 286
 Oriani Alfredo, 258, 282,
 Orlando, Vittorio Emanuele,
 207
 Ostrovitianov, 306, 322

 Pantaleoni Maffeo, 307, 308
 Papini Giovanni, 213, 215, 321
 Pareto Vilfredo, 88, 179
 Pascarella Cesare, 234
 Pavolini Corado, 288
 Pellizzi Camillo, 287, 289
 Peternolli Ernesto, 331
 Petty William, 304
 Philip André, 140
 Pio X., 296
 Pirenne Henri, 318
 Platon, 63, 168
 Plehanov, 81, 104, 105, 159, 184,
 263
 Poggi Alfredo, 106, 329
 Polidori, 252
 Prampolini Camillo, 138
 Prato Giuseppe, 295
 Presutti, 38
 Prezzolini Giuseppe, 88, 140,
 179, 284, 285
 Proudhon, 86, 90, 114, 129, 131,
 134—137, 216, 217

 Quinet Edgar, 217, 252, 296

 Racca, 240
 Raimondo Orazio, 211, 252
 Ravà Adolfo, 90, 91
 Reinhold, Karl Leonard, 90
 Renan Ernest, 111
 Rensi Giuseppe, 332, 333
 Revel Bruno, 330
 Ricardo David, 87, 115, 116, 124,
 126, 238, 240—242, 317
 Richter Julius, 200, 201
 Rigola Rinaldo, 239
 Rist Charles, 242
 Robespierre Maximilien, 89,
 91, 116, 223, 230
 Robbins Lionel, 302, 303
 Rocco Alfredo, 206
 Rodin Auguste, 235
 Romagnosi, Gian Domenico,
 318
 Rops Daniel, 56
 Rosmini-Serbati Antonio, 69
 Rudas 320
 Russell Bertrand, 80, 174

- Russo Luigi 127, 334
 Rutherford Ernest, 74
- Salandra Antonio, 207, 235
 Salter Arthur, 313
 Samoggi Stefano, 336
 Schaumann, 90
 Schelling Friedrich, 89, 333
 Schiavi Alessandro, 138, 139,
 211, 252
 Schingnitz, 332
 Schmidt Heinrich, 200
 Schopenhauer Arthur, 268
 Sée Henri, 318
 Seligman, 318
 Sergi Giuseppe, 320
 Shaftesbury, 200
 Smith Adam, 87
 Soffici Ardengo, 334
 Sombart Werner, 172, 318
 Sonnino Sidney, 207
 Sorel Georges, 78, 103, 106, 107,
 111, 131—137, 209, 210, 257,
 261, 265, 276, 278, 279, 328,
 336
 Spaventa Bertrando, 90, 217,
 277, 278
 Spencer Herbert, 141, 142
 Spirito Ugo, 87, 88, 251, 289,
 308, 314—316, 330
 Stamler Rudolf, 168, 271
 Stanghellini Arturo, 136
 Stendhal, 69
 Stirner Max, 238
- Tagliacozzo Enzo, 228
 Taine Hippolyte, 69, 330
 Tansillo Luigi, 190
 Tarozzi Giuseppe, 329
 Tertulijan, 327
 Thierry Augustin, 318
 Tiepolo Maria, 252
 Tilgher Adriano, 63, 188
 Togliatti Palmiro, 261
 Tolstoj Lav, 170, 171, 336
 Toma Akvinski sv., 58, 61, 332,
 333
 Tommaseo Niccolò, 190
 Treves Claudio, 38
 Trocki Lav, 103
 Trozzi Mario, 38
- Vailati Giovanni, 43, 44, 87, 316
 Valdés Juan de, 110
 Varisco Bernardino, 171
 Vasto (marchesa del), 190
 Veblen Thorstein, 141, 142
 Vico Giambattista, 58, 59, 127,
 224, 277, 278
 Vigo Pietro, 225
 Vincenti Leonello, 199, 201, 202
 Volpicelli Arnaldo, 251, 330
 Volta Alessandro, 192, 197
 Voltaire, 141
- Walzel Otto, 200
 Weber Max, 33
 Weiss Franz, 123
- Zibordi Giovanni, 138, 251, 252

SADRŽAJ

(Rimske brojke označavaju prvobitni poredak poglavlja u rukopisu
Gramscijevih bilježnica)

	Str.
<i>Predgovor hrvatskom izdanju</i>	VII
<i>Predgovor tajjanskom izdanju</i>	1
I. UVODENJE U STUDIJ FILOZOFIJE I HISTORIJSKOG MATE- RIJALIZMA	17
<i>Nekoliko uvodnih napomena (B. XVIII)</i>	19
<i>Problemi filozofije i historije</i>	39
<i>Naučna diskusija (B. III.)</i>	39
<i>Filozofija i historija (B. III.)</i>	39
<i>«Stvaralačka» filozofija (B. III.)</i>	40
<i>Historijsko značenje neke filozofije (B. VII.)</i>	41
<i>Filozof (B. III.)</i>	42
<i>Govor, jezici, zdravi razum (B. III.)</i>	43
<i>Što je čovjek (I. dio B. III. — II. dio B. VII.)</i>	46
<i>Napredak i mijenjanje (I. dio B. III. — II. dio B. II.)</i>	52
<i>Individualizam (B. II.)</i>	55
<i>Ispitivanje pojma ljudske prirode (B. VII.)</i>	56
<i>Filozofija i demokracija (B. III.)</i>	57
<i>Kvantitet i kvalitet (B. III.)</i>	57
<i>Teorija i praksa (B. XVIII.)</i>	58
<i>Struktura i superstruktura (I. dio B. III. — II. dio B. XXVII.)</i>	59
<i>Izraz «katarza» (B. III.)</i>	60
<i>Kantov «noumen» (B. III.)</i>	61
<i>Historija i antihistorija (I. dio B. III. — II. dio B. XX.)</i>	62
<i>Spekulativna filozofija (I. dio B. XVIII. — II. dio B. III.)</i>	63
<i>«Objektivnost» spoznaje (B. XVIII.)</i>	65
<i>Pragmatizam i politika (B. IV.)</i>	66
<i>Etika (B. XVIII.)</i>	67
<i>Skepticizam (B. IX.)</i>	68
<i>Pojam «ideologije» (I. dio B. XVIII. — II. dio B. VII.)</i>	68
<i>Nauka i «naučne» ideologije (B. XVII.)</i>	71
<i>Logični instrumenti mišljenja (B. XVIII.)</i>	79

	Str.
Metodologija Marija Govija (B. XVIII.)	79
Dijalektika kao dio formalne logike i retorike (B. XIII.)	80
Cisto instrumentalna vrijednost formalne logike i metodologije (B. XVIII.)	81
Tehnika mišljenja (B. XVIII.)	81
Filozofski i naučni esperanto (B. XVIII.)	84
»Prevodljivost« naučnog i filozofskog načina izražavanja (B. XVIII.)	86
Marx i Hegel (B. XVI.)	94
II. NEKI PROBLEMI U PROUČAVANJU FILOZOFIJE PRAKSE	97
Postavljanje problema	99
Pitanja metoda (I. dio B. XXII. — II. dio B. II.)	100
Antonio Labriola (B. XVIII.)	103
Filozofija prakse i moderna kultura (B. XXII.)	105
Spekulativna imanencija i historistička ili realistička imanencija (B. III.)	115
Jedinstvo u konstruktivnim elementima marksizma (B. VII.)	117
Filozofija - Politika - Ekonomija (B. XVIII.)	117
Historičnost filozofije prakse (B. XVIII.)	113
Ekonomija i ideologija (B. VII.)	121
Moralna nauka i historijski materijalizam (B. VII.)	124
Redovitost i nužnost (B. XVIII.)	124
Repertorij filozofije prakse (B. XXII.)	127
Osnivači filozofije prakse i Italija (I. dio B. XXII. — II. dio B. II)	129
Hegemonija zapadne kulture nad cijelom svjetskom kulturom	130
Sorel, Proudhon, De Man (I dio B. XVIII. — II. dio B. XVIII. III. dio B. XVIII. — IV. dio B. XVIII. — V. dio B. XVIII. VI. dio B. VII.)	131
Prijelaz od znanja na shvaćanje, na osjećanje i obratno od osjećanja na shvaćanje, na znanje (B. XVIII.)	142
III. KRITICKE BILJEŠKE UZ JEDAN POKUŠAJ POPULARNOG OGLEDA SOCIOLOGIJE (B. XVIII.)	145
Pretpostavka	147
Glavna pitanja	153
Historijski materijalizam i sociologija (B. XVIII.)	153
Sastavni dijelovi filozofije prakse (B. XVIII.)	158
Struktura i kretanje historije (B. XVIII.)	159
Intelektualci (B. XVIII.)	159
Nauka i sistem (B. XVIII.)	161
Dijalektika (B. XVIII.)	161
O metafizici (B. XVIII.)	163
Pojam »nauke« (B. XVIII.)	165
Takozvana »realnost vanjskog svijeta« (I. dio B. XVIII. — II. dio B. VII. — III. dio B. XVIII. — IV. dio B. XVIII. — V. dio B. XVIII. — VI. dio B. XVIII.)	168
Sud o negdašnjim filozofijama (B. XVIII.)	176

	Str.
Imanentnost i filozofija prakse (B. XVIII.)	177
Pitanja nomenklature i sadržaja (B. XVIII.)	183
Nauka i naučni instrumenti (B. XVIII.)	184
»Tehnički instrument« (B. XVIII.)	186
Prigovor empirizmu (B. IV.)	188
Pojam »ortodoksni« (B. XVIII.)	188
»Materija« (B. XVIII.)	192
Kvantitet i kvalitet (B. XVIII.)	196
Teleologija (B. XVIII.)	197
O umjetnosti (B. XVIII.)	198
IV. FILOZOFIJA BENEDETTA CROCEA (B. III.)	203
<i>Polazne točke (B. III.)</i>	<i>205</i>
1. Uvod	205
Neki opći metodski kriteriji (B. III.)	205
Croce i Fortunato (B. III.)	207
Držanje Crocea za vrijeme Svjetskog rata (B. III.)	207
2. (B. III.)	209
3. Razrada teorije etičko-političke historije (B. III.)	210
4. (B. III.)	211
5. Croce i religija (B. III.)	213
6. Croce i talijanska historiografska tradicija (B. III.)	216
7. Definicija pojma etičko-političke povijesti (B. III.)	213
8. Transcendencija, teologija, spekulacija (B. III.)	221
9. Paradigme etičko-političke povijesti (B. III.)	223
10. (B. III.)	225
11. (B. III.)	228
12. (B. III.)	231
<i>Bilješke (B. III.)</i>	<i>233</i>
Benedetto Croce i historijski materijalizam	236
Croceove kritike marksizma (B. III.)	236
Element praktičnosti u Croceovu stanovištu (B. III.)	238
Teorija vrijednosti (B. III.)	240
Tendencijalno opadanje profitne stope (B. III.)	242
»Historizam Benedetto Crocea« (B. III.)	248
Identičnost historije i filozofije (B. III.)	250
»Nacionalno« podrijetlo Croceova historizma (B. III.)	252
Religija, filozofija, politika (B. III.)	256
Veza između filozofije, religije i ideologije (u Croceovu smislu) (B. III.)	265
Učenje o političkim ideologijama (B. III.)	271
Korak unazad u odnosu na Hegela (B. III.)	275
Politika i političke ideologije (B. III.)	278
Strast i politika (B. III.)	280
Historija Italije i Evrope (B. III.)	282
Croce, čovjek Renesanse (B. III.)	283
Croceovo kulturno značenje (B. III.)	289
Dodatak. Filozofska spoznaja kao praktični voljni akt (B. III.)	291

	Str.
Razbacane bilješke	293
Croceovo držanje za vrijeme fašizma (B. III.)	293
Nauka o politici	293
Bilješka o Luigiju Einaudiju (B. III.)	294
Jedna rasprava A. Cajumija (B. III.)	295
Croce i J. Benda (B. III.)	296
Croce i Forges Davanzati (B. III.)	297
V. MALE BILJEŠKE O EKONOMIJI	299
Za razmišljanje o ekonomiji (B. III.)	301
Kada se može govoriti o početku ekonomske nauke? (B. III.)	304
O metodi ekonomskog istraživanja (B. III.)	305
»Homo oeconomicus« (B. III.)	306
Raspodjela ljudskih radnih snaga i potrošnje (B. III.)	307
»Čista ekonomija« (B. III.)	308
Agnellijeve ideje (I. dio B. III. — II. dio B. II.)	311
Ugo Spirito i kompanija (B. XXVIII.)	314
Polemika Einaudi — Spirito o državi (B. III.)	315
Sloboda i »automatizam« ili racionalnost (B. III.)	317
Izučavanje ekonomske historije (B. XXVIII.)	318
Graziadei (B. VII.)	318
Graziadei i zemlja dembelija (B. VII.)	320
Za sastav kratkog pregleda kritičke ekonomije (B. III.)	321
VI. DODATAK. RASIJANE BIBLIOGRAFSKE I RAZNE BILJEŠKE	325
Uvod u studij filozofije (B. III.)	327
Tertulijan (<i>De anima</i> , 16) (B. IV.)	327
Lucien Herr (I. dio B. XVIII. — II. dio B. II.)	327
Alessandro Levi (B. XVIII.)	328
Antonino Lovecchio, Filozofija prakse i filozofija duha (B. XVIII.)	329
Giovanni Gentile (B. XVIII.)	329
Jedan sud o današnjem Gentileovom idealizmu	330
Ideologija, psihologizam, pozitivizam	330
Alessandro Chiapelli (B. XVIII.)	330
»Saggiatore« (B. II.)	331
Katolički pogled na svijet (B. III.)	331
Tomizam, materijalizam, hegelizam (B. IV.)	332
Intelektualna tradicija talijanskog juga (B. III.)	334
Les chiens de garde (B. III.)	334
»Duhovni i moralni instrumenti« (B. XVIII.)	335
Primjeri simplicističkog rasuđivanja (B. XVIII.)	335
Sorelova pisma Croceu (B. XVI.)	336
Zdravi razum (B. II.)	336
Le nombre (B. XVIII.)	336
Ekonomija (B. VII.)	336
Kazalo imena	337

ANTONIO GRAMSCI
HISTORIJSKI MATERIJALIZAM I
FILOZOFIJA BENEDETTA CROCEA

*

Preveo

MILAN MACURA
DR. MILIVOJE IVČIĆ

*

Korektor

MAGDA VUKELIĆ

*

Opremio

BORIS DOGAN

*

Izdavač »NAPRIJED«
Izdavačko knjižarsko poduzeće
Zagreb, Trg Republike 15

Za izdavača

KALMAN VAJS

*

Stampanje završeno mjeseca decembra 1958.
u Grafičko-nakladnom zavodu »Tipografija« u Zagrebu

--
I

