

FILOZOFI – REKTORI SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

IVAN MACUT

Institut za filozofiju, Zagreb

imacut@ifzg.hr

Sveučilište u Zagrebu naše je najstarije i zasigurno najuglednije sveučilište. Utemeljeno je u drugoj polovici 17. stoljeća – točnije 23. rujna 1669. godine, te neprekidno djeluje sve do današnjega dana. 350. obljetnica Sveučilišta u Zagrebu obilježena je 2019. godine. Sveučilište je obnovljeno i kao takvo otvoreno 19. listopada 1874. godine. Istražujući popis rektora Sveučilišta u Zagrebu od 1874. godine pa sve do danas bilo je ukupno osam rektora koji su bili i filozofi. Njih smo u ovom radu predstavili kronološkim redom: Antun Kržan (treći rektor: 1876. – 1877.); Franjo Marković (osmi rektor: 1881. – 1882.); Đuro Arnold (dvadeset i šesti rektor: 1899. – 1900.); Antun Bauer (trideset i treći rektor: 1906. – 1907.); Stjepan Zimmermann (pedeseti rektor: 1923. – 1924.); Albert Bazala (pedeset i peti rektor: 1932. – 1933.); Ivan Supek (sedamdeset i sedmi rektor: 1968. – 1972.) te, konačno, Predrag Vranicki (sedamdeset i osmi rektor: 1972. – 1976.). Uzimajući u obzir sve rektore koji su bili i filozofi, onda možemo reći da su došli s dva fakulteta i to: Mudroslovni/filozofski i Bogoslovni fakultet. Svako Sveučilište, pa tako i Zagrebačko, po svojem temeljnom poslanju treba težiti otvorenosti duha novim znanstvenim spoznajama. Osim toga, potrebno je na Sveučilištu uvažavati i duh različitosti te njegovati uključivost te, uza sve razlike, promicat i nepokolebljivo zastupati međusobno uvažavanje. Zato nam je želja da na časnu rektorsku stolicu Sveučilišta u Zagrebu ponovno zasjednu kako ugledni

profesori s Katoličkog bogoslovnog fakulteta, tako i oni s Filozofskog fakulteta te da svojim znanjem i sposobnošću isto to Sveučilište povedu u bolju budućnost.

Ključne riječi: Sveučilište u Zagrebu; rektori; filozofi; Mudroslovni/
Filozofski fakultet; Bogoslovni fakultet

UVODNE NAPOMENE¹

Dana 19. listopada 1874. godine govorom kraljevog izaslanika na proslavi otvorenja bana Ivana Mažuranića svečano je otvoreno novoobnovljeno Zagrebačko sveučilište.² Zagrebačko sveučilište u tom trenutku imalo je četiri fakulteta i to redom pravni, bogoslovni, filozofski te, konačno, medicinski.³ „Filozofski fakultet posvetio je posebnu pažnju razvijanju fundamentalnih disciplina svoga prirodoslovno-matematičkog odjela, koji je s vremenom postao kolijevkom nekoliko novih fakulteta zagrebačkog Sveučilišta“.⁴ U prvoj akademskoj godini 1874./1875. Filozofski fakultet⁵ imao je 6 profesora i ukupno 26 redovitih studenata, a prva katedra iz filozofije na Sveučilištu bila je za teorijsku i praktičnu filozofiju te povijest filozofije. Ovu katedru prvih 33 godine držao je

- 1 Ovaj je rad drugo-popravljeni izdanje ranije objavljenoga rada pod istim naslovom u: *Prilozi za povijest Sveučilišta u Zagrebu* (ur. VELIMIR VESELINOVIĆ), Filozofski fakultet u Zagrebu - FF press, Zagreb, 2025., str. 30-120.
- 2 Velimir Veselinović u svojem radu o Pedelima Sveučilišta u Zagrebu, o istraženosti povijesti Sveučilišta u Zagrebu, njegovih sastavnica, rektora, profesora, dekana, studenata i dr. kaže da su dobro istraženi. „U hrvatskoj historiografiji povijest Sveučilišta u Zagrebu, njegovih sastavnica, rektora, profesora, dekana, studenata, počasnih doktora, zgrade relativno je dobro istražena tema. Objavljene su zapažene monografije, zbornici, spomenice i znanstveni radovi“. VELIMIR VESELINOVIĆ, *Pedeli Sveučilišta u Zagrebu*, u: *Historijski zbornik*, LXXV (2022.), br. 2, str. 312-313. Spomenimo da su uz sveučilišne, postojali i fakultetski pedeli. „Pored radnog mjesta sveučilišnog pedela povijest Sveučilišta u Zagrebu bilježi da su i pojedine njegove sastavnice imale pedela. Razvoj i širenje modernog Sveučilišta doveli su 1919. do osnivanja Visoke veterinarske škole koja je 1924. postala Veterinarskim fakultetom“. Ibid., str. 323. O suvremenoj ulozi pedela isti istraživač zaključuje: „U Republici Hrvatskoj sveučilišni pedel ima ceremonijalnu dužnost tijekom sudjelovanja u sveučilišnim ceremonijama kao što su inauguracija novog rektora, promocija počasnih doktorata te promocija doktora znanosti i umjetnosti Sveučilišta u Zagrebu. Zaposlen je na stručnom radnom mjestu u Rektoratu“. Ibid., str. 324-325.
- 3 „Na osnovi toga svečano je 19. listopada 1874. otvoreno moderno Sveučilište u Zagrebu koje je tada nosilo službeni naziv Kr. sveučilište Franje Josipa I. u Zagrebu. Sveučilište je imalo četiri fakulteta: Bogoslovni, Pravoslovni i Mudroslovni, kao i Medicinski za koji je predviđeno da započne radom kada se steknu materijalni uvjeti. Za prvoga rektora izabran je profesor Matija Mesić“. Ibid., str. 313.
- 4 *Sveučilište u Zagrebu. Spomenica*, ur. DAVOR DELIĆ i dr., Sveučilište u Zagrebu - Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1979., str. 42.
- 5 „*Odsjek za filozofiju*. Sam predmet filozofija jedan je od tri najstarija predmeta ovog Fakulteta, koji je uz historiju i klasičnu filologiju ušao bio već i u peticiju upućenu od Sabora kraljevine Hrvatske, Slavonije i Dalmacije 1869. kralju Franji Josipu I. da se osnuje Mudroslovni fakultet. Taj se fakultet i otvara 1874. godine najprije s odjelom ›filozofičko-historičkim‹. [...] Po samoj, pak, stolici za filozofiju sam se Fakultet kasnije nazvao Filozofski fakultet“. *Filozofski fakultet u Zagrebu*, u: *Spomenica*, str. 67.

Franjo Marković, filozof i književnik. Spomenimo ovdje i zanimljivu činjenicu da je Mudroslovni fakultet već od 1895. godine dopuštao upis i studenticama koje nisu studirale redovito nego izvanredno, a prve redovite studentice su se na Mudroslovni fakultet upisale 1901. godine. Druga katedra iz filozofije otvorena je 1893. godine. Bila je to katedra za pedagogiju, teoretičnu i praktičnu filozofiju. Ovu katedru od 1894. godine držao je Đuro Arnold, filozof. Uz to, postojao je i pedagoški seminar koji je otvoren 1896. godine, a vodio ga je također Arnold. Dolaskom Stjepana Matičevića 1924. godine na Sveučilište, katedra pedagogije odvaja se od filozofske katedre.⁶

Kada je riječ o rektorima zagrebačkog sveučilišta, onda je potrebno jasno istaknuti kako se radi redom o istaknutim i uglednim profesorima toga Sveučilišta koji su jednom ili pak više puta bili birani za rektore Sveučilišta.⁷ Područje njihove znanstvene specijalizacije a i rada bilo je raznoliko te pokriva široki spektar znanstvenih područja i grana. Kada je, pak, riječ o rektorima koji su po svojoj stručnoj spremi i po zvanju bili filozofi, onda je njihov broj, koliko smo uspjeli istražiti, malen – svega osmorica. Potrebno je reći kako su se oni uz filozofiju bavili i drugim znanostima gdje su ostavili značajan doprinos. Kronološkim redom navodeći filozofe po obnašanju službe rektora Zagrebačkog sveučilišta to su bili: Antun Kržan (1876. – 1877.), Franjo Marković (1881. – 1882.), Đuro Arnold (1899. – 1900.), Antun Bauer (1906. – 1907.), Stjepan Zimmermann (1923. – 1924.), Albert Bazala (1932. – 1933.), Ivan Supek (1968. – 1972.) te, konačno, Predrag Vranicki (1972. – 1976.).⁸

6 Usp. *Filozofski fakultet u Zagrebu*, u: *Spomenica*, str. 63.

7 „Prvi počasni doktorat Sveučilišta u Zagrebu dodijeljen je profesoru Tadiji Smičiklasu 20. prosinca 1913. godine“. VELIMIR VESELINOVIĆ, *Pedeli Sveučilišta u Zagrebu*, str. 316.

8 O svima njima u svojim smo dosadašnjim istraživanjima hrvatske filozofije pisali te ćemo se u pisanju ovoga rada služiti tim našim djelima na način da ćemo ponešto preuzeti, ponešto skratiti, a ponešto na novi način parafrazirati: IVAN MACUT, *Hrvatska filozofija u 19. stoljeću*, Služba Božja, Split, 2021.; IVAN MACUT, *Hrvatska filozofija od obnove Zagrebačkog sveučilišta 1874. do osnutka Nezavisne Države Hrvatske 1941.*, Služba Božja, Split, 2018.; IVAN MACUT, *Filozofija u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj*, Školska knjiga, Zagreb, 2018.; IVAN MACUT, *Hrvatska filozofija od sloma Nezavisne Države Hrvatske 1945. do raspada Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije 1991. godine*, Služba Božja, Split, 2020.

1. ANTUN KRŽAN (REKTOR 1876. – 1877.)

1.1. Ukratko o životu i djelovanju

Antun Kržan rodio se 1835. godine u Mariji Gorici. Kod isusovaca u Zagrebu 1854. godine završio je gimnaziju, a 1856. godine odlazi na studij u Rim. Na Papinskome sveučilištu Gregoriana 1859. godine postiže doktorat iz filozofije, a 1863. godine i doktorat iz teologije. Za svećenika je zaređen 1862. godine. Nakon povratka u Zagreb profesor je na Nadbiskupijskom sjemeništu gdje predaje metafiziku i specijalnu dogmatiku. Imenovan je 1874. godine prvim profesorom dogmatike na novoosnovanom Sveučilištu u Zagrebu, a bio je i treći rektor tog sveučilišta 1876./1877. godine i to kao prvi profesor s Katoličkoga bogoslovnog fakulteta. Tada je izrekao i svoj glasoviti rektorski govor.⁹

Objavio je životno djelo *O postanku čovjeka po posljednjih mudroslovnih i naravoslovnih znanosti*, čiji je prvi dio izašao u godini obnove Sveučilišta, a drugi tijekom 1877. godine.¹⁰ To djelo zapravo je svojevrsni kršćanski odgovor na sve popularnije i u to vrijeme sve prisutnije evolucionističke teorije koje su se širile diljem Hrvatske.¹¹ Važnost njegova djela pronalazimo u nastojanju da na pitanje evolucije, koje je u to vrijeme, ali i danas, izazivalo snažne ideološke podjele, odgovori što stručnije i argumentiranije.¹² Preminuo je 1888. godine u Zagrebu.¹³

9 *Nastupni govor Antuna Kržana prigodom njegove instalacije za sveučilišnog rektora dne 19. listopada 1876.*, Zagreb, 1876. Govor je objavljen i kao prilog broju 43. Katoličkog lista: *Nastupni govor Antuna Kržana prigodom njegove instalacije za sveučilišnog rektora dne 19. listopada 1876.*, u: *Zagrebački katolički list*, 27 (1876.), br. 43, str. 375-382.; vidjeti i u: *Obzor*, 6 (1876.), br. 34, str. 243-245.

10 ANTUN KRŽAN, *O postanku čovjeka*, I dio, Zagreb, 1874.; ANTUN KRŽAN, *O postanku čovjeka*, II dio, Zagreb, 1877.

11 Usp. PAVO BBARIŠIĆ, „Glavne struje hrvatske filozofije 19. stoljeća“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, Vol. 31 (2005.), br. 1-2 (61-62), str. 247. U ovom kontekstu govora o darvinizmu zanimljiv je sljedeći rad: KREŠIMIR ČVRLJAK, „Prodor i recepcija Darwinove teorije u Hrvata do 1918.“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 11 (1985.), br. 1-2, str. 129-152.

12 IVAN MACAN, *Neoskolastika u Hrvatskoj od 1874. do 1945.*, u: *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, Institut za filozofiju, Zagreb, 2000., str. 339. Ovdje želimo spomenuti i knjigu o darvinizmu u Hrvatskoj: JOSIP BALABANIĆ, *Darvinizam u Hrvatskoj. Fenomen darvinizma u hrvatskoj prirodnoj znanosti i društvu do kraja Prvoga svjetskog rata*, JAZU, Zagreb, 1983., kao i članak od istog autora: JOSIP BALABANIĆ, *Darvinizam u Hrvatskoj između znanosti i ideologije*, u: *Nova prisutnost*, 7 (2009.), br. 3, str. 373-404.

13 Usp. Dr. ANTUN KRŽAN, u: *Katolički list*, 39 (1888.), br. 45, str. 262-263.

1.2. Filozofsko stvaralaštvo

Kada je riječ o Kržanovom filozofskom stvaralaštvu, onda je svakako potrebno istaknuti dva teksta. Prvi, rektorski govor (1876.). Drugi, *O postanku čovjeka. Po posljednjih mudroslovnih i naravnoslovnih znanosti* (1874. i 1877.).

a) *Nastupni govor Antuna Kržana prigodom njegove instalacije za sveučilišnog rektora dne 19. listopada 1876. godine* (1876.)

U svome rektorskom govoru Kržan je istaknuo da je Sveučilište zajednica slobodoumnih ljudi, koji se trude pri spoznaji istine. Jasno je naglasio i to da je svaka znanost ograničena i to bilo po metodi, bilo po predmetu koji istražuje. Ograničenost često potpomaže i nastajanju predrasuda, protiv čega se treba boriti, a što je također jedna od zadaća znanosti, odnosno Sveučilišta u cjelini. Kržan je, zbog već istaknutog mišljenja o ograničenosti pojedinih znanosti, zagovarao njihovu međusobnu suradnju, tj. interdisciplinarnost. Budući da je i sam donekle bio interdisciplinaran, kao doktor filozofije i teologije, a osobito zato što je trajan predmet njegova osobnog studija i istraživanja bila Darwinova teorija, nastojao je poticati dijalog, pa i polemiku, ali na utemeljenim argumentima. U tom smislu isticao je da je Darwin često miješao prirodoslovlje s filozofijom, jer je filozof Darwin često više i dalekosežnije zaključivao nego što je prirodoslovac Darwin uspio skupiti dokaza.¹⁴

b) *O postanku čovjeka* (1874. i 1877.)

Kržanova knjiga pod naslovom *O postanku čovjeka. Po posljednjih mudroslovnih i naravnoslovnih znanosti* objavljena je u dvije knjige ili nastavka. Prva knjiga sadržava devet poglavlja i to ovim redom: *Uvod, Organizam živućih bića, O postanku organizma, Nastavak o postanku organizma, Duševna djelovanja. Umne predstave, Čuvstva, Instinkt, Samosviest i slobodna volja te Razprava o ljepoti*. Vrlo kratko predstaviti ćemo osnovni sadržaj tih poglavlja, s tim da ćemo se malo detaljnije zaustaviti na posljednjem poglavlju *Razprava o ljepoti*.

Kržan je u uvodu odredio svoj predmet istraživanja. Nije se želio detaljno zadržavati na povijesti ideje o postanku čovjeka, već se želi

¹⁴ „Nastupni govor Antuna Kržana prigodom njegove instalacije za sveučilišnog rektora dne 19. listopada 1876.“, u: *Zagrebački katolički list*, 27 (1876.), br. 43, str. 381-382.

pozabaviti najnovijim istraživanjima znanstvenika, a osobito Darwinovim djelima. Iako je Kržan svoje djelo htio učiniti dostupnim što širem krugu čitatelja, priznaje da nije moguće ovako kompleksnu problematiku izložiti sasvim jednostavno jer bi se na taj način zapravo tu problematiku prikazalo pogrešno. Upravo iz tog razloga ta problematika zahtijeva multidisciplinarni pristup ili rečeno Kržanovim riječima: „Jer naša razprava ne može se stegnuti u granice jedne te iste znanosti, nego znanstveno rješavanje našega pitanja, koji su obreteni u različitim znanosti“.¹⁵

Naš autor svoje istraživanje započinje poglavljem pod naslovom *Organizam živih bića* u kojem se bavi određenjem zajedničkih, tj. do-dirnih točaka svih živih organizama. Te točke razlikuju žive od neživih ‚tjelesa‘: „Najglavnija i najteža zadaća za ljudski um u ovom pitanju leži u tom, da po mogućnosti znanstveno protumači organizam živućih bića“.¹⁶ To je pitanje, priznaje Kržan, još – radi se o kraju 19. stoljeća – prijeporno. Kržanov je pristup ovoj problematici interdisciplinarni. Svoje ispitivanje započinje izlaganjem o tome što kemija uči o organizmu. Kemija kao znanost, smatra Kržan, nije sposobna sama otkriti sve uzroke živoga organizma, ali to ne znači da organska kemija nije došla do nekih vrlo važnih rezultata svojim istraživanjima. Do sada je kemija otkrila 65 ‚kemijskih počela‘ (elemenata) u organizmu, s tendencijom da ih otkrije još i više. Te elemente kemija nalazi i u živim organizmima, i u prirodi. Iako su ti elementi isti, čini se da su kemijski procesi unutar živog organizma i izvan njega (u prirodi) ipak različiti. Poznato je, nastavlja dalje Kržan, da su kemičari uspjeli kemijskim pokusima „sastaviti neorganička tjelesa“, ali nisu još uspjeli i najjednostavniji živi organizam umjetno proizvesti, odnosno „sastaviti“. „Za sada, ako strogo uzmemo, samo živući organizmi od prvobitnih neorganičkih počela stvaraju organske sluchenine“.¹⁷ Dakle, nije moguće svesti živi organizam na one sile koje poznaje kemija, jer kemija očito nije dostatna da svojom znanstvenom metodologijom riješi misterij života, zaključuje Kržan.

U poglavlju *O postanku organizma* autor raspravlja o nastanku organizma (života) općenito. Ono što je očito i iz pokusa poznato jest da jedan živući organizam nastaje od drugoga, bez obzira na to o

15 ANTUN KRŽAN, *O postanku čovjeka*, str. 4. Kržan izričito nabraja sljedeće znanosti: kozmologiju, psihologiju, fiziologiju i sve grane mudroslovlja.

16 Ibid., str. 9.

17 Ibid., str. 19.

kojem se načinu rasplodivanja radi. Kržan spominje bespolno, spolno i rasplodivanje dijeljenjem. Ključni je Pasteurov eksperiment kojim je uspostavljen princip: samo živo iz živoga. Taj i mnoge druge Pasteurove pokušaje Kržan detaljno u knjizi prepričava i navodi,¹⁸ dok pobija druge znanstvenike koji samo tvrde kako je moguće da živi organizam nastane iz nežive tvari, ali za svoje tvrdnje ne donose nikakvih dokaza ili efikasnih eksperimenata. Dakle, zaključuje Kržan, u prirodi vlada opći zakon da sve živo nastaje iz živoga: „Ovaj dakle obćeniti zakon narave protivi se sustavu o sveudiljnom neograničenom razvitku bića od najnižnih do najviših“.¹⁹

U sljedećem poglavlju pod naslovom *Nastavak o postanku organizma* Kržan se želi detaljnije osvrnuti na problematiku nastanka živoga bića ‘od početka’. Za taj pothvat potrebno je znanje fiziologije, odnosno embriologije. Svaki se organizam sastoji od sustava stanica. Prvi početak svakog živog bića nalazi se u stanici, te se ta stanica „malo čudnovatim načinom“ dijeli i razvija druge stanice. Ovo je Kržanovo poglavlje zanimljivo kada ga se promatra kao tekst koji opisuje trenutačno stanje znanosti u mnogim pitanjima, a ovdje osobito o pojmu stanice i zametka života. Kržan je donio najnovije rezultate istraživanja, te ovako opisuje stanicu: „Stanica u savršenom stanju jest mjehurić sastojeći se od opne [...] kojom je obavita njeka tvar, koja se zove protoplasma, u ovoj se nalazi vrlo majušno tjelešce, [...], koje opet u sebi sadržaje po jedno ili po više jošte manjih tjeležaca, što se zovu jedarca (Kornkörperchen=nucleoli)“.²⁰ Prvobitna stanica jest jaje. U toj se stanici odvija životni proces koji tu stanicu hrani i dijeli, a ti se procesi ne mogu, i to je zaključak ovoga poglavlja, nikako svesti samo na neorganske sile. Ovim procesima u neorganskom svijetu nema ni traga, stoga se ni njihov uzrok ne može u tom svijetu nalaziti već je tu posrijedi neki viši uzrok.²¹

U poglavlju *Duševna djelovanja. Umne predstave* Kržan se bavi duševnim svojstvima čovjeka. Svoje izlaganje započinje Darwinovom tvrdnjom prema kojoj razlika između duševnih svojstava čovjeka i životinje nije bitna, već se radi samo o stupnju. S tim nazorom Kržan se, naravno, ne slaže nego tvrdi i ovim poglavljem dokazuje da čovjek posjeduje

18 Usp. Ibid., str. 35-37.

19 Ibid., str. 49.

20 Ibid., str. 51.

21 Usp. Ibid., str. 57.

duševna svojstva koja životinje ne posjeduju. Stoga ta čovjekova svojstva nisu se ni mogla razviti iz životinjskih svojstava. Zanimljivo je da Kržan svoje dokazivanje započinje poviješću filozofije u kojoj na primjeru Platonove nauke pokazuje da su sve predodžbe umu prirodene te da zbog toga nije moguće da se viši duševni život razvio ni iz čega. Takav stav moguće je izvesti iz cjelokupne idealističke filozofije (transcendentalni, akozmički i apsolutni idealizam). Međutim, Kržan priznaje da i u filozofiji postoje pravci koji se donekle slažu s Darwinovim učenjem, a to je sensizam, odnosno empirizam. Taj pravac smatra da su pojmovi, sudovi, samosvijest itd. nastali pukim razvojem od nižih osjetila, a što je u skladu s Darwinovim učenjem. Međutim, Kržan opovrgava taj filozofski nazor: „Ideje čovječjega uma, osobito višega reda, predstavljaju takve predmete, koji se ne mogu nikakvim načinom osjećati i nikakvim načinom biti predmetom sjetilâ“.22 Dakle, taj je stav u izravnoj protivnosti s Darwinovim sustavom koji negira postojanje općenitih umnih principa koji se nikakvim stupnjevanjem, odnosno razvojem ne mogu razviti iz nižih oblika osjetila.

O nižim oblicima osjetila, o čuvstvima, Kržan raspravlja u sljedećem poglavlju. Darwin tvrdi da životinje imaju sva ona čuvstva koja se mogu opaziti i kod čovjeka. Kritika tog stava nalazi se izložena kroz cijelo ovo poglavlje. Kržan upozorava da je potrebno dobro razlikovati čuvstvo (*Gefühl*) od nutarnjega ili vanjskoga osjećanja (*Empfindung*). Nesporno je da životinje imaju osjećaje, ali sva čuvstva koja ovise o slobodnoj volji i višoj spoznaji nedostaju životinjama. To je naravno zato što životinje ne posjeduju slobodnu volju kao ljudi, a niti imaju spoznaju sličnu našoj, stoga nemaju ni samosvijesti.23 Ono što prevladava kod životinja to je čisti instinkt, koji je upravo tema Kržanova pretposljednega poglavlja.

Životinjsko djelovanje proteže se na čisto konkretne materijalne i individualne predmete, te im nedostaju općeniti i apstraktni pojmovi, jer su takvi pojmovi samo čovjeku svojstveni kao razumnom biću. Osim toga, životinjsko djelovanje prema van, koje se nama čine oštroumno, zapravo je urođeno. To djelovanje životinje izvode slijepo, odnosno bez slobodnovoljne namjere. Životinje ne razmišljaju o onome što trebaju učiniti, već samo čine. Refleksija je također samo čovjekova osobina.24

22 Ibid., str. 85.

23 Usp. Ibid., str. 146-147.

24 Usp. Ibid., str. 155.

Instinkti su, dakle, prirodni, mehanički, automatski impulsi djelovanja koji su u nedostatku umne sposobnosti od životnoga značenja za sve životinje, te im omogućuju da prežive. Ovaj je zaključak također u izravnom sukobu s Darwinovim sustavom koji tvrdi da se sva bića razvijaju od nižih prema višima.²⁵

U posljednjem poglavlju *Razprava o ljepoti* Kržan se detaljnije osvrće na estetiku, pa ćemo se i mi detaljnije zaustaviti na tom poglavlju. Izravni povod ovim Kržanovim estetičnim razmatranjima jest Darwinov stav prema kojem „estetično čuvstvo“ posjeduju i životinje kao i ljudi. Da bi ovo Darwinovo stajalište mogao prosuditi, Kržan ponajprije želi odrediti što za njega (Darwina) znači pojam ‘lijepo’, a potom izlaže definiciju koju on osobno prihvaća. Iz Darwinova djela Kržan je naveo sljedeća načela ljepote: osjetila i čovjeka i životinje mogu primijetiti one predmete koji na ta osjetila djeluju, a pobuđuju „dopadnost i zadovoljstvo“; zašto ti predmeti izazivaju takve osjete Darwin ne zna; „Čisto je sigurno, da neima stalnoga mjerila, po kojem bi mogli razsuđivati ljepotu osobito što se tiče ljudskoga tiela“.²⁶ Ovaj zaključak Darwin je izvukao iz činjenice razlikovanja lijepoga među raznim narodima. Za neke je narode čak ustvrdio da imaju slabije razvijen smisao za lijepo nego li neke životinje. Ovdje ćemo napomenuti da je Kržan u svom djelu svaku Darwinovu tvrdnju koju je naveo popratio citatom izvornika u bilješki. Iz ovih Darwinovih misli o ljepoti i sličnosti koje one izazivaju kod ljudi i životinja Kržan zaključuje da je Darwin ljepotu shvatio previše usko. Reducirao ju je samo na ostatak ostataka koji djeluju na osjetila oka i uha, a to je učinio samo zbog činjenice da i životinje poput ljudi imaju oči i uši.²⁷ Ipak, taj najmanji zajednički nazivnik nije dovoljan da se na njega primijeni pojam ljepote. Čovjek ljepotu zahvaća i shvaća cijelom svojom naravi koja je sastavljena od uma, fantazije i osjetila. Te čovjekove sile, zaključuje Kržan, najtješnje surađuju u bilo kojoj spoznaji, pa tako i u spoznaji lijepoga. Kržan ljepotu definira ovako: „Ono dakle svojstvo bića, kojim na naše spoznavajuće sile tako djeluju, da nam se već tim, što ih motrimo, dopadaju, te najpovoljnije čuvstvo ljubavi i zadovoljstva probuđuju, zove se ljepota“.²⁸

25 Usp. Ibid., str. 192.

26 Ibid., str. 241.

27 Usp. Ibid., str. 243.

28 Ibid., str. 244.

Iz ove definicije sasvim je jasno zašto ne može biti ni govora o tome da je pojam ljepote jedna od dodirnih točaka koje spajaju čovjeka i životinju. Životinje nemaju ni um ni fantaziju da bi „motrile“ (razumom promatrale) ono što im se dopada. Osim toga ono što se životinjama dopada u njima ne izaziva ‘čuvstvo ljubavi’ već obično ispunjenje nagonskih potreba. Pojam ljepote nerazdvojiv je od pojma spoznaje i bez spoznajne moći nemoguće je imati potpuni pojam o ljepoti. Osim spoznaje vrlo je važna i volja (hotnja) kojom čovjek pristupa ljepoti kao objektu (predmetu). Vid i sluh samo su organi, kanali te spoznaje, a razum je ona sila koja jedina može procijeniti ljepotu i uživati istinski u njoj.

Što se tiče Darwinove usporedbe da neki primitivniji narodi i plemena nemaju razvijen osjećaj za lijepo pa da je moguće da i neke životinje imaju bolje osjećaje za tu svrhu, Kržan odgovara da je, zaista, tako. Ipak, i domorodci kao ljudi imaju sposobnost razviti svoje poimanje ljepote, dok životinja nema takvih sposobnosti. Osim toga, Kržan uopće ne priznaje da životinje imaju mogućnost spoznati lijepo općenito.²⁹ Kržan je donio i detaljnu kritiku Darwinovih tvrdnja da je estetika također dio životinjskog osjetilnog svijeta. Stoga je i on odlučio detaljno je kritički promisliti. Jedan od najvažnijih Darwinovih argumenata u tom smjeru jest ljepota pjeva ptica. Darwin pjev ptica, sasvim nagonski i prirodan nagon, proglašava vrhunskim dosegom, ali koristeći se primjerima na koji način to pjevanje djeluje na čovjeka, dok je za ptice pjev najvećim dijelom vezan uz razdoblje parenja, odnosno komunikaciju. Čovjek pjesmom može artikulirati svoje različite osjećaje, dok je kod ptica pjevanje uvijek svrsishodno na najnižoj, tj. nagonskoj razini.

Osim ljepote kao estetske kategorije, lijepo može pobuditi i osjećaj udivljenja, poštovanja, pa čak i strahopoštovanja. Takvu vrstu ljepote Kržan naziva uzvišenost (*sublimitas, Erhabenheit*).³⁰ Što se tiče načela na kojima se osniva pojam ljepote, jedno od najvažnijih jest svojstvo, drži Kržan, milote. Što je to ‘milota’? Svaki čovjek teži i drago mu je da i drugi ljudi primjećuju i priznaju prednosti i vrline koje pojedinac posjeduje. Takvo nam je priznanje po volji: „Ono dakle svojstvo na predmetu, kojim on zadovoljava toj težnji, jest milota“.³¹ U zaključku ovoga opširnoga i detaljnoga poglavlja, Kržan sažima rezultate svoga promišljanja. Smatra

29 Usp. Ibid., str. 249.

30 Usp. Ibid., str. 260.

31 Ibid., str. 269.

da je jasno pokazao koliko vrijedi Darwinovo „mnijenje o ljepoti“, osobito u kontekstu da nije dokazao kako je za pojam ljepote nepotreban razum, odnosno nije pokazao da životinje posjeduju nešto nalik razumu kojim bi mogle sudjelovati u percipiranju ljepote kao čovjek. Također, nastavlja dalje Kržan, Darwin nije dokazao da „divljaci“ koji, istina, ne poštuju standarde ljepote civiliziranog čovjeka, nemaju tu sposobnost. Ta je sposobnost kulturološki uvjetovana, tj. promjenjiva i napredak je moguć. Sličnu sposobnost životinje nemaju niti bi je ikada mogle imati. Osim ovih načelnih prigovora, Kržan je istaknuo da je pokazao kako je ljepota širi pojam od pukog svođenja njezina opsega na osjetila sluha i vida, što je Darwinu bilo nužno, jer su sluh i vid osjetilne sile koje dijele s ljudima, ali bez spoznajne razumske moći: „Već se iz samoga načina, kako Darwin čuvstvo o ljepoti predstavlja, vidi, da je htio onaj jaz, koji dieli čovjeka od životinje, vrlo vješto preskočiti. Nije dovoljno za pravu znanost, ako se samo nagađa, da možda neima granice, nego treba znanstveno pokazati je-li nije-li“.³² Možemo zaključiti da je Kržan svoju namjeru u potpunosti ispunio, te da je ispravno kritizirao Darwinove nazore o estetici kod životinja.

Druga knjiga sadržava šest poglavlja: *Posljednji uzroci svieta, Nastavak o posljednjih uzrocih, Pantheizam, Razprava o prvih izvorih etičkih pojmova i načela, Razvoj živućih bića i Darwinova načela te Organički sviet i njegovi uzroci.*

Kada raspravlja o posljednjim uzrocima svijeta, Kržan zaključuje ovako: „U prvom početku morala je uplivati na materiju neka viša sila, koja se nipošto nemože brojiti medju naravske sile, nače se nebi nikako mogle razviti one naravske sile, koje sada u svoj kolikoj naravi vladaju“ te smatra da ondašnja znanost odbacuje stajalište i materijalista i darwinista koji drže „da materija i njezine sile jesu dovoljne za protumačiti postanak svih bića, pače drzovito tvrde, da je samo ovo mnijenje znanstveno, dočim uprav znanost protivno zahtieva“.³³ Nadalje, ako sve sile imaju ovisnost o nečemu drugom, onda mora postojati jedna neovisna sila koja se nalazi izvan granica ovih naravnih sila. Ako to ne bi bio slučaj, onda ni djelovanje naravnih sila ne bi bilo moguće te ovdje dolazimo do granica materijalističkog tumačenja postanka svijeta za

32 Ibid., str. 289.

33 ANTUN KRŽAN, *O postanku čovjeka. Po posljedchih mudroslovnih i naravnoslovnih znanosti*, Zagreb, 1877., str. 39.

koji Kržan smatra da je pogrešan. Ovdje se očituje utjecaj Aristotelove filozofije i njegova promišljanja o nepokrenutom pokretaču našeg filozofa, naravno u kršćanskoj verziji pod utjecajem sv. Tome Akvinskog i njegova filozofskog sustava. Malo dalje Kržan piše: „Svi se razlozi, koji nas osvjedočavaju, da Bog postoji, osnivaju na onom znanstvenom načelu, da svaki učinak ima svoj dovoljan uzrok, te bez uzroka nebiva ništa. Vidjevši kako se sve mienja, nastaje i prestaje, dolazi i prolazi, naš um po svojoj naravi traži sve daljnji i daljnji uzrok tim nastajućim i prolazećim bićem, i tim putem mora on doći na misao, da postoji neko biće, koje neima daljnijega uzroka svomu bitisanju, koje nužno postoji samo po sebi neimajući početka. Jer inače bi slijedilo ili beskonačno čislo proizvedućih i proizvedenih bića, ili da je nešto nastalo neimajući nikakva uzroka, a jedno i drugo jest očito nemožno. Samo takovo biće, koje nužno postoji samo po sebi, može biti skrajnim uzrokom svemu ostalomu, što s vremenom nastaje i prestaje“.³⁴

U nastavku svoje knjige Kržan raspravlja s Kantom i njegovom filozofijom u kojoj se Kant ne slaže s tvrdnjama da slijedeći taj put razmišljanja, moramo doći do bića koje nije proizvedeno, nego nužno postoji. Kržan smatra kako je ova tvrdnja svima očita jer ako je opstojnost jednog bića zavisna od drugog, onda je i cijeli sustav zavisan od nekoga drugog, a taj drugi može biti samo onaj koji ni o kome ne ovisi, inače ako bi vrijedilo suprotno, išli bismo u nedogled, a to je nemoguće. Kao argument Kržan upotrebljava i dostignuća znanosti svoga vremena, koja po njemu jasno pokazuju „da ovaj svijet nije od vieka. Mnogovrstni razlozi pobijaju njegovo vječno bitisanje“.³⁵ U raspravi o Božjem postojanju, Kržan spominje ontološki dokaz za koji drži da „na slabih nogu stoji, te se po njem ljudski um nemože osvjedočiti, da najsavršenije i najviše biće opstoji“. Prema Kržanu glavni razlog tome nije Kantova kritika ontološkog dokaza, jer je već mnogo ranije sv. Toma Akvinski i kraće i jasnije opovrgnuo taj dokaz i pokazao da nema znanstvene vrijednosti. Kržan filozofski promišlja o ovome na sljedeći način: „Samo otuda, što imamo pojam o najvišem i najsavršenijem biću, nikako nesliedi, da ono postoji. Jer svi pojmovi našega uma takove su naravi, da nam oni sami po sebi kao takovi nikad nemogu jamčiti, da onaj predmet, što ga predstavljaju, takodjer izvan uma u realnosti opstoji“ te malo dalje nastavlja:

34 Ibid., str. 49.

35 Ibid., str. 54-55.

„Sam pojam kao takav nemože već dokazom služiti, da postoji najviše i najsavršenije biće, osim ako tko prihvati takav mudroslovni sustav, po kojem bi bilo jedno te isto: predmet, kako ga naš um shvaća, i kako on u idealnom svijetu postoji, te predmet, kako izvan uma u ontologičkom svijetu realno bitiše“.³⁶

S obzirom na kozmološki dokaz, Kržan se ne slaže s Kantom da ga se može u konačnici svesti na ontološki, ali se slaže da ni on nije dovoljan da dokaže da postoji biće koje nužno postoji. U tom kontekstu Kržan odbacuje i Darwinova promišljanja i zaključivanja o postanku vrsta. Koji je, dakle, prema našem autoru očevidan dokaz da Bog kao prvi uzrok postoji? Promatrajući svijet i druga bića, čovjek njihovo podrijetlo ni na koji drugi način ne može shvatiti osim da iza svega „stoji vrlo mudro biće, koje ih je ovako liepo, skladno i shodno proizvelo“. Osim toga, ljudi su oduvijek držali da postoji Bog, a katkad mogu imati i pogrešne pojmove o naravi Božjoj: „Ova misao je ljudskom rodu tako naravna, kao što mu je naravna razumna sila, od koje se ova misao rodi“ te zaključuje: „Zato nije nikakvo čudo, ako se u toj misli svi narodi slažu. A ovo obćenito svjedočanstvo opet je pojedincu novim dokazom, da je ova misao nužna istina. Jer zato što je tako obćenita i sveudiljna, nemože nigdje drugdje imati svoj izvor nego u zdravom i trieznom ljudskom razumu“.³⁷ Ipak, Kržan odbacuje misao da je ideja o Bogu čovjeku urođena ili da mi Boga instinktivno spoznajemo.

Raspravljajući o panteizmu i to kako ga shvaćaju i zastupaju Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel i Hartmann, Kržan ovaj sustav smatra nedostatnim i pogrešnim filozofskom nazorom i odgovorom na problematiku razvoja svijeta. Na samom kraju svoje rasprave Kržan drži da je uspio postići dvoje. Prvo, protivnicima darwinizma pokazati da se Darwinov sustav ne može lagano oboriti kao da taj sustav ne bi imao nikakva temelja u prirodi. Drugo, smatra da je dokazao kako Darwinova nauka nije „obćeniti mudroslovno-naravoslovni sustav, koji bar kao vjerojatno otkriva, kako se je tijekom vremena sam po sebi, posve slučajno, mekaničkim putem, od puke tvari sav organički sviet razvio“ te da taj sustav ne može „napose uporabiti, da njim izključivo protumačimo postanak čovjeka na zemlji“.³⁸

36 Ibid., str. 63-64.

37 Ibid., str. 79-80.

38 Ibid., str. 263.

1.3. *Nekoliko zaključnih misli*

Glavni Kržanov doprinos našoj filozofskoj misli sažeo je Pavo Barišić u članku pod naslovom *Glavne struje hrvatske filozofije 19. stoljeća*, gdje Antuna Kržana nedvojbeno opisuje kao začetnika zagrebačke neoskolastičke škole, te, zaključno, Kržanov pristup toj filozofiji opisuje na način da: „Iz obzora skolastike na osebujan kritički način spaja filozofsko umovanje sa suvremenim znanstvenim i filozofskim nazorima“.³⁹ Nadalje, Zlatko Posavec Antuna Kržana opisuje kao skolastičkog filozofa koji je čak i prije pojave enciklike pape Lava XIII. *Aeterni patris* 1879. godine, bio jedan od prvih protagonista neoskolastike kod nas. Nadalje, isti autor smatra ga važnim i u sklopu hrvatske estetske historiografije i to po sasvim neestetičnom naslovu dviju njegovih knjiga *O postanku čovjeka*. Na kraju prve knjige nalazi se njegova „uzorno pisana kao posebno poglavlje zapravo samostalna u cjelinu djela uklopljena *Razprava o ljepoti*“,⁴⁰ a o Kržanovim estetskim nazorima i samoj estetici Posavec piše: „Kržanova estetika gnoseološki je koncipirana, budući da se lijepo svagda odnosi na spoznaje moći, ali tako, da razlikuje više i niže spoznajne moći“.⁴¹

39 PAVO BARIŠIĆ, *Glavne struje hrvatske filozofije 19. stoljeća*, str. 247.

40 ZLATKO POSAVEC, *Umjetnost i pojam lijepoga u hrvatskoj neoskolastici (Druga polovica 19. i prva polovica 20. stoljeća)*, str. 114. „*Razprava o ljepoti* konsekventno je racionalistički provedena i s obzirom na sferu estetičkog može se reći, već je upozoreno, kako je na djelu radikalno racionalistička estetika, racionalistička u tolikoj mjeri da taj radikalizam pozicije nije nužno deducirati opravdanjem podrijetla samo iz davne i novije skolastike ili samo Kržanu suvremenog scijentizma i pozitivizma, premda potenciranost i dolazi upravo iz uzajamnog međusobnog pojačavanja istodobnim pritiskom obaju komponenata. Kržanovo respektiranje suvremenog mu i modernog scijentizma, njegovo uvažavanje znanosti nije međutim išlo tako daleko da ga zavede do pozitivizma. Kržanova estetika nije pozitivistička, nije scijentistička. Ona je filozofijska!“. ZLATKO POSAVEC, *Umjetnost i pojam lijepoga u hrvatskoj neoskolastici (Druga polovica 19. i prva polovica 20. stoljeća)*, str. 123.

41 ZLATKO POSAVEC, *Umjetnost i pojam lijepoga u hrvatskoj neoskolastici (Druga polovica 19. i prva polovica 20. stoljeća)*, str. 116.

2. FRANJO MARKOVIĆ (REKTOR 1881. – 1882.)

2.1. Ukratko o životu i djelovanju

Franjo Marković rodio se u Križevcima 1845. godine. Od 1854. do 1862. godine boravi u Zagrebu, u Plemićkom konviktu,⁴² gdje pohađa gimnaziju. Nakon gimnazije Marković upisuje studij klasične filologije i slavistike, a završava ga u Beču 1865. godine. Godinu dana kasnije položio je i dodatni ispit za gimnazijskoga profesora. Prvo radi kao gimnazijski suplent u Osijeku. Godine 1868. dobio je mjesto profesora na gimnaziji u Zagrebu. Zbog svoje političke angažiranosti 1870. godine dao je otkaz na gimnaziji te odlazi na studij filozofije u Beč. Slušao je predavanja Roberta Zimmermanna koji velikoj mjeri utječe na Markovićev filozofski razvoj. Dana 8. ožujka 1872. godine kod filozofa Roberta Zimmermanna uspješno je obranio doktorat iz filozofije.⁴³ Vraća se u Zagreb i radi na gimnaziji. Istovremeno je - od svibnja 1872. do sredine 1873. godine - bio i glavni urednik *Vijenca*. Nakon toga ponovno odlazi na daljnji studij i to na nekoliko europskih sveučilišta u Dresden, Leipzig, Berlin i Pariz te se na taj način izvrsno pripremio za službu prvoga nositelja Katedre za filozofiju na obnovljenome Sveučilištu u Zagrebu.⁴⁴ Godine 1874., nakon osnutka Zagrebačkoga sveučilišta, preuzima Katedru za filozofiju i postaje prvi dekan Filozofskoga fakulteta. Na Fakultetu je predavao praktično do svoje smrti. Već 1876. godine postaje i redoviti član Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Početkom 1877. godine postaje i član glavnoga odbora Matice hrvatske. Na taj način Marković bio je aktivan u tri najvažnije hrvatske kulturne i znanstvene institucije, a preko čega je širio kulturu i znanost u svojoj domovini.

Markovićeva djelatnost vrlo je razgranata. Ukratko ćemo spomenuti samo nešto od njegovih aktivnosti. Osnovao je *Hrvatsku studentsku menzu*, društvo *Didaktika* za stručne vježbe kandidata srednjoškolskoga

42 Kraljevski plemićki konvikt osnovan je novcem koji je Josip II. dobio ukinućem zagrebačkoga i varaždinskoga sjemeništa. Djelovao je kao opća stipendijska zaklada. Konvikt su pohađali i Ivan Kukuljević Sakcinski, Izidor Kršnjavi, Milivoj Dežman i drugi. Više o samom konviktu može se vidjeti u: STJEPAN BOSANAC, *Kraljevski plemićki konvikt u Zagrebu 1796.-1896.*, Zagreb, 1896.

43 Usp. *Franjo pl. Marković. Životopis*, u: FRANJO MARKOVIĆ, *Etika*, BOJAN MAROTTI (prir.), Zagreb, 2016., str. 199.

44 Usp. IVAN PEKLIĆ, *Život i djelo Franje Markovića*, Zagreb-Križevci, 2014., str. 25.

učiteljstva u Hrvatskoj i Slavoniji, te *Hrvatsko obće prosvjetno blagotvorno društvo*. Pokretač je časopisa *Hrvatski planinar*. Jedan je od suradnika u izradi *Hrvatskoga školskog pravopisa*. Izrađivao je i hrvatsko glazbeno nazivlje. Napisao je gimnazijsku čitanku iz hrvatskog jezika.⁴⁵ Bio je aktivan i u političkom životu. Od 1881. do 1892. godine bio je narodni zastupnik križevačkoga kotara. Umirovljen je 1909. godine. Ipak, i nakon umirovljenja honorarno je predavao na Mudroslovnom fakultetu. Preminuo je u rujnu 1914. godine.

2.2. Filozofsko stvaralaštvo

Kada je riječ o Markovićevom filozofskom stvaralaštvu, onda je svakako potrebno istaknuti dva značajna teksta. Prvi, rektorski govor pod naslovom *Filosofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII.* (1881.). Drugi, *Razvoj i sustav obćenite estetike* (1903.).

c) *Filosofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII.* (1881.)

Naš filozof Marković „bez sjaja govornoga želi predstaviti „filosofijske pisce našeg roda“ i njihov rad kroz četiri stoljeća. Od njih posebno ističe dvojicu i to Franju Petrića iz 16. stoljeća te Ruđera Boškovića iz 18. stoljeća. Franjo Petrić pripada među one filozofe koji su pripravili razvoj novovjeke filozofije. Svojim radom težio je obnovi novoplatozizma. Marković ističe i Petrićeve rasprave iz estetike, osobito njegovo sudjelovanje u raspravi talijanskih znanstvenika o temama prvenstva između Tassa i Ariosta te kolika je važnost i vrijednost Aristotelove poetike za umjetnike njihovoga doba. Ruđer Bošković stekao je slavu svojom atomističkom teorijom. Njih je Marković spomenuo kao osobe koje nije potrebno same po sebi isticati. On to čini samo kao učinkovit uvod u pravu zadaću: „k iznašanju imena manje slave iz mraka zaboravnosti“. „Stanje istraženosti“ hrvatske filozofske baštine u vrijeme kada Marković izriče svoj rektorski govor, jedva da bismo mogli uzeti bolju metaforu od one koja je ovdje spomenuta: „mrak zaboravnosti“. Tek se na nekoliko mjesta spominje pokoji stariji hrvatski filozof. Marković je

⁴⁵ Usp. Ibid., str. 1.

svjestan da ta imena nisu znatna za svjetsku povijest filozofije. Ipak, iznimno su važna za hrvatsku.⁴⁶

Odmah po Guttembergovu izumu pomičnih tiskarskih slova, svojim djelom javlja se Zadranin Benko Benković i to u posljednjoj trećini 15. stoljeća u kojem obrađuje nauku Ivana Duns Scota. Kao izvor podataka o Benku Benkoviću, Marković navodi predgovor Sakcinskoga, a u kojem se spominje i Nikola Kotoranin, koji je djelovao čak i prije Benkovića. Negdje u Beču nalazilo bi se njegovo rukopisno djelo na latinskom jeziku o neumrlosti duše. Ovoj dvojici Marković je dodao zadranina Ivana Križana i šibenčanina Ivana Polikarpa Saveritana. Nešto opširnije biografske podatke Marković pruža za Juraja Dobrotića koji je živio „pod konac 15. i početkom 16. vieka“. Spomenut je i Dobrotićev sugrađanin iz Dubrovnika, Grugur Budisaljčić te nešto stariji Stjepan Nalješković. Tim imenima niz dubrovačkih filozofa nije dovršen. Marković spominje i ukratko izlaže osnovne biobiografske podatke i za Mišu Monaldija, Ambrozija Gučetića, Antona Medusa (Medića?) i Georgija Raguseusa. „Od početka 17. vieka malakše Dubrovnik i u obće Dalmacija u proizvađanju filozofijskih pisaca“, piše Marković, spomenuvši još Stjepana Gradića, Benka Rogačića i Sebastiana Dolcija te Stjepana Rožića, Benka Staj (de Stay) i Andriju Kačića Miošića kao predstavnike hrvatskih pisaca 18. stoljeća. Ovim nabrojanim imenima, Marković je nadodao samo pokoji biografski podatak, vjerojatno onoliko koliko mu je u trenutku pisanja bilo poznato, da bi se potom vratio na Nikolu Gučetića čiju je filozofsku nauku nešto detaljnije izložio.

Iz današnje perspektive i stanja istraživanja hrvatske filozofske baštine, Markovićev rektorski govor bio bi faktografski neprecizan, siromašan i donekle nezadovoljavajući. Ipak, njegova važnost u kontekstu prvoga kompleksnoga prikaza i pregleda filozofskoga stvaranja u hrvatskoj kulturi zapravo je neprocjenjiva. Potrebno je se svakako složiti s tvrdnjom da se ovdje radi o svojevrsnom programu istraživanja hrvatske filozofske baštine. Taj program velikom medijskom pažnjom tadašnjoj je hrvatskoj javnosti prezentiran i na taj je način široka publika upoznata o stanju i potrebama istraživanja hrvatske filozofske baštine. Napravljen je prvi, nesiguran korak, a ponovnim osnutkom Sveučilišta

⁴⁶ FRANJO MARKOVIĆ, *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII.*, u: *Hrestomarija filozofije*, sv. 10, *Novija hrvatska filozofija*, str. 91-114.

1874. godine zadan je i institucionalni okvir zadaći čiji je sadržaj rektor Marković u svom svečanom govoru opisao.

d) *Razvoj i sustav obćenite estetike* (1903.)

Djelo pod naslovom *Razvoj i sustav obćenite estetike* Marković je posvetio uspomeni Roberta Zimmermanna.⁴⁷ Djelo sadrži 551 stranicu gusto tiskanoga teksta, a podijeljeno je na dva glavna dijela. Prvi dio obuhvaća dva poglavlja: a) o odnosu estetike prema filozofiji i ostalim znanostima i b) povijesni pregled razvoja estetike. Drugi dio knjige ima samo jedno poglavlje i nosi naslov *Sustav obćenite estetike*, a podijeljeno je na tri pod poglavlja nejednake dužine: *Dedukcija osnovnih estetičnih načela*, *Ljepota, petero obilježja ljepote* i *Divnost, tragičnost, smiešnost – prema ljepoti*. Ono je ujedno i središnji dio knjige bilo po opsegu bilo po važnosti.

Pristup: estetika prema filozofiji i ostalim znanostima. Osnovna umna podjela stvarnosti, kako ju Marković shvaća i primjenjuje, događa se zbog razlike u shvaćanju onoga što je u svemiru *bićno* (supstancijalno), od onoga što je *pojavno* te nastoji dokučiti *vrijednost* onoga što je u svijetu *bićno*, tj. *pojavno*.⁴⁸ Iako se odmah na prvi pogled uočava terminološka i sadržajna podudarnost s Kantovim filozofskim sustavom, taj sustav, prije nego li je došao do primjene kod Markovića, prošao je dvije interpretacije: onu Herbartovu, a potom i Markovićeve neposrednog učitelja Roberta Zimmermanna. Sličan utjecaj jasno će se vidjeti i kod Đure Arnolda u njegovom djelu *Etika i poviest* objavljenom 1879. godine. Navedimo isto mjesto i u Markovićevoj *Estetici* napisanoj gotovo 25 godina kasnije: „Zato kažemo: dobrota je ljepota volje, a etika je jedan dio estetike, ona je estetika volje“.⁴⁹ Istaknimo ovdje i to da je Marković bliskost estetike i etike objašnjavao na način da je volju, koja ima sva obilježja ljepote, nazivao dobrom. Volja koja je lijepa jest i dobra, a što je u skladu sa skolastičkim načelom jedinstva istine, dobrote i ljepote. Razliku između etike i estetike Marković pronalazi u njihovim pojavnim oblicima. Naime, volja je nešto posve psihičko, dakle nije

47 Kao što je već istaknuto, ovo Markovićevo djelo tiskano je 1903. godine u Zagrebu. Iako je dostupno u nekoliko javnih knjižnica, u ovome radu služili smo se reprint izdanjem iz 1981. godine. Usp. FRANJO MARKOVIĆ, *Razvoj i sustav obćenite estetike*, Split, 1981.

48 Usp. *Ibid.*, str. 1.

49 *Ibid.*, str. 28.

nešto fizički pojavno. Kao najvažniju razliku između etike i estetike naš filozof ističe sljedeće: nitko, pa ni čovjek, nije dužan biti lijepim, ali je svakoj volji dužnost biti dobrom.⁵⁰ Marković jasno ističe da su istina, dobrotu i ljepota tri objekta čovječjega filozofskog uma. To je klasična, skolastična podjela koja je i tada imala, posebno u horizontu hrvatske neoskolastičke filozofije i estetike, veliki broj poklonika.⁵¹

Marković u uvodnom dijelu objašnjava na koji način gleda na filozofiju s obzirom na njezin predmet istraživanja. Metafiziku i njezinu zadaću vidi u odnosu na tri predmeta: spoznaju prirode, spoznaju ljudskoga duha i spoznaju apsolutnog duha. Iako se spoznavanjem prirode i njezinih pojava bave prirodoslovne i prirodopisne znanosti, piše Marković, i one se iza svojih istraživanja oslanjaju na hipotezu „da ima nepojavnih bića, atoma“. Jedino je filozofija ona koja takve hipoteze može ispitati i „u tvrdnu istinu“ pretvoriti. Ta mogućnost filozofije izvire iz njezine zadaće da spozna ono bično (supstancijalno) s čime se niti jedna druga znanost ne bavi niti se može baviti. Uz metafiziku kao prvi dio, stoje etika i estetika, kao drugi i treći dio filozofije. Metafizika je teorijska filozofija, a etika i estetika zajedno tvore praktičnu filozofiju. Što se tiče logike, a o kojoj je Marković mnogo pisao i predavao, ona se prema navedene tri grane filozofije odnosi kao matematika prema fizičarima. Logika istražuje pravila za općenite oblike mišljenja, kojih se onda imaju pridržavati metafizika, etika i estetika ukoliko žele da svoje zaključke pravilno izvode iz premisa i sudova. Međutim, opseg djelovanja logike nije samo u sferi filozofije. Budući da se i ostale znanosti, kao na primjer fizika, pri svom spoznavanju služe mišljenjem, logika i njoj postavlja pravila. Nadalje Marković ističe da s obzirom na povijesni razvoj filozofije postoje tri osnovna smjera u odnosu na problem spoznaje: krajnji racionalizam, krajnji senzualizam te posredni smjer između ta dva spomenuta. U njihovim varijacijama nalazi se pretežit broj svih filozofskih smjerova od antičke Grčke do danas.⁵² Iz ovog

50 Usp. *Ibid.*, str. 38.

51 Za detaljniji pristup ovoj problematici pogledati radove ZLATKA POSAVCA, „Umjetnost i pojam ljepote u hrvatskoj neoskolastici“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 26 (2001.), br. 53-54, str. 163-205.; ZLATKO POSAVAC, „Umjetnost i pojam ljepote u hrvatskoj neoskolastici“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 27 (2002.), br. 55-56, str. 207-238.; ZLATKO POSAVAC, „Umjetnost i pojam ljepote u hrvatskoj neoskolastici“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 28 (2003.), br. 57-58, str. 93-162.

52 Usp. FRANJO MARKOVIĆ, *Razvoj i sustav obćenite estetike*, str. 6-8.

Markovićevog nacrtu, kojega on detaljno obrazlaže, zaustavit ćemo se samo na njegovom prikazu položaja i zadatka estetike.

Estetika je povezana s umstvenom, a preko nje i s opažajnom psihologijom. Psihologija u ovom smislu ima veze s estetikom ondje gdje ona stvarnim stvarima ili osjećajima pridaje ili pririče određene vrijednosti, kao, na primjer, da se našem duhu one mile u smislu estetične ćutnje ili *krasoćutja*. Na empirijsku, pojavnu osnovu takvih osjeta, empirijska psihologija ustanovljuje koliko u tom odnosu sudjeluju naši osjeti, a koliko neosjetna strana našega duha. U tom istraživanju empirijska psihologija nastoji utvrditi određene principe i zakone prema kojima bismo mogli razviti valjan sud o ljepoti. Empirijska pojavnost predmeta estetike, bez obzira javlja li se ona u mašti ili u stvarnosti, ključna je za estetsku spoznaju, smatra Marković. Ideja atoma ili matematičke ideje ne pobuđuju nikakve estetske ćutnje. Njih možemo pomišljati samo apstraktnim pojmovima.⁵³ S druge strane, ako je neka pojava predmet estetike i ako načelno ispunjava tri načelna pravila za estetiku: ima privlačan oblik, skladnost i potpunost, takvi se estetski oblici nužno sviđaju svakome čovjeku „čija je psihičnost valjano udešena za estetičko poimanje“.⁵⁴ U ovome dijelu i pri prosuđivanju ispunjava li određeni predmet ove estetske kriterije, sudjeluje umstvena ili racionalna psihologija. Ovdje se jasno vidi Markovićev stav da je u estetici moguć i nuždan apodiktičan sud, načela i zakoni. Tim stavom on u teoriji spoznaje otklanja bilo senzualizam bilo naturalizam.

Već je istaknuto da je estetika težnja prema ideji ljepote. Ukoliko se neka pojava može usporediti prema toj ideji, smatra Marković, utoliko nešto možemo proglasiti lijepim. Tu mogućnost imaju svi ljudi s pravilno razvijenim psihičkim ustrojstvom. Budući da je pojavnost ljepote uvijek manjega opsega nego li sam njezin ideal, a kako smo vidjeli težiti nam je za tim idealom, time ideal ljepote prelazi u područje neizmjernoga, dakle u područje *divote* (uzvišenosti). Marković piše ovako: „Kako smo kod ljepote opazili, da ona, očitovala se bilo u prirodi bilo u ljudskome duhu, vodi pute iz estetike k vršku svemira i k vršku spoznajne zgrade naše, k absolutnom duhu, tako još više nalazimo kod divote taj ulaz k vršku, dapače istom po divoti pravo i podpuno vodi put iz estetike uz

53 Usp. Ibid., str. 21.

54 Usp. Ibid., str. 22-23.

vis k absolutnom duhu“.⁵⁵ Ovdje izložena zgrada filozofske spoznaje pokazuje važnost estetike, kao i ovisnost estetike o ostatku spoznaje i drugim znanostima. Estetika svoje spoznaje crpi, smatra Marković, ne samo iz filozofije koja je kraljica svih znanosti, već i iz ostalih stečevina ljudskog duha: „Psihologija, povijest umjetnosti i književnosti, antropologija i jezikoslovlje: sve te nauke podaju umstvenoj estetici empirijsko znanje o subjektivnom [...] činitelju ljepote [...]“.⁵⁶

Poglavlje *Priegled poviestnoga razvoja estetike* obuhvaća čak 191 stranicu, što bi po opsegu i kvaliteti teksta bilo dovoljno da ga se tiska kao samostalnu publikaciju. Marković ga je podijelio na četiri nejednaka podpoglavlja.⁵⁷ Jasno je da je Marković najveći trud i važnost u ovom prikazu pridavao Aristotelu i Kantu. S obzirom na osobitu važnost i utjecaj koji je imao Herbart na Markovića, osvrnuti ćemo se i na Markovićevo shvaćanje Herbarta.

Platon. Markovićev pristup ima slijedeću strukturu: počinjući povijesni pregled, Marković analizira njegovu estetiku kroz četiri dijaloga – *Simpozij, Fedar, Fileb* i *Politeja* istaknuvši najvažnije momente iz svakoga od njih. Zanimljivo je napomenuti da se, dok izlaže Platonovu misao o estetici, Marković obazire i na suvremenije autore, ukoliko zastupaju stajališta slična Platonovima. Tako na primjer, u poglavlju o Platonovoj estetici, osvrće se na Baumgartnera, kao pristaši Leibniz-Wolfove škole. Nakon prikaza Platonove estetike, kao i nakon prikaza svih značajnijih filozofa kojih se dotakao u svojem prikazu povijesti estetike, zaključno donosi i svoj sud o njemu: „Po tom ćemo posve razložito tvrditi, da je Platon začetnik idealizma u estetici, koji drži, da je liepo samo ono, što je osjetiv pojav istine i dobrote, ter da tako ljepota nije nješto samostalno, nego je puko pojavno sredstvo idealnoga svieta. Suprotnome estetičkome načelu, formalizmu u estetici, začetnik je Aristotel“.⁵⁸

55 Ibid., str. 35.

56 Ibid., str. 40.

57 1. Stari vijek - zauzima razmjerno najveći dio teksta. Marković je u njemu prikazao Platona (18 stranica), Aristotela (52 stranice) i ostale poslije Aristotela (8 stranica); 2. Srednji vijek - ovaj kratki prikaz, tek skica, zauzima 5 stranica; 3. Novi vijek do Kanta - obuhvatio je puno više detalja (ukupno 34 stranice) prikazujući filozofe i njihove estetike u Italiji, Francuskoj, Engleskoj i Njemačkoj; 4. Novi vijek od Kanta - obuhvaća najvećim dijelom Kantovu filozofiju (više od 50 stranica), a na deset susljednih stranica Marković je stavio francuske, engleske, talijanske, španjolske, skandinavske i slavenske mislioce, a koji su mu se učinili važnima za estetiku 19. stoljeća.

58 FRANJO MARKOVIĆ, *Razvoj i sustav obćenite estetike*, str. 61.

Aristotel. S obzirom na Aristotela, kao i kod Platona, Marković po-najprije čitatelja uvodi u sadržaj njegovoga filozofskog sustava. Izložio je Aristotelovu osnovnu podjelu filozofije na tri dijela: teorijsku, praktičnu i logiku, objasnio je razliku u učenju Aristotela i Platona o biću, Aristotelov odnos prema pojmovima i sudovima, itd. Dakle, ukratko je panoramski prikazao glavne naglaske, kako se to može pronaći u ondašnjim, ali i današnjim, prikazima njegove filozofije. Marković ističe da se Aristotelovo učenje o estetici tiče pojma ljepote, pojma 'priličbe', naravi i svrhe pojedinih umjetnosti (posebno epske i tragedijske). Aristotel u svojim spisima često upotrebljava riječ lijepo za etičku ljepotu, tj., za dobrotu. Marković se slaže s Aristotelovom izjavom u *Retorici* gdje stoji da je lijepo ono što nam se samo sobom nužno sviđa, a lijepo je ujedno i dobro, a kao takvo je također i ugodno.⁵⁹ U svom prikazu Aristotelovih estetičkih nazora, Marković donosi nekoliko mjesta na kojima Aristotel definira i dopunjuje svoje nazore o estetici, kao na primjer iz *Metafizike*: „Glavna obilježja ljepote jesu pokret, simetrija i omeđenost“.⁶⁰ Aristotelu ljepota nije, kao kod Platona, bezoblična ideja, nego su joj bitni dijelovi oblik, red i sklad. Iste dijelove sadrži i pojam dobra, stoga je jasno odakle podudaranje i često slaganje dobrote i ljepote.

Kant. Marković je Kanta, sasvim ispravno, označio jednim od najvažnijih filozofa u povijesti filozofije. Prvo je ukratko prikazao osnovne teze Kantove filozofije nakon kojih prelazi na estetiku. Estetiku Kant promatra u sklopu kritike rasudne moći uma. Dakle, nalazi se kao sveza između kritike čistoga uma i kritike praktičnog uma. Rasudna moć uma povezuje spoznaje teorijskog uma s principima praktičkog uma. Marković drži da je refleksivna (poopćujuća) rasudna moć dvojaka: estetična i teleologijska te nastavlja: „Prva spoznaje oblikovnu (formalnu) ter ujedno puku samosobstvenu (subjektivnu) svršnost, a druga spoznaje stvarnu (materijalnu) ter vanosobstvenu (objektivnu) svršnost“.⁶¹ Dakle, jasna je povezanost rasudne moći uma s principima teorijskog (kritičkog) uma. Prema tome, ljepota ne pripada stvarima oko nas, već upravo našem duševnom ustrojstvu. Naša osjećajna moć daje sklad i time pojedinačnu spoznaju, a naša moć razuma o pojedinačnim spoznajama omogućuje njezinu općenitu vrijednost. Taj sklad između

59 Usp. *Ibid.*, str. 86.

60 *Ibid.*, str. 86.

61 *Ibid.*, str. 165.

pojedinačnoga i općega jest sama ljepota. Ljepota ne može biti samo tvorevina naše duše, nego mora biti i nešto stvarno, postojeće na samim predmetima i upravo zbog toga neki predmet sudimo lijepim, a drugi ružnim, smatra Marković. Tu se odmah može opaziti slaganje između Kanta i Markovića, jer obojica smatraju da se svi ljudi, normalnoga duševnoga ustrojstva, mogu složiti oko toga što je to lijepo, a što ružno. Ipak, razlikuju se u stavu može li se ljepota sama po sebi ustanoviti, tj. postoje li svojstva vanjskih stvari koje bi nam omogućile da ustanovimo stvarni pojam ljepote. Kant smatra da ne postoje, a Marković da postoje. Marković u svojoj knjizi donosi i neke definicije ljepote koje je ostavio Kant: ljepota je ono što nam se mili bez žudnje i bez interesa; lijepo je ono što se općenito sviđa, premda se ne pomišlja pojmom; lijepo je ono što je svršno uređeno, iako ne pomišljamo na njegovu svrhu i svršnu uređenost; i zaključno „Liepo je ono, čemu se, *bez* pojmovne obilježnosti, priznaje, da *nuždnim* načinom u *svakom* sobstvu pobuđuje milje“.⁶² Ove Kantove definicije, smatra Marković, pomažu da se odredi razlika između pojma ljepote i ostalih pojmova, ali ne objašnjavaju sadržaj pojma ljepote po njezinim vlastitim obilježjima. Kao opću ocjenu Kantova promišljanja estetike, navodimo Markovićeve riječi: „Kantova je zasluga, što je temeljito osjekao razliku među dobrotom i ljepotom, pak što je valjano odredio pojam uzvišenosti, samo treba da odbijemo subjektivni idealizam u tom određaju; zatim, što je iztaknuo srodnost ljepote i dobrote te cijenio estetički odgoj kao pripravu moralnome odgoju; napokon, što je za uzor (ideal) ljudske ljepote zahtievao, da u njem ne bude samo t. zv. samostalna ter u užem smislu estetična ljepota, nego ujedno i etična iliti moralna ljepota“.⁶³

Na kraju ovog prikaza Markovićeve povijesti estetike ukratko ćemo prikazati Herbartovu filozofiju i estetiku. Marković piše: „U sustavu Herbartovu ogleda se povodaj Kanta, Leibniza, englezkih i škotskih filozofa, pak Platona i Elejaca“.⁶⁴ Markovićev početni opis Herbartove filozofije mogli bismo svesti pod riječ: eklekticizam. Spomenimo i činjenicu kako je ovaj njemački profesor filozofije uživao ugled diljem Europe, a osobito na sveučilištima njemačkoga govornog područja. Taj se utjecaj nije prepoznavao samo za njegovoga života, već i u djelima

62 Ibid., str. 169.

63 Ibid., str. 170.

64 Ibid., str. 197.

njegovih najprominentnijih učenika, kao što su Robert Zimmermann i Hermann Lotze. Budući da je Herbartov sustav nastao prvenstveno kao kritika Kantovog idealizma, Marković ponajprije izlaže osnovnu podjelu shvaćanja Kantove filozofije nakon Kanta: idealisti (samosobstvenjaci), a tu svrstava Fichtea, Schellinga i Hegela, te drugi smjer u tom shvaćanju Kantove filozofije prema Markoviću predstavlja Herbart. Herbart se osvrnuo na onaj dio Kantove filozofije koji je promišljao iskustveni element, sigurnih fizičkih i psihičkih činjenica. Te fizičke i psihičke činjenice rezultat su dugotrajnoga prirodoznanstvenoga istraživanja, uz korištenje induktivno-deduktivne metode te matematičkih zakona, kojima su otkriveni mnogi fizički, prirodni zakoni. S tim zakonima mora računati i filozofija koja ih koristi u svom doumljivanju i stvaranju jedinstvenoga pogleda na svijet. Što se tiče Herbartove etike i estetike, temelj su im „duševne ćutne činjenice“ koje svako ljudsko biće nutarnjim samoopažanjem može otkriti, odnosno vanjskim opažanjem može ih opaziti. Etika mu je dio estetike. Marković piše: „Ima petero estetičkih ideja, i prema njim petero etičkih ideja. U gradnji takove praktične filozofije provodahu Herbartu škotski filozofi Shaftesbury i Hutcheson, a donekle i Platon [...]. Takva estetika i etika Herbartova ima zbiljstven temelj u ljudskoj ćutilnoj naravi i u zadružnih ter umjetničkih tvorevinah ljudskih“.⁶⁵ Sada prelazimo na središnji dio u kojem je izložio svoj sustav općenite estetike.

Marković je svoj sustav općenite estetike podijelio na tri dijela. U prvom dijelu pod naslovom *Dedukcija osnovnih estetičnih načela* izložio je svoje stavove o estetskom pojmu i sudu. Za početak izlaganja Marković preuzima §21. i 22. iz sustavne estetike Roberta Zimmermanna navodeći: „Puki lik sa ćutnim dodatkom, koji ćutni dodatak oćituje milotnost ili nemilotnost likovu, jest estetićan pojam“.⁶⁶ Dakle, predmet nije sam po sebi u odnosu s estetskim sudom, već se radi o su-djelovanju osjetilnog predmeta i ćutilnog dodatka, odnosno osjeta subjekta koji predmet promatra. Marković, polazeći od ove Zimmermannove postavke, kreće u jednu vrlo preciznu, opširnu i argumentiranu kritiku njegove estetićke pozicije te se kao takav pokazuje kao vrlo potkovan i upućen u predmet istraživanja. Gotovo paragraf po paragraf izlaže Zimmermannovu misao da bi je odmah susljedno kritizirao i, tamo

65 Ibid., str. 206.

66 Ibid., str. 227.

gdje mu se činilo potrebnim, dovodio u pitanje odnosno ispravljao. Na kraju istraživanja sazeo je sve primjedbe. Iz ovoga Markovićeva pristupa Zimmermannu, a preko njega i Herbartu kao zajedničkom učitelju, isključuje se svaka ocjena njegovoga filozofiranja kao pukog epigona ili nekritičkog sljedbenika. Dubina kritike govori i o kvaliteti studija kojeg je Marković pohađao dok se spremao postati doktorom filozofije, kao i o načinu tadašnjeg studiranja. Nema nikakve sumnje o dojmu koji je Robert Zimmermann ostavio na mladoga Markovića. Jasno je, nadalje, da je naš filozof iz dubokog poštovanja svoju knjigu o estetici posvetio upravo njemu, ali ne suzdržavajući se zbog toga u svojoj dosljednoj analizi i kritici Zimmermannove filozofske misli. Ovdje ulazi i njegova analiza pet osnovnih obilježja (oblika) ljepote. To su: oblikovna jačina, skladnost, priličnost, konačna skladna izmirnost i pravilnost. „Treba imati na umu da, jedno obilježje samo još ne čini ljepote, nego tek svih petero zajedno“.⁶⁷ Tih su pet obilježja ljepote dostatni, te nadalje smatra Marković, da ako jedna nedostaje, ne može se govoriti o lijepome, a također vrijedi i obrnuto, tj. ako postoji tih pet obilježja nije potreban niti jedan drugi, tj. dodatni oblik. Glavni metodološki alati koji je Marković koristio pri ocijeni i odabiru ovih pet oblika koji čine lijepo jesu slijedeći: - metoda indukcije primijenjena na povijest umjetnosti općenito; - analiza raznih djela (slikarskih, kiparskih, književnih, glazbenih i drugih); - metoda dedukcije iz psihološke strukture umjetnika odnosno njihovoga unutrašnjega motiva za stvaranje. Markovićeve konačno pobliže određuje i odnose dvaju upotrijebljenih metoda – dedukcije i indukcije. Naslov glasi: *Dedukcija dopunjena ili izpravljena indukcijom*. Naslov nas uvodi u glavnu temu poglavlja koji Marković oblikuje pitanjem: je li Zimmermann bio dosljedan pri korištenju metode dedukcije u svojoj analizi glavnih elementa estetike? Već iz intonacije teksta koji je prethodio ovome pitanju, a osobito iz naslova, jasno je da je Marković pronašao niz nedosljednosti i zamjerki u metodi svoga učitelja. Prva zamjerka tiče se njegovog miješanja odnosa kakvoće i količine pri temeljnoj podijeli estetskih oblika. Time je Zimmermann prekršio svoj metodološki postupak za koji je tvrdio da će logički dosljedno, ne obazirući se na psihološku zbilju estetskih objekata, dakle strogom dedukcijom, izvesti sve osnovne estetske oblike. Marković piše: „U zbiljskom estetičnom predmetu količinsko je svojstvo nerazdružno

67 Ibid., str. 303.

spojeno s kakvošću; zato kad razmatramo neki estetički predmet po količinskom obziru, ne možemo na ino, a da se ne obazremo i na njegovu kakvošu, i obratno“.⁶⁸ Stoga je i razumljiva Zimmermannova pogreška. Osim toga, nije se držao vlastite odredbe da će dedukcijom dobiti osnovne estetičke oblike samo od dvaju jednostavnih članova jer je Marković utvrdio da su njegovi članovi ipak i sami složeni od dva ili više elemenata (kao primjer navodi njegovu definiciju zvučne harmonije koju ovaj promatra sastavljenom od samo dva člana, a što je pogrešno). Ovaj dio Markovićeve studije jasno nam pokazuje na koji je način i u kojoj mjeri Zimmermannov učenik, ali ipak i Herbartov nasljedovatelj. Naime, na nekoliko mjesta Marković se koristio izvornim Herbartovim stavovima koje je upotrijebio da bi se usprotivio Zimmermannovim zaključcima jasno pokazujući u kojem se dijelu i on kao Herbartov učenik otklonio od svog učitelja i to gotovo uvijek, smatra Marković, na svoju štetu i štetu svoga sustava estetike.

U drugom dijelu estetike Marković minuciozno i opširno obrazlaže sve osnovne oblike ljepote, a pri tom se obilno koristi analizama glasovitih likovnih umjetnika, književnika, arhitekata i slično. Svakom osnovnom obliku estetike posvetio je jedno poglavlje. Tako u objašnjenju oblika jačine, živosti i potpunosti, izlaže što bi to sve bile osobine prvoga osnovnog oblika. Marković se služi psihološkom analizom volje, čuti i pomisli. Istaknimo ovdje da je Zlatko Posavac ispravno zaključio da je: „Marković, na podlozi J. F. Herberta i R. Zimmermanna, pored estetičkog idealizma i formalizma, nerijetko bio sklon u estetiku interpolirati psihologijske implikacije“.⁶⁹ Ovaj zaključak Posavac izvlači referirajući se izravno na Markovićevo djelo *Sustav obćenite estetike*. Marković smatra da volja kao skup svjesnih težnji pobuđuje sklonost k sebi ako je jaka, odlučna i ustrajna. Ukoliko nije takva, onda se po svojoj kakvoći ne mili, odnosno nije vrijedna. Čut, tj. osjećaj mora biti dubok, također ustrajan, posebno osjećaji ljubavi i ponosa. Po-misao mora biti jasna, konkretna, a osobito se ističe u kvalitetnim prispodobama i metaforama. Budući da se ovdje promatraju određeni vidovi psiholoških izraza po pitanju količine, količina je sama po sebi relativna. Stoga je

68 Ibid., str. 279.

69 Usp. ZLATKO POSAVAC, *Novija hrvatska estetika. Studije i eseji*, Zagreb, 1991. Poglavlje u knjizi u kojem se nalazi citirano mjesto nosi značajan naslov: *Ususret estetičkom psihologizmu Moderne*.

njoj potrebna estetska nadopuna, estetsko omeđenje, ograničenje koje će količinu svesti na pravu mjeru i na taj je način učiniti privlačnijom te Marković zaključuje: „Svaka nepravda mjera u količini, premanjivala ona ili prevršivala, vriedja estetički oblik količinski“.⁷⁰ Drugi osnovni oblik estetike tiče se oblika sklada i jedinstva. Sklad slaže sve pojedine dijelove u jedno jedinstvo, koje, ako je dobro složeno, izaziva osjećaj ljepote. Simetrija i proporcionalnost osnovni su odnosi u prostoru. U arhitekturi, piše Marković, primjenjuje se razmjernost prema zakonu zlatnoga reza, a u glazbi se taj sklad može čuti.⁷¹ „Estetičku muzikalnu vriednost ima samo onakav akustički dojam, koji se sastavlja od pravilno periodnih treptaja“.⁷² Iz ovoga, ali i prethodnog primjera, vidi se da je Marković i u praksi na estetsku teoriju primjenjivao razne znanosti, a što znači da estetika nije isključivo filozofska disciplina, već korespondira sa svom prirodom i svim ostalim znanostima. Što se tiče oblika obilježnoga priličja kao trećeg osnovnog estetskog oblika te oblika skladnoga izmira i pravilnosti, recimo zaključno da Marković smatra kako oblik pravilnosti obuhvaća ostala četiri oblika, zato što je on najopćenitiji, a ostali su njemu podređeni.⁷³ Takav stav izvire iz redoslijeda zapažanja u procesu promatranja nekoga predmeta. Kao da postavljamo pitanja: je li predmet pravilan, potpun, skladan i razmjernan. Iako se kroz povijest umjetnosti može detektirati i drugačiji pristup, Marković drži da se ipak može načelno govoriti o prednosti i prioritetu pravilnosti nad ostalim oblicima. Čak kaže da, ako umjetnik proglaši potpunu slobodu svoga umjetničkog stvaranja od bilo kakvih pravila, time je samo slobodu ili nepravilnost postavio kao pravilo.

Posljednji, treći dio knjige, nosi naslov *Divnost, tragičnost, smiešnost – prema ljepoti*. Detaljnije ćemo se zadržati na smiješnosti, jer je to jedan od prvih filozofskih analiza komičnoga na hrvatskom jeziku. Svoj govor o komičnosti Marković počinje konstatacijom da komično nekako uvijek izmiče definiciji. To izmicanje ogleđa se ili u preuskim ili u preširokim definicijama. Kao primjer preširoke definicije navodi Aristotelov pokušaj iz petog poglavlja njegove *Poetike*: „smiešnost [je] njeka pogriješka i

70 FRANJO MARKOVIĆ, *Razvoj i sustav obćenite estetike*, str. 309.

71 Detaljnije o Markovićevoj estetici glazbe vidjeti u: DAMIR BARBARIĆ, „Uz Markovićevu estetiku glazbe“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 40 (2014.), br. 2, str. 451-465.

72 FRANJO MARKOVIĆ, *Razvoj i sustav obćenite estetike*, str. 340.

73 Usp. *Ibid.*, str. 481-482.

rugoba bezbolna i nepogubna [...]“⁷⁴ i Kantov pokušaj (u Markovićevu prijevodu): „smiešnost nastaje, kad se njeko *očekivanje iznenada* razpline u ništa“.⁷⁵ Hegelovci, piše Marković dalje, Weisse, Ruge, Vischer i Bohz nastoje pokazati proizlaženje pojma komičnosti iz pojma ljepote. Apstraktnost ovih Hegelovaca i Kanta svojom definicijom upotpunjuje Zeising: „Komičnost iliti smiešnost je estetički oblik takove *porječnosti* u nekome objektu, koja motrioca prebaci iz zamjetbe *prividne* savršenosti toga objekta namah u zamjetbu zbiljne sobstvene savršenosti“.⁷⁶ Ovu definiciju i sam Zeising upotpunjuje njezinom trodjelnom razdiobom na početak, prijelaz i kraj. Kao primjer rijetke dobre definicije pojma komičnoga, Marković navodi Wackernagela. Komičnost nastaje sukobom zbilje s razumom. Kao primjer Marković navodi zgode Sancha Panze u Cervantesovu romanu *Don Quijote*. Marković se nakon promišljanja konačno odlučio za sljedeću definiciju komičnoga: „Komično je njeko, gledaoca na smieh potičuće, nerazumno djelovanje ili inako naopačje nekoga sobstva, koje svojim naopačjem uzrokuje sebi njeku nepogubnu nepriliku, a da njemu nije svjestito svoje nerazumlje ili naopačje, nego se ono sebi čini i te kako razumnim, znatnim, ali gledaoci brzo razpoznaju njegovo nerazumlje, naopačje“.⁷⁷ S tom definicijom završimo izlaganje o ovom Markovićevom djelu.

2.3. Nekoliko zaključnih misli

O Markovićevoj veličini i zaslugama za hrvatsku filozofiju i njezinu baštinu ne može se dvojiti. Jedan je od malobrojnih svijetlih i zaslužnih osoba i filozofa koji su itekako utjecali ne samo na svoju generaciju, nego i na buduće generacije koje su ga uvijek iznova prepoznavale i kao izvrsnog učitelja filozofije i kao filozofa-mislioca koji je o određenim filozofskim problemima kritički promišljao i donosio vlastite zaključke. Bio je izvrstan poznavatelj suvremenih filozofskih tokova te ih je u svojstvu profesora filozofije prenosio na svoje slušatelje i studente. Bio

74 Ibid., str. 543-544.

75 Ibid., str. 544.

76 Ibid., str. 545.

77 Ibid., str. 549. Definicija karikature: „Karikatura - nagrda - jest pretjerano naopačje u pojavu i u djelovanju razumna sobstva. Ona je naopačje osobinske obilježenosti, koja je jedno potrebno oblikovno svojstvo ljepote. Kad se obilježene osobinske crte izopače t. j. nagrde, a da ipak ostane jasan trag zbilji, navlastito kad se pretjeraju neliepe crte u zbiljnu liku ili značaju ili činu, onda nastane karikatura“. Ibid., str. 550.

je i prvi u izradi hrvatske filozofske terminologije i u njezinoj upotrebi kod nas. Prvi je napisao i objavio estetiku na hrvatskom jeziku. Osim toga, Marković je u vremenu nakon obnove Sveučilišta tražio izrazito kritički duh u filozofiranju te ga pronalazi u Herbartovoj filozofiji i nju preko svojih promišljanja unosi u naš hrvatski prostor i kulturu.

Najznačajnijim Markovićevim djelom i ostavštinom za hrvatsku filozofiju smatramo njegov poticaj na istraživanje hrvatske filozofske baštine. Potaknuo je mnogobrojne istraživače hrvatske filozofije koji su se u različitim razdobljima povijesti koja su nakon Markovića uslijedili, svatko na svoj način, bavili ovim iznimno važnim pitanjem. Nije se radilo samo o istraživanju naših filozofa iz prošlih stoljeća, nego i poticaj na okupljanje i sabiranje njihovih pisanih djela u naše domaće biblioteke. Dobro je Marković zapazio kako mnogobrojna djela naših istaknutih filozofa ne postoje u našim bibliotekama te ih je potrebno iz svijeta prikupiti i u domovinu vratiti. Znao je u kojoj je mjeri za stvaranje i očuvanje nacionalnog identiteta važan jezik te je poticao prevođenje na hrvatski jezik djela naših filozofskih radnika pisanih na stranim jezicima i na taj ih način približiti našim zainteresiranim čitateljima. Iz tih djela potrebno je iščitati ono što je „naše“, tj. „izvorište njihove osebnosti“ jer su „one i naše karakteristike“. Na području kulture i filozofije Marković je dao nemjerljiv doprinos svojim entuzijazmom i neumornim radom te je njegov duh i danas itekako prisutan i poziva suvremene istraživače hrvatske filozofske i naše kulturne baštine da nastavimo njegovim putem.

Iz dosadašnjih radova o Markoviću, a na koje smo se i mi u našem istraživanju također oslonili, možemo zaključiti da je Franjo Marković jedan od rijetkih hrvatskih filozofa koji je na zadovoljavajući način istražen i prikazan hrvatskoj kulturnoj javnosti te da kao takav ostaje i dalje trajno nadahnuće novim generacijama istraživača hrvatske filozofske baštine koje u njemu vide izvrsnog učitelja.

3. ĐURO ARNOLD (REKTOR 1899. – 1900.)

3.1. Ukratko o životu i djelovanju

Đuro Arnold rodio se u Ivancu kraj Varaždina 1853. godine.⁷⁸ Završio je 1873. godine osnovnu školu i klasičnu gimnaziju u Zagrebu. Nakon odsluženja jednogodišnjeg vojnog roka kao dobrovoljac, sljedeće godine upisao se na Sveučilište u Zagrebu. Filozofija mu je bila glavni predmet, a sporedni povijest i zemljopis. Zavrijeme krize u Bosni 1878. godine bio mobiliziran. Dana 17. srpnja 1880. godine promoviran je kao prvi doktor filozofije na Sveučilištu u Zagrebu. Također je bio jedan od prvih studenata koji su studij upisali na tek osnovanom Sveučilištu u akademskoj godini 1874./1875. Nakon doktorata, sljedeće dvije godine usavršava se u Göttingenu, Berlinu i Parizu. Donekle mu je sličan intelektualni put kao i njegovu profesoru Franji Markoviću. Po povratku u Zagreb cijelo desetljeće, sve do 1889. godine, radi kao profesor na klasičnoj gimnaziji. Napisao je i dva srednjoškolska udžbenika: *Logika za srednja učilišta*, 1888. godine, *Psihologija za srednja učilišta*, 1893. godine.⁷⁹ Godine 1894. imenovan je izvanrednim profesorom pedagogije i teorijske i praktične filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Na fakultetu je predavao sve do svog umirovljenja 1923. godine. Osnovao je 1896. godine i pedagoški seminar na kojemu je dugi niz godina bio i glavni predavač. Od 1891. godine bio je izvanredni (vanjski), a od 1899. godine i redoviti član Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Rektor Sveučilišta u Zagrebu bio je akademske godine 1899./1900. Dužnost dekana Filozofskog fakulteta obnašao je dva puta: 1898./1899. i 1912./1913. godine. Bio je i predsjednik Matice hrvatske od 1902. do 1909. godine.

Za Arnolda vrijedi gotovo sve ono što smo napisali za njegova prethodnika i profesora Franju Markovića. Bio je aktivni član svih glavnih kulturnih i znanstvenih institucija svoga vremena, ali se, za razliku od

78 Osnovna literatura o životu i djelu Đure Arnolda koja je u ovome poglavlju konzultirana i čije se čitanje preporučuje pri daljnjemu proučavanju glasi: PAVAO VUK-PAVLOVIĆ, *Stvaralački lik Đure Arnolda*, Zagreb, 1934.; BRANKO DESPOT, *Filozofija Đure Arnolda*, Zagreb, 1970.; ZLATKO POSAVAC, *Arnold kao estetičar u kontekstu kontroverza hrvatske moderne*, Zagreb, 1996.; DANIEL MIŠČIN, *Izvori Arnoldovih metafizičkih obzora*, u: Đuro Arnold, *Vjera, filozofija i umjetnost. Govori i članci*, Zagreb, 2007., str. 7-39.

79 Ovaj Arnoldov udžbenik iz psihologije do 1923. godine doživio je čak sedam izdanja.

Markovića, nije aktivno bavio politikom. Od ostalih bitnijih dužnosti, potrebno je navesti da je bio i počasni član Braće hrvatskog zmaja, počasni predsjednik Kola hrvatskih književnika te počasni građanin Krapine. Preminuo je 22. veljače 1941. godine u Zagrebu.

3.2. Filozofsko stvaralaštvo

Kada je riječ o Arnoldovom filozofskom stvaralaštvu, onda je svakako potrebno istaknuti djelo *Etika i povijest* (1879.). Uz to, spomenimo i djela: *Zadnja bića. Metafizična rasprava* (1888.); nastupni rektorski govor *Filozofija, prirodne nauke i sociologija. Rieč u prilog metafizici* (1899.).

a) *Etika i povijest* (1879.)

Arnoldovo važno filozofsko djelo nosi naslov *Etika i poviest*.⁸⁰ Prvi dio, koji sadržava uvod, povijesni pregled načela etike, individualne ideje i njihovu kritiku, kao i društvene ideje i opće opaske, napisan je na temelju studija djela Johanna Friedricha Herbart, Barucha Spinoze, Immanuela Kanta, Moritza Lazarusa, Friedricha Adolfa Trandelenburga i Gustava Adolpha Lindnera. Od navedenih, najizrazitiji i najdublji bio je Herbartov utjecaj.⁸¹ Arnold uvodno obrazlaže, očito pod Kantovim utjecajem, odnosno njegovih sljedbenika, da čovjek podražaje iz svijeta percipira i sređuje, te da tako nastaju zorovi, a iz zorova pojmovi kojima shvaćamo i spoznajemo svijet. Sama pak spoznaja, nastavlja Arnold, može biti dvojaka: teoretska i praktična. „Izpitivanje prve vrsti tiče se onoga, što tu *jest*, a izpitivanje vrsti druge onoga, što tu *ima* biti“.⁸² Iako Arnold nigdje ne navodi bilješke odakle preuzima ili pak iz kojih djela interpretira navedene misli, jasno je da se koristi Kantovom *Kritikom*

80 GJURO ARNOLD, *Etika i poviest. Razprava odobrena od povjerenika strogih izpita fakulteta mudroslovnoga*, Zagreb, 1879. Ovo djelo dostupno je na mrežnim stranicama *Instituta za filozofiju*. Skenirani primjerak dio je ostavštine filozofa Krune Krstića. Spomenimo i činjenicu da je ova kratka rasprava u biti i prvi doktorat iz filozofije na obnovljenom zagrebačkom Sveučilištu. Jedan od prvih autora koji je detaljno proanalizirao ovaj spis bio je Branko Despot, posvetivši tom Arnoldovu spisu cijelo jedno opširno poglavlje. Usp. BRANKO DESPOT, *Filozofija Đure Arnolda*, Zagreb, 1970., str. 77-89.

81 „Užu etičku nauku preuzeo je Arnold od Herbart“ BRANKO DESPOT, *Filozofija Đure Arnolda*, str. 79.

82 GJURO ARNOLD, *Etika i poviest. Razprava odobrena od povjerenika strogih izpita fakulteta mudroslovnoga*, str. 1.

čistoga uma. Utjecaj Kanta tijekom cijeloga 19. stoljeća bio je jak, a očitovao se u vrlo žučnim i otvorenim polemikama *pro et contra*. Nije bilo filozofa ili profesora filozofije 19. stoljeća, pa i kasnije, koji se ne bi morao u većoj ili manjoj mjeri pozicionirati u odnosu na ovoga königsberškog filozofa. Osobito je pak njegov utjecaj bio jak u tzv. školskoj filozofiji, u predavanjima i djelima J. F. Herbarta i njegova učenika R. Zimmermanna. U kojoj je mjeri ta lektira bila presudna i za Arnolda, može nam posvjedočiti i činjenica da je na kraju ove rasprave, gdje se nalazi popis korištene literature, za Kanta i Herbarta navedeno da se koristio njihovim sabranim djelima, dakle svim djelima.⁸³ Osim toga, na više mjesta koristi se i djelima Hermana Lotzea i du Bois-Reymonda.

Za istraživanje praktične spoznaje, nastavlja misao u svom djelu Arnold, nužno je prihvaćanje utjecaja slobode, odnosno ispitivanje obujma njezina utjecaja.⁸⁴ Sloboda pak presudan utjecaj ima u „svietu moralnom“. Ako sloboda u istraživača pobuđuje čuvstva ugone, ili pak neugode, potrebno je razlučiti njihove uzroke, a to je zadatak estetike. U sljedećem koraku Arnold povezuje estetiku s etikom tako da istakne dio tih sudova koji svoj estetski subjekt mogu imati u pojavama volje, dakle težnjama i ljudskim činima. Ta volja i ti čini mogu pobuđivati „čuvstvo ugone“, odnosno „neugode“, te stoga ti sudovi nisu više samo lijepi ili ružni, dakle navlastiti predmet estetike, već dobri ili zli, dakle predmet etike: „Etika je dio estetike – estetika volje“.⁸⁵ Ovo je jedan od polaznih i temeljnih tvrdnja Arnldove estetike, kako ju interpretira i Zlatko Posavac.

Tvrđnjom „Estetika daje principe etici, a etika opet moralci. Nam je potražiti principe etične“⁸⁶ Arnold je završio uvod u svoju raspravu i postavio joj osnovni zadatak: „zadaća njena po svem, što smo spomenuli, može biti samo ova: etika ima iztražiti i razjasniti sve najjednostavnije

83 Usp. JOHANN FRIEDRICH HERBART, *Sämmtliche Werke*, Izdanje Hartensteinovo, Lipsko, 1850. Citate navodi iz svezaka: II., VII. i VIII.; IMMANUEL KANT, *Sämmtliche Werke*, Izdanje Kirchmanovo, Berlin, 1868. Citate navodi iz svezaka: IV. i VII.

84 „Arnoldu, naprotiv, sloboda znači - nikad ne poričući znanstvenu ili logičku istinu - mogućnost i zahtjev vrijednosne prosudbe, koliko za estetiku tako čak i za povijest. Iz istog ishodišta paralelno tad i podjednako izvire problem naroda, nacije i njegove kulture“. ZLATKO POSAVAC, *Arnold kao estetičar u kontekstu kontroverza hrvatske moderne*, Zagreb, 1996., str. 332. O domoljublju i problematici nacije vidjeti nešto niže u tekstu.

85 GJURO ARNOLD, *Etika i poviest. Razprava odobrena od povjerenika strogih izpita fakulteta mudroslovnoga*, str. 2.

86 *Ibid.*, str. 3.

odnošaje voljne, koji u nas pobudjuju čuvstvo milja. To milje izražavat će sudovi estetični, koji će biti absolutni i evidentni, pa zato i principi etike“.⁸⁷ Te je ideje Herbart, od kojega ove postavke Arnold i preuzima, nazivao praktičnim idejama, jer su te ideje trebale biti pravila za cjelokupno voljno djelovanje. Budući da je i prije Herbarta postojalo mnoštvo etičkih teorija, Arnold ih je ukratko predstavio: eudajmonizam, egoizam, Kantov formalizam, engleske moraliste. Za razliku od svih tih sustava: „Herbart upotrebiv temeljne misli englezkih moralista izveo je miran, triezan i neoboriv etični sustav, na koji evo sada prelazimo“.⁸⁸

Iako će se u svojim kasnijim djelima Arnold odmaknuti od Herbarta i herbartizma, utjecaj učenja ovoga utjecajnoga školskog filozofa 19. stoljeća na *Etiku i povijest* ne može se precijeniti. Štoviše, ovim se djelom Arnold u filozofiji i legitimirao kao herbartovac, uostalom kao i njegov profesor Franjo Marković. Arnolda se dojmio Herbartov sustav etike u kojem je postavio sustav pet ideja koje su, smatra Arnold, sigurno mjerilo za ocjenu ljudskoga djelovanja. Te su ideje: ideja čudoredne slobode (volja je bez obzira sudili o njoj dobro ili loše u svom djelovanju slobodna jer joj se može pokoravati, ili ne pokoravati), ideja savršenosti volje, ideja blagohotnosti (ispravna volja uvijek teži za dobrom, a očituje se u ljubavi), ideja prava (težnja dviju volja prema istom predmetu uređuje se sporazumom) te posljednja ideja – ideja pravednosti. Ovu Herbartovu podjelu Arnold prihvaća u tolikoj mjeri da smatra da nije potrebno niti dokazivati da etika ne treba drugih principa. „Sve se etičke ideje uzajamno podupiru. Tek oživotvorba svih zajedno tvori idealnog čovjeka i idealno društvo“.⁸⁹ Što se tiče suvremenih prigovora Herbartovim idejama, Arnold smatra slijedeće: njihovi prigovori posvema su neznatni! Stoga prelazi na društvene ideje koje postoje, jer postoje i druge volje, odnosno drugi ljudi. Zbog toga ideje etike ne vrijede samo za pojedinca po sebi, nego i za njihov odnos – društvo u cjelini. Tamo gdje postoji više od jedne volje, tamo je moguć i njihov sukob. Taj problem riješio je Herbart već navedenom idejom prava: „Ideja prava imade uslied toga prvo mjesto u društvu“.⁹⁰ Ipak, ona ne može djelovati sama, te traži i ostale ideje, od kojih je ideja blagohotnosti (ljubavi) ključna za pravedno

87 Ibid., str. 6.

88 Ibid., str. 9.

89 BRANKO DESPOT, *Filozofija Đure Arnolda*, str. 83.

90 GJURO ARNOLD, *Etika i povijest. Razprava odobrena od povjerenika strogih izpita fakulteta mudroslovnoga*, str. 13.

funkcioniranje svih odnosa i društva u cjelini. Ideal etičnosti stoji uvijek kao cilj i zadatak kojemu društvo u cjelini treba težiti.

Uključivanjem društva u svoje razmatranje i to kao odnosa među pojedincima, odnosno kao odnosa među voljama, Arnold na početku drugog poglavlja svoje rasprave piše: „Poviest je volja“.⁹¹ Tim riječima započinje izlaganje svoje središnje teme. Volja i povijest, smatra Arnold, jednako su stare: „jer dok je još čovjek – što no vele – životinjom bio, te ne imao volje: ne bijaše on još ni historičnim bićem; tek dok se je u njem razvila volja i on stao sviestno djelovati – počela je također i poviest“.⁹² Ovih nekoliko rečenica svojim sadržajem obuhvaćaju već nekoliko desetljeća staru polemiku u kojoj su i hrvatski intelektualci i mislioci itekako sudjelovali – pitanje evolucionizma odnosno Darwinove teorije o postanku vrsta. Arnold se ovdje bez većih problema, kao da to i nije jedan od aktualnih filozofskih i svjetonazorskih prijepora u kojima traju višegodišnje polemike (Šulek i Bauer), svrstao na stranu – znanosti. Gotovo da se nije osušila tinta na drugom svesku Kržanove monografije *Postanak čovjeka* tiskane 1878. godine u kojoj Kržan na argumentiran i na kršćanskoj filozofiji utemeljen način pobija glavne postavke Darwinove filozofije, a već se kod Arnolda može pročitati kompleksno prihvaćanje stavova koji u to vrijeme nisu nailazili na dobrohotan prijam. Time je Arnold posvjedočio promišljenost i zrelost svojih stavova, osobito ako se ima na umu činjenica da pitanje opravdanja evolucionističke teorije nije bilo u fokusu njegova istraživanja. Ako bi netko iz svega ovoga zaključio da je Arnold bio evolucionist, smatramo da bi pogriješio, a svoj je stav najbolje on sam obrazložio i to 30 godina nakon nastanka spisa *Etika i povijest*: „Ako stvari same o sebi pute na neku objektivnu inteligenciju, onda prema njezinu razumu ne samo da mora biti udešena i sva realnost, nego mora i realnost sama biti u neku ruku duševne naravi. A imade li naša predmnjeva o kauzalnoj zakaričenosti pojavnoga svijeta odbijati na težnju našega duha, da se u bivstvu svome prirodi nasuprot održi, onda je i ta predmnijeva očito religiozne ili, ako volite, teologičke naravi [...]. A napokon slijedi iz rečenoga da misao nužnoga kauzaliteta niti jest, niti može biti u protivuriječju s vjerom u svemoć vrhovne inteligencije, jer se kauzalitetom samo poblize označuje način djelatnosti božanstva. I tako se, evo, prikazuje vjera nužno

91 Ibid., str. 18.

92 Ibid., str. 18.

najdubljim korijenom snažnoga duševnoga života i najjačim bedemom protiv znanstvenoga i etičkoga skepticizma“.⁹³

Iz ovoga primjera i više je nego očito da je Arnold zaista uvijek imao sklonosti filozofirati između dviju krajnosti koje se međusobno isključuju, te ih je nastojao pomiriti, ali tako da se nikako ne isključi mogućnost prihvaćanja i aktivnoga afirmiranja kršćanske filozofije i pogleda na svijet. Iako Arnold po svom intelektu, a osobito po svojoj filozofskoj spremni i afirmaciji na sveučilištima diljem Europe, nije bio skolastik odnosno neoskolastik, smatramo kako bi krajnji rezultat njegova misaonog napora ipak bio (naj)bliži toj filozofskoj struji.⁹⁴ Arnold svoja promišljanja nastavlja riječima: „Volja je dakle ona točka, gdje se diraju poviest i etika. Razlika postoji ipak u tom: što poviest tek bilježi voljne čine, dočim ih etika presuđuje. Etika je kritika volje u obće – pa zato i kritika poviesti“.⁹⁵ Upravo na ovoj točki započinje Arnoldova bitka sa suvremenom filozofijom materijalizma. Naime, ako je volja ključ ovdje izložene filozofije, a jest, onda jedina stvarna opasnost toj filozofiji jest u biti materijalistički svjetonazor, odnosno „mekanična filozofija“ koja tvrdi: nema slobodne volje. Stoga je Arnoldov zadatak tu filozofiju pobiti. Taj zadatak nakanio je ispuniti kritizirajući Ernsta Haeckela koji je jasno izrazio svoj stav da slobodne volje u običnom smislu riječi nema, te da su sve pojave ljudske volje podvrgnute istim zakonima mehanike kao i ostale pojave u prirodi.⁹⁶ Međutim, Arnold napominje, i to služeći se spisima du Bois-Reymonda,⁹⁷ da niti sami prirodoslovci ne mogu protumačiti pojavu slobodne volje kod čovjeka, te rascjep između konzekventnog provođenja logičke nužnosti materijalizma i evidentnosti postojanja nečega što se tom determinizmu u svojoj biti otima, kod osoba sklonih razumnoj kritici stvara nezadovoljstvo u odnosu na taj

93 GJURO ARNOLD, *Monizam i kršćanstvo*, u: GJURO ARNOLD, *Vjera, filozofija i umjetnost. Govori i članci*, str. 215.

94 Zlatko Posavac podcrtava: „Ne smije također biti zaboravljeno da Gjuró Arnold formulira svoje teze spisa *Etika i povijest* kao svojevrstu filozofiju povijesti (koja je izlazištem njegovoj estetici!) upravo u vrijeme kada se u Hrvatskoj javlja evolucionizam u filozofiji, no i u biologiji; također s filozofijskim pretenzijama (i kao darwinizam). Arnold će, međutim, načelno otklanjati taj smjer, otklanjajući načelno svaki pozitivizam premda cijeni pravu znanost“. ZLATKO POSAVAC, *Arnold kao estetičar*, str. 349.

95 GJURO ARNOLD, *Etika i poviest. Razprava odobrena od povjerenika strogih izpita fakulteta mudroslovnoga*, str. 19.

96 Usp. ERNST HAECKEL, *Antropogenie*, Lipsko, 1874., str. 706-707.

97 Kao na primjer: *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Lipsko, 1873. i *Culturgeschichte und Naturwissenschaft*, Lipsko, 1878.

materijalistički nazor: „Absolutni determinizam volje ne može se dakle držati; jer ga i sami pristaše mekaničnoga tumačenja prirode sve više napuštaju“.⁹⁸

Budući da, s jedne strane, nije utemeljen apsolutni determinizam, s druge pak strane, nije utemeljen niti Kantov stav o apsolutnom indeterminizmu volje. Jedini ispravni put nalazi se između tih dvaju ekstrema: volja slijedi neke zakone koje sama kreira i po potrebi modificira, a ta kreacija i modifikacija nazivaju se odgovornost – volja motivirana slobodnim izborom. Jedino takva volja može biti kritičko mjerilo kojim se može mjeriti i istraživati povijest. Arnold je svjestan da je ovdje podložen prigovoru da uvođenjem motiva u okvir slobodne volje sužava njezin obujam. On taj prigovor rješava tako da odbija nužnost odnosa motiva i slobodne volje (nije motiv taj koji određuje sadržaj slobodne volje), jer svaka nužnost isključuje odgovornost. Dopušten je jedino slobodno odabran motiv koji proizlazi iz slobodnog izbora. Iako se i na ovaj način priznaje određeni determinizam volje, Arnold ga naziva „etičnim determinizmom“, jer je posljedica slobodnog izbora – odgovornosti. Upravo takva vrsta determinizma može se koristiti kao kritičko mjerilo (metoda) kojim je moguće promišljati povijest. Takvim mjerilom povijest postaje shvatljiva, strukturirana, te je moguće „suditi o voljnih činih u obće“.⁹⁹ Iz toga izvire i osnovni postulat povijesti kako ga postavlja Arnold: čovječanstvo nije do danas ništa uradilo, osim onoga što je htjelo. Time se iz odnosa između čovjeka i povijesti isključuje svaki determinizam koji u sebi ne bi uključio i ljudsku volju kao onaj osnovni postulat i motiv koji pokreće povijest kao povijest čovjekova djelovanja u vremenu. Ako povjesničar prihvaća ovaj postulat, onda može ispravno i prosuditi vrijednost ljudskih čina.

U pretposljednem poglavlju svog spisa, u trećoj glavi, Arnold obrađuje praktične posljedice prihvaćanja Herbartova etičkog sustava u odnosu na nekolicinu aktualnih problema i učenja njegova vremena, kao, na primjer, socijalizam, smrtna kazna, emancipacija, vjera i politika, domoljublje i ideja pravednosti. Ovo raspravljanje još je i važnije zbog toga što se Arnold kao intelektualac i aktivni sudionik hrvatskoga kulturnog i političkog života, i to preko filozofije, na konkretan način

98 GJURO ARNOLD, *Etika i poviest. Razprava odobrena od povjerenika strogih ispita fakulteta mudroslovnoga*, str. 24.

99 *Ibid.*, str. 25.

uključio u opravdavanje svojih ideja. Budući da u svim navedenim temama ovoga poglavlja Arnold na sličan način pristupa navedenoj problematici, kao ilustrativan prikazat ćemo njegov stav o domoljublju. Zanimljivo je na koji način Arnold svoj stav o domoljublju prethodno veže s izlaganjem o problemu smrtne kazne. Naime, ideja humaniteta protivi se, prema Arnoldu, ovoj ideji, stoga mnogi utjecajni filozofi i intelektualci njegova vremena, osobito Austrijanci, baš iz toga razloga smrtnu kaznu odbacuju. Upravo na tome mjestu, naglašavajući zapravo prihvatljivost njihove ideje humaniteta i njezine primjene na problem smrtne kazne, Arnold taj pojam uključuje u nacionalno, odnosno u to vrijeme „slavensko pitanje“. Austrijski političari, a kojima je pojam humaniteta jedan od principa djelovanja i ponašanja kada se radi o odnosu prema Slavenima, ostaju samo na uvjeravanju o privrženosti Nijemaca Slavenima. Da se ovdje radi samo o ispraznoj gesti, Arnold navodi riječi urednika lista *Presse* na zabavi priređenoj u Haeckelovu čast, a koje kažu da je Darwin-Haeckelova teorija o pobjedi vrjednijega u borbi za opstanak teorijski i filozofski opravdanje stava Nijemaca i Mađara prema izjednačujućem stavu o apsolutnoj ravnopravnosti i prevlasti broja. Drugim riječima, u tadašnjoj političkoj situaciji u Austro-Ugarskoj Monarhiji, slavenski narodi koji su brojčano bili najbrojniji te koji su činili pretežiti dio te višetničke monarhije, politički su bili pokoreni i obespravljani, a sada se upravo u opravdanju te neodržive situacije koriste i filozofski i „znanstveni“ argumenti jedne načelne rasprave o podrijetlu životinjskih vrsta. Takve usporedbe bile su donekle nekorektna, ali su također i odražavale pravo stanje stvari.

Što se tiče domoljublja, Arnold ga ovako definira: „Pod domoljubljem razumijevamo čuvstvo ponosa, što no ga pojedinac goji za cjelinu, kojoj pripada“.¹⁰⁰ Patriotizam se može usporediti, smatra Arnold, s egoizmom kod pojedinca. Umjereni egoizam koji pomaže pojedincu da dolično skrbi za sebe i svoje potrebe, ne ugrožavajući time pojedince pokraj sebe, potreban je i dobar poput umjerenog patriotizma. Pretjerivanje je, naravno, uvijek negativno. Ako je čovjek pretjerani patriot, može zbog toga škoditi interesima susjednih naroda zadirući u njihov unutrašnji život, te se na taj način budi i agresija i želja za osvajanjem, kao i osjećaj nadmoći i veće vrijednosti ili kako će 30 godina kasnije u svom govoru

100 GJURO ARNOLD, *Etika i poviest. Razprava odobrena od povjerenika strogih izpita fakulteta mudroslovnoga*, str. 51.

Jedinstvena hrvatska narodna kultura istaknuti: „Iz rečenoga se pače sasvim jasno razabira nemogućnost da netko prije voli čovječanstvo, nego li je volio svoj narod. Zato ideju čovječanstva najviše i najbolje ostvaruje onaj, koji čovječanstvo ljubi u svom vlastitom narodu“.¹⁰¹ Što se nedomoljblja pojedinaca tiče, a koji su u aktualnoj političkoj konstelaciji snaga na hrvatskoj političkoj sceni toga vremena imali znatan udio s vrlo jasnim i pogubnim posljedicama, Arnold se služi Spencerovim spisima.¹⁰²

Navedimo ovdje zanimljiv zaključak Ivane Skuhala-Karasman o odnosu Arnolda prema pojmu domoljblja u spisu *Etika i povijest* koje je nastalo, kako smo vidjeli 1879. godine i u njegovu govoru *Jedinstvena hrvatska narodna kultura* iz 1909. godine:¹⁰³ u govoru iz 1909. godine vidljiv je Arnoldov otklon prema popularnom, gotovo populističkom, govoru o vrijednosti domoljblja, dok je u ranijem spisu iz 1879. godine zadržao umjeren stav između dvaju ekstrema.¹⁰⁴ Ako se u obzir uzme da će upravo te iste godine Arnold biti smijenjen s mjesta predsjednika Matice hrvatske, možemo zaključiti da se to dogodilo ne zbog njegovih profesionalnih manjkavosti u vođenju ove najstarije kulturne ustanove, već iz političkih motiva osoba koje su zastupale drugačije stavove od onih koje je zastupao Arnold, a koji su se ocrtavali i u kulturnoj politici Matice hrvatske. Da se ovdje radi o načelnom Arnoldovu stavu, vidi se i po tome što je on svojim spisom, kao i cijelom svojom karijerom, isticao važnost prosvjete naroda, njegovo prosvjetljenje i odgajanje ponajprije u kontekstu etičkih principa, želeći na taj način pripadnike jednog naroda pretvoriti u samosvjesne članove moderne nacije. Preporodni odjeci, bez obzira na raznolikost političkog pa i ideološkog spektra utjecaja tih ideja, odzvanjali su preko gimnazijskih hodnika i učionica od četrdesetih do šezdesetih godina 19. stoljeća, te po sveučilišnim dvoranama i spisima hrvatskih filozofskih pisaca.

101 GJURO ARNOLD, *Jedinstvena hrvatska narodna kultura*, u: GJURO ARNOLD, *Vjera, filozofija i umjetnost. Govori i članci*, str. 242. Tekst je izvorno objavljen u: *Glas Matice hrvatske*, god. IV., br. 10.

102 Osnovne značajke nekih aspekata filozofije Herberta Spencera moguće je pronaći u njegovu djelu *First Principles*. Usp. HERBERT SPENCER, *First Principles*, New York, 1886.

103 Govor Gjura Arnolda originalno je tiskan u *Glasi Matice hrvatske* (*Jedinstvena hrvatska narodna kultura*, *Glas MH*, 1909., br. 10, str. 73-76.), a pretiskan je u: GJURO ARNOLD, *Vjera, filozofija i umjetnost. Govori i članci*, Zagreb, 2007., str. 231-244.

104 Usp. IVANA SKUHALA KARASMAN, „Gjuro Arnold o domoljblju“, u: *Filozofska istraživanja*, 32 (2012.), br. 126, str. 210.

U posljednjem, četvrtom poglavlju knjige, Arnold se pobliže pozabavio nekim determinističkim teorijama, analizirajući radove Henryja Thomasa Bucklea, Rotha, Schlossera i Ottokara Lorenza. Radom Thomasa Bucklea Arnold se koristi da bi ilustrirao i analizirao tvrdnju: ako je ljudska volja mehanički determinirana, kako to žele materijalisti, onda i povijest postaje dio prirodnih, a ne humanističkih znanosti. Ovu tvrdnju, kao metodološki alat, provlači Buckle kroz svoje djelo pod naslovom *Povijest civilizacije u Engleskoj*. Buckle je smatrao da, ako se pri pisanju svojih povijesnih djela bude koristio metodologijom prirodnih znanosti, nužno će uslijediti i rezultati slični onima koji imaju upravo te znanosti: mjerljivi, egzaktni i nedvojbeni. Ovaj pozitivistički pristup povijesti kao znanosti, ali i historiji kao tragu ljudskog djelovanja u povijesti, Arnold ne prihvaća jer ne prihvaća pozitivističku školu Augusta Comtea na čije se učenje ovakvi nazori prvotno i oslanjaju. Zašto Arnold ne može prihvatiti pozitivistički nazor na svijet? Zbog svoga uvjerenja u postojanje i snagu slobodne volje. Iako ne prihvaća pozitivizam, ne odbacuje *a priori* sve rezultate do kojih su brojni znanstvenici, pa i Buckle, svojim radom i trudom došli. Veliki problem znanstvenika prema Arnoldu jest u činjenici da oni u svom učenju o problemu slobodne volje kod čovjeka nisu dosljedni. U obaranju Bucklea, Arnold se služi djelom Johana Gustava Droysena *Grundriss der Historik*.¹⁰⁵ Droysen u tom djelu dokazuje da su čovjek i njegov život sastavljeni u nedefiniranim omjerima od vanjskih odnošaja (politika, ekonomija, kultura), ali da je jasno vidljiv i vlastiti odnos prema tim sferama života. Taj dio, ma kako bio neznatan, utječe i na ukupne odnose i omogućuje čovjeku da u te odnose unosi promjene te na taj način u nekom omjeru djeluje na zbilju koja ga okružuje. Ova interpretacija Buckleovih riječi ne obeshrabruje njegove pristaše koji i dalje tvrde da to ne znači pozitivnu afirmaciju ljudske volje i njegova slobodnoga djelovanja, jer je po njima ljudsko ponašanje unaprijed determinirano, za što im, tvrde, argument daje – statistika. Npr. broj nezakonito začete i rođene djece konstantan je (mora se imati na umu da se ovdje raspravlja o brojkama i statističkim metodama sredine 19. stoljeća). Odgovor koji na ovako slab argument Arnold primjenjuje glasi: statistika nikada nije cjelovita i do kraja pouzdana, te se ne može uzimati apsolutno egzaktno, osobito se iz nje ne mogu izvoditi takvi zaključci koji bi utjecali na poimanje ljudske volje

105 To djelo prvi je put objavljeno u Leipzigu 1868. godine.

kao neslobodne, odnosno determinirane. Broj nekih čina ili djela, ako se i ponavlja točno svake godine, ne pokazuje da se radi o jednakim motivima, životnim i ljudskim situacijama koje su dovele neku osobu da učini određeno djelo, a koje statistika mjeri. Statistika ne mjeri niti računa s unutrašnjom motivacijom, nego računa samo njezin vidljivi učinak i krajnji rezultat.¹⁰⁶

Zanimljivo je, nadalje, i Arnoldovo sljedeće razmatranje: „Etične ideje dakle zakoni su moralnoga svieta – drugih zakona on ne poznaje. Ovi zakoni jednako su kruti, kao i oni u svetu fizičkom. Razlika stoji samo u tom, da zakoni fizički onoga, koji im se protivi, slamaju fizično; dočim zakoni moralni satiru otpornika moralno. Fizični slom izlazi vazda na vidjelo, slom moralni često se krije. Ali ako se stoga, što se taj slom svugda ne opaža, nieću zakoni moralni, to se nedostojno griješi proti zdravoj logici“.¹⁰⁷ Iz ovoga razmatranja, nastavlja Arnold, proizlazi da u povijesnom razvoju na svijetu ne vlada vječna nužda (determinizam), već vječna pravda. Tu pravdu možemo nazvati ili Božjom pravdom, odnosno Božjom vladom. Ipak, Arnold ne upada u zamku zamijene jednog determinizma (fizička prisila, nepromjenjivi i neumoljivi materijalni zakoni) drugim – povijesni razvoj kao slijepa realizacija Božje volje. Na taj bi način Božja volja jednako negirala ljudsku volju, kao i stajalište onih koji od početka smatraju da slobodna volja i ne postoji, a takav stav zastupaju providencijalisti: „Po našoj definiciji poviest je slobodna volja čovječanstva. Ona tvori dobre ili zle čine, već prema tomu, kakve motive odabire“.¹⁰⁸ Božja uloga nije u tome da svojom nepromjenjivom voljom ljude vodi, već da ih u njihovoj slobodi nagrađuje ili kažnjava. Cijelov Arnoldovoj raspravi cilj je dokazati da je u prosuđivanju povijesnih događaja od presudnog značaja odlučiti se po kojem ćemo kriteriju to činiti. Arnoldov je stav da je jedan od odlučujućih kriterija upravo etika: „Etične ideje dakle jedina su prava mjerila djelovanja ljudskoga, zato ih moramo rabiti u naučanju povjesnom“.¹⁰⁹ Nije nevažno pitanje, i to je krajnji rezultat Arnoldove rasprave, koja je etika prava etika i takva jedina pogodna za upotrebu u povijesnom istraživanju. To je etika kako

106 Usp. GJURO ARNOLD, *Etika i poviest. Razprava odobrena od povjerenika strogih izpita fakulteta mudroslovnoga*, str. 59.

107 Ibid., str. 60-61.

108 Ibid., str. 63.

109 Ibid., str. 71.

ju je Herbart zastupao, a Arnold ju je prikazao na početku svojeg djela *Etika i povijest*.

b) *Filozofija, prirodne nauke i sociologija. Rieč u prilog metafizici* (1899.)

Arnold je 1899. godine držao nastupni rektorski govor pod naslovom *Filozofija, prirodne nauke i sociologija. Rieč u prilog metafizici*.¹¹⁰ Svoj govor Arnold je podijelio na tri dijela. U, nazovimo ih tako, uvodnim zapažanjima, u kratkom sveobuhvatnom sažetku stanja u znanosti 19. stoljeća drži kako iako se čini da je 19. stoljeće obilježeno prirodnim znanostima. Ipak on drži da to nije tako: „Prva trećina stajala je pod dojmom apsolutne filozofije kao baštine Kantova kriticizma; a posljednja se – uz sav orijaški napredak prirodnih znanosti – stala vidno više zanimati za socijalne nauke. Tako je naše stoljeće prošlo očito tri faze: filozofijsku, prirodoslovnu i socijologijsku“.¹¹¹

Prvi dio svojega govora Arnold započinje spominjanjem Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela. „S više ponosa nego li na usta Hegelova, nije filozofija nikad govorila. Držeći da je našla put, koji vodi k apsolutnoj spoznaji, otkazala je službu svim znanostima, kojima se prije služila kao organima – i proglasila se upravo svemogućom“.¹¹² Iako je Hegel najveći doprinos dao upravo na području filozofije, Arnold jasno ističe i njegovu važnost i unaprjeđenje i na drugim područjima, kao što su historiografija, povijest umjetnosti, pravo, prirodne znanosti itd. Međutim, nakon što je Hegel umro, u svijetu filozofije pojavljuje se reakcija protiv čiste spekulativne filozofije. Nasljednici Kantove filozofije nastojali su dokazati da Kant nije bio isključivo spekulativni filozof, nego upravo suprotno. „Odatle se jasno vidi, da je Kant bio čist empirista, pak po tomu protivnik svake spekulacije. Ljudski razum ide istina za tim, da svoja iskustva upotpuni i proširi istraživanjem o bogu, duši, neumrlosti, slobodi – ali sve to su tek postulati praktične strane razuma, u koje treba da slijepo vjerujemo; jer znanja o njima ne možemo nikako steći. Metafizika, koja se takim istraživanjima ponajviše bavi, nije znanost“.¹¹³

110 „Sve znanosti mogu biti potrebnije za život od metafizike - ali bolja od nje nije nijedna“.
Đuro Arnold, *Filozofija, prirodne nauke i sociologija: rieč u prilog metafizici*, Zagreb, 1898./1899., Rektorski govor, str. 23.

111 Ibid., str. 23.

112 Ibid., str. 25.

113 Ibid., str. 26.

U suvremeno vrijeme pojavljuju se i oni koji metafizici niječu bilo kakvu važnost. Tako Arnold ponajprije spominje Friedricha Alberta Langea za kojega ideali nemaju nikakve veze sa zbiljskim svijetom i objektivnom istinom. Uz njega navodi i Augusta Comtea i njegovu teoriju koja se naziva pozitivizam. Comteovo učenje brzo se proširilo Europom i naišlo na brojne zastupnike i branitelje. Arnold tako poimence spominje Stuarta Milla i Herberta Spencera. Na tom tragu se sve više zastupaju ideje da je „metafizika zastarjeli tipus mišljenja“, a njezine tvrdnje i hipoteze su opijati razuma te u tom kontekstu metafizika kao znanost postaje nemoguća. U prirodnim znanostima, uz njihov veliki uspjeh i otkrića, događao se proces koji je doveo do zaključka kako im uopće više nije potrebna filozofija.¹¹⁴ U tom kontekstu Arnold donosi i imena dvojice zastupnika prirodnih znanosti i to fizičara Johna Tyndalla te fiziologa Du Bois Reymonda. Međutim, ne mijenjaju se samo prirodne znanosti nego i ostale, kao što su na primjer lijepa književnost i umjetnost. Ono što čovjeka oplemenjuje, kao što su ćudoredna načela, uzoran obiteljski život, poštivanje i slično, proglašava se lažnim. Umjetnost se sve više usredotočuje na izvanjsko te u tom kontekstu Arnold zaključuje: „Moderna je umjetnost baš kao i moderna znanost bez svake metafizike“.¹¹⁵ Ipak, reakcija na ovu izričitu dominaciju prirodnih znanosti nije izostala. Upravo je sam Comte u svojem djelu *Cours de philosophie positive* prirodne znanosti stavio u službu socijalnih.¹¹⁶ Naš autor spominje i reakciju Katoličke Crkve koja je 1891. godine donijela encikliku *Rerum novarum*. Reakcija se javlja i u umjetnosti i književnosti.¹¹⁷

U drugom dijelu svojega govora Arnold donosi i neka vlastita kritička zapažanja. Polazi od tvrdnje kako je Fichte-Schelling-Hegelova filozofska struja „bila duboko uvjerena o uzvišenoj zadaći filozofije i univerzalnom značenju njenom“, ali ono što nedostaje jest to „što su smetnuli s uma Aristotelovu riječ, da svako znanje stječemo iskustvom“ te u tom kontekstu slijedeći Arnoldov zaključak u potpunosti je ispravan: „Hoteći tako svijet shvatiti čistim umovanjem, dakle bez svijeta, postadoše im ponosni sistemi nužno skupom apriornih konstrukcija, koje se nijesu samo kosile s iskustvom, nego su s njim bile baš u diametralnoj opreci“.¹¹⁸

114 Usp. *Ibid.*, str. 28.

115 *Ibid.*, str. 30.

116 Usp. *Ibid.*, str. 30.

117 Usp. *Ibid.*, str. 30.

118 *Ibid.*, str. 32.

Međutim, nove struje koje su se pojavile, nemaju razloga za preveliko slavlje ili pohvale. Naime, sve one, na neki način, vode do skepticizma. Uz materijalizam ne zaboravlja spomenuti i misticizam naglašavajući da je čak i otac pozitivizma, dakle Comte „pred kraj života bio mistikom, izučao otajstvenost procesija i umišljao sebi, da je vrhovni sveštenik. Dakako, tko za dana ušutkava glas duše, tomu pod večer izbija stalno na javu!“.¹¹⁹ Misticizam je utjecao i na umjetnost i na lijepu književnost.¹²⁰

Na koncu, u trećem dijelu svojeg nastupnog rektorskog govora Arnold iznosi neka svoja zaključna zapažanja i promišljanja. Uspoređujući Sokratovo vrijeme i helenističku kulturu s kulturom svoga vremena, autor drži slijedeće: „Helenska je kultura klasičnoga doba bila u prvome redu idealna a k tomu individualna, a naša je u prvom redu materijalna, a uz to socijalna“.¹²¹ Čovjek za Arnolda nije samo materijalna tvar, nego i duša te ima potrebu i teži za metafizičkim spekulacijama, a budući da je ona usko povezana s filozofijom, onda je za našeg filozofa rješenje „da se filozofija stavi opet u središte čitavoga naučnoga sistema znanosti“, a uvjeren je i u to da „to zahtijeva u ostalom i socijalni karakter današnje kulture“ jer je u toj kulturi u središtu samo grupno djelovanje, dok se pojedinac zanemaruje i pri tom ekonomiji treba i ropski pokoriti „iščezavaju naravno idealna dobra i vrednote pojedinca sasvim spram materijalnih dobara cjeline“.¹²² Arnold je nadalje uvjeren, pozivajući se na Platona, da svaki stručnjak i znanstvenik treba poznavati i filozofiju. Također i postavlja pitanje: koju ili čiju filozofiju, te odmah nudi i odgovor: „Prema svemu, što sam o nedostacima moderne kulture istaknuo, ne bi smjelo biti sumnje, da to može biti samo filozofija, koja sve promatra *sub specie aeternitatis* i za koju po tom postoji i svijet idejala. Filozofija, koja idejale smatra metafizičkim tlapnjama, ne može biti pokretalom znanosti, niti može po ovima dati kulturi idealno obilježje. [...] Treba li u opće da se vraćamo, onda se vratimo k filozofiji najvećega genija svih vjekova, koji nije bio manji štovalac empirije od današnjih materijalista, a ipak je utvrdio metafiziku kao znanost o svijetu idejala. Mislim Aristotela“.¹²³ Zaključuje da je pitanje idealizacije kulture usko povezano s pitanjem mogućnosti metafizike općenito te jedino ona

119 Ibid., str. 34.

120 Usp. Ibid., str. 34.

121 Ibid., str. 37.

122 Ibid., str. 38 - 39.

123 Ibid., str. 40 - 41.

filozofija koja je povezana „s vjerom u bitak idejala“ može kulturi dati i idealno obilježje.¹²⁴

Naravno i Sveučilište, zaključuje rektor Arnold, treba gajiti i boriti se za ideale jer ta borba za ideale na Sveučilištu nužno se odnosi i na bolje sutra u našoj domovini te u tom kontekstu Arnold vrlo lijepo i poticajno, a usudili bismo se reći i danas na početku 21. stoljeća itekako aktualno, svoj govor zaključuje riječima: „Gajimo zato idejale i nastojmo prema nesumnjivoj intenciji idejalnih osnivača našega sveučilišta, da kroz njih kao kroz prizmu prolaze i sve znanosti – ne bi li nam čim prije domovini hrvatskoj sinula čarobna duga bolje budućnosti.“¹²⁵

3.3. Nekoliko zaključnih misli

Arnold je bio kršćanski usmjereni mislilac. Vrijeme u kojem je izgrađivao svoj intelektualni stav kroz studij bilo je obilježeno mnogobrojnim previranjima i događajima na svim razinama društva, a onda i kulture i školstva. Kao filozof kršćanskog usmjerenja sigurno je da su mu različita misaona strujanja toga vremena itekako otežavala da stvarnost promišlja unutar kršćanske paradigme mišljenja i nazora na svijet i čovjeka. Arnold nije jednostavno preuzimao gotova rješenja, nego je nastojao i sam promisliti određeni problem te pronaći pa katkad i kompromisna rješenja između vjere i znanosti, tj. između metafizike i fizike. Nadalje, Arnold je bio izrazito zauzet u društvenim zbivanjima u svom vremenu. Arnold, kao uostalom i njegov prethodnik Marković te nasljednik Bazala, nije bio samo kabinetski profesor i filozof, već je aktivno (su)kreirao kulturnu i znanstvenu sudbinu hrvatskog društva u okvirima u kojima je djelovalo. Njegov se angažman ne može promatrati isključivo kroz samo jedan segment života i rada i to u ovom slučaju filozofije, nego se treba imati na umu da je filozofija uvijek manje-više angažirana filozofija, pa i onda kad se koristi kao momentom prosvjete, pouke ili prosvjeda.

Pri istraživanju hrvatske filozofije, Arnoldovim filozofskim djelom, a ponajprije pod istraživanjem povijesti hrvatske estetike, detaljno se bavio Zlatko Posavac te on smatra sljedeće: „Arnoldov mladenački spis, kao uostalom i druge njegove radove ne valja, naime, prosuđivati jedino

¹²⁴ Usp. Ibid., str. 41.

¹²⁵ Ibid., str. 41.

po ovom ili onom rješenju nego po problematici koju je otvarao, načelno joj dajući teorijski, odnosno filozofijski dignitet i horizont“.¹²⁶ Ova tvrdnja vrijedi ne samo za Arnolda, nego gotovo u cjelini u kontekstu istraživanja hrvatske filozofske baštine druge polovice 19. stoljeća. Gospodarska i ekonomska slabost zemlje te njezin nepovoljan politički položaj i više nego očito utjecali su na kulturnu i znanstvenu djelatnost. Unatoč tim nepovoljnim okolnostima, pronađen je tračak nade u osnivanju i izgrađivanju niza kulturnih institucija, kao, na primjer, Matice ilirske, odnosno hrvatske, osnivanje Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, pa sve do ponovne uspostave Sveučilišta u Zagrebu 1874. godine kojemu je, kako smo već ranije rekli, i Arnold bio rektor.

4. ANTUN BAUER (REKTOR 1906. – 1907.)

4.1. Ukratko o životu i djelovanju

Antun Bauer rodio se 1856. godine u Breznici kod Bisaga.¹²⁷ Školu je pohađao u Jastrebarskom, zatim od 1876. godine na varaždinskoj gimnaziji, a od 1873. na zagrebačkoj gimnaziji. Maturu je postigao 1875. godine. Studij teologije od 1875. godine pohađa u Zagrebu. Na Stadlerov nagovor i poticaj, a koji je uostalom u Baueru i prepoznao potencijal, kao i na osnovi njegova zauzimanja, poslan je na studij u Budimpeštu 1877. godine. Godine 1879. zaređen je za svećenika. Godine 1880. odlazi u Beč je gdje je 1883. godine stekao doktorat iz teologije. Godine 1882. vratio se u Zagreb. Postao je profesorom na gimnaziji koju je i sam pohađao, i to u razdoblju od 1884. do 1887. godine. Nakon toga od akademske godine 1887./1888. do 1910./1911. godine predaje na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu i to filozofiju i apologetiku, odnosno fundamentalno bogoslovlje. Od 1886. do 1890. godine glavni je urednik *Katoličkog lista*. Dekan fakulteta bio je akademske godine 1905./1906. Akademske godine 1906./1907. bio je i rektor Sveučilišta u Zagrebu. Kao rektor sveučilišta snažno se zalagao za otvorenje Medicinskog fakulteta

126 ZLATKO POSAVAC, *Arnold kao estetičar u kontekstu kontroverza hrvatske moderne*, str. 56.

127 U prikazu života i rada Antuna Bauera slijedimo uglavnom rad: IVAN MACAN, „Antun Bauer - filozof i nadbiskup“, u: *Obnovljeni život*, 54 (1999.), br. 2, str. 149 - 158. Slijedimo i djelo: ANA BIOČIĆ – SLAVKO SLIŠKOVIĆ, *Profesori Katoličkog bogoslovnog fakulteta rektori Sveučilišta u Zagrebu*, Katolički bogoslovni fakultet - Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2020., str. 155-169.

koji je trebao biti otvoren već 1874. godine ali nije bio otvoren sve do 1917. godine. Aktivno je sudjelovao i u političkom životu Hrvatske i to u redovima oporbe kao saborski zastupnik Stranke prava, a zatim i kao pripadnik pravaške grupe u okviru Hrvatsko-srpske koalicije. Godine 1911. imenovan je biskupom koadjutorom zagrebačkom nadbiskupu Jurju Posiloviću. Nakon njegove smrti 1914. godine postaje zagrebački nadbiskup. Imenovanjem koadjutorom prestaje se baviti aktivnim znanstvenim radom. Preminuo je u prosincu 1937. godine u Zagrebu.

Godine 1892. izdaje svoje važno djelo *Naravno bogoslovlje ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga*,¹²⁸ a 1894. godine i djelo pod naslovom *Opća metafizika ili Ontologija*. Godine 1897. napisao je djelo *Wundtov metafizički sustav* na temelju kojega je postao redoviti član Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti.

4.2. Filozofsko stvaralaštvo

Kada je riječ o Bauerovom filozofskom stvaralaštvu, onda je svakako potrebno istaknuti dva teksta. Prvi, *Naravno bogoslovlje ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga* (1892.). Drugi, *Wundtov metafizički sustav* (1895.).

a) *Naravno bogoslovlje ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga* (1892.)

Djelo pod naslovom *Naravno bogoslovlje ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga* Bauer je objavio 1892. godine. Na samom početku knjige piše kako je „ovo prva ovakva knjiga na hrvatskom jeziku“, a što se tiče samog sadržaja naglašava kako je u njoj slijedio „sv. Tomu Akvinskoga i ponajbolje tumače njegove“, a razlog je taj što svatko tko se razumije u crkvene prilike i učenje „znade, koliko on vriedi crkvi katoličkoj, i kako se cieni njegova nauka, osobito poslije poslanice slavnoga Leona XIII. ‘Aeterni Patris’; a upravo u ovoj se nauci ne može prestići“.¹²⁹

128 O jednom dijelu ovog Bauerova djela pisao je kratko: SLAVKO PLATZ, „Bauerova ‚Teodiceja iz 1892. - O Božjem djelovanju“, u: *Obnovljeni život*, 54 (1999.), br. 2, str. 159-166. O ljepoti i umjetnosti u ovom djelu pisao je: ZLATKO POSAVAC, „Umjetnost i pojam ljepote u hrvatskoj neoskolastici“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, (2000.), 51-52, str. 199-256.

129 ANTUN BAUER, *Naravno bogoslovlje ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga*, Zagreb, 1892., str. I.

Knjiga je uz uvod podijeljena na četiri dijela: 1. *O bivstvu božjem ili ima li Bog*; 2. *Bitak božji*; 3. *Život božji ili imanentno djelovanje božje*; 4. *Spoljašnje djelovanje božje*. U uvodu u djelo autor donosi detaljniji opis predmeta kojim se u knjizi bavi: „Naravno bogoslovje zove se onaj dio filozofije, i to naročito specijalne metafizike, koji razpravlja o Bogu. Predmet je naravnog bogoslovlja sve ono, što možemo samim razumom bez svrhunaravne objave doznati o Bogu i o tom, kako on stoji prema svietu. Svrha, za kojim ide naravno bogoslovje, nije to, da tek probudi u čovjeku svijest i misao na Boga, već da spoznanje o Bogu, koje u čovjeku po samoj naravi nastaje, čim dodje k razumu, znanstveno obradi. Za to mora naravno bogoslovje pokazati, kako je ideja o Bogu opravdana, mora sadržaj ove ideje znanstveno izpitati, od protivničkih je prigovora obraniti i od zabluda očistiti. Prema ovoj zadaći naravnoga bogoslovlja sasvim mu pristaje ime, koje mu je dao Leibniz, zovući ga Teodiceja“.¹³⁰

Bauer u uvodu donosi i jasnu razliku između naravnog i nadnaravnog bogoslovlja. Naime, naravno bogoslovlje „razpravlja o Bogu, kako i koliko ga naravnim razumom spoznajemo“; dok nadnaravno bogoslovlje „koliko nam se sam [Bog, op.a.] objavio svrhunaravnom objavom“.¹³¹

Prvi dio knjige koji govori o Božjem bivstvu ili postoji li Bog, autor je podijelio na dvije glave. Prva glava nosi naslov *O spoznanju bivstva božjega u opće*, a podijeljena je na dva članka: 1. *Možemo li spoznati i dokazati, da ima Bog?*; 2. *Kakvimi se dokazi može valjano dokazati, da ima Bog?*, a druga glava nosi naslov *Dokazi za bivstvovanje božje*. Bauer polazi od slijedećeg stava kojega posljedično želi i dokazati: čovjek razumom može spoznati i dokazati Boga. Nabrajajući poimence različite mislioce koji tvrde da čovjek svojim umom ne može spoznati Boga, a to su de Bonald, Bonnetty, Bautaine, Ventura, Ubaghs i drugi, kao i one koji tvrde da čovjek može naravnim putem spoznati Boga, ali ne umovanjem nego nekim naravnim nagonom, a to su Reyd, Jacobi, Klee i Staudenmayer, Bauer je uvjeren kako se ovdje radi o pogrešnim mišljenjima. Naime, naš je autor uvjeren kako se preko uzroka i svrhe, može doći i do prvog uzroka, a to je Bog. Na prigovor da između slobodnog uzroka i učinka nije nužna veza prije učinka, Bauer odgovara kako ta veza postoji kada

¹³⁰ Ibid., str. 1.

¹³¹ Ibid., str. 2. „Za to objavljeno bogoslovje nadmašuje naravno sigurnošću, jer je objava božja neprevarljiva, a um čovječji prevarljiv, i predmetom, jer obuhvata i takve istine, kojih razum čovječji sam sobom ne može spoznati“. Ibid., str. 2.

učinak već jest ili kako to autor sam piše: 'ima učinak, mora dakle biti i uzrok njegov' ili malo dalje 'zgrada opstoji, mora dakle obstojati i graditelj'.¹³² Bauer odbacuje tvrdnje ontologa koji su uvjereni kako se Boga spoznaje neposredno i intuitivno, te stoji na uvjerenju kako se Božja opstojnost treba dokazati, a o dokazima za Božju opstojnost raspravlja u drugoj glavi knjige. Tu autor donosi pet putova sv. Tome Akvinskog, a uz ovih pet putova piše kratko još i o dokazu iz moralnog reda, kao i o dokazu iz općenitog osvjedočenja ljudskog roda. Izloživši ukratko o ovim dokazima, Bauer nije mogao preskočiti i Kantovu kritiku dokaza za Božju opstojnost. „Prema ovome uči Kant, da mi ne možemo čistim teoretičkim umom nikako doći do spoznanja Boga, već ga možemo spoznati jedino kao postulat praktičkoga uma iz čudorednog zakona“.¹³³ Budući da je i Bauer već ranije odbacio ontološki dokaz, u knjizi, izlažući o Kantovoj kritici, piše o Kantovoj kritici kozmološkog i fiziko-teleološkog dokaza te polemizira s njime na mjestima gdje smatra da je Kant pogriješio. „S toga je pravo čudo, što se toliki povode za Kantom držeći, da se bivstvovanje božje ne može dokazati“.¹³⁴

Drugi dio knjige govori o Božjem bitku, a autor ga je podijelio na dvije glave. Prva glava nosi naslov *Bit božja*, a druga *Savršenost ili svojstva bitka božja* te je podijeljena na sedam članaka: 1. *O savršenosti bitka božjega u opće*; 2. *O jednostavnosti božjoj*; 3. *O neograničenoj savršenosti božjoj*; 4. *Nepromjenjivost božja*; 5. *O vječnosti božjoj*; 6. *Neizmjernost božja*; 7. *Transcendentalna svojstva bitka božjega*. Glavna tvrdnja od koje Bauer polazi jest ta da se Boga može dokazati načelom uzročnosti. Ukoliko se na ovaj način može dokazati Božje postojanje, onda i spoznaja o tome tko je i kakav je Bog treba ići istim putem. Autor navodi sv. Dionizija Areopagita i njegova tri puta koji na temelju načela uzročnosti, vode do spoznaje naravi Božje, a to su: *via remotionis*, *via affirmationis* te, konačno, *via eminentiae seu excessus*. „Prema tomu ne možemo mi nikakvom pomisli našom spoznati, kakav je Bog u sebi, već nam sve, što o njemu možemo doznati, više očituje, što Bog nije, nego što jest“.¹³⁵ Prije nego što prijeđe na govor o atributima Božjeg djelovanja, Bauer tumači što je to metafizička Božja bit. Polazi od pitanja koja je

132 Usp. *Ibid.*, str. 3-5.

133 *Ibid.*, str. 40.

134 *Ibid.*, str. 49.

135 *Ibid.*, str. 52.

to Božja savršenost koja Boga najbolje označuje te iz koje možemo sve druge Božje savršenosti izvesti, a odgovor je dakako metafizička Božja bit te malo dalje piše ovako: „Metafizička je bit božja u tom, što je Bog biće o sebi, t. j. što ima bitak po sebi (ens a se), što je sam bitak o sebi (ipsum esse irreceptum, subsistens). Kad kažemo, da je Bog biće o sebi (ens a se), da po sebi imade bitak (esse), da je sam bitak o sebi (esse subsistens), onda tvrdimo (negativno) da Bog nema uzroka izvan sebe, kojega bi djelovanjem on bio, već da je (pozitivno) biće, koje o sebi jest. Ne velimo, da je Bog sam sebe stvorio, da je bit božja sebi dala bivstvovanje, već da Bog nužno jest, da ne može ne biti, da je sam bitak, bitak absolutni, po sebi postojeći. Kad dakle velimo, da je Bog ‘biće, bitak’ služi nam ova oznaka kao rod, a onda druga ‘o sebi bivstvuje’ rabi nam kao razlika, premda u Bogu nema roda i razlike. Ovako smo pak najbolje označili božju bit“.¹³⁶

U drugoj glavi Bauer piše o savršenosti ili svojstvima Božjeg bitka. Polazi od općenitog govora o Božjoj savršenosti. „Kad dakle kažemo, da je Bog po naravi posve i apsolutno savršen, onda hoćemo da kažemo, da je Bog već tim, što jest, tako savršen u svakom redu savršenosti, da savršenost njegova ne može rasti“.¹³⁷ U nastavku teksta autor, sasvim očekivano, nastavlja s govorom o Božjoj jednostavnosti, o neograničenoj Božjoj savršenosti, o Božjoj nepromjenjivosti, o Božjoj vječnosti, o Božjoj neizmjernosti, te, konačno, o transcendentnim svojstvima Božjeg bitka, a to su: samo je jedan Bog, Bog je apsolutna istina, Bog je neograničeno dobro, Bog je apsolutna ljepota.

Treći dio knjige nosi naslov *Život božji ili imanentno djelovanje božje*, a Bauer ga je podijelio na tri glave. Prva glava nosi naslov *Znanje božje*, a podijeljena je na tri članka: 1. *O znanju božjem u opće*; 2. *Predmet znanja božjega*; 3. *Kako Bog spoznaje*. Kada je riječ o Božjem znanju, autor, naravno, naglašava kako nema sumnje „da Bog kao uzrok reda i savršenosti u svoj prirodi mora biti umno biće“ te nadodaje: „Bog ne bi mogao biti prvi uzrok svega, što postoji, kad ne bi na svoj način obuhvatao sve savršenosti stvorova. A među stvorovima imade i takvih, koji imadu um, mora dakle i u Bogu biti um“.¹³⁸ Nakon što je ustvrdio da je Bog neograničeno umno biće koje posjeduje savršenost znanja,

¹³⁶ Ibid., str. 54-55.

¹³⁷ Ibid., str. 57.

¹³⁸ Ibid., str. 90.

Bauer prelazi na govor o predmetu Božjeg znanja. Kada je riječ o nekim vrstama tog Božjeg znanja, autor u nekoliko naslova to znanje pobliže predstavlja: Bog sama sebe najsavršenije i potpuno spoznaje; Bog spoznaje i sve, što je moguće, kako i sve ono što spoznaje, što god je izvan njega bivstvovalo, što bivstvuje ili će bivstvovati; Bog odvjeka spoznaje buduće slobodne čine; Bog spoznaje sigurno i one slobodne čine, na koje bi se volja odlučila, da se ispune kakvi uvjeti. Nadalje, kada je riječ o razdiobi Božjeg znanja, onda Bauer naglašava kako se ono razlikuje po predmetima koje Bog spoznaje (nužno i slobodno), s obzirom na način i svrhu (spekulativno i praktično), s obzirom na to kako odgovara volji (scientiam approbationis i reprobationis).¹³⁹

Kada je riječ o temi kako Bog spoznaje, autor razlikuje između čovjekove i Božje spoznaje. Dok je čovjekova spoznaja, između ostaloga, i nesavršena i ograničena, za Božju spoznaju Bauer piše: „božji um kao princip, koji spoznaje (principium quod), ne može biti drugo, nego neograničeno savršena bit božja, kao ni samo spoznanje (actus) što nije drugo, nego ista bit božja. Sama neograničena bit božja jest substancijsalno spoznanje božje“.¹⁴⁰

Druga glava nosi naslov *Volja božja*, a podijeljena je na pet članaka: 1. *O volji božjoj u obće*; 2. *Predmet volje božje*; 3. *Je li volja božja slobodna?*; 4. *Razdioba bolje božje*; 5. *Afekti i moralne savršenosti volje božje*. Tematizirajući temu o Božjoj volji općenito, autor naglašava kako Bog volju i htijenje ima u pravom i najsavršenijem smislu. Budući da Bog ima um, mora imati i volju, tvrdi dalje Bauer, te nastavlja kako Božja volja nije različita moć od Božje biti, nego je Božja volja „jedno vječno i nepromjenjivo htijenje, jedan neograničeno savršeni čin, kojim hoće sve, što hoće. Volja božja ne razlikuje se ni virtualno od čina svoga, od htijenja“.¹⁴¹ Nadalje, predmet Božje volje jest sama Božja bit. S jedne je strane, „glavni predmet volje božje dobrota njegova, mora on nju nužno htjeti“, s druge pak strane, „sve što nije Bog, hoće on slobodno“.¹⁴² Na koncu ove treće glave Bauer kratko izlaže o važnoj temi, a koju postavlja u obliku pitanja: može li Bog htjeti zlo? Pojasnivši neke pojmove, odgovor autorov na ovo iznimno važno pitanje donosimo u cijelosti:

139 Ibid., str. 92-102.

140 Ibid., str. 104.

141 Ibid., str. 113.

142 Ibid., str. 117-118.

„Bog može htjeti i hoće zlo fizičko kao sredstvo (ili per accidens), a zlo moralno može samo pripustiti. 1. Zlo je fizičko samo pomanjkanje nekoga dobra fizičkoga. Kad se pak zlo fizičko upotrebi kao sredstvo, da se njim poluči njeko dobro, spoji se s tim dobrom, i je li ovo dobro, s kojim se kao sredstvo spaja, veće od zla, koje je u zlu sredstvu, može ga svaka volja, pak i božja htjeti bez ikakve neurednosti, jer onda zbilja hoće dobro. 2. Moralno zlo ne može Bog htjeti ni per accidens ili kao sredstvo. Zlo moralno nije pomanjkanje kakvoga ograničenoga fizičkoga dobra, već ono lišava volju, koja ga hoće, neograničenoga dobra, Boga samoga. Zlo moralno dakle Bog ne može nikako htjeti, jer kako on svoju neograničenu dobrotu nužno ljubi neograničenom ljubavi, tako je i volja njegova najsvetija, koja nikad ne može nješto neuredno htjeti. Ali kao što nam žalostno izkustvo pokazuje, pripušta Bog moralno zlo“.¹⁴³

Treća glava nosi naslov *Moć božja*, a podijeljena je na dva članka: 1. *Imade li u Boga moć*; 2. *Predmet moći božje*. Bauer naglašava, s jedne strane, da u Boga postoji moć izvanjskog djelovanja u pravom i savršenom smislu, te, s druge strane, da se radi o savršenoj Božjoj moći. Uz to, Bog je svemoguć, ali ne i u onome što je metafizički ili apsolutno nemoguće. „Nemoguće zove se ono, što uzrok ne može učiniti. Nješto može biti nemoguće ili samo nekome uzroku, ili svakomu uzroku, jer je samo u sebi nemoguće, protuslovno. Za prvo se veli, da je relativno nemoguće; a za ovo potonje, da je metafizički ili apsolutno nemoguće“.¹⁴⁴

Četvrti dio knjige nosi naslov *Spoljašnje djelovanje božje*, a Bauer ga je podijelio na dvije glave. Prva glava nosi naslov *Bog prema postanju svieta*, a podijeljena je na četiri članka: 1. *Bog kao tvorni uzrok svieta*; 2. *Bog kao uzorni uzrok svieta*; 3. *Bog kao svrha svieta*, 4. *Pantejizam*. Kada je riječ o utjecaju nečega na postajanje drugih stvari, Bauer piše kako nešto može „biti drugoj stvari uzrok tvorni, uzor i svrha“, a Bog je „tvorni uzrok svieta ovoga, uzor i konačna svrha njegova“.¹⁴⁵ U svojem izlaganju o Bogu kao tvornom uzroku svijeta, autor naglašava da sve što postoji izvan Boga, nastalo je njegovim djelovanjem i to tako da je od njega dobilo sami bitak. Uz to, Bog je svijet stvorio iz ništa (ex nihilo), a moć samog stvaranja svijeta je neograničena te pripada jedino Bogu. Naravno, Bauer nasuprot suprotnim mišljenjima naglašava i to kako je

¹⁴³ Ibid., str. 126-127.

¹⁴⁴ Ibid., str. 131.

¹⁴⁵ Ibid., str. 135.

Bog svijet stvorio slobodno, a to znači i to da ga je mogao i ne stvoriti, a u tom kontekstu i stvorena bića nisu nužna. Na koncu govora o Bogu kao tvornom uzroku svijeta, Bauer ukratko naglašava i to da „Bog nije nipošto morao sviet od vieka stvoriti“, kao i to da „Bog nije mogao sviet od vieka stvoriti“, a ovo pojašnjava na slijedeći način: „Na to odvrćamo, da je i volja božja nužno vezana na ono, što je metafizički moguće. Kad je dakle Bog slobodnom voljom odlučio nešto stvoriti, morao je stvoriti samo tako, da to začne u vremenu bivstvovati, jer je protivno absurdno. Neizravno dakle i iz volje božje možemo izvesti, da Bog nije mogao stvoriti sviet, koji bi bio od vieka, bez početka“.¹⁴⁶ U govoru o Bogu kao uzornom uzoru svijeta, Bauer izlaže o slijedećim temama: „Bog je sviet stvorio prema uzornoj osnovi, koju je od vieka spoznavao“, „Uzorne ideje svieta nijesu ništa različito od Boga“, „Ove su uzorne ideje sama bit božja, koliko ju Bog spoznaje onako, kako joj mogu stvorovi nalikovati“.¹⁴⁷

Spomenimo i Bauerov govor o panteizmu. Panteizam je, ispravno zapaža autor, u suprotnosti s kršćanskim pogledom na svijet i čovjeka. „Bog je dakle po ovom mišljenju sve, i sve je Bog“.¹⁴⁸ Različiti su oblici panteizma: ontološki ili teološki; kozmološki; blaži oblici panteizma koji ne niječu svaku različitost između Boga i svijeta. Panteizam je po svojem temeljnom načelu „samo jedno biće, jedna jedina substancija zbilja bivstvuje, a ova je substancija Bog i sviet“, zaključuje autor, zabluda te naglašava i to kako su posljedice koje izviru iz panteizma, a to je da panteizam ruši vjeru, čudorednost i društveni poredak, također dokaz da je panteizam zabluda.¹⁴⁹

Druga glava nosi naslov *Bog prema postanju, koliko sviet postoji*, a podijeljena je na tri članka: 1. *Bog s obzirom na trajanje svieta*; 2. *Bog s obzirom na djelovanje stvorova*; 3. *Promisao božji*. Bog je onaj koji je svijet stvorio i trajno uzdržava njegov opstanak. „Govoreći o postanju svieta, rekli smo, da stvorovi vise o Bogu, kao svomu uzroku, ne samo s obzirom na postanje (in fieri), već i s obzirom na sam bitak (in esse). Ovo je prvi i glavni razlog iz kojega se izvodi, da bivstvovanje stvari traje samo utjecanjem moći božje“.¹⁵⁰ Osim toga što je Bog sve stvorio i što sve uzdržava u postojanju, Bauer nastavlja i tvrdi kako Bog s bićima

146 Ibid., str. 158.

147 Ibid., str. 159-161.

148 Ibid., str. 167.

149 Usp. Ibid., str. 169-174.

150 Ibid., str. 176.

sudjeluje u njihovu djelovanju. „Učinak izlazi iz moći božje, koliko ona kao prvi uzrok fizički podržava stvoreni uzrok i za samoga djelovanja; a iz stvorenoga uzroka izlazi tako, što on pod utjecajem moći božje izvodi djelo svoje“.¹⁵¹ Naravno da Bauer kao kršćanski teolog i filozof u tom kontekstu odbacuje pomisao da bi Bog sudjelovao i u čovjekovom zlom i grešnom djelu.¹⁵²

Na samom koncu svoje vrijedne knjige autor piše nekoliko riječi i o promisli Božjoj i u tom kontekstu i o pesimizmu. Bog se promislom brine za sve stvorove, a na osobit način za čovjeka. Naravno, postavlja se u tom kontekstu i pitanje o odnosu Božje promisli i čovjekovog slobodnog djelovanja, a o tome Bauer tvrdi ovako: „Ne bi valjalo promisao božji poreći za to, što je, kako se kaže, čovjek sam kovač sreće svoje, t. j. što ljudi u nastojanjima svojim obično uspijevaju prema maru i trudu svojemu; kao što ne bi valjalo izvesti iz promisla božjega, da se čovjek ne treba brinuti za sebe, kad se Bog brine za nj. Ne valja na ime zaboraviti, da su sile i sposobnosti, koje nam je Bog dao, redovita sredstva promisla božjega, kojima nas on vodi k svrsi. Treba dakle, da se njima poslužimo, kao da sav uspjeh visi o nama, ali uza sve to s pouzdanjem u pomoć i promisao božji tako, kao da sav uspjeh visi o Bogu“.¹⁵³

Bauer naravno odbacuje pesimizam koji se protivi Božjem promislui u tom kontekstu navodi dvije temeljne tvrdnje: „Fizičko se zlo ne protivi mudrosti i dobroti promisla božjega“ te malo dalje: „Moralno se zlo, što ga ima u svijetu, ne protivi dobroti, mudrosti i svetosti promisla božjega“.¹⁵⁴ Moralno zlo Bog ne želi niti kao svrhu niti kao sredstvo, ali ga može pripustiti te Bauer naglašava i s time zaključuje kako moralna zla ne sprječavaju Boga da on radi njih ne bi mogao postići konačnu svrhu.¹⁵⁵

b) *Wundtov metafizički sustav* (1895., 1896., 1899.)

Dana 17. lipnja 1895. godine Bauer je na sjednici filozofsko-juridičkog razreda Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti čitao prvi

151 Ibid., str. 181.

152 „Bog ne izvodi sam griješnog djela, već samo sudjeluje onako, kako smo sada rekli, i za to se ne može reći, da Bog hoće zlo djelo, koliko je zlo. Ono, što Bog kod toga zbilja čini, ono i hoće; on na ime hoće uzdržavati, pomagati stvar kod djela, ali samo, koliko je fizički čin“.
Ibid., str. 183.

153 Ibid., str. 187-188.

154 Ibid., str. 188-189.

155 Usp. Ibid., str. 189.

dio rada pod naslovom *Wundtov metafizički sustav*, a koji je također u tri nastavka i objavljen.¹⁵⁶

U prvom dijelu trodijelnog rada Bauer nakon nekoliko uvodnih misli raspravlja o temi pod naslovom *O mišljenju u opće* te tu temu dijeli na: I. *Što je mišljenje?*; II. *Oblici mišljenja*; III. *Osnovna načela mišljenja*. „Mudroslovlje je od vajkada htjelo biti, pa i sad hoće da je znanost o zadnjim uzrocima pojavnoga svijeta: ono dakle hoće, da je metafizika“.¹⁵⁷ Ovo su riječi kojima Bauer započinje cijelu svoju raspravu. Problem za metafiziku nastaje kada je filozof Francis Bacon znanostima namijenio svrhu „da čovjeku pribave gospodstvo nad prirodom (sekularizam)“, a u tom kontekstu „Iskustvo i indukcija jedini su putovi, koji nas vode spoznanju svijeta“.¹⁵⁸ Engleski empirizam i senzualizam, nastavlja dalje Bauer, dovodi mudroslovlje do skepticizma, panteizma i idealizma. Spominje autor i još neke druge autore poput Descartesa, Leibniza i Wolfa te, naravno, Kanta „s kojim začinje najnovije doba mudroslovlja“. On je svojim umovanjem zaključio kako „mi uopće ne možemo spoznati biće, kakovo je u sebi, [...] već da sve naše spoznanje dohvata samo osjetne pojave, *fenomene*“.¹⁵⁹ Razdoblje nakon Kanta rezultiralo je time da se mudroslovlje nastojalo očistiti od svakog oblika metafizike. Ipak, to nije u potpunosti uspjelo jer „već i sami prirodoslovci empiričko istraživanje svoje dopunjavaju svakojakim umovanjem o svijetu, dopunjavaju razumnim hipotezama, dakako ponajviše monističkim, pa tako sami prekoračuju međe čistog empirizma“,¹⁶⁰ te u ovom kontekstu autor na poseban način izdvaja H. Lotzea i W. Wundta, a ovaj posljednji je na poseban način istaknut i o njemu Bauer u nastavku cijelog rada raspravlja jer „ovaj učenjak metafiziku nipošto ne drži ‘pukim maštanjem’; on joj dapače dosuđuje stožeran položaj u svom mudroslovnom sustavu“.¹⁶¹

Odgovor na pitanje što je mišljenje služi Wundtu kao polazište za daljnju raspravu. Mišljenje je „ono *subjektivno* djelovanje naše *samosvijesti*, koje tvori uzajmice (relacije)“.¹⁶² Wundt razlikuje mišljenje kao naše subjektivno djelovanje od sadržaja svijesti koje shvaćamo

156 ANTUN BAUER, „O metafizičkom sustavu Wundtovu“, u: *Rad JAZU*, knj. 127, Zagreb, 1896., str. 210-248.

157 Ibid., str. 210.

158 Ibid., str. 210.

159 Ibid., str. 211.

160 Ibid., str. 212.

161 Ibid., str. 212.

162 Ibid., str. 213.

kao objekte ili predmete. Nadalje, iako je predočavanje, čuvstvovanje i htijenje također naše subjektivno djelovanje ono ipak nije isto što i mišljenje. „Predočavanje, čuvstvovanje i htijenje nijesu s mišljenjem sporedni događaji, već su elementarne funkcije, jesu počela, od kojih se sastavlja sve mišljenje naše“.¹⁶³ Iako bi se moglo činiti da bi se radilo o spajanju više počela, tumači dalje Bauer, Wundt naglašava kako „o spajanju počela ne može zapravo biti govora, jer u istinu ova počela čine jednu u sebi nerazdjeljivu cjelinu, a tek naša ih apstrakcija (stari bi rekli ‘praecisio’) razlikuje“,¹⁶⁴ a sve ovo Wundt potvrđuje analizom mišljenja.

Kada je riječ o oblicima mišljenja, Wundt razlikuje „dva glavna oblika mišljenja: prvotni na ime, koji se bavi o zornim predmetima, i drugotni, koji se bavi o pojmovnim predmetima“.¹⁶⁵ Uz ovo, Bauer na koncu izlaže i o osnovnim načelima mišljenja. „Zapravo je svaki oblik logičkoga mišljenja ujedno zakon mišljenja; jer svaki može obuhvatiti mnogo pojedinih činjenica, za koje vrijedi kao pravilo. Ali ovi pojedini zakoni imaju se podrediti nekim osnovnim zakonima – načelima – koja imaju biti takova, da pojedini zakoni mišljenja ne će biti drugo, nego osobiti slučajaji njihovi, dok se sama načela ne mogu ni svesti na koje druge zakone, ni jedno iz drugoga izvesti. Svi oblici mišljenja nijesu drugo nego neke uzajamnice pojmova, a sve se uzajamnice daju svesti na dvije glavne uzajamnice: na uzajamnicu naime *potpune* (totalne) ili *djelomične* (partialne) *istovetnosti* i *jednostrane* ili *uzajamne ovisnosti*. Zajednička funkcija, koja spaja ove obje vrste logičkoga djelovanja, jest raščlamba ove uzajamnice“.¹⁶⁶

Kako bismo mogli shvatiti ‘uzajmicu istovetnosti’ potrebno je dvostruko uspoređivanje i to, prvo, potrebno je shvatiti ono što se podudara, te, drugo, potrebno je shvatiti ono što se razlikuje¹⁶⁷ te Bauer nastavlja tumačeći Wundtovu misao: „Sasvim je očito, da ne možemo drugačije

163 Ibid., str. 213.

164 Ibid., str. 216.

165 Ibid., str. 219.

166 Ibid., str. 235.

167 Malo dalje Bauer pojašnjava ovako: „Iz ove dvije osnovne funkcije nužno izvire dva osnovna zakona: *načelo* naime *istovetnosti* i *načelo porječnosti*. Prvo zahtijeva od našega mišljenja, da svagda ono, što se podudara, držimo istovetnim; drugo zahtijeva, da svagda razlučimo ono, što se ne podudara. Ali oba ova zakona nijesu takova pravila, da bi se mišljenje kod isporjeđivanja moglo držati sad jednoga, sad opet drugoga. Dok sud još nije gotovo, prepliću se obje funkcije, te neprestano vrijede zajedno oba zakona. Kaže li se dakle, da je načelo istovetnosti osnovni zakon za ječne sudove, a načelo porječnosti za niječne sudove, onda ovo vrijedi samo za gotove sudove, a ne i za sam tečaj suđenja“ Ibid., str. 236.

ustanoviti, da li opstoji samo djelomična istovetnost, nego ako shvatimo one česti, koje se podudaraju, i one, koje se ne podudaraju. Ali i kod potpune istovetnosti treba također da shvatimo nepodudaranje, te i kod potpune istovetnosti nepodudaranje imade odlučno, ali više negativno znamenovanje¹⁶⁸ Bauer zaključno prvom dijelu trodijelne rasprave o Wundtu naglašava kako se u svojem izlaganju ponajviše koristio Wundtovim riječima kako bi pokazao „kako on tumači osnovne zakone mišljenja“, a razlog je tome „da se vidi, s kako je on velikom tačnošću i jasnoćom razglobio tok i razvoj mišljenja, kako je lijepo razvio funkcije mišljenja i osvijetlio pravila, po kojima se ove funkcije obavljaju“.¹⁶⁹

Dana 16. ožujka 1896. godine Bauer je na sjednici filozofsko-juridickog razreda Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti čitao drugi dio rada pod naslovom *O metafizičkom sustavu Wundtovu. Drugi dio. O spoznanju*.¹⁷⁰ Autor je ovaj drugi dio rada podijelio na četiri teme: 1. *Osnovno stajalište Wundtovo s obzirom na spoznanje uopće*; 2. *Osjetna spoznaja*; 3. *Razumna spoznaja*; 4. *Umna spoznaja*.

Bauer u svojem izlaganju očekivano polazi od slijedeće Wundtove misli: „Spoznanje je dakle mišljenje, s kojim se spaja uvjerenje o zbiljnosti takovih predmeta i objektivnih uzajmica, koje odgovaraju predodžbenom sadržaju naših misli“.¹⁷¹ Prva tema o kojoj Bauer u kontekstu Wuntova mišljenja piše, kako smo vidjeli, glasi: *Osnovno stajalište Wundtovo s obzirom na spoznanje uopće*. Prema Bauerovoj interpretaciji i shvaćanju, Wundt drži slijedeće: „Mišljenje je uvijek i samo sobom spoznanje, te zapravo nema mišljenja, koje ne bi od početka bilo spoznanje. Razlikovanje mišljenja i spoznanja tek je naša logička tvorevina“.¹⁷² Uz ovo, Bauer nije zaboravio izložiti i Wundtovo shvaćanje zadaće „teorije o spoznanju“, a njezino je polazište „*predodžbeni objekat* sa svim svojstvima svojima, a naročito sa svojstvom, da je *zbiljski ili stvarni objekat*“.¹⁷³ Nakon ovoga, potrebno je navesti razloge koji potiču naše mišljenje „da biljege ovoga izvornoga predodžbenoga objekta djelomice ispravi, a djelomice sasvim odstrani“, a na ovaj se način dolazi do „pojma o objektu, koji se razlikuje od predodžbe, a ipak je stvarna

168 Ibid., str. 235.

169 Ibid., str. 240.

170 ANTUN BAUER, „O metafizičkom sustavu Wundtovu. Drugi dio. O spoznanju“, u: *Rad JAZU*, knj. 132, Zagreb, 1897., str. 48-102.

171 Ibid., str. 48.

172 Ibid., str. 48.

173 Ibid., str. 52.

podloga njezina“ te Bauer o ovome zaključno piše: „Tad valja prosuditi one pobude, koje vode naše mišljenje tomu, da na osnovu ove otkrivene razlike između pojma i predodžbe stvara *ideje* o objektima, koji se ne mogu ostvariti ni u kojoj predodžbi ili o kojima ne možemo načiniti nikakove predodžbe. Napokon treba ispitati spoznajnu vrijednost i moguću zbiljnost ovakovih ideja“.¹⁷⁴

Wundt, nastavlja dalje naš autor s izlaganjem, razlikuje osjetnu, razumnu¹⁷⁵ i umnu spoznaju te Bauer odmah naglašava „da se s ovom razdiobom ne slažemo, ne trebamo isticati“, a njegov je stav „Po našem shvatanju imadu dvije vrste spoznaje; a ove se *bitno* razlikuju: naime *osjetna* i *razumna* spoznaja“.¹⁷⁶ Ove tri vrste spoznaje koje po Wundtu postoje, Bauer sažeto opisuje ovim riječima: „Području osjetnoga spoznanja pribraja Wundt one preobrazbe izvornih predodžbenih objekata, koje se obavljaju u tîku običnoga zamjećivanja bez pomagala i metoda znanstvene tvorbe pojmova. Razumnoj spoznaji pribraja ono popravljajnje i dopunjanje u sadržaju i spoju predočaba, što se obavlja s pomoću metodičke logičke analize. Napokon pod umnom spoznajom shvata sve ono nastojanje mišljenja, koje ide za tim, da sve pojedine spojeve, što ih je polučilo razumno spoznanje, sastavi u jednu cjelotu, pa tako od česti spoznanja o svijetu, koje se dobivaju osjetnom i razumnom spoznajom, sastavi jedinstveni nazor o svijetu: što je upravo prava zadaća mudroslovlja“.¹⁷⁷

Bauer idući prema kraju ovog teksta naglašava kako je Wundt kao osnovno načelo noetike postavio tvrdnju da je izvorni predodžbeni objekt jedina izvorna iskustvena činjenica iz koje se razvija naše daljnje znanje, a to je u svojoj biti logička obrada te činjenice. Upravo zato Wundt, nastavlja dalje svoje tumačenje Bauer, i može ustvrditi kako se unutrašnje i izvanjsko iskustvo ne razlikuju, nego razlikovanje dolazi tek kasnije i to u logičkoj obradi. Iako bi se prema ovome moglo držati da su unutrašnje i izvanjsko iskustvo jedno i isto, a samo se mišljenjem razlikuju, ipak Wundt je uvjeren kako se ovdje radi o nepremostivom jazu te se na koncu ne mogu svesti jedan na drugoga.¹⁷⁸

174 Ibid., str. 52.

175 „Razum definuje Wundt ovako: Svojtvo ili sposobnost misliti pojmovima predmete i njihove uzajmice“. Ibid., str. 80.

176 Ibid., str. 65.

177 Ibid., str. 66.

178 Usp. Ibid., str. 87.

Dana 25. studenoga 1899. godine Bauer je na sjednici filozofsko-juridičkog razreda Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti čitao treći dio rada pod naslovom *O metafizičkom sustavu Wundtovu. Dio treći. O supstanciji*.¹⁷⁹ Autor je ovaj treći dio rada podijelio na četiri teme: 1. *Noetička osnovanost pojma supstancije*; 2. *Što je supstancija po Wundtovu shvatanju?*; 3. *Supstancija po shvatanju peripatetičko-skolastičkoga mudroslovlja*; 4. *Kako nam je suditi o Wundtovoju teoriji o supstanciji*.

Bauer na samom početku trećeg dijela rada kratko rekapitulira svoje ranije zaključke podsjećajući da Wundt „dosuđuje objektivnu vrijednost našem spoznanju s obzirom na spoljašnji svijet jedino pojmovnoj, razumnoj spoznaji“,¹⁸⁰ te u nastavku svojeg izlaganja želi nešto više progovoriti o Wundtovom objektivnom shvaćanju pojmova razuma, o čemu detaljnije piše u svojem djelu pod naslovom *Sustav mudroslovlja*, a Bauer se želi usredotočiti samo na njegovo učenje o supstanciji. Bauer s pravom polazi od tvrdnje kako je pitanje o supstanciji iznimno važno u filozofiji, tako da se smatra jednim od glavnih pitanja te odgovor na ovo pitanje usmjerava i samu filozofiju. Spominjući kratko Aristotela, naš se autor posvetio, a što je uostalom i tema cijelog njegovog rada, Wundtu i njegovom promišljanju. „Za izhodište ovoga iztraživanja uzima Wundt onu oznaku supstancije, po kojoj se ona općenito shvata kao ‘osnov pojava, koje podaje iskustvo’“ te malo dalje u tekstu Bauer i pojašnjava ove riječi: „Supstancija se prema ovoj definiciji shvata ponajprije kao osnov iskustva, dok ona sama nije iskustvu dohvatna; onda se shvata kao bitak u opreci s pojavama, što znači, da se supstancija poima kao nešto samo sobom zbiljsko, dok su pojave samo bilo kakovim subjektivnim uvjetima promijenjena tvorevina ovoga zbiljskoga“.¹⁸¹

U nastavku teksta Bauer ukratko izlaže o tome što je to po Wundtovom shvaćanju supstancija. Izlažući o još nekim drugim odrednicama i kontekstima Wundtovog promišljanja o supstanciji, Bauer želi ukratko sažeti njegova zapažanja i stavove i to čini ovim riječima: „Saberimo sada u kratko, što Wundt uči o supstanciji. Općenito prihvaćenu oznaku supstancije, koju je i Wundt uzeo za ishodište svomu umovanju i po kojoj se ona shvata kao ‘osnov iskustvenih pojava’, razvio

179 Antun Bauer, „O metafizičkom sustavu Wundtovu. Dio treći. O supstanciji“, u: *Rad JAZU*, knj. 144, Zagreb, 1900., str. 1-39.

180 Ibid., str. 1.

181 Ibid., str. 2.

je pojmovnom obradbom tako, da je definiciju supstancije rastavio u ove dvije rečenice: 1. *Supstancija je sama po sebi zbiljska, trajna podloga stvarima*; 2. *promjenjivost pojava osniva se na uzročnoj tvornosti supstancije*.¹⁸²

U predzadnjem poglavlju, prije konačnog suda o Wundtovom promišljanju o supstanciji, Bauer ukratko izlaže o peripatetičko-skolastičkom shvaćanju mudroslovlja. U tom kontekstu u obzir uzima djela Aristotela, Tome Akvinskoga, Silvestera Maura, Suareza i Kleutgena, dok u zadnjem poglavlju autor suprotstavlja i stavlja u međusobni suodnos Wundta i Kanta te, između ostaloga, autor piše slijedeće: „Time je Wundt dobro pokazao, kako je neosnovano Kantovo mišljenje, kao da bi biće po sebi pripadalo metafizici, i ostalo nama za uvijek nepoznato, a pojam supstancije da bi pripadao samo noetici. Sasvim je očito i istinito, da je svako spoznanje vezano na zakone spoznaje, na narav i bit subjekta, koji spoznaje, jer mi spoznajemo bezuvjetno predmete samo nekim modifikacijama svoga vlastitoga bitka. Ovo je bilo poznato peripatetičko-skolastičkomu mudroslovlju kao aksiom: *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*. To vrijedi za svaku spoznaju, vrijedi dakle i za pojam supstancije, kojim spoznajemo i transsubjektivnu zbiljnost“.¹⁸³

Bauerov je konačni zaključak o Wundtovom shvaćanju i tumačenju supstancije slijedeći te upravo ovim riječima i završava svoju trodijelnu raspravu: „Ovako nam se ukupno umovanje Wundtovo o supstanciji prikazuje kao borba između istinske zbiljnosti i krive noetike, između zdravoga prirodnoga realizma i subjektivizma, u kojoj nadvladava sad jedan sad drugi“.¹⁸⁴

4.3. Nekoliko zaključnih misli

Koje bi bile zasluge Antuna Bauera¹⁸⁵ za hrvatsku filozofiju? Ponajprije istaknimo njegov rad pod nazivom *Wundtov metafizički sustav*. On je, smatra Zimmermann, tom raspravom pokazao da je

182 Ibid., str. 16.

183 Ibid., str. 29.

184 Ibid., str. 39.

185 O životu i radu Antuna Bauera postoji nekoliko radova. Potrebno je ponajprije istaknuti rad Ivana Tadića o pojmu svijeta u Bauerovu djelu *Naravno bogoslovlje*: IVAN TADIĆ, *Svijet u Bauerovu naravnomu bogoslovlju*, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1998.), br. 3, str. 315-325. Nadalje, 1998. godine održan je i znanstveni kolokvij o filozofskom djelu Antuna Bauera čiji su radovi objavljeni u časopisu *Obnovljeni život* 1999., br. 2 gdje se osobito ističu radovi:

sistematičar koji je u suvremenom duhu, i koristeći se najmodernijom tada dostupnom literaturom, izložio metafizičku filozofiju kao kritiku modernih znanstvenih i filozofskih shvaćanja. Nadalje, jasno je pokazao povezanost pitanja metafizike i noetike. „U našoj hrvatskoj filozofskoj literaturi, Bauer je prvi s ovom raspravom dokumentirao *kritičko shvaćanje novovječne filozofije*“.¹⁸⁶ Važno je, naravno, i djelo koje smo također prikazali pod naslovom *Naravno bogoslovlje ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga*. Nadalje, potrebno je spomenuti i Bauerova djela *Naravno bogoslovlje ili teodiceja* i *Opća metafizika ili ontologija*. Ta su djela, istina, nastala ponajprije iz didaktičke potrebe Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu. Nema nikakve sumnje da je Bauer svoja djela sastavio savjesno koristeći se najsuvremenijom dostupnom literaturom, a sadržaj njegovih knjiga zapravo nam i nudi presjek dostignuća (neo) skolastičke filozofije krajem 19. stoljeća, uz važan naglasak i isticanje Bauerova truda na što jasnijem izričaju hrvatske filozofske terminologije. Marija Brida zaključuje kako Bauer nije donio novu filozofsku terminologiju, ali je onu postojeću u svom djelu *Opća metafizika* itekako jasno izrazio: „Razvijanju naše terminologije u to je doba također znatno pridonijelo usmeno i pismeno izlaganje filosofije na teološkim ustanovama. U tom pogledu osobito su značajna djela Antuna Bauera i Josipa Stadlera. Riječ je, doduše, o udžbenicima skolastičke filosofije, ali je to, može se reći, čak pridonijelo jasnoći i konkretnosti razrade terminološke problematike u njima. Tako u Bauerovu djelu *Opća metafizika ili ontologija* (1894) ne nalazimo neke termine koji već i prije ne bi bili u upotrebi, ali postignuta je veća jasnoća i konsekventnost“.¹⁸⁷

Bauer je, nadalje, bio mecena i pokrovitelj brojnih društvenih događanja i institucija. Njegov značajni doprinos u razvoju hrvatske filozofije očitovao se, također, i u osnivanju Hrvatske bogoslovske akademije kao društva u kojem će se sustavno organizirati bogoslovni rad, a koji je obuhvaćao i skolastičku filozofiju. Na koncu, njegov iznimno važni

ANTO MIŠIĆ, „Bauerova kritika materijalizma“, IVAN MACAN, „Antun Bauer: Filozof i nadbiskup“, DANIEL MIŠČIN, „Nekoliko napomena o Bauerovom pojmu bitka i Heideggerovu ‚zaboravu bitka‘“, te IVAN-PAL SZTRILICH, „Uzročnost u ‚Općoj metafizici‘ A. Bauera i Ontologijski dokaz kod Antuna Bauera“. Spomenimo ovdje i knjigu o Bauerovoj filozofiji: ZORA KRIŽANIĆ, *Antun Bauer i njegova filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986.

186 STJEPAN ZIMMERMANN, *Nadbiskup kao filozofski pisac*, str. 27.

187 MARIJA BRIDA, „Naša filozofijska terminologija na prijelomu stoljeća i Bazalin udio“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, (1988.), 27-28, str. 161.

filozofski doprinos i u tome je što je svojim djelima iz 1892. i 1894. godine, da parafraziramo misao Zlatka Posavca, ranim početcima formiranja filozofske struje hrvatske neoskolastike dao sveučilišni okvir.

5. STJEPAN ZIMMERMANN (REKTOR 1923. – 1924.)

5.1. Ukratko o životu i djelovanju

Stjepan Zimmermann rodio se 1884. godine u Virovitici.¹⁸⁸ Tu je završio i osnovnu školu. Gimnaziju je pohađao u Varaždinu i Zagrebu. Nakon gimnazije studira teologiju u Zagrebu. Tijekom teološkog studija razvija interes za filozofiju.¹⁸⁹ Čitajući filozofske tekstove različitih autora, Zimmermann na vlastitu inicijativu 1906. godine napušta bogosloviju te odlazi na Bečko sveučilište gdje se zadržao godinu dana, nakon čega se ponovno vraća u Zagreb te je 1907. godine zaređen je za svećenika.¹⁹⁰ Nakon ređenja odlazi na poslijediplomski studij filozofije u Rim gdje je 1910. godine doktorirao iz filozofije. Dvije godine nakon završetka doktorata Zimmermann postaje profesor na Nadbiskupskoj gimnaziji u Zagrebu. U godini završetka Prvoga svjetskog rata habilitira tezom iz filozofije pod naslovom *Opća noetika*. Te godine, nadalje, izabran je i za docenta na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu te izvanrednog profesora na Katoličkome bogoslovnom fakultetu. Sljedeće godine već je redoviti profesor na Bogoslovnom fakultetu. Obnašao je sve najviše dužnosti, i na teološkom fakultetu i na Sveučilištu. U akademskoj godini 1919./1920. bio je prodekan, odnosno 1920./1921. dekan Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu. Godine 1921. postaje redoviti član Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. U akademskoj godini 1923./1924. obnašao je dužnost rektora Sveučilišta, a zatim sljedeće godine vrši dužnost prorektora.¹⁹¹ U Kraljevini Jugoslaviji odlikovan je

188 O Stjepanu Zimmermannu pisali smo detaljno u dvije zasebne studije: *Filozofija u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj*, Školska knjiga, Zagreb, 2018.; *Hrvatska filozofija od obnove Zagrebačkog sveučilišta do osnutka Nezavisne Države Hrvatske*, Služba Božja, 2018.

189 Usp. STJEPAN ZIMMERMANN, *Putem života. Autoergografija*, Zagreb, 1945., str. 54-55.

190 Usp. STIPE KLJAJIĆ, „Intelektualni i društveni angažman Stjepana Zimmermanna između dva svjetska rata (1918.-1941.)“, u: *Časopis za suvremenu povijest*, 43 (2011.) br. 2, str. 556. Usp. STJEPAN ZIMMERMANN, *Putem života*, str. 70.

191 Osnovne biografske i bibliografske podatke sadržava knjiga: IVAN TADIĆ, *Filozofska misao Stjepana Zimmermanna. Izabrani vidovi s bibliografijom*, Split, 2010., str. 9-24., te

dva puta: Ordenom Sv. Save 2. stepena i Ordenom Sv. Save 1. stepena s lentom i Belim orlovima.¹⁹² Uspostavom Nezavisne Države Hrvatske Zimmermann je dobio i prvo zaduženje u novoj državi: postavljen je za predsjednika Povjerenstva za izradbu novoga sveučilišnog statuta. Povjerenstvo je odradilo svoj posao i izradilo novi Statut. Međutim, prilikom objave Statuta Zimmermann će podnijeti ostavku na dužnost i to nakon što je Ministarstvo bogoštovlja i nastave u gotovi Statut ubacilo paragraf 114 kojim se praktično ukida autonomija Sveučilišta.¹⁹³ Nakon ostavke, Zimmermann nije primao nikakva druga zaduženja koja su mu bila nuđena, ali je zato intenzivno pisao i objavljivao djela iz filozofije. Preminuo je u prosincu 1963. godine.

5.2. Filozofsko stvaralaštvo

Kada je riječ o Zimmermannovom filozofskom stvaralaštvu, onda je svakako potrebno reći da je mnogo pisao. Nabrajamo njegova sljedeća filozofska djela: *Opća noetika, teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti* (1926.); *Ontološko-noetički problem u evoluciji filozofije* (1919.); *Kant i neoskolastika*, I. dio (1920.); *Kant i neoskolastika*, II. dio (1921.); *Uvod u filozofiju* (1922.); *Temelji psihologije* (1923.); *Juraj Dragišić kao filozof humanizma* (1923.); *Kantov kriticizam u svjetlu savremene noetike* (1924.); *Psihologiju za srednja učilišta* (1927.); *Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj* (1929.); *Wundt u suvremenoj psihologiji* (1932.); *Temelji filozofije* (1934.); *Od materijalizma do religije* (1935.); *Filozofija i religija I. i II.* (1936., 1937.); *Religija i život* (1938.); *Bauer kao filozof* (1939.); *Spoznaja istine* (njemački 1940., hrvatski 1941.); *Filozofija*

str. 151-199. O njegovu životu podatke možemo pronaći i u publikacijama: IVAN ČEHOK, *Filozofija Stjepana Zimmermanna*, Filozofska istraživanja, Zagreb, 1993.; *Život i djelo Stjepana Zimmermanna*, Zbornik radova sa znanstvenog skupa održanog 5. listopada 2000. u Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti, VLADIMIR STIPETIĆ (ur.), Zagreb, 2002.

192 Usp. PETAR MACUT, „Zimmermannova kritika režima Ante Pavelića - uzroci i posljedice“, u: *Intelektualci i rat 1937.-1947.*, Desničini susreti 2011., DRAGO ROKSANDIĆ, IVANA CVIJOVIĆ JAVORINA (ur.), Zagreb, 2012., str. 168.

193 Tim su paragrafom *Zakonske odredbe o Hrvatskom sveučilištu*, dijelovi koji se odnose na izbor i stalnost profesora suspendirane na 5 godina. U tom petogodišnjem razdoblju profesore imenuje Poglavnik (izvanredne i redovite profesore), a docente i ostalo osoblje ministar nastave/prosvjete. Usp. *Alma Mater Croatica*, 4 (1941.), br. 10, str. 132. Odredba je proglašena u listopadu 1941. godine. Dva tjedna kasnije izašla je nova Zakonska odredba kojom je Poglavnik dobio pravo imenovanja dekana i rektora.

života (1941.); *Nauka o spoznaji* (1942.); *Kriza kulture* (1943.); *Smisao života* (1944.); *Putem života* (1945.).

a) *Filozofija i religija I. i II.* (1936., 1937.)

Zimmermann 1936. i 1937. godine u nakladi Zbora zagrebačke duhovne mladeži tiska dva sveska svoga djela *Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere*.¹⁹⁴ Ovo je djelo Zimmermann podijelio na sljedeći način: prvi svezak čine dva dijela. Prvi nosi naslov *Razum na putu k istini*, a drugi *Čovjek u odnosu prema Bogu*. Drugi je svezak, također, podijeljen na dva dijela, tako da ovoga puta nije stavio posebne naslove pojedinim dijelovima. Ovo je djelo u opusu Stjepana Zimmermanna bitno jer, na neki način, najavljuje promjenu njegova osnovnoga filozofskog fokusa koji je do tada bio specijalistički usmjeren na filozofiju spoznaje (noetiku), a o ostalim je filozofskim problemima uglavnom promišljao u obzoru i u odnosu na taj osnovni problem. Ovaj, recimo to tako, filozofski zaokret bit će donekle dovršen objavom djela *Filozofija života* 1941. godine u kojem će Zimmermann sumirati svoja razmatranja svojevrstne duhovne situacije vremena. Filozofskom introspekcijom Zimmermann se koristi već 1936. godine: „Knjiga [*Filozofija i religija*] je autobiografski fragment, tj. ona hoće pokazati puteve,¹⁹⁵ koje sam proživljavao tražeći istinu o Bogu i o duši. Tko priznaje osobnog Boga, kao ja što Ga priznajem, ujedno će priznati da između čovjeka i Boga postoji osobna veza ili religija. [...] Zato je knjiga jedan prilog za individualnu psihologiju racionalnog usvajanja religije“.¹⁹⁶

Početak knjige *Filozofija i religija* započinje Zimmermann izlaganjem problematike razuma na putu k istini. Naravno, za Zimmermanna taj put vodi k spoznaji Božje egzistencije. To nije rezultat filozofskih promišljanja samo kršćanske, skolastičke filozofije, već i Platona i Aristotela, da samo spomenemo najpoznatije filozofe koji su priznavali postojanje Boga. Ipak, problem filozofskih dokaza za Božju opstojnost prati

194 STJEPAN ZIMMERMANN, *Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere*, Zagreb, 1936.; STJEPAN ZIMMERMANN, *Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere. Drugi svezak*, Zagreb, 1937.

195 Zimmermannova posljednja objavljena knjiga za života nosi naziv *Putem života*. Uvidom u rukopis te knjige, koji se između ostaloga čuva u knjižnici Instituta za filozofiju, saznajemo da je ta knjiga trebala nositi naziv *Putem filozofiranja*. Zbog čega je Zimmermann promijenio naziv svoje knjige nije nam poznato.

196 STJEPAN ZIMMERMANN, *Filozofija i religija*, str. 11.

filozofiju kroz cijelu njezinu povijest. Rješenje tog problema uglavnom se svodi na dvije mogućnosti: oni koji smatraju da Bog postoji, odnosno da njegovo postojanje ljudski razum može spoznati i oni koji ili negiraju uopće postojanje Boga ili barem negiraju spoznajnu snagu razuma o tom pitanju. Stoga i Zimmermann, u skladu sa svojim desetljetnim filozofskim preokupacijama, predlaže upravo problem spoznaje kao ključni problem čije rješenje može dovesti i do razrješenja ove stoljetne dileme postojanja ili nepostojanja Boga.

Naravno, pitanje o postojanju Boga najuže je povezano i s kršćanskom, kao i svakom drugom, religijom. To je jedan od razloga zašto je nužno odgovoriti na to pitanje. Iako je ovo ponajprije filozofsko pitanje, nedvosmislen pozitivan ili negativan odgovor na njega ima nesagledive posljedice i za osobni vjerski život svakoga razumnog čovjeka, i za smisao postojanja religija općenito. Prvih sedamdesetak stranica prvoga sveska Zimmermann je iskoristio da čitateljima predstavi svoj osobni filozofski put. Iako će se osobnim reminiscencijama Zimmermann koristiti i u drugim dijelovima, to će činiti samo prigodno i ilustrativno. Mnoge autobiografske dijelove iz 1936. godine iskoristit će i 1945. godine u svojoj posljednjoj objavljenj knjizi.

Zimmermann je u nastavku knjige izložio povezanost razumne spoznaje s osjetilnom ističući ispravnost intelektualističkog empirizma.¹⁹⁷ Taj filozofski nazor kao konstitutivne elemente spoznaje uključuje i senzitivnu i intelektualnu sferu koje se međusobno nadopunjuju, a ne isključuju. Ipak, ta međusobna nadopuna ne sprječava ljudski razum da iskoristi svoje sposobnosti da prekorači spoznaju samo predmeta iskustva, odnosno empirije. Od iskustva su neovisni predmeti spoznaje i njih razum dohvaća objektivno: „Prema prijašnjem našem razlaganju mi stojimo na stajalištu – i to je fundament noetičkog objektivizma! – da *postoje predmeti, koji su (bilo kako) određeni nezavisno od onoga što im možemo primišljati ili što možemo o njima predikativno izricati*“.¹⁹⁸ Tom spoznajom, i njezinim utemeljenjem u povijesti filozofije od Aristotela do Tome Akvinskoga, Zimmermann završava izlaganje prvoga dijela.

U drugome dijelu, u kojem je promišljao odnos čovjeka prema Bogu, Zimmermann izlaže već poznate svoje stavove o duhovnoj aktivnosti svjesnog života. Te stavove detaljno je obrazložio u svojim djelima u

197 Usp. Ibid., str. 84-85.

198 Ibid., str. 117.

kojima je pisao o psihologiji.¹⁹⁹ Pitanju odnosa psihologije i filozofije Zimmermann je posvetio svega četrdesetak stranica. Puno je opširnije prikazao filozofsko utemeljenje načela uzročnosti na kojemu je mogao izgraditi solidan temelj svojoj filozofiji spoznaje. Iz toga principa izvlači svoje sljedeće fundamentalne spoznaje: – egzistira biće apsolutno, nužno, vječno, princip svih promjena u evoluciji svijeta;²⁰⁰ – apsolutni princip svih promjena u svijetu nije imanentan, nego transcendentan;²⁰¹ – apsolutni princip, o kome zavisi univerzum, jedan je a ne višestruk; nije besvjestan, nego mu pripadaju atributi transcendentne osobnosti.²⁰² Utemeljivši osnove spoznaje, Zimmermann se okreće razmatranju pojmova bitka i vrijednosti, ulazeći na područje etike i morala. Prvo je panoramski prikazao osnovne struje odnosa filozofije i religije da bi se potom osvrnuo na sve prisutniji ateizam u svijetu. Jedan od simptoma, ali i uzroka širenja, Zimmermann je vidio u sve prisutnijem komunizmu i njegovoj materijalističkoj filozofiji. O tom fenomenu već je i ranije pisao.²⁰³

U drugom svesku knjige koja je izašla 1937. godine Zimmermann ponajprije piše uvod u filozofiju kršćanstva. Najsazetiji prikaz ovog najopsežnijeg poglavlja u knjizi (48 stranica!) dao je sam Zimmermann: „Filozofija, koja (u teodiceji) zastupa teizam ili nazor o osobnom Bogu, zatim (u etici) teističku svrhu čovjeka i (u psihologiji) neumrlost duše, nazivamo *filozofijsko-religijski* nazor o čovjeku; a *kršćanski* se nazor osniva na istini da je Kristova osoba Bog Objavitelj. U knjizi su filozofsko-religijski temelji kršćanskog nazora o životu“.²⁰⁴ Ovaj sažetak Zimmermann potanko i detaljno dokazuje u sklopu svoga neoskolastičkoga filozofskog nazora. To izlaganje započeo je promišljanjem odnosa znanstvene spoznaje i filozofije. Budući da je predmet filozofije širi i obuhvatniji od predmeta istraživanja pojedinih znanosti, filozofija ima povlašten položaj s kojega joj je moguće obuhvatiti širu sliku i čovjeka i svijeta te međusobni njihov odnos u cjelini. Najopćenitiji odnos prema tim predmetima ispitivanja nalazi se u jedinstvenoj zadaći filozofije da

199 Za ovaj dio Zimmermannova stvaralaštva u kojem se posebno bavio psihologijom važna su sljedeća njegova djela: *Temelji psihologije*, Zagreb, 1923.; *Psihologija za srednja učilišta*, Zagreb, 1927. te *Duševni život*, Zagreb, 1932.

200 STJEPAN ZIMMERMANN, *Filozofija i religija*, str. 280.

201 Ibid., str. 281.

202 Ibid., str. 287.

203 Usp. STJEPAN ZIMMERMANN, *Od materijalizma do religije*, Zagreb, 1936.

204 STJEPAN ZIMMERMANN, *Filozofija i religija. Drugi svezak*, str. 36-37.

ispita i izloži metafizička pitanja, koja su temelj svih znanosti, ali i života. Stoga Zimmermann odgovara i na pitanja kako je i je li moguća spoznaja metafizike, te, s tim pitanjem povezano, što je to uopće znanje i koji su predmeti znanja uopće mogući. Izloživši ukratko osnovu svoje filozofije spoznaje, Zimmermann se u drugome dijelu knjige okrenuo analizi stavova teista i ateista kao uvodom u izlaganje općenitijeg odnosa Boga i religije, a u kontekstu ove posljednje kao predmeta filozofije. Naravno, ovdje Zimmermann ulazi na područje filozofije religije, stoga mu je stalo da pokaže kako se ona znanstveno izgrađuje. Poseban dio toga znanstvenog pristupa fenomenu religije čini njezino poimanje s gledišta kršćanske filozofije i teologije, što je sljedeća tema koju Zimmermann detaljno obrađuje. Time prelazi na posljednje poglavlje knjige u kojem je izložio filozofske temelje kršćanstva, te na taj način napravio cijeli krug, na početke filozofiranja čime je započeo prvi svezak ove knjige. Svoj rad zaključuje riječima: „Filozofija nastaje iz života, a iz filozofije nastaje život; u tome je i kriterij njezina etičkog djelovanja“.²⁰⁵ Ovim posljednjim poglavljem najavljuje i temu sljedeće knjige. Ona će izaći odmah 1938. godine pod naslovom *Religija i život*. U njoj ćemo pronaći cijeli spektar novih tema koje će Zimmermann detaljno obrađivati tijekom burnoga razdoblja života Nezavisne Države Hrvatske. Te su teme sadržane najvećim dijelom na samom početku ove knjige u poglavljima *Kultura i smisao života* te *Kultura prema filozofiji duha*.²⁰⁶ Osim toga uvodnoga dijela, Zimmermann je knjigu podijelio na četiri osnovna, ali dužinom nejednaka dijela: *Problem Boga*, *Problem duše*, *Etički (moralni) problem* te *Problem kršćanstva*.

Problem Boga osnovni je problem i glavno pitanje. Ako Bog ne postoji, odnosno ako ga ne možemo s određenom sigurnošću spoznati, onda se ruši cijela zgrada religije. Zimmermann kao filozof ne smatra poticajnom izreku: vjerujem, iako je apsurdno. On traži, gotovo da zahtijeva, potragu za dokazima koji će učvrstiti vjeru i religiju. Naravno, tu se ponajprije koristi vlastitim iskustvom traženja Boga, a to je iskustvo ona dodirna točka njegove egzistencije i filozofije koju će sve češće nazivati filozofijom života. Osobni odnos i osobna potraga, kao i iskustvo stečeno

²⁰⁵ Ibid., str. 269.

²⁰⁶ O ovoj problematici moguće se konzultirati s radom LEOPOLDA AUBURGERA, „Metafizika kulturnog života i filozofiranje o hrvatskim narodnim pitanjima u radovima S. Zimmermanna o hrvatskoj filozofiji i kulturi“, u: *Bogoslovska smotra*, 73 (2004.), br. 4, str. 649-684.

u njoj, poslužilo je Zimmermannu kao poticaj da preispita kako se Bog javljao/prikazivao u povijesti čovječanstva, u različitim religijama. Iz te svojevrstne povijesti religija uvidio je da je ideja Boga prisutna otkako je čovjeka, te da je ta ideja, zapravo, nerazdvojiva od čovjekove unutrašnjosti. Iskustvo koje su ljudi stekli razmišljajući o Bogu prenosili su s koljena na koljeno, te se sadržaj pojma Boga mijenjao kroz vrijeme, ali je ostala ona osnovna potreba čovjekova da odgovori na kantovska pitanja: odakle sam, kamo idem i što mogu znati. Znanju o Bogu Zimmermann je posvetio cijelo jedno poglavlje, prije nego li je prešao na razmatranje odnosa pojma Boga i moralnosti.²⁰⁷ Tom pitanju, čije je temeljne obrise samo ocrtao, detaljnije će razraditi u posebnom, trećem dijelu knjige. U nastavku odgovora na pitanje o problemu Boga, Zimmermann se okreće razlikovanju između naravne i nadnaravne objave o Bogu, izlažući ujedno i načine na koji su ljudi pokušavali dokučiti Božju egzistenciju iz prirode koja ih je okruživala. To razmatranje prirode pod vidom ideje Boga bilo je početak sustavnoga razmišljanja koje će čovječanstvo kasnije prozvati znanošću. Ipak, prije znanosti, prirodom se bavila filozofija. Filozofi su razmišljanjem pokušavali dokučiti na koji je način nastao kozmos, materija te na kraju i sam život.

Ova misaona interakcija između čovjeka i prirode svojom sadržajnom raznolikošću vodila je čovjeka prema sve jasnijoj ideji Boga. Ta ideja nije bila uvijek i svugdje ista. U nekim misaonim sustavima i religijama poistovjećene su ideja svijeta i ideja Boga; u drugima, pak, poput deizma, su-egzistiraju. Međutim, neki su filozofi razradili filozofski sustav koji je razumijevao da uzrok svijeta egzistira nužno, jer materija nije nužna; da su svijet i Bog različiti; te naposljetku da je taj nužni uzrok, zapravo, osoba, odnosno osobni Bog. Već prema slijedu razvitka odgovora na problem Boga vidi se da je teodiceja ona koja jedina ispravno, smatra Zimmermann, odgovara na postavljeno pitanje na početku ovoga poglavlja. Uz teodiceju potrebna nam je i noetika koja nam objašnjava dosege i granice spoznaje, te nam pomaže da kritički obrazložimo stavove kojima branimo postojanje Boga.²⁰⁸

U poglavlju o problemu duše Zimmermann na tridesetak stranica ukratko izlaže odnos svjesnih doživljaja i supstancijalne duše, kao i njezinu duhovnu narav, a završava njezinom besmrtnošću. Iste je dužine

207 STJEPAN ZIMMERMANN, *Religija i život*, Zagreb, 1938., str. 147-148.

208 Usp. *Ibid.*, str. 261-283.

poglavlje o etičkome (moralnom) problemu u kojemu je Zimmermann ukratko obrazložio opravdanje moralnog života, te način na koji je naš život povezan s religijom. Leopold Auburger smatra: „Budući da je moralna ljubav najosnovnija vrlina i središte čovjekova duhovnoga, čudorednog života, prvorazredan je filozofski zadatak njezino pojačavanje i oblikovanje u ljudima, u pojedincima i u zajednicama. S. Zimmermann stavlja tu zadatak posebnomu konkretnom dijelu svoje filozofije kulture, a rješava ga putem filozofskoga promatranja i prosuđivanja konkretnih kulturnih datosti.“²⁰⁹ Jedna od takvih stvarnosti svakako je fenomen religije.

Posljednje poglavlje Zimmermann je posvetio problemu kršćanstva kao religije gdje je objasnio da osnovni smisao i razlika između kršćanstva i ostalih religija leži u povijesnoj osobi Isusa Krista. U dužem citatu navest ćemo općeniti Zimmermannov zaključak kojim je ukratko opisan doseg ovog djela u cjelini: „Religija – po svome pozivu, da suzbija moralno zlo – stavljena je danas prvenstveno pred zadatak, da se opire najvećemu zlu čovječanstva, a to je moralna bešćutnost ili tupost, u kojoj izviru i sve socijalne nepravde. Naše kulturno nastojanje mora ići za tim (to je logički rezultat ove knjige), da na osnovu religije podižemo moralnu svijest; a to nam ujedno stavlja u dužnost, da se borimo proti svima socijalnim nepravdama. [...] Postaviti kulturu na njezin pravi temelj – a to je moralna svijest ukorijenjena u religiji –, to je i suvremeni socijalni zadatak kršćanstva.“²¹⁰

b) Nauka o spoznaji (1942.)

Druga Zimmermannova filozofska knjiga tiskana u NDH jest *Nauka o spoznaji* iz 1942. godine. Uz predgovor i uvod, knjiga se sastoji od šest odsjeka. U uvodu knjige Zimmermann želi pojasniti neke pojmove kako bi se lakše mogla slijediti rasprava u knjizi. Da bi se mogla imati prava sigurnost u spoznaji, potrebno je troje: 1. čvrsti pristanak, 2. istiniti sud te 3. znanje o tome da je istinit. Zimmermann definira spoznaju: „*Na očitovanju objekta prepoznata istina i obrazložena sigurnost suda*“.²¹¹ Prema autoru nauka o spoznaji toliko je važna da o njoj ovisi biti ili ne biti filozofije. Na koncu, u uvodu nas Zimmermann još upoznaje

209 LEOPOLD AUBURGER, *Metafizika kulturnog života*, str. 667.

210 STJEPAN ZIMMERMANN, *Religija i život*, str. 376.

211 STJEPAN ZIMMERMANN, *Nauka o spoznaji*, Izdanje Nakladnog odjela Hrvatske državne tiskare, Zagreb, 1942., str. 2.

ukratko i s povijesnim razvojem nauke o spoznaji od Protagore pa sve do suvremenog doba.²¹² Ovakav povijesno-filozofski presjek problema Zimmermann prikazuje u gotovo svakom svom pisanom djelu s čime želi pokazati povijesni tijek razvoja filozofske misli ili nekog određenog filozofskog problema.

U prvom odsjeku knjige raspravlja se o tri osnovna pojma noetike: istina, očevidnost i sigurnost. Istina je u sudu: „Istinito sudim o toj stvari, kad spajam, što zajedno s njom postoji; a neistinito sudim, kad to odvajam. Istinitim sudom izričem stvarnost, a neistinitim ne izričem. [...] Istina je dakle u sudu, koliko se on slaže sa stvarnošću“.²¹³ Postoji više očevidnosti: objektivna i subjektivna, unutarnja i izvanjska, savršena ili potpuna i nesavršena ili nepotpuna. Osim toga, postoje i različite sigurnosti: metafizička, fizička i moralna. Prema Zimmermannu prava je sigurnost objektivna ili logička sigurnost jer kod subjektivne sigurnosti nešto ne mora biti istina, dok se kod objektivne sigurnosti „očituje sam predmet po svojoj stvarnosti“ te je takav sud istinit.²¹⁴

Drugi odsjek odgovara na pitanje: jesmo li sigurno sposobni za istinu? Ovdje autor izlaže mišljenje s jedne strane skepticizma te s druge dogmatizma. Apsolutni skeptici naima tvrde kako „ne možemo biti sigurni da smo sposobni za istinu“. Kao dokaz navode činjenicu kako čovjeka osjetila često varaju te ne može biti jedno objektivno mjerilo po kojem bismo bili sigurni da smo spoznali istinu. Zimmermann kao kritički dogmatik odbacuje tvrdnje skeptika te u tri koraka pobija njihovo učenje: a) priznanjem da postoji dvojba; b) ako postoji dvojba, onda postoji »ja« koje dvoji te c) „obje istine možeš priznati samo tako, da priznaš kao njihov uvjet *sposobnost za istinu*“.²¹⁵

Treći odsjek posvećen je govoru o objektivnoj (apsolutnoj) istini. Istina je očitovanje objektivne stvarnosti. Da bismo ovo shvatili, Zimmermann objašnjava što je to *objekt* suda. „To je ono, o čemu sudimo; ono, na što smo *upravljeni*, kad nešto o tome izričemo (priričemo); ono, što prirodno *intendiramo*, na pr. ovu opaženu knjigu (= objekt) *intendiram* utoliko, što joj priričem ‘četvrtouglasta’“.²¹⁶ Nadalje pojašnjava kako usmjerenost znači imati objekt suda, tj. ono o čemu sudim, nije

212 Usp. *Ibid.*, str. 5-10.

213 *Ibid.*, str. 16.

214 Usp. *Ibid.*, str. 16-22.

215 *Ibid.*, str. 25.

216 *Ibid.*, str. 34.

isto sa samim sudom. Npr. knjiga koju sam opazio, nije isto što i moj sud o njoj. Ona je neovisna o sudu. Međutim, sada se pojavljuje pitanje: kakva je onda ovisnost između subjekta i objekta? Relativisti ili subjektivistički smatraju kako je istina ovisna o subjektu, dok objektivisti drže da je subjekt ovisan o objektu. Odgovor na ovo pitanje, tj. odgovor na pitanje tko je u pravu, jest: „glavno raskrižje filozofskih nazora kroz svu povijest filozofije do danas. Jer sudbina filozofije (i sve znanosti, kao i našeg života) zavisi od toga, da li smo sposobni za istinu, koja nije tek relativna, nego *apsolutna* (i utoliko objektivna)“.²¹⁷

Kako Zimmermann dokazuje objektivnu istinu opazajnih sudova? Kod sudova svijesti, prema Zimmermannu objekt je neovisan od subjekta, a subjekt je ovisan od objekta: „Ako ja sintetiziram (spajam s – p, moj doživljaj gledanja – egzistentan) na osnovu toga ili *zato*, što se neovisna stvarnost očituje, to onda znači, da se ja *po njoj ravnam*, ona je mjerodavna, ona odlučuje o tome, da li joj sud *odgovara*, da li je *istinit*. Sad znam što je istina! Budući da je O neovisan o S, a S je ovisan o O, zato ta ovisnost znači, da S ima istiniti sud utoliko, što *shvaća neovisni O* (doživljaj gledanja + egzistira), i prema tome taj sud nije istinit s obzirom na S, nego s obzirom na O: *istina je ovisna o O*. Zato je objektivna ili apsolutna, a ne subjektivna ili relativna. Kojigod S sudio o O, svi će sudovi biti jednako istiniti, jer se osnivaju na O“.²¹⁸

Kod sudova osjetilnog opažanja vrijedi sljedeće: „Da je *opaženi objekt neovisan o sudu*, to je sigurno na temelju činjenice, da sam ga nebrojeno puta opazio bez suda o njemu“ te zaključuje: „U jedinstvo moje svijesti *spojen je objekt suda s vidno doživljenim objektom*, za koji znam, da je neovisan o sudu. Po jedinstvu izravne i refleksne svijesti omogućeno je znanje o tome, da se sud podudara s neovisnim objektom“.²¹⁹

Zimmermann tvrdi kako nam zbroj opaženih pojedinačnosti ne dopušta stvarati općenite zaključke na način da tako mora biti i nikako drugačije. Ipak ima iskustvenih sudova koji su i općeniti i nužni.²²⁰ Pitanje je na temelju čega možemo znati da sva naša sigurnost nije tek subjektivna, nego i objektivna? „To raspoznavamo po tome, što ima sudova, gdje *potpunom refleksijom neposredno uočujemo objektivnu*

217 Ibid., str. 35.

218 Ibid., str. 37.

219 Ibid., str. 38.

220 Usp. Ibid., str. 39.

stvarnost. Takav sud uključuje sposobnost za istinu; a takav je sud: »Ja egzistiram«. ²²¹ Na koncu trećeg odsjeka Zimmermann je konačno oborio relativizam tvrdnjom kako je svaki subjekt ovisan o objektu kad izriče istinit sud te je stoga kod istog objekta uvijek ista istina, dakle, ona je apsolutna. ²²²

Četvrti odsjek govori o subjektivističkim nazorima. O *psihologizmu* kaže da ga zastupaju psiholozi 18. i 19. st.: Hume, J. St. Mill, Spencer i dr. dok su im protivnici uglavnom skolastički filozofi poput Merciera, Geysera i drugi. ²²³ *Pragmatizam* uči kako je sve ono što je istinito, u biti služi čovjeku za njegove osobne interese. Ovo se na poseban način odnosi na vjerske istine poput one da Bog postoji. ²²⁴ One zapravo tješe vjernike. *Voluntarizam* tvrdi kako je istina subjektivna ili relativna jer su predmeti znanja proizvod nagona ili volje. U ovu grupu spadaju autori poput Bergsona, Müller-Freinfelsa, a kod nas Bazala. ²²⁵ *Evolucionistički (biološki) subjektivizam* uči kako je život podvrgnut evoluciji te životni uvjeti kao takvi utječu na naše znanja, a samim time i na istinu. ²²⁶ *Fikcionizam*, koji je srodan biološkom subjektivizmu, tvrdi da čovjek svjesno uzima neistinite pretpostavke ili fikcije te da je u tome sve čovjekovo znanje. ²²⁷ *Ekonomija znanja*: to su relativisti koji uče da znanje treba praktično služiti životu. Dakle, nešto poput pragmatizma. ²²⁸ *Historijski subjektivizam* (Dilthey, Spengler) uči kako je čovjek i njegov život, a po tome i istina, plod historijskog razvoja. ²²⁹ *Socijalistički subjektivizam*: historijski se razvoj, prema Marxu, temelju na ekonomiji. Plod je produktivnih okolnosti. Sve je postavljeno na materijalnu, tj. ekonomsku osnovicu. ²³⁰ Zimmermann općenito smatra da je komunizam ideologija koja želi uništiti slobodu mišljenja te manipulirati istinom kao takvom. Naravno da se u takvom sustavu ne može niti govoriti o slobodi mišljenja i drugačijeg svjetonazora od onoga koji je propisan

221 Ibid., str. 68. „Moja sposobnost za istinu i eo ipso za objektivnu evidenciju zajamčena je po refleksnoj svijesti u samom aktu suđenja, t. j. po savršenoj (potpunoj) refleksiji“.

222 Usp. Ibid., str. 72.

223 Usp. Ibid., str. 98.

224 Usp. Ibid., str. 100.

225 Usp. Ibid., str. 100.

226 Usp. Ibid., str. 102.

227 Usp. Ibid., str. 103.

228 Usp. Ibid., str. 103.

229 Ibid., str. 104.

230 Usp. Ibid., str. 112.

u jednopartijskom komunističkom sustavu. Na koncu, Zimmermann spominje i *empirio-kriticizam* koji tvrdi da su osjeti objektivna strana doživljavanja.²³¹

Peti odsjek nosi naslov *O izvanstvjesno realnim (transubjektivnim) objektima spoznaje*. Osoba posjeduje unutarnje i vanjsko iskustvo. Doživljajno iskustvo svjedoči osobi da opaženi objekt postoji neovisno o osobi kao svijesnom subjektu. To se subjektu očituje neposredno po opažajnom iskustvu ukoliko subjekt zna da je ovisan o opaženim objektima i da su oni izvan svijesti.²³² Na koncu ovog odsjeka Zimmermann želi utvrditi što je to što prelazi sferu svijesti. Prema njemu to su osjetilno-opažajni sadržaji svijesti (npr. crno i bijelo na ovoj stranici). Idealisti negiraju da postoji objektivna realnost te njima nasuprot stoje realno što znači „s obzirom na svijest transcendentno ili ekstrakonscijencialno“.²³³ Kao dokaz ovome, Zimmermann uzima načelo uzročnosti. Ono je dokaz da opažajna sfera svoj uzrok mora imati izvan svijesti: „U *dokazivanju* egzistencije izvanstvjesnih uzroka mi smo se oslonili o objektivnu valjanost relacije uzročnosti“.²³⁴

U šestom odsjeku odgovara se na pitanje u čemu imamo istinito znanje. S jedne strane nalaze se pozitivisti koji tvrde da je istinito znanje samo u onome što je iskustveno realno, dok metafizičari tvrde da je ono nalazi u neiskustveno realnim objektima. Odbacujući pozitivizam, Zimmermann zastupa metafizičko stajalište.²³⁵ Kraj šestog odsjeka Zimmermann je posvetio govoru o teodiceji i metafizici religije (govor o Bogu) te noetici i nazoru o životu. Ova posljednja treba odgovoriti na pitanje: „*Da li je odnošaj čovjeka prema Bogu (= religija) temelj ćudorednom smislu života?*“.²³⁶ Autorov zaključni odgovor na ovo pitanje usmjerava život čovjeka te je noetika: „osnov filozofije o životu“.

Ova je knjiga primljena nešto suzdržanije nego druge Zimmermannove knjige iz razdoblja NDH, a na poseban način ukoliko je usporedimo sa sljedećom njegovom knjigom: *Kriza kulture*.²³⁷ Na ovome

231 Usp. Ibid., str. 106.

232 Usp. Ibid., str. 112.

233 Ibid., str. 136.

234 Ibid., str. 137.

235 Usp. Ibid., str. 161-166.

236 Ibid., str. 191.

237 Usp. GRGO PEJNOVIĆ, „Stjepan Zimmermann: Nauka o spoznaji“, u: *Hrvatska revija*, 16 (1943.), br. 1, str. 54.

mjestu samo spominjemo prikaz djela *Nauka o spoznaji* iz pera Franje Šanca koji je dugo vremena pratio Zimmermannov publicistički rad i u više se navrata na njegova djela i pisanom riječju osvrtao. Naime, Šanc je kako i sam kaže, već dvadeset i pet godina pratio Zimmermannov rad te je napisao desetak prikaza i recenzija raznih Zimmermannovih djela: „U ovom kritičnom duhu ne opažamo nikakve promjene u dugom nizu raznih djela, što ih je profesor Zimmermann izdao tijekom 25 godina. Uvijek se opetuje, jesmo li sposobni, spoznati istinu. [...] Takve su nam knjige nužne osobito u ova vremena, kad se podvrgavaju reviziji temeljna načela staroga poredka i stvaraju temelji novoga s novim duhom i novim oblicima“.²³⁸

Iako je pomalo neprecizno veliki Zimmermannov trud svesti pod jedan nazivnik – problematika filozofije spoznaje – nije pogrešno, jer se zaista iz toga problema širi njegovo istraživanje i spoznaja drugih filozofskih problema i predmeta. Iz temeljnog problema „što možemo znati“, na koji je Zimmermann odgovorio pozitivno i iscrpno kroz dugi niz svojih djela, nastojao je opravdati i dokazati neophodnost Boga i religije općenito. Zanimljivo je Šancovo isticanje praktične primjene Zimmermannovih istraživanja iz filozofije spoznaje na aktualni društveni trenutak. I sam Zimmermann jasno će spoznati potrebu dubljeg i konkretnijeg promišljanja stvarnosti koja je zaokupljala njega i njegove suvremenike. Zbog toga je i nastala njegova ključna filozofska knjiga cijeloga razdoblja NDH – *Kriza kulture*.

5.3. Nekoliko zaključnih misli

Do sada je o životu i radu Stjepana Zimmermanna napisano nekoliko monografija.²³⁹ U posljednje vrijeme više mu je radova pretiskano i objavljeno u pojedinim zbirkama.²⁴⁰ Kao što je Pavlu Vuku-Pavloviću

238 FRANJO ŠANC, „Dr. Stjepan Zimmermann: Nauka o spoznaji, Zagreb, 1942“, u: *Hrvatska Smotra*, 11 (1943.), br. 6, str. 419.

239 IVAN ČEHOK, *Filozofija Stjepana Zimmermanna*, Zagreb, 1993.; Život i djelo Stjepana Zimmermanna. Zbornik radova sa znanstvenog skupa održanog 5. listopada 2000. u Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti, Vladimir Stipetić (ur.), Zagreb, 2002.; IVAN TADIĆ, *Filozofska misao Stjepana Zimmermanna. Izabrani vodovi s bibliografijom*, Split, 2010.; IVICA MUSIĆ, *Može li transcendentni Bog biti osoba: Stjepan Zimmermann nasuprot Karlu Jaspersu*, Široki Brijeg, 2010.

240 STJEPAN ZIMMERMANN, *O biti spoznaje: tri rasprave*, Zagreb, 2013.; STJEPAN ZIMMERMANN, *Kriza kulture: kulturnofilozofijske studije iz suvremene socijalne filozofije*,

veliki dio svoga istraživačkog angažmana posvetio Milan Polić, životu i radu Stjepana Zimmermanna na sličan način pristupio je filozof Dario Škarica.²⁴¹ Od drugih važnijih istraživača Zimmermannove filozofske misli svakako je potrebno spomenuti Ivana Čehoka, Ivana Tadića i Ljudevita Hanžeka. Do sada su izašle dvije knjige rukopisa iz Zimmermannove ostavštine. Prva knjiga odnosi se na prvi dio velikog spisa o filozofiji Karla Jaspersa,²⁴² a u drugoj knjizi objavljena su dva Zimmermannova kraća rukopisa, a od kojih je jedan autobiografskog karaktera.²⁴³ Objavljeno je i njegovo rukopisno djelo *Znanost i vjera*.²⁴⁴

Nijedan objektivan istraživač hrvatske filozofske baštine Zimmermannu neće zanijekati iznimno mjesto koje unutar nje zauzima. Među crkvenim filozofima na području noetike ali i šire kod nas do danas nitko ga nije nadmašio. O mnogim filozofskim problemima raspravljao je ozbiljno i utemeljeno. Nažalost, događaji nakon 1945. godine onemogućit će mu da i dalje piše i objavljuje. Mnogo je toga ostalo u rukopisu što je potrebno naknadno objaviti kako bismo dobili

Zagreb, 2012.; STJEPAN ZIMMERMANN, *Znanje i vjera: studije i rasprave*, Zagreb, 2015.

241 DARIO ŠKARICA, „Jedan Zimmermannov dokaz u prilog objektivizmu“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 38 (2012.), br. 75, str. 93-104.; DARIO ŠKARICA, „Izvorni Zimmermannov nauk o odnošajnom opažanju“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 35 (2009.), br. 69-70, str. 99-121.; Dario Škarica, „Külpe i Zimmermann o polaznom i konačnom predmetu psihologije“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 34 (2008.), br. 67-68, str. 217-259.; DARIO ŠKARICA, „Uz Zimmermannov pojam mišljenja i spoznaje“, u: *Filozofska istraživanja*, 25 (2005.), br. 1 (96), str. 189-225.; DARIO ŠKARICA, „Zimmermann o trima vrstama znanja“, u: *Filozofska istraživanja*, 24 (2004.), br. 94-95, str. 929-976.; DARIO ŠKARICA, „Zimmermannova kritika pragmatizma“, u: *Filozofska istraživanja*, 24 (2004.), br. 2 (93), str. 577-600.; DARIO ŠKARICA, „Zimmermannova kritika skepticizma“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 30 (2004.), br. 59-60, str. 149-171., itd.

242 STJEPAN ZIMMERMANN, *Jaspersov egzistencijalizam, Sv. 1.*, Zagreb, 2001.

243 STJEPAN ZIMMERMANN, *Humanizam i totalitarizam: dva spisa iz ostavštine*, Virovitica, 2003. Spise je za tisak priredio i pogovorom popratio Željko Pavić.

244 STJEPAN ZIMMERMANN, *Znanje i vjera*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2020. (priredio i uvodnu studiju napisao IVAN MACUT). Od ostalih naših radova o Zimmermannu navodimo: IVAN MACUT, „Molitva filozofa Stjepana Zimmermanna“, u: *Obnovljeni život*, 77 (2022.), br. 3, str. 313-323.; IVAN MACUT, „U potrazi za smislom života. Misaoni put filozofa Stjepana Zimmermanna od skepticizma do vjere“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 48 (2022.), br. 1 (95), str. 211-225.; IVAN MACUT, „Metaphysik in der Lehre des kroatischen Philosophen Stjepan Zimmermann“, u: *Carthaginensia*, 73 (2023.), br. 76, str. 537-556.; IVAN MACUT, „Teološke teme u djelima filozofa Stjepana Zimmermanna“, u: *Dani su čovjeka k'o oduljena sjena*. Zbornik radova u čast fra Ljudevita Antona Maračića, IVAN ARMANDA (ur.), Kršćanska sadašnjost - Hrvatska provincija sv. Jeronima franjevac konventualaca, Zagreb, 2023., str. 361-376.

još i širu sliku Zimmermannova sveukupnoga filozofskog stvaralaštva. Ipak, i ono što je objavio svrstava ga uz bok najvećih europskih crkvenih filozofa njegova vremena. Jedina prepreka koja je onemogućila da Zimmermann i na europskom kontinentu bude prepoznat i priznat kao veliki filozofski mislilac jest jezik na kojemu je napisao najviše svojih filozofskih djela i svakako najznačajnija, a to je hrvatski jezik.

6. ALBERT BAZALA (REKTOR 1932. – 1933.)

6.1. Ukratko o životu i djelovanju

Albert Bazala rodio se 1877. godine u Brnu, u današnjoj Češkoj.²⁴⁵ Njegova majka Amalija bila je sestra filozofa Đure Arnolda. Obitelj je preselila u Hrvatsku te je Albert osnovnu školu polazio u Bjelovaru i to od 1883. do 1887. godine, a zatim gimnaziju u Bjelovaru, Slavonskoj Požegi i Zagrebu. Na zagrebačkoj Gornjogradskoj gimnaziji maturira 1895. godine. Iste godine upisao je filozofiju i klasičnu filologiju na zagrebačkome Mudroslovnom fakultetu koje je završio 1899. godine. Iste godine položio je i ispit za profesora, te se zaposlio kao profesor na gimnaziji na kojoj je i maturirao. Tu je predavao do 1906. godine, kada prelazi na Ženski licej u Zagrebu gdje je predavao sve dok nije postao izvanredni profesor na Sveučilištu u Zagrebu 1909. godine. Albert Bazala doktorirao je 1900. godine tezom *Psihologijska nauka o apercepciji*.²⁴⁶ Habilitirao je raspravom *Marulićev moralno-filozofski rad* 1904. godine postavši time privatnim docentom na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Nakon habilitacije svoje filozofsko usavršavanje nastavio je 1905. i 1906. godine u Münchenu, Jeni i Leipzigu. Niz vrlo uglednih i utjecajnih njemačkih profesora predavao mu je u tom razdoblju, kao, na primjer, Theodor Lipps, Rudolf Eucken te Wilhelm Wundt. Na poseban način mogli bismo istaknuti Euckena i Wundta kao profesore i mislioce koji su najviše utjecali na filozofsku afirmaciju mladog Bazale koji je osim u Njemačkoj boravio i u Pragu

245 Detaljnije o životu Alberta Bazale vidjeti u: VLADIMIR FILIPOVIĆ, „Filozofska misao Alberta Bazale. Povodom 100. obljetnice rođenja (1877-1977.)“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 3 (1977.), br. 5-6, str. 7-25.; FRANJO ZENKO, „Albert Bazala“, u: *Novija hrvatska filozofija*, FRANJO ZENKO (ur.), Zagreb, 1995., str. 197-211.

246 Bazalina disertacija tiskana je u *Nastavnom vjesniku* (knjiga 8, svezak 4., str. 470-518.) 1900. godine, a izašla je i kao poseban otisak: ALBERT BAZALA, *Psihologijska nauka o apercepciji: rasprava odobrena od Mudroslovnog fakulteta u Zagrebu*, Zagreb, 1900. Posebni otisak ima 51 stranicu.

gdje je upoznao Tomáša Garriguea Massaryka i Františka Drtinu koji su snažno utjecali, kako to ističe Franjo Zenko, na njegove socijalne, političke i kulturne stavove.²⁴⁷ Wundtov psihološki voluntarizam te Euckenova kulturna i filozofska promišljanja utjecali su na Bazaline filozofske, a Massaryk i Drtina na njegove socijalne poglede, kao i na ulogu filozofije unutar općenarodne prosvjete.

Zahvaljujući svojoj velikoj radnoj energiji i marljivosti, Bazala je vrlo brzo napredovao. Kako je već ranije istaknuto, izvanrednim profesorom na zagrebačkom Filozofskom fakultetu postao je već 1909. godine, a redovitim 1912. godine. Bazalina predavanja unijela su dodatnu živost na Filozofski fakultet. Nije se držao Herbartovih udžbenika, nego je filozofskim problemima pristupao kompleksnije, a o tome nam sami za sebe govore i naslovi njegovih kolegija: *Kantov problem*, *Povijest materijalizma*, *Problem svijesti*, *Psihologija mišljenja* itd.²⁴⁸

Jedan od njegovih najvažnijih projekata i dostignuća odnosi se na inicijativu i cjeloživotno potpomaganje Pučkog sveučilišta koje je imalo koncepciju otvorene katedre na kojoj su predavali tadašnji najeminentniji profesori i intelektualci, a predavanja su bila otvorena za sve zainteresirane slušatelje.²⁴⁹ Jedan od najrevnijih predavača na toj katedri bio je svakako Albert Bazala.²⁵⁰ Njegov angažman pučkog prosvjetitelja dodatan zamah doživljava kada je 1920. godine postao povjerenikom za prosvjetu i vjere Kraljevske hrvatsko-slavonske zemaljske vlade.²⁵¹ U

247 Usp. FRANJO ZENKO, *Albert Bazala*, str. 198.

248 O intelektualnoj atmosferi koja je vladala za vrijeme Bazalinih predavanja svjedoči i jedan od Bazalinih studenata Rudi Supek: „Tek u trećoj godini kao student došao sam s njime u lični dodir, iako je njegov seminar, što ga je često vodio asistent Vladimir Filipović, bio najživlja i najdinamičnija idejna tribina na zagrebačkom sveučilištu, a posjećivali su ga ne samo studenti filozofije ili filozofskog fakulteta već i mnogi studenti s drugih fakulteta, tako da je dvorana na drugom katu rektorske zgrade bila uvijek dupkom puna i mnogi bi prostajali seminar prateći često burne diskusije između profesora i studenata [...]“. RUDI SUPEK, „Prof. Albert Bazala učio me ljudskom dostojanstvu“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 14 (1988.), br. 27-28, str. 88.

249 Usp. ALBERT BAZALA, *Pučka sveučilišna predavanja, njihova uredba i svrha*, Zagreb, 1907.

250 Neka njegova predavanja održana na Pučkom učilištu jesu: *Materijalizam i idealizam u povijesti*, Pučka sveučilišna predavanja, sv. II., 1915.; *Etika i narodno gospodarstvo*, Pučka sveučilišna predavanja, sv. VI., 1915.

251 Usp. ALBERT BAZALA, *Socijalno-psihološki uvjeti pučkoga prosvjećivanja*, u: *Zbornik za pučku prosvjetu I.*, sv. 1-2, 1922., str. 20-26.; ALBERT BAZALA, *Od predavanja do radne zajednice*, u: *Zbornik za pučku prosvjetu I.*, sv. 3, 1922., str. 97-101.; ALBERT BAZALA, *O nekim problemima modernih pučkih knjižnica*, u: *Zbornik za pučku prosvjetu I.*, sv. 4, 1922., str. 150-152., itd.

svome kratkotrajnome mandatu donio je niz važnih uredba, direktiva i pravilnika kojima je propisao i naložio otvaranje većeg broja pučkih knjižnica, kao i osnivanje novih katedra za pučku prosvjetu.²⁵² Godine 1922. postao je i redovitim članom Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Aktivno se bavio i politikom i to kao član Hrvatske federalističke stranke. Kao tajnik zbog svoga je političkog angažmana 1924. godine umirovljen. Bio je i član parlamenta u koji je ušao kao zastupnik kotara Nova Gradiška. Iste godine kada pokreće stručni, filozofski časopis *Revija za filozofiju i psihologiju*, dakle 1927. godine, ponovno se vraća na Sveučilište u Zagrebu. Osim toga, bio je djelatatan i u Matici hrvatskoj i to kao odbornik, tajnik i predsjednik. Rektorom Sveučilišta u Zagrebu postao je 1932. godine, a predsjednikom Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 1933. godine. Na tu dužnost biran je tri puta uzastopce i obavljao ju je sve do uspostave Nezavisne Države Hrvatske. U razdoblju Nezavisne Države Hrvatske bio je u nemilosti ustaških vlasti, te je dva puta umirovljen i to jednom prisilno, a drugi put na vlastiti zahtjev. Nakon svibnja 1945. godine i komunističkog preuzimanja vlasti bio je jedan od obnovitelja Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Preminuo je u kolovozu 1947. godine.

6.2. Filozofsko stvaralaštvo

Kada je riječ o Bazalinom filozofskom stvaralaštvu, onda je svakako potrebno reći da je mnogo pisao i objavljivao. Vladimir Filipović nabrojao je preko 130 znanstvenih i stručnih članaka, knjiga, brošura i ostalih tekstova koji pokazuju raznovrsnost i plodan stvaralački Bazalin rad.²⁵³ Pisati i izdavati započeo je u tjednicima i mjesečnicima,²⁵⁴ a angažiravši se i politički, pisao je uvodne članke u raznim stranačkim glasilima, osobito u stranačkim dnevnim novinama *Hrvat*.²⁵⁵ Njegov filozofski studij i stručni rad bili su mu teorijska podloga za njegov aktivni angažman u hrvatskom, a nakon 1918. godine, i u jugoslavenskom društvu. Od važnijih djela izdvajamo: *Povijest filozofije. Svezak I. Povijest narodne*

252 Usp. FRANJO ZENKO, *Albert Bazala*, str. 199.

253 VLADIMIR FILIPOVIĆ, *Bibliografija, Ljetopis JAZU*, (1952.), str. 314-318.

254 Npr. u časopisima *Vijenac*, *Glas Matice hrvatske*, *Suvremenik*, *Nastavni vjesnik*, *Hrvatska njiva*, *Ženski svijet* itd.

255 Te članke u novinama Filipovićeve bibliografija ne sadržava. Stoga je potrebno istražiti i taj aspekt Bazalina života i djela.

grčke filozofije (1906.); *Povijest filozofije. Svezak II. Knjiga druga: filozofija helenističko-rimska. Knjiga treća: filozofija u srednjem vijeku. Knjiga četvrta: novija filozofija do Kanta* (1909.); *Povijest filozofije. Svezak III. Povijest filozofije najnovijeg doba* (1912.); *Materijalizam ili idealizam u povijesti* (1915.); *Metalogički korijen filozofije* (1924.); *Filozofijske studije II. Svijest i svijet, subjekt i objekt* (1927.); *Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske od pada apsolutizma na ovamo* (1935.). Od svih radova, predstaviti ćemo samo dva koja, s jedne strane, ni u kojem slučaju ne predstavljaju cjelovitu njegovu filozofsku misao, ali, s druge strane, ipak nam pokazuju dubinu i širinu njegove filozofske spekulacije.

a) *Metalogički korijen filozofije* (1924.)

Bazala je spis pod naslovom *Metalogički korijen filozofije* čitao na sjednici Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti u lipnju 1923. godine, da bi ga objavio u tiskanom obliku godinu dana kasnije.²⁵⁶ Djelo je podijelio u 16 poglavlja. Studija ima 6 uvodnih ili kritičkih poglavlja. Od 7. do 11. poglavlja Bazala izlaže svoju misao o raznim aspektima voluntarizma i racionalizma pripremajući teren za izlaganje o samoj biti svog sustava. Autor se uvodno pita: „[...] razvija li se filozofijska funkcija iz samih logičkih snaga ili u bivstvu svojem sadrži i takovih momenata, koji se na dadu svesti na logičke faktore“.²⁵⁷ Ovdje se ne radi o tome da se detektira jedan iracionalni poticaj, kakav već imamo u povijesti filozofije utemeljen u stavovima antičkih filozofa da je čuđenje izvor filozofije, već se traži odgovor na pitanje: je li filozofija konstitutivno sastavljena i od iracionalnog elementa. Ovo iracionalno Bazala obuhvaća pojmom „metalogički“. Kako Bazala shvaća taj ključni pojam? Pojam „metalogički“ upotrebljava za funkcije koje imaju udio u procesu spoznaje, ali se ne nalaze u sferi logike. Tu bi bilo nespretno, smatra Bazala, koristiti se pojmom „iracionalno“, jer taj izraz asocira na nešto što bi razumu bilo protivno. To negativno značenje diskvalificira, ali i reducira, značenje koje je puno sretnije pokriveno izrazom metalogički. Bazala nadalje piše: „Očito se proširenjem spoznaje na metalogičke akte

256 ALBERT BAZALA, *Filozofijske studije, I. Metalogički korijen filozofije*. Rad JAZU, 1924., knj. 229. U ovoj knjizi služimo se pretiskom toga djela koje je izašlo u Hrestomatiji filozofije, sv. 10.: *Novija hrvatska filozofija*, Zagreb, 1995., str. 215-287. Svi doslovni navodi ovog Bazalina djela preuzeti su iz toga izdanja.

257 ALBERT BAZALA, *Metalogički korijen filozofije*, str. 216.

ne misli poreći ni pravo ni vrijednost logičkih akata mišljenja, nego se s njim samo steže tobože isključiva kompetencija i osposobljenje razumskih operacija za spoznavanje²⁵⁸. Ovaj pojam, zapravo, ruši monopol logizmu koji spoznaju prisvaja tako da ne dopušta nikakvu mogućnost pristupa bilo čemu osim tvrdim pravilima logičkog zaključivanja, kao da je logika jedini sadržaj i alat koji ima tu mogućnost. Psihološka osnova logizma jest intelektualizam, koji mišljenje smatra osnovnim i primarnim aktom svijesti, a ontološka (metafizička) pretpostavka mu je da je bitak sam po sebi logos koji je misaono utemeljen i konstituiran spoznajno-teorijskim racionalizmom. Takvo naziranje Bazala smatra zabludom, jer se ni u mišljenju, ni u iskustvu, ni u njihovoj kombinaciji, ne nalazi dostatna potvrda vrijednosti ljudske spoznaje. Zapravo, cijeli sadržaj Bazaline studije jest u biti obaranje ovih tvrdnja prolazeći kroz povijest filozofije. Pri analizi ovih pojmova i njihovoj kritici Bazala se koristi suvremenom i aktualnom literaturom, kao što su djela Williama Sterna *Person und Sache* ili Richarda Müllerf–Freienfels *Irrationalismus*.²⁵⁹

Bazala uvodno navodi i neke od razloga zbog kojih je potrebno poimanje i utemeljenje spoznaje proširiti dalje od logicizma. U povijesti filozofije takve primjere nalazi u Platonovoj teoretskoj ljubavi, odnosno umjetničkom zanosu ili pak u Schopenhauerovoj bezličnoj volji. Plotinu je svojstvena ekstaza duše kao spoznajni potencijal osnove bitka, što su objeručke prihvatili novoplatonovci i mistici. Bazala u obzir uzima i učenje Giordana Bruna koji je u svome filozofskom obzoru također na tragu Plotinovih ideja gdje nositeljem filozofskih funkcija postavlja heroičkoga zanesenjaka.²⁶⁰ Nadalje smatra Bazala: „I po Kantu je filozofija, ako će da bude više od ‘školske mudrosti’, produkt genija. Schellingu je osnovni filozofijski doživljaj ‘intelektualni zor’, način spoznavanja, gdje subjekt promatra sebe na vrelu stvaranja, stanje, po kojem zorno gledanje postaje rodilištem misaonoga procesa. Po Schopenhaueru i Nietzscheu taj je doživljaj instinktivna anticipacija misli, po Diltheyu iz ‘strukturne veze’ društvenoga života proizneseni svijetli tračak, koji se na logičkom putu prosljeđuje, po R. Müller-Freienfelsu osnovni je filozofijski doživljaj emocionalno uvjetovana misao“.²⁶¹ Ovo kratko, jezgrovito

258 Ibid., str. 217.

259 RICHARD MÜLLER-FREIENFELS, *Irrationalismus. Umriss einer Erkenntnislehre*, Leipzig, 1922.

260 Usp. ALBERT BAZALA, *Metalogički korijen filozofije*, str. 218-219.

261 Ibid., str. 220.

skiciranje povijesno-filozofske pozicije, gotovo startne pozicije Bazalina promišljanja, nalazi se već i u njegovu djelu u tri sveska *Povijesti filozofije*. To djelo, koje stoji na početku njegove bogate znanstvene karijere, zapravo mu je bilo izvrsnim osloncem i polaznom studijom za sva njegova daljnja promišljanja u kojima će bitnu ulogu uvijek imati upravo povijest filozofije. Tom komparativnom prednošću svoje detaljne studije Bazala se umnogome koristio u svim svojim kasnijim djelima.

Nadalje, Bazala je svojim djelom nastojao dokinuti monopol logizma koji je, osobito tijekom 19. stoljeća, o spoznaji i njezinoj snazi i dosezima postao prevladavajuća paradigma filozofiranja. Međutim, svjestan je da je racionalizam ipak zadržao dominantan položaj, te da je njegova prisutnost u filozofskoj svijesti nepoljuljana, iako je ponegdje donekle i bio načet novim i drugačijim promišljanjima. Bazala smatra sljedeće: „Pa iako filozofijska misao mora proći kroz rafineriju razuma, nipošto još ne slijedi, da je razum jedina moć, kojom se svijet predobiva i da logički dijagrami obuhvaćaju sve strane zazbiljnosti“.²⁶² Do ove spoznaje dolazi prateći najnovija dostignuća suvremene filozofije i to radove Henrija Bergsona, Wiliama Jamesa, ali i Karla Jaspersa. Od Jaspersovih djela spominje *Psychologie der Weltanschauungen*²⁶³ u kojem izvještava čitatelje da Jaspers analizira tri vrste stavova: predmetne, refleksivne i entuzijastičke, u kojima nalazi više vrsta načina njihova izražavanja. Iako je istaknuo njegov rad, Bazala se nije suspregnuo od kraće kritike u kojoj je okarakterizirao njegov pokušaj slabo razlučenim i nesustavnim.²⁶⁴ Nastavljajući govor o „psihologiji filozofijskih tipova“, od kojih je posebno istaknuo pokušaje Schopenhauera, Jamesa, Chamberleina i Diltheya, Bazala zaključuje: „Opaža se, da je filozofijska svijest složenija, no što bi tko držao po jednostavnom nacrtu racionalizma, da se ona ne iscrpljuje u logičkim operacijama, da ima u njoj strana, koje se ne dadu supsumirati pod pojam znanja u logičkom smislu“.²⁶⁵

Uzimajući ponovno u obzir rezultate istraživanja povijesti filozofije, Bazala smatra kako je filozofija oduvijek imala ambiciju, ili barem

262 Ibid., str. 221.

263 KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1919.

264 Usp. ALBERT BAZALA, *Metalogički korijen filozofije*, str. 221. Osim Jaspersa Bazala se osvrnuo i na djelo J. Schultza *Die Philosophie am Scheidewege* (Leipzig, 1922.) te je opet spomenuo Müller-Freienfelsovo djelo *Irrationalismus. Umriese einer Erkenntnislehre* (Leipzig, 1922.).

265 ALBERT BAZALA, *Metalogički korijen filozofije*, str. 222.

tendenciju, biti i znanost o znanosti (*Wissenschaftslehre*), nazor o svijetu (*metafizika*) ili barem životna mudrost. U skladu s tim filozofija ulazi u suradnju s posebnim znanostima, koje su sve do jedne nastale iz njezina krila, a koje ju sada nastoje ukloniti sa svoga puta, uvjeravajući da je ona svoj zadatak izvršila, te da je suvišna. Na tom mjestu Bazala ovako definira svoj zadatak i zadatak svoje studije koju upravo čita: „Reakcija protiv racionalizma nije samo simptom momentalne indispozicije, najmanje pak možda simptom bolesne devijacije, nego pojava principijelne važnosti, protest filozofijske svijesti na zanemarenje fundamentalne crte u njoj, koja upravo hrani i podržaje naučni duh. Naša je zadaća, da bivstveno značenje ove crte prikažemo u sva tri profila filozofijske težnje, u profilu *istinitosti, zazbiljnosti i vrednota*“.²⁶⁶

Prema spoznavanju u povijesti filozofije prisutna su dva temeljna odnosa: racionalizam i empirizam. Bazala oba odnosa shvaća kao intelektualističke stavove jer spoznaju smatraju primarnim aktom svijesti. Empirizam je intelektualistički stav jer mu je spoznaja samo mehaničko skupljanje i miješanje elemenata, odnosno zbrajanje i oduzimanje osjetnih podataka, dok bi racionalizam iskustvenu građu registrirao po nekoj unaprijed danoj šablona. To su varijacije na temu *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, odnosno *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*. Empirizam kao idealu teži „čistom iskustvu“, a racionalizam logicizmu, odnosno „čistom umu“. Bazala ovim „čistim“ pojmovima odnosno iskustvima suprotstavlja pojam – impresije. Impresija je u doživljaju dane aktivnosti po nečemu prema sebi, bilo po sadržaju ili objektu, te se preko nje dolazi do samospoznaje te nastavlja: „Nastanak duševne zazbiljnosti zamišlja se onda uglavnom ovako: *Tu stoji* objekt, njemu nasuprot postavljena je svijest kao zrcalo sa zadaćom, da reproducira objekt. Elementi reprodukcije jesu osjeti, koji se po strani objekta zovu podražaji, po strani subjekta utisci, koji nose na sebi biljege objekta i subjektivni termometar (čuvstvo) i manometar (napetost dotično zahtjev). Od tih se elemenata izgrađuje znanje o svijetu i duhu“.²⁶⁷ Iz ovog jezgrovita odlomka može se raspoznati utjecaj Bergsona i Fouilléa.

Uz impresiju važan je pojam „refleksije“ kao osvrta na doživljaj, koji razabire i obazire se na „objekt“ i „subjekt“. Na taj se način misaono fiksiraju akti spoznaje. Time započinje i kritiku Herbarta: „Zabluda je

²⁶⁶ Ibid., str. 224.

²⁶⁷ Ibid., str. 232.

Herbartova bila, kad je akte samoodržanja svijesti *eo ipso* označio ‘predodžbama’, te onda nije mogao učiniti drugo nego razvoj svijesti svesti na mehaniku“.²⁶⁸ Ipak, Herbart nije usamljen u toj svojoj zabludi, smatra Bazala. U tu zabludu upada cijeli naturalistički racionalizam kada izvana izvodi svijest kao impresiju, a ne uzimajući u obzir da preskače primarni stadij doživljavanja. Preskačući taj stadij, naturalistički racionalizam upada u pogrešku smatrajući da imati svijest znači odmah imati i znanje o nečemu. Na taj je način relacija podražaj-impresija pojednostavnjena te se svodi na asocijativno-mehanički produkt ili neposredno aperceptivno izvještačen rezultat. Ako ništa drugo, vrijedi prigovor da nije istina da svijest na svaki podražaj odgovara osjetom ili kako Bazala definira ovaj odnos: naturalistički impresionizam mijenja se sa stajališta aktualiteta svijesti u funkcionalni ekspresionizam te doslovno piše: „*Intencionalni odnos osnovni je akt spoznavanja*, iz kojega se rađa ‘znanje o znanju’ – i nije to tek nalaženje gotova podatka, nego isticanje uvaženja vrijednih momenata, koje je zavisno od *pravca interpretacije*. [...] Uporišta za to mišljenje nalazimo i u suvremenoj psihologiji mišljenja“.²⁶⁹

I na ovome se mjestu vidi dubina i važnost Wundtova utjecaja na Bazalin filozofski rad. Značenje koje Herbart ima na život i rad Markovića i Arnolda, možemo pripisati Wundtu u odnosu na Bazalu.²⁷⁰ Međutim, istaknimo, ipak, razliku u tome da je Wundt samo jedan od uzora, rekli bismo glavni poticaj za rješavanje filozofskih pitanja, osobito u ovom slučaju problem spoznaje, te da Bazala ne ostaje epigon, nego zapravo i dalje od toga razvija svoju misao u pravcima koji uključuju sva moderna istraživanja odnosa filozofije i suvremenih znanosti s kojom je Bazala oduvijek bio u kontaktu. O tome nam rječito govori i literatura, odnosno autori koje je konzultirao stvarajući svoje djelo. Osim već spomenutih, navedimo da se Bazala koristio, iako nije uvijek navodio izvore za svoje tvrdnje kao ni konkretna djela kojima se koristio, i Husserlovim istraživanjima, Levy-Brühlovim, Lippsovim itd. Iako se na ovo Bazalino djelo nastavlja drugi dio studije *Svijet i svijest, subjekt i objekt*²⁷¹ koja

268 Ibid., str. 235.

269 Ibid., str. 236.

270 Bazala je u nekoliko navrata pisao o Wilhelmu Wundtu. Usp. ALBERT BAZALA, „Spencer i Wundt“, u: *Vijenac*, 35 (1902.), br. 50, str. 795-796.; br. 51., str. 807-809.; ALBERT BAZALA, „Wilhelm Wundt“, u: *Nastavni vjesnik*, 29 (1920./1921.), sv. 12, str. 11-15.; sv. 3-4, str. 104-111.

271 ALBERT BAZALA, „Filozofske studije II. Svijet i svijest, subjekt i objekt“, *Rad Akademije* 272, (1941.), str. 97-171. Djelo je izašlo i kao posebni otisak.

je objavljena za vrijeme Nezavisne Države Hrvatske, možemo zaključiti da je u Bazalinu filozofskome mišljenju spoznajna funkcija derivat volje, odnosno način da se s pomoću logičkih veza realizira potrebno prilagođavanje svijesti da bi bila sposobna dohvatiti stvarnost. Što se pak stvarnosti po sebi tiče, nju je Bazala zamislio kao koloplet višedimenzionalnog načina postojanja čija je glavna karakteristika slojevitost, u kojoj se prepoznaje struktura bitka od tvarnog preko biološkog do svjesnog i duhovnog sloja. Bazala se voluntarizmom nastojao suprotstaviti prevladavajućem ekskluzivnom intelektualizmu. Drugi dio njegove filozofske koncepcije, a to je aktivizam, odražava temeljni optimizam u odnosu čovjeka i kulture, odnosno njegova života u cjelini.

b) *Filozofijske studije II. Svijest i svijet, subjekt i objekt (1927.)*

Ova je studija u biti nastavak njegovog rada *Metalogički korijen filozofije (1924.)* u kojem je izložio svoj voluntarizam te se u više navrata u ovom izlaganju Bazala poziva na onaj prvi tekst iz 1924. god. Tekst je podijeljen na šest dijelova u kojima autor između ostaloga izlaže nedostatnosti racionalizma te pozitivne strane svog voluntarizma. Tekst počinje tvrdnjom kako čovjek oduvijek ima iskustvo da pred stvarnosti ili svijetom ili prirodom nije sastavljen od iste građe te postoje dva reda postojanja: u oblasti doživljaja ili unutrašnji svijet te izvanjski svijet ili nesvjesna događanja. „Dva na oko raznorodna kompleksa pojava, a ipak zajedno sklopljena“. Ova dva kompleksa pojava s jedne strane žele obuhvatiti: „u skupnom izrazu, koji sadrži sve, što uopće u svijetu ima“, te s druge se želi sve događaje i postojanje svesti: „na jedan osnov, koji sve nosi i zajedno drži“.²⁷²

U predodžbi ovog svijeta čovjek traži kako bi uklonio napetost koja se javlja između svijeta i svijesti ili između tjelesnog i duševnog bića. Od odgovora na ovo pitanje zavisi i smisao i vrijednost bitka, smatra Bazala. Ukoliko se prikaz stvarnosti zadržava u granicama razumskog izlaganja iskustvene građe, nastavlja Bazala malo dalje svoje izlaganje, upravo to tjera filozofiju na: „opravdavanje mogućnosti da se pogled na svijet produži do uviđaja u osnove bitka i da se iz njih provede totalna sinteza postojanja i događaja“. Ovo su važna pitanja te se na njih mora dati odgovor.²⁷³

²⁷² ALBERT BAZALA, *Filozofijske studije. II. Svijest i svijet, subjekt i objekt*, str. 93.

²⁷³ Usp. *Ibid.*, str. 107.

Pozivajući se na svoju raspravu *Metalogički korijen filozofije*, Bazala ponavlja kako je htio pokazati da se spoznaja ne može u potpunosti iscrpiti razumom te da mora obuhvatiti i ono što se ne može svesti na logiku. Ovaj pristup ne želi niti osporiti važnost razuma niti ga zamijeniti te upravo zbog toga i koristi izraz „metalogički“ koji želi istaknuti nadopunu razumskog pristupa, a ne „izracionalizam“ koji bi doveo do toga da se postupak shvati kao sukob s racionalnim, a što on nikako ne želi.²⁷⁴ „Drukčije kazano, spoznajni se proces, po našem shvaćanju u svakom slučaju vodi kroz razumsku radionicu, ali se ne vrši sav u njoj: po odbitku razumskih operacija ima u njem neki ostatak, koji se neda svesti na logičke odredbe“.²⁷⁵

Govoreći o psihološkoj ideji u racionalističkom vidu, polazi od pitanja kako se u sklopu racionalizma pokazuje duševna stvarnost. Bazala smatra kako je problem kada se intelektualno želi organizirati duševni život: „kad se predmet gledanja i znanja, koji je do sada bio posmatran kao predstavnik unutrašnjeg svijeta (slika o nama), uzme u obzir kao svjedok izvanjskog svijeta (slika o onome, što je izvan nas) i posrednik u njihovu saobraćanju“.²⁷⁶

U nesposobnosti da racionalizam riješi problem, predlaže svoje vlastito rješenje. Naime, prema Bazali: „Bitak je nešto, što se neda izvesti iz predodžbena sadržaja ni u nizini osjetnosti, (kao mogućnosti zamjećivanja) ni na visini razumskoga određivanja (kao objektivni iznos mišljenja) - njegova jezgra je u djelovnosti, koja se svodi na iskonsku neku 'odluku' (ne samo u smislu pokreta volje, nego i u smislu odvajanja), što se tentativno donosi, odvažno se na probu stavlja i u praksi formira“.²⁷⁷

Autor iz principa volje izvodi ove zaključke: a) budući da je ona uvijek konkretna, imamo ponajprije stvarnost uvijek zasebnu i pojedinačnu; b) „ustrajanje u originalnom prohtjevu i osvajanje odgovarajućih mu djelovnih sposobnosti („*facultas*“), t. j. pribavljanje svojstava ne naprosto kao darova prirode, [...] nego kao radom stečene vlastitosti, koje čine stvari onim, što jesu“; c) stvari su usmjerene na ispunjenje njihove svrhe i u tome se pokazuje smisao postojanja.²⁷⁸ Bazala smatra kako bitak ne može u potpunosti i više zahvatiti logika nego volja. Osim toga, volja se može intelektualno osvijetliti, ali prema njemu ne može

274 Usp. *Ibid.*, str. 109.

275 *Ibid.*, str. 109.

276 *Ibid.*, str. 131.

277 *Ibid.*, str. 167.

278 Usp. *Ibid.*, str. 167.

se iz intelektualnih faktora i izvesti. Uvijek ostaje nešto iracionalno ili metalogičko ili kako to kaže Bazala: „gotovo reći logički transcendentno“,²⁷⁹ te u tome ima nešto i mistično.²⁸⁰

Glavnu opasnost od racionalizma vidi u tome: „da u pojmu bitka odnosno supstancije zajedno zbrane djelovne mogućnosti kao namijenjene, na način suđenja dodijeljene instrukcije polaže osnov stvari i s tim pokreće svu zamršenu problematiku postojanja i na nju priključene teorije znanja [...]“.²⁸¹ Ovo shvaćanje na poseban način dolazi do izražaja u empirizmu i racionalizmu. Bazala smatra da se problem može riješiti jedino kada se razluči fizička stvarnost koja se shvaća u razumskoj perspektivi, dok se metafizička stvarnost dohvaća metalogičkim te: „u tako zamišljenoj situaciji izjednačuje se ontička i spoznajna funkcija u principu volje, a ne u nekom logičkom korijenu“.²⁸²

6.3. Nekoliko zaključnih misli

U svom kratkom ali bitnom pregledu hrvatske filozofije Kruno Krstić 1943. godine o još živućem kolegi Bazali piše sljedeće: „Svestranim izlaganjem i sustavnom kritikom racionalističke misli u svim njezinim filozofijskim očitovanjima Bazala prvi uvodi hrvatsku svjetovnu filozofiju u srž suvremene europske filozofijske problematike, a u isto vrijeme mnogobrojnim člancima, koji najrazličitija pitanja obrađuju u zatvorenim cjelinama, proširuje primjenu filozofijskog aspekta na različite grane kulturnoga života (umjetničku, prosvjetnu, odgojnu, socialnu itd.)“.²⁸³ Bazala je itekako pratio suvremena filozofska strujanja i to i u europskom, i na domaćem tlu. Nije se bojao, kako smo mogli vidjeti, ni vlastitoga političkog angažmana iako je znao svu rizičnost takvog djelovanja. Bio je uvaženi sveučilišni profesor, akademik, predsjednik Matice hrvatske, istaknuti pučki prosvjetitelj i pisac mnogobrojnih i također sadržajem raznovrsnih djela. Promicao je i poticao na istraživanje nacionalne, tj. hrvatske filozofske baštine te je neumorno radio na stvaranju hrvatske filozofske terminologije i pojmovlja i tako ulazi u krug onih do tada malobrojnih hrvatskih filozofa, i to počevši od Franje Markovića, koji su ponešto i na tom području radili. Krstić je i taj segment Bazalina angažmana prepoznao

279 Usp. Ibid., str. 167-168.

280 O ovome Bazala raspravlja u: „Značenje mistike u životu ljudskom“, u: *Alma Mater Croatica*, 2 (1938.), br. 1, str. 1-12. Poseban otisak, Zagreb, 1938.

281 ALBERTT BAZALA, *Filozofijske studije. II. Svijest i svijet, subjekt i objekt*, str. 170.

282 Ibid., str. 170.

283 KRUNO KRSTIĆ, *Filozofija u Hrvatskoj*, Zagreb, 1943., str. 25.

i istaknuo sljedeće: „Bazala je posebno svratio pažnju na izvornu semantičku vrijednost i osebujan filozofijski doseg hrvatskoga jezičnog izraza i tako pokazao stvaran put davnom nastojanju, da se opća filozofijska problematika omjeri o samosvojno nastrojenje hrvatske narodne duše“.²⁸⁴ Tomu se ne treba čuditi. Naime, napisavši djelo o svom učitelju pod naslovom *Filozofijski portret Franje Markovića* 1921. godine, Bazala je donekle prihvatio Markovićeve ideje o tom problemu i na njemu dalje nastavio i samostalno istraživati i raditi. Franjo Zenko o tome piše: „Ideja nacionalne filozofije u Markovića sažima se, dakle, prema Bazali, u ovome: da filozofija postane kulturni program narodne biti. Marković je taj program nastojao ostvariti na dvostruki način: izgrađivanjem samosvijesti hrvatske filozofije istražujući i promišljajući njezinu vlastitu povijest, kako je to programatski zacrtao u svom rektorskom govoru *Filosofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII.*, te odgajanjem mladih filozofa na u nacionalnom duhu reformiranom i nanovo uspostavljenom *Hrvatskom sveučilištu (1874)*. U jednom i drugom pogledu Markovićev utjecaj u buđenju i produbljivanju ideje nacionalne filozofije u Bazale je nedvojbjen“.²⁸⁵

Zaključno možemo sa sigurnošću ustanoviti da je Albert Bazala jedan od najznačajnijih hrvatskih filozofa 20. stoljeća, i po djelu koje je stvorio, i po društvenom i političkom angažmanu u društvu u kojem je živio. Albert Bazala prepoznat je u hrvatskoj znanstvenoj javnosti ne samo kao filozof i profesor filozofije, već i kao prosvjetitelj i intelektualac. To se vidi i u raznovrsnim znanstvenim člancima u kojima se tematiziraju raznovrsni aspekti njegova života i djela.²⁸⁶ Pretiskana su mu i neka djela i članci,²⁸⁷ a njegova je filozofija svestrano istraživana.²⁸⁸

284 Ibid., str. 25.

285 FRANJO ZENKO, „O ideji (hrvatske) nacionalne filozofije u Alberta Bazale“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 14 (1988.), br. 1-2 (27-28), str. 112.

286 Npr. IVANA SKUHALA KARASMAN, „Bazalino razumijevanje snova“, u: *Radovi Zavoda za znanstveni rad Varaždin*, 23 (2012.), str. 401-411.; ŽELJKO OBAD, „Prosvjetno, znanstveno i društveno djelovanje dr. Alberta Bazale“, u: *Andragoški glasnik*, 12 (2008.), br. 2 (21), str. 97-108.; FRANJO ZENKO, „Lik Alberta Bazale kao filozofa i javnog djelatnika“, *Rad HAZU*. Razred za društvene djelatnosti, knj. 35 (1998.), str. 97-107.

287 Npr. ALBERT NAZALA, *Pučka sveučilišna predavanja: (njihova uredba i svrha)*, Zagreb, 2007.; *Filozofija odgoja: izbor tekstova hrvatskih pisaca*, priredio IVAN ČEHOK, Zagreb, 1997.

288 BRANKO DESPOT, „Metalogički korijen filozofije“, u: *Filozofska istraživanja*, 18 (1998.), br. 2 (69), str. 377-382.; SREČKO KOVAČ, „Logika u Alberta Bazale s osvrtom na Petrasa i Filipovića“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 21 (1995.), br. 41-42, str. 265-290.; ERNA BANIĆ-PAJNIĆ, „Problemi nacionalne filozofije“, u: *Filozofska istraživanja*, 12 (1992.), br. 2 (45), str. 307-317.; ZLATKO POSAVAC, *Estetički nazori Alberta Bazale u doba hrvatske moderne*, Poseban otisak iz *Priloga*, br. 27-28, 1988., Zagreb, 1988. i dr.

7. IVAN SUPEK (REKTOR 1968. – 1972.)

7.1. Ukratko o životu i djelovanju

Ivan Supek rodio se 1915. godine u Zagrebu.²⁸⁹ Osnovnu školu i realnu gimnaziju polazio je u Zagrebu gdje je i maturirao 1934. godine. Nakon mature 1934. godine upisuje studij matematike, fizike i filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a studij nastavlja u Beču, Parizu, Zürichu i Leipzigu. Fiziku i filozofiju doktorirao je pod vodstvom svjetski poznatog fizičara Wernera Heisenberga 1940. godine u Leipzigu. Nakon što je kratko proboravio u zatvoru, vraća se u Zagreb. Godina 1941. piše djelo *Svijet atoma*. Nakon što je jedini profesor teorijske fizike (Stjepanek) 1943. godine otišao u mirovinu zbog starosti, Ivan Supek nakon rata izabran je na praznu katedru Sveučilišta u Zagrebu. Budući da je teorijska fizika stekla znatan ugled, savezna vlada donosi u svibnju 1950. godine zaključak da se Ivanu Supeku povjerava gradnja instituta u Zagrebu, a to će on uskoro proširiti na fundamentalna istraživanja u fizici, pa elektronici, kemiji i biologiji, nazvavši novi interdisciplinarni institut po Ruđeru Boškoviću. Da bi se tu stvorila moderna eksperimentalna fizika, Supek drugu generaciju svojih studenata šalje u laboratorije u Englesku, Sjedinjene Američke Države i drugdje. Početkom 1960. godine Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti osniva Institut za filozofiju znanosti i mir, kojem je otada na čelu Supek, a novi Institut također je administrativno središte Jugoslavenske pagvaške konferencije, kojoj je Supek predsjednik od osnutka. U tom sklopu počinje 1966. godine izlaziti tromjesečnik *Encyclopaedia Moderna*, a česti Supekovi prilozi razvijaju filozofiju humanizma, i to je prvi časopis u Jugoslaviji koji zastupa politički pluralizam, pa ima u Savjetu članove od profesora teologije do partijskih funkcionara. *Encyclopaedia Moderna* ubrzo je znatno utjecala na inteligenciju, osobito gdje su se okretala leđa marksizmu i tražila nova misaona obzorja.

Uoči tristote obljetnice Hrvatskog sveučilišta Ivan Supek bio je izabran za rektora. Ugled i utjecaj Sveučilišta raste, osobito nakon tristote obljetnice u prosincu 1969. godine. Supek je biran 1970. godine drugi put za rektora s više od 90 posto glasova. No plimu demokracije u Hrvatskoj zaustavlja potkraj 1971. ponovna boljševezacija, pa Supek,

²⁸⁹ Podatke o životu i radu preuzimamo iz: <https://www.info.hazu.hr/clanovi/supek-ivan/> (pristupljeno 11. 1. 2019.)

koji nije prihvatio zaključke CK SKJ u Karađorđevu, dolazi odmah pod udar i njegova se javna djelatnost prekida na 18 godina. Reforma i uspostava Hrvatskog sveučilišta bila je poništena, ali od doba Supekova rektorovanja ostaje Interuniverzitetski centar u Dubrovniku. Supek je 1948. godine postao dopisni član Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, a 1961. godine postao je redoviti član tada Odjela za matematičke, fizičke i tehničke nauke, danas Razreda za matematičke, fizičke i kemijske znanosti, a predsjednik Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti bio je u razdoblju od 1991. do 1997. godine. Preminuo je u ožujku 2007. godine u Zagrebu.

7.2. Filozofsko stvaralaštvo

Ivan Supek bio je iznimno plodan pisac na više područja: fizike, filozofije, drame, komedije i romana. Od njegovih knjiga iz područja filozofije znanosti izdvajamo naslove: *Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima* (1946.); *Nauka, filozofija, umjetnost* (1964.); *Spoznaja* (1971.); *Teorija spoznaje* (1974.); *Kvantna teorija: fizika i filozofija* (1976.); *Filozofija znanosti i humanizam* (1979.); *Ruđer Bošković: vizionar u prijelomima filozofije, znanosti i društva* (1989.).

a) *Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima* (1946.)

Djelo *Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima* nema uvoda ni zaključka, a sadržava ukupno devet poglavlja. Prvo poglavlje nosi naslov *Nauka antičkog svijeta*. U njemu Supek započinje potragom za početcima povijesnog nauka te, između ostaloga, piše: „Historičar koji se odluči na beskrajn put da istraži povijest nauke naći će se u nedoumici gdje da započne. Prevrćući po prahom prekrivenim bibliotekama opazit će brzo da naučna djela, sa svojim strogim metodama i nepristupačnim jezikom, potječu tek iz posljednjih nekoliko stoljeća”.²⁹⁰ Analizirajući razvoj nauke, Supek kaže kako je „nosilac ljudskog napretka bila materijalna proizvodnja“, a svaka nova generacija nastavljala je na dostignućima svojih predaka usavršavajući ono što je naslijedila. Nadišavši životinjski stupanj, čovjek je počeo upotrebljavati oruđe i oružje te s vremenom „stečene navike i mišljenja zamjenjivali su i potiskivali urođene instinkte

²⁹⁰ IVAN SUPEK, *Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima*, Zagreb, 1946., str. 5.

i reflekske“ te u tom kontekstu naš autor navodi riječi Karla Marxa koji je na jednome mjestu rekao: „Instinkt je zamijenila svijest“ pa Supek zaključuje: „Ljudska se djelatnost temeljito počela razlikovati od životinjskih postupaka. Društvo sa svim svojim navikama i predajama postalo je ona sila koja upravlja životom pojedinih članova.“²⁹¹ Navodeći riječi grčkog filozofa Anaksagore koji je rekao kako je čovjek razumno biće jer ima ruke, spominje i Marxa i Engelsa koji su prvi ocijenili ulogu rada za postanak ljudi: „Oni su pokazali da je rad ne samo izvor svega bogatstva, nego da je i preobrazio životinjske pretke ljudi u razumna bića“ te malo dalje kaže kako se, prema Marxu, jedinstvo čovjeka i prirode ostvaruje „u društvenoj proizvodnji“.²⁹² Odbacujući odgovor predstavnika metafizike i idealističke filozofije na pitanje razvoja nauke, a prema ovima taj bi razvoj u biti bio „izolirani proces koji je potekao i izvršio se u čovječjoj glavi“, Supek smatra kako je temelj ovog razvoja „visoko razvijena civilizacija“ te zaključuje: „Razlika u strukturi društva stvara razliku ljudske svijesti“.²⁹³

U ovome radu Supek je ukratko predstavio još i ove teme: tehniku starog svijeta, staru astronomiju, razvitak geometrije, početke mehanike, od praznovjerja do materijalizma, atomistiku i religiju. Govoreći o atomistici, Supek spominje Demokrita koji se „digao visoko iznad starijih grčkih filozofa“ te u vlastitoj atomistici stvara „dosljedan i opsežan sistem svijeta“. Doprinos koji na poseban način Supek ističe kod filozofa Demokrita i Leukipa jest što su „gibanje učinili samostalnim svojstvom materije. [...] Sve što se u svijetu događa sveli su na neprestana gibanja atoma. Atomi lete u beskrajnom prostoru na sve strane, svaki posebno ili u hrpi, sudaraju se i sastavljaju stvari i svjetove“.²⁹⁴ Spominje Supek i još neke druge filozofe kao što su Epikur, Protagora te rimskog pjesnika Lukrecija čiji je značaj istaknuo i veliki fizičar Albert Einstein.²⁹⁵

Drugo poglavlje Supek je posvetio govoru o klasičnoj mehanici i to u vremenskom razdoblju od srednjega vijeka do otkrivanja principa kauzalnosti. Opisujući srednji vijek, Supek se služi i svojim nedvojbjenim pjesničkim i književnim umijećem: „Mračna mistika, netolerantnost prema

291 Ibid., str. 6-7.

292 Ibid., str. 8. O radu u kapitalizmu, u duhu vremena u kojem je to djelo i pisao, Supek kaže: „U kapitalističkom društvu koje se osniva na izrabljivanju ogromne većine naroda ta se uloga rada nastoji zabašuriti“. Ibid., str. 8.

293 Ibid., str. 9.

294 Ibid., str. 44-45.

295 Usp. Ibid., str. 46.

slobodoumnicima i slijepo pokoravanje autoritetima glavne su oznake srednjovjekovnih pisaca. Oni su primali kao istinu i svaku očiglednu zabludu, ako je samo bila sadržana u spisima koje je crkva odobrila. Što je u bibliji bilo samo pjesnički rečeno, kao usporedba i slika, uzeli su za bukvalnu činjenicu. [...] Raspirivana crkvenim misterijima, najmračnija su praznovjerja zavladała pukom. Na svakom su se koraku otkrivala čuda, djelovanja natprirodnih sila, prednaci strašnih apokaliptičkih događaja. Slike bogorodica micale su očima i lile suze, mrtvi su ustajali, u oblacima su se pojavljivale legije anđela, nekoliko puta su se vidjeli strašni pohodi đavla okruženog čoporom životinja i jahača bez glave. Općenito se vjerovalo da kletve mogu navući nesreće. U malim srednjovjekovnim gradićima često su se iskapali mrtvi i bacali na stranu da takvi umrli grešnici ne bi dalje uzrokovali sušu ili neplodnost. Svijet je bio pun čudovišta.²⁹⁶ Međutim, Supek je iznio i pozitivne doprinose srednjeg vijeka: „Pored svega mraka što ga je ostavio u ljudskim glavama, srednji je vijek učinio ipak zamašne napretke. On je proširio kulturno područje po čitavoj Evropi i stvorio temelj za opći razvitak”.²⁹⁷ Naravno, u ovom je poglavlju Supek iznio i učenja Tycha Brachea, Johannesa Keplera, Isaaca Newtona te Renéa Descartesa. Nije izostavio ni utjecaj Aristotelove filozofske misli na srednjovjekovno crkveno učenje i promišljanje o svijetu: „Aristotelova shvaćanja postala su u srednjem vijeku temeljem crkvene filozofije”.²⁹⁸ Nadalje izlažući razvoj tadašnjeg pogleda na svijet i njegovo postupno mijenjanje, znalački stavlja u suodnos znanost i filozofiju toga vremena, iznoseći napredak na tom području. Međutim, postojalo je i jedno veliko ograničenje: „Francuski su materijalisti 18. stoljeća ispravno tvrdili da zakoni vladaju prirodom. No zabluda je bila da su priznavali samo jednu vrst zakona, Newtonovu mehaniku”.²⁹⁹

Naslov je trećeg poglavlja *Toplina*. U njemu Supek izlaže promjene i dostignuća potaknuta industrijskom revolucijom 18. stoljeća. „Industrijska revolucija 18. stoljeća iz temelja je izmijenila velike kapitalističke radionice, zanatskog porijekla, i rodila je novi tip tvorničke proizvodnje. Strojevi osvajaju stare radionice i duboko kvalitativno preobražavaju sve načine rada”.³⁰⁰ Ovaj snažni industrijski razvoj potaknuo

296 Isto, *ibid.*, 54-55.

297 *ibid.*, str. 57.

298 *ibid.*, str. 84.

299 *ibid.*, str. 88.

300 *ibid.*, str. 89.

je Wilhelma Ostwalda da osnuje „čitav konfuzni filozofski pravac ene-gretika“. Naime, piše Supek dalje: „Ostwald je naokolo govorio da je energija ono jedino što postoji i da ne treba nikakvih nosioca. Nema ni atoma, ni kemijskih elemenata, ni materije. Svuda se vrši samo pretva-ranje različitih oblika energije“.³⁰¹

Četvrto poglavlje Supekove knjige govori o valovima. U ovom kontekstu Supek prikazuje kratko i učenje o svjetlosti, a tu spominje i filozofa Descartesa koji je smatrao „da je svjetlost struja brzih čestica“ te Supek kaže: „Descartes je svojim autoritetom mnogo doprinio da je korpuskularno shvaćanje svjetlosti zadobilo prevlast“.³⁰²

Naslov je petoga poglavlja *Elektricitet*. U ovoj kratkoj raspravi Supek polazi od Talesa iz Mileta koji je pokušao djelovanje magneta „rastumačiti mračnim silama“ te je smatrao kako magnet ima neku dušu: „Zacijelo, ne dušu kao čovjek i životinje, ali nešto slično, jer inače ne bi mogao djelovati na daljinu“ te Supek suvremenim rječni-kom ovako opisuje to Talesovo zapažanje: „Tales je dakle već spoznao osnovnu razliku između privlačne sile magneta i mehaničkog djelova-nja između tijela. Dok se dva obična tijela moraju sraziti ili pritisnuti da se pokrenu, magnet privlači sebi željezo koje uopće ne dotiče“.³⁰³ Nakon što je ukratko još spomenuo i Demokrita, Supek polako prelazi na moderno vrijeme i otkrića na ovom području spominjući, između ostalih, i fizičara Alessandra Volta i njegov doprinos i otkrića te ostale suvremene fizičare.

U šestom poglavlju Supek se bavi strukturom atoma. Ponajprije piše o materijalizmu i pozitivizmu navodeći kratko predstavnike obiju struja te raspravlja o shvaćanju predmeta. „Materijalizam drži da su naše predstave slike vanjskih predmeta. Djelujući u realnom svijetu, mi svakog časa podvrgavamo strogom ispitu sve naše pojmove i misli. Ljudski se rod samo tako održao da se u ljudskim glavama sve točnije odrazila objektivna zakonitost prirode“, dok pozitivistička filozofija smatra kako predmeti ne znače „ništa drugo nego veze između prošlih osjeta“,³⁰⁴ te zaključuje: „Historija je sudac filozofskih nazora. Silan razvitak atomistike na prijelazu 19. i 20. stoljeća smrvio je u prah sva

301 Ibid., str. 101. „Ostwald je na kraju života priznao da postoje atomi pa je tako sam srušio svoj filozofski pravac“. Ibid., str. 102.

302 Ibid., str. 133.

303 Ibid., str. 147.

304 Ibid., str. 191-193.

očekivanja pozitivista. Fizika je proniknula u strukturu atoma. [...] Ona su bila trijumfalan pohod materijalističke filozofije svijeta“.³⁰⁵

Sedmo poglavlje Supek je naslovio *Einsteinova teorija relativnosti*. Ta je teorija, kao malo koja druga, izazvala toliko rasprava u znanstvenom svijetu, piše Supek te nastavlja: „Einsteinove su misli o prostoru i vremenu bile revolucionarne, ali žestinu rasprave rasplamsali su momenti koji su ležali izvan područja fizike“. Naime, problem je bio i naziv „teorija relativnosti“ jer je naslov zvučao kao „odjek starog filozofskog relativizma“ te su se mnogi protiv njega borili³⁰⁶ pa su mnogi pomislili „da se tu radi o zaključcima koji proizlaze iz općeg stajališta filozofije relativizma“.³⁰⁷ Nadalje Supek suprotstavlja Einsteinovu teoriju relativnosti i Kantovu filozofiju te dolazi do zaključka kako je upravo ona pokazala zablude Kantove filozofije u smislu da su „prostor i vrijeme samo forme uma pod kojima gledamo vanjsku stvarnost“ te Supek malo dalje nastavlja ovim riječima: „Ukidanjem klasičnih predstava o prostoru i vremenu srušeni su osnovi Kantove filozofije. Subjektivistički orijentirani filozofi nijesu sposobni shvatiti zašto je fizika u svojem daljem razvoju prešla k posve novim predstavama o prostoru i vremenu“ te zaključuje: „Promjena naših predstava plod je napretka fizike koji je željeznom logikom tekao od davnine pa do naših dana“.³⁰⁸

Predzadnje poglavlje govori o kvantnoj teoriji. Supek, između ostalog, piše kako je tek kvantna teorija objasnila problematiku simetrije u prirodi. „Klasična fizika ne daje nikakva oslona za pojavu simetrije u prirodi“³⁰⁹ i tek je to uspjela objasniti kvantna teorija. Uz to, važno je dostignuće kvantne teorije i to što je porušila shvaćanje zastupnika mehaničkih materijalista koji su bili pristaše idealističkih kantovskih postavki prema kojima se fizika bavi samo kvantitativnim promjenama

305 Ibid., str. 194-195.

306 Zanimljiv je Supekov zaključak: „Kad pogledamo tko je kod nas u Hrvatskoj vodio glavnu kampanju protiv teorije relativnosti, vidimo one iste intelektualne krugove koji su inspirirali ustaški pokret, mahom klerofašiste. [...] Kao sredstvo raspirivanja najnižih poriva, rasna je ideologija postala oružjem reakcije ne samo u politici, nego i u pitanjima nauke. Argumentom ‚židov‘ služili su se Hitlerovci, fašisti i klerofašisti jednako u ‚raspravi‘ protiv Einsteina kao i protiv marksizma. [...] Filozofi imperijalističkog kapitalizma završili su logično u biološkoj mistici. Odatle je i razumljiv njihov otpor protiv izvanredno apstraktne i racionalne teorije relativnosti“. Ibid., str. 240.

307 Ibid., str. 241.

308 Ibid., str. 264-266.

309 Ibid., str. 321.

te da u skladu s tim pitanjem fizika ne poznaje kvalitativne promjene. Sve ovo, ističe Supek, kvantna je teorija srušila. „U kvantnoj je teoriji to mehaničko tumačenje svijeta smrvljeno. Združivanjem čestica rađaju se stalno novi kvaliteti, na pr. svojstva simetrije, koji se ne nalaze kod samih čestica. [...] Ovu spoznaju smatramo jednom od najvažnijih tekovina kvantne teorije. Zacijelo, ta je spoznaja već davno niknula s dijalektičkim materijalizmom, a sad se opet u fizici potvrdila.“³¹⁰

Zadnje, deveto poglavlje knjige Supek je naslovio *Novi pogledi u strukturu materije*. U njemu polazi od grčke filozofije i pitanja: „Da li u svijetu ima konstantnih elemenata ili je sve prolazno pa ništa ne ostaje trajno“ te donosi odgovore Empedokla, Demokrita i Heraklita, a mišljenje ovog zadnjeg na poseban način ističe: „Heraklit je prvi u grčkoj filozofiji jasno spoznao dijalektiku u prirodi i ljudskom mišljenju. Iako je dijalektička misao bila živa u svih grčkih filozofa, ipak njemu pripada slava da je dijalektičku metodu učinio osnovom teorije spoznaje.“³¹¹ Supek ističe Engelsa kao onoga koji je „izvanredno ocrtao razliku između metafizičkog i dijalektičkog promatranja svijeta“ te donosi vrlo dugačak navod iz njegova djela *Anti-Dühring* iz 1878. godine. Na kraju knjige Supek kratko suprotstavlja kapitalistički i socijalistički pogled na svijet i razvoj čovjeka dajući prednost ovom drugom: „Otkrića novih energija probudilo je mnoge stare iluzije. Građani u mnogim zemljama opet sanjare o novom prosperitetu. Učenjaci u gotovo svim angloameričkim časopisima zasnivaju velike planove o novom svijetu koji bi se podigao razumnim iskorišćivanjem atomne energije. Ali mnogi pri tome zaboravljaju da žive u društvu gdje ne vlada opći plan, nego interesi moćnih kapitalističkih blokova. I zato svi ti planovi ostaju utopija, jer nauka može poslužiti na opće dobro samo tamo gdje je narod srušio vlast kapitala. Socijalizam – to je izgradnja društva na načelima pravde i nauke. Kapitalizam – to je anarhija i eksploatacija.“³¹²

b) *Filozofija znanosti i humanizam* (1979.)

Knjiga *Filozofija znanosti i humanizam* uz predgovor sadržava tri dijela. U predgovoru Supek govori o filozofiji znanosti naglašavajući

310 Ibid., str. 323.

311 Ibid., str. 335.

312 Ibid., str. 383.

kako ona „nije tako određena kao što je, na primjer, fizika ili povijest“ te i oni koji se njome bave razilaze se oko njezina cilja. Tako jedni kažu kako je: „cilj filozofije znanosti rekonstruirati, shvatiti i obrazložiti istraživačke puteve znanosti. Drugi vide u filozofiji znanosti ponajprije most prema općim humanističkim problemima. Treći je pak smatraju dijelom tradicionalne filozofije koja prati znanstvena istraživanja. Četvrti bi pak odrekli svaku važnost takvoj filozofskoj orijentaciji. Prema tome, svaki autor ima priličnu slobodu da odredi što shvaća pod filozofijom znanosti“.³¹³ Supek nadalje u predgovoru tvrdi kako će se služiti običnim govorom „što je jedna od težnji filozofije znanosti“, jer ona u biti teži „naći zajednički iskaz cjelokupne ljudske djelatnosti i opstojnosti“, a cilj filozofije znanosti kako ga Supek vidi, glasi: „Od Erazma Roterdamskog i Marka Antonija do današnjih mirotvoraca i ekologa vodi strmina s vrlo različitim ponorima i grebenima, ali su stanovite težnje za slobodom, ljepotom, jednakošću i pravednošću zadržale svoj izvorni, ljudski impetus. Uzdići ta humanistička načela iz cjelokupne znanosti i umjetnosti – glavni je cilj ove filozofije“.³¹⁴

Prvi dio knjige *Od mita do znanosti o kozmosu* te drugi dio *Kvantna teorija i filozofski aspekti*, u biti su u velikoj mjeri skupljeni već prije objavljeni tekstovi iz dviju knjiga, a to su *Od antičke filozofije do moderne nauke o atomima* iz 1946. te *Nauka, filozofija, umjetnost* iz 1964. godine. Ovdje ćemo se posvetiti trećem dijelu ove knjige koji nosi naslov *Vidici humanizma* i to nekim probranim tekstovima. Pišući o ideologiji i humanizmu, Supek kaže kako su ideologije: „najznačajnija pojava posljednjih stotinu godina. Njihova je povijest srasla s formiranjem političkih partija i borbom za vlast, ali im podrijetlo seže u davne mitove o izbavljenju svijeta. Ideologije nastavljaju bez boga i demona stara vjerovanja, sve do bezuvjetne poslušnosti nepogrešivim papama i okrutnim inkvizitorima. Njihova sugestivna snaga izvire iz radikalnog odbacivanja zle sadašnjice i iz viđenja posve drugačije, blažene budućnosti; u tome pojedinac postiže identifikaciju s moćnim kolektivom i zadovoljenje raznim traumama. Pošto je potrošačka civilizacija rasprodala božje nebo, ideologije vraćaju osamljenicima životni smisao i pouzdanje u stanovitom grupnom pripadništvu“.³¹⁵

313 IVAN SUPEK, *Filozofija znanosti i humanizam*, Zagreb, 1979., str. 5.

314 Ibid., str. 6-7.

315 Ibid., str. 255.

U nastavku svojega promišljanja Supek prelazi na govor o Marxu i Engelsu. Oni socijalizam žele utemeljiti na znanosti te se zato, nastavlja Supek, „Marx od jalovih spekulacija okreće znanstvenom pothvatu, povijesti, analizi i konzekvencijama kapitalističkog gospodarstva“. Međutim, Marxa kao ni još neke druge velike filozofe, nije mimoišla sudbina velikih mislilaca te su i njegova istraživanja, sudovi itd. postali svete knjige te je iz njegovih spisa svaki „sljedbenik mogao odatle uzeti ono što je konveniralo posebnim okolnostima i postavljenim ciljevima“.³¹⁶ Braneći se od određenih napada koji su na njegove objavljene članke i promišljanja dolazili izvana, Supek nastavlja s razmišljanjem o znanosti i ideologiji pitajući sebe i čitatelja je li ih uopće moguće razdvojiti. Smatra kako „u svaku ideologiju ulaze također znanstvene suspoznaje i umjetnička viđenja, kao i u naš svakidašnji govor“ te malo dalje zaključuje: „Bez svakidašnjeg govora ne bi nam ni znanstvena otkrića bila razumljiva. No, čim smo to uvidjeli, moramo također ljudskoj mašti i vrednovanju priznati ulogu u razgranatom stablu znanosti“. U nastavku navodi i misli Karla Marxa koji je „pretkazivao krizu i slom kapitalizma s onakvom sigurnošću i strašću s kakvom nam biblija proriče posljednji sud“ te Supek zaključuje: „Marksovo djelo zaoštrava problem dokle seže znanstveno istraživanje, a gdje počinju čovjekov izbor i nada. Sam pisac *Kapitala* je suviše pozitivistički vjerovao da do kraja stoji na tlu egzaktne znanosti, no njegova uzrečica da postoji samo jedna znanost, svjetska povijest, lako je vodila u ideološke stranputice i negacije“.³¹⁷

U tekstu *Zajednička jezgra humanista* Supek humanizam shvaća i opisuje na sljedeći način: „Humanizam ne označavaju samo spoznaja zajedničkog ljudskog podrijetla i sposobnost zajedničke sućuti, nego isto tako i pouzdanje da sve zavisi od ljudskog čina“.³¹⁸ Razvoj humanizma Supek opisuje tako da naglašava borbu malog broja europskih latinista sa zastupnicima sakrosanktnih dogmi i poretka, dok se danas humanizam raširio po svijetu te nastavlja svoju misao ovim riječima: „Nekoć su sloboda i smisao znanosti zaokupili rijetke pojedince i sveučilišta; od kraja drugog svjetskog rata, kad je sijevnula vizija totalnog uništenja, daljnje su promjene i pravci istraživanja, kao i cjelokupan razvoj svijeta,

316 Ibid., str. 256.

317 Ibid., str. 264.

318 Ibid., str. 327.

postali *biti i ne biti* svakog čovjeka. Time i humanizam iz akademskih kapilara difundira u žilje suvremene demokracije“.³¹⁹

Humanizam se danas shvaća na pogrešan način, smatra Supek, te iznosi njegovo pravo značenje: on u sebe uključuje protivštinu dogmatizmu, autoritativnosti, rasizmu, fanatizmu, a znači tolerantnost prema mišljenju drugih, težnju univerzalnosti spoznaje, zastupanje ljudske jednakosti; mirotvorstvo i težnju prema blagodati svih. Ipak, humanisti imaju i različite sudove u pojedinim pitanjima, nastavlja Supek, ali to ih ne čini sektom, nego oni time predstavljaju u biti određeni pristup svijetu.³²⁰ Filozofija humanizma jest „otkrivanje cijele ljudske opstojnosti, naših postignuća i mogućnosti u tako kritičnom trenutku povijesti kao što je ovaj sadašnji“, piše Supek i nastavlja kako ovaj pristup ne dopušta da se od cjeline humanista stvara nekakva politička stranka niti ih se smije vezati uz određeni politički program, ali pojedinci i to mogu biti. „U toj konkretizaciji pripadat će humanisti različitim strujama i partijama, što ipak ne mora priječiti da prihvate određena ista načela. [...] Stoga jasno određenje tih temeljnih načela humanizma biva glavna zadaća filozofije koja želi pridonijeti da svijet stigne preko minskih polja na višu humanu zaravan“.³²¹ Supek smatra kako je znanstveno-tehnička revolucija uzdrmla „podlogu vjekovne ljudske opstojnosti i otvorila mogućnosti za najveće zlo i dobro“. Potrebno je raditi na nuklearnom razoružavanju kao i na brizi za okoliš jer industrijski razvoj sve više onečišćuje planet, piše dalje Supek već sada davne 1979. godine, te upozorava: „Ako svijet ne postigne uskoro opće i potpuno razoružanje i ne uskladi razborito svoj daljni razvoj, mali su izgledi da ćemo dostići ili se duže zadržati u trećem tisućljeću. Svjetsko tržište i masovna proizvodnja, diktirani profitom, vojnim ciljevima i birokratskim planovima, slijepo guraju ovaj naš planet u ponor. Rješenje ne može doći ovim ili onim ekonomskim mjerama, nego jedino dubokom preobrazbom cijelog svijeta, a u tome baš humanistička načela bivaju sudbonosna. Filozofija humanizma nastoji shvatiti ovaj brzo promjenjiv svijet, ali se u isto vrijeme želimo nadahnuti načelima i prihvatiti akcije koje stvaraju

319 Ibid., str. 327.

320 Usp. Ibid., str. 328. „Temeljna načela humanizma su prepletena; jedan princip povlači za sobom druge i biva naposljetku shvaćen samo u živoj cjelini“. Ibid., str. 329.

321 Ibid., str. 328.

sigurniji, privlačniji i ljepši život, bez tašte obmane da takva načela ne budu u budućnosti mijenjana“.³²²

Uz zajedništvo svih ljudi, važno je temeljno načelo humanizma i solidarnost. Dok je svaki čovjek afektivno povezan s užim krugom ljudi, ipak, humanizam nas uči da je potrebno to proširiti na cijeli svijet i čovječanstvo. „Privrženost maloj prirodnoj zajednici raste u opću ljudsku solidarnost“.³²³ Supek smatra kako bi opća bezosjećajnost dovela do raspada ljudske zajednice u cjelini te naglašava i ujedno zaključuje svoje promišljanje riječima kako je pogrešno konstruirati ljudsko društvo bez racionalnog ili emotivnog momenta i tu je filozofija humanizma u biti skromna jer se ovdje „ne radi o totalnoj rekonstrukciji ljudskog života, nego o stanovitim načelima koji mogu pridonijeti sigurnijem, razumnijem i ljepšem svijetu“.³²⁴

U tekstu *Jednakost i sloboda* Supek nastavlja s filozofskim promišljanjem o humanizmu te naglašava kako „humanizam postavlja ljudsku jednakost kao univerzalni princip“.³²⁵ Međutim, ovdje se ne radi o nemogućim očekivanjima u odnosu na jednakost, nego o tome da se „zahtijeva trajno usklađivanje svih razlika tako da u društvu bude što manje oštećenih, izrabljenih i poniženih“ te Supek nastavlja dalje i piše: „Načelo jednakosti humanizma ne valja izjednačiti s jednakim pravom građana pred zakonima“ te malo dalje kaže: „Načelo jednakosti u humanizmu zadire prije svega u realne životne prilike kako ljudi rade i uživaju plodove svoga rada, kako uređuju svoje uzajamne odnose“.³²⁶ Supek vrlo dobro zapaža kada kaže: „S ljudskom jednakosti srasla je i sloboda“, a taj je pojam kroz povijest filozofije bio „često zamućen kozmičkim determinizmom“ te nastavlja svoju misao: „Ljudska sloboda dolazi s mišljenjem i čuvstvom. Tko nešto čini, a pri tom ništa ne misli niti ne čuti, nije slobodan“.³²⁷ Supek smatra da razina slobode ovisi o čovjekovoj okolini: „Što je čovjekova sredina suptilnija, misaonija i sućutnija, bit će i njegove nakane i odluke na višoj razini“ te nastavlja: „Kad humanizam postavlja načelo slobode, onda je u tome naše pouzdanje

322 Ibid., str. 329-330.

323 Ibid., str. 332.

324 Ibid., str. 333.

325 Ibid., str. 333.

326 Ibid., str. 334.

327 Ibid., str. 336. „Pitanje ljudske slobode ponajprije je pitanje koliko čovjek izražava svoje najizvornije misli i osjećaje, koliko ih uspijeva ispuniti. Naravno, sloboda ne smije biti neograničena“. Ibid., str. 337.

da će u ljudskom htjenju, radu i odlučivanju prevagnuti upravo takvi kulturni motivi“.³²⁸ Uz humanizam, kaže Supek, tijesno se veže i tolerantnost. Ona nas, s jedne strane, opominje na oprez, a s druge strane, jamči punu ljudsku slobodu, piše Supek te naglašava kako „tolerantnost ne smije ići tako daleko da dopusti širenje najnižih kleveta, vjerske ili nacionalne mržnje ili pak agresije. Nijedan humanistički princip ne stoji sam za sebe; tek se u cjelini diže humani apel“.³²⁹

Na kraju knjige Supek donosi i ove riječi o humanizmu i novom svijetu koji je pred nama te ih zbog njihova značenja želimo donijeti u dužem citatu: „Humanistički će obrat vratiti ili uopće uspostaviti ljudima zavičaj, zadovoljstvo rada, društvenu pravdu, osobna prava i slobodu. To ne znači, dakako, da će time biti riješeni svi problemi ili da će svi ljudi biti sretni. Život će postati sve složeniji i različitiji, bogatiji i suptilniji, a time će se i mreža sukoba i boli širiti, zacijelo, na višim razinama. Time što će osnovne nedaće kao siromaštvo, nesigurnost, naoružanje i bolest biti odstranjene ili ublažene, porast će osobna sloboda i poduzetnost, sa svim svojim rizicima. Pošto će nestati vjekovna ekonomska nužda, bit će to više nalik igri, i granice između zbilje i umjetnosti još će se više gubiti. U dosadi, pustošenju, masovnosti, nasilnosti i smrtonosnosti suvremene civilizacije čeznemo za takvim humanim svijetom, ali ne samo čeznemo, nego nam već ovaj dosadašnji život, sa svim stvaralaštvom i sućuti, pruža pouzdanje i mir“.³³⁰

7.3. Nekoliko zaključnih misli

Ivan Supek u promišljanju o znanosti i filozofiji itekako se bavi i pitanjima o čovjeku, tj. ta pitanja tijesno veže uz čovjeka, njegovu sudbinu, te, općenito govoreći, uz humanizam unutar kojeg povezuje, kako smo mogli vidjeti, različite teme kao što su sloboda, tolerancija, jednakost itd. U ovim Supekovim idejama i promišljanjima otkrivamo i njegovu veličinu jer se izdigao iznad čisto fizikalnih zakona i u svemu

328 Ibid., str. 337.

329 Ibid., str. 340. „Sloboda se jako očituje u igri i stvaranju. Često se između toga dvoga ne može povući granica. U mašti kombiniramo različite mogućnosti, mijenjamo stvarne odnose, projiciramo u imaginarne prostore, važemo učinke prije nego učinimo konkretan potez. Prelazak od zamišljaja do ispunjenja može biti prohibiran svakojakim cenzurama. Koliko te stege ojačaju, samo stvaranje kržljavi. Gubitak slobode svršava siromaštvom kulture“.
Ibid., str. 340.

330 Ibid., str. 366.

tome, iako vrsni fizičar ali i filozof znanosti, traži dobro čovjeka, čovječanstva u cjelini, a i svijeta jer je itekako svjestan da uništavanjem ovoga svijeta i prirode, čovjek neminovno radi i na vlastitom uništenju i propasti. Potrebno je, smatramo, visoko cijeniti univerzalne vrijednosti humanizma koje Supek u svojim djelima promiče i zastupa i to ga čini, uistinu, svijetlim primjerom fizičara i filozofa koji obje strane znanosti izvršno poznaje te skladno ujedinjuje.

Očito je kako Ivan Supek u svojim tekstovima u velikoj mjeri promišlja o filozofiji, znanosti, razvoju znanosti, o prožimanju znanosti i filozofije, o filozofiji znanosti,³³¹ o humanizmu, čovjeku i sl. Sve su to teme koje su Supeka itekako zaokupljale te je na njih u svojim tekstovima želio dati što uvjerljivije odgovore.

8. PREDRAG VRANICKI (REKTOR 1972. – 1976.)

8.1. Ukratko o životu i djelovanju

Predrag Vranicki rodio se u Benkovcu 1922. godine u Zagrebu.³³² Budući da mu je otac bio veterinar, radi posla obitelj se neprestano selila. Tako je Vranicki osnovnu školu pohađao na teritoriju Srbije te Bosne i Hercegovine, a srednju školu upisao je u Visokom u Bosni, a nastavio u Petrinji. Maturirao je u Zagrebu. U Zagrebu je također 1939. godine upisao studij medicine koji je dvije godine poslije zamijenio studijem filozofije. Pripadnik SKOJ-a postao je iste 1939. godine, a za vrijeme Drugoga svjetskoga rata bio je član partizanskih odreda Hrvatske, uglavnom kao član saniteta. Nakon rata ponovno se vraća na studij koji uspješno završava

331 „Prije svega, Supek je bio filozof, i to jedan od rjeđih u Hrvatskoj, za kojega između bavljenja znanosti i filozofiranja nije postojao nikakav jaz, nikakvo protuslovlje. Znanost, posebice prirodna znanost, i filozofija za Supeka ne žive u nekakvu neprijateljstvu, u smislu da bi jedna drugu isključivale, ili pak u smislu da bismo se mi morali, odlučivati, da bismo morali ‚birati‘ jedno ili drugo područje, te stoga jednomu ili drugomu području davati prednost. Znanost i filozofija ‚prirodno‘ proistječu jedna iz druge, one se uzajamno nadovezuju, one - upućene jedna na drugu - zajednički suopstoje nastojeći oko istoga. I u tome bismo smislu Supeka mogli nazvati ‚znanstvenim filozofom‘, što, s jedne strane, ne treba brkati s ‚filozofom znanosti‘, premda je Supek bio i to, ali, s druge strane, ne bi trebalo također pomišljati da se Supekovo filozofiranje može svesti, može reducirati tek na stanovit skup prirodnoznanstvenih ›uvida‹ ili pak prirodno-znanstvenih ‚istina‘“. BOJAN MAROTTI, „Ivan Supek (1915. - 2007.)“, u: *Prolegomena*, 6 (2007.), br. 1, str. 67-68.

332 Životopis Predraga Vranickog pratimo uglavnom prema: *Predrag Vranicki 1922. - 2002.*, u: *Spomemica preminulim akademikima svezak 186*, BRANKO DESPOT (ur.), Zagreb, 2013.

1947. godine. Njegov je talent prepoznat te je postao asistent pri katedri filozofije, da bi dvije godine poslije započeo izvoditi nastavu iz novouvedenog predmeta Dijalektički i historijski materijalizam.

Njegova sveučilišna karijera intenzivno se razvija. Već 1951. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu brani doktorsku tezu pod naslovom *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, da bi na Filozofskom fakultetu u Zagrebu habilitirao temom *Prilog problematici zakona prijelaza kvantiteta u kvalitet*. Sveučilišni docent postaje 1953., izvanredni profesor 1959., a redoviti 1962. godine. Vršio je dužnost dekana Filozofskog fakulteta u Zagrebu od 1964./1965. do 1965./1966. Rektor sveučilišta bio je od 1972. do 1976. godine. Bio je i prvi direktor i jedan od osnivača Instituta za filozofiju u Zagrebu 1968. godine. Sa samo 54 godine, 1976. godine, odlazi u mirovinu. Bio je predsjednik i Hrvatskog društva za filozofiju, kao i Jugoslavenskog društva za filozofiju. Aktivni je sudionik i jedan od glavnih protagonista svih glavnih događaja oko praksis filozofije, od Korčulanske ljetne škole, do domaćeg i međunarodnog izdanja časopisa *Praxis*. Godine 1976. postaje izvanrednim, a već 1979. godine redovitim članom JAZU-a. Preminuo je u Zagrebu u siječnju 2002. godine.

8.2. Filozofsko stvaralaštvo

Kada je riječ o njegovom filozofskom stvaralaštvu, onda su mu glavna djela: *Prilozi problematici društvenih nauka* (1951.); *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma* (1952.); *Misaoni razvitak Karla Marxa* (1953.); *Filozofske studije i kritike* (1957.); *Dijalektički i historijski materijalizam* (1958.); *Historija marksizma* (1961.); *Čovjek i historija* (1966.); *Marksističke teme* (1973.); *Marksizam i odgoj* (1973.); *Filozofski portreti* (1974.); *O nekim kontroverzama u marksizmu* (1976.); *Revolucija i kritika: razgovor* (1983.); *Samoupravljanje kao permanentna revolucija* (1985.); *Filozofija historije* (1988.); *Razgraničenja* (1988.); *Filozofija historije* (2001.; 2002.; 2003.).

- a) *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma* (1952.)

Nema nikakve sumnje da je Predrag Vranicki vrhunski i svjetski autoritet kada je riječ o filozofskoj misli Karla Marxa. To potvrđuju

subjektivne i objektivne ocjene stvaranja ovoga hrvatskog filozofa. Od početka njegova djelovanja, dakle od obrane doktorske disertacije 1951. godine, odnosno od nekoliko objavljenih monografija upravo te iste i sljedećih godina,³³³ Vranicki se posvetio proučavanju povijesti filozofske misli marksizma. Iako je svoju disertaciju obranio u srpnju 1951., ona je već tijekom 1952. godine tiskana.³³⁴ Vranicki je disertaciju obranio u Beogradu pred komisijom koju su činili: Dušan Nedeljković, Miloš Đurić, Stjepan Pataki i Vladimir Filipović. Svoju motivaciju da se bavi upravo nekim filozofskim problemima kod klasika marksizma, Vranicki je obrazložio potrebom jasnog određenja njihovih stavova. Takva vrsta pristupa nije bez istraživačkih problema, jer autori koje je Vranicki obradio nisu ostavili posebne, monografske radove o pojedinim filozofskim pitanjima, nego se pojedinačne misli nalaze diljem njihovih sabranih djela, u monografijama i još više u brojnim člancima. Ta knjiga pisana je u jeku rezolucije Informbiroa, stoga nije čudno što se u njoj mogu pronaći i sasvim konkretne aluzije i rješenja koje je autor nastojao uklopiti u svoj istraživački rad, a Vranicki to obrazlaže ovako: „Kako svaki dijalektički zakon jest i zakon historijske stvarnosti, to i ovaj naročito zadire u problematiku današnje komplicirane borbe za socijalizam. Zbog toga ova praktička strana pisanja nije zanemarena, a u odsjeku o Lenjinovom shvaćanju ovoga pitanja, posvećen je jedan dio Lenjinovom rješavanju toga problema u njegovoj revolucionarnoj djelatnosti. Učinjeno je to zbog toga, da se barem na nekim primjerima pokaže, kako je taj genijalni mislilac prilazio, s gledišta ovog zakona, problemima historijske prakse, i da bude jasno, da je svoje nasljednike imao, za sada, jedino u Komunističkoj partiji i narodima naše zemlje, da se naglasi svo siromaštvo današnje prakse Informbiroa, koji je odbacio u teoriji ono što čini dušu marksizma, t. j. revolucionarnu dijalektiku“.³³⁵

333 Osim već spomenutih *Priloga problematici društvenih nauka* tu pripada i *O nekim pitanjima marksističke teorije u vezi sa Ždanovljevom kritikom Aleksandrova*, Zagreb, 1951.

334 Štoviše, predgovor prvom izdanju ove knjige Vranicki je dovršio 31. prosinca 1951. godine. Filozofska literatura jugoslavenske i marksističke orijentacije bila je na početku. Knjiga je iz tiska izašla u travnju 1952. godine.

335 PREDRAG VRANICKI, *Predgovor*, u: PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, Zagreb, 1952., str. VI. U gotovo svečarskom raspoloženju Vranicki završava svoj predgovor riječima: „Ali, jedno je barem sigurno: stvaralaštvo našeg rukovodstva, naših naroda i naše socijalističke revolucije - na što smo ponosni, sudbina socijalizma i marksističke teorije u nekada prvoj socijalističkoj zemlji, činjenica, da smo zemlja koja jedina izgrađuje socijalizam, kao i ostale objektivne historijske

Ovaj uvid koji će još višekratno biti dokumentiran, važan je zbog toga što potvrđuje tezu da ono što će se poslije razviti i krenuti na vlastiti filozofski put, a bit će poznato pod grupnim nazivom filozofija prakse, svoj početni impuls treba zahvaliti političkim konstelacijama snaga na koje takva filozofija nije aktivno utjecala, već je pasivno primala i nakon toga reagirala. U slučaju jugoslavenskog puta u socijalizam jasno je da je on nastao kao produkt niza vanjskopolitičkih situacija koje su na kraju uzrokovale sukob službene sovjetske politike s politikom jugoslavenskoga komunističkog vodstva na čelu s Josipom Brozom Titom. Jasno je da je jugoslavenskom komunističkom vodstvu bila potrebna ne samo politička podrška koju je ona mogla oblikovati sredstvima javnoga mnijenja, već i nepodijeljena podrška intelektualnih elita, od kojih je sasvim slučajno, ali i prirodno, podrška onih koji su ovaj politički problem trebali i na filozofskoj razini riješiti bila osobito poželjna. Ta politička potreba, s jedne strane, poklopila se s nedostatkom iskusnoga, školovanog i intelektualno formiranog kadra, a, s druge strane, nalazila se nekolicina mladih, talentiranih i ambicioznih ljudi koji su bili na početku svoga profesionalnog rada. Jedan od takvih, u kompleksu istraživanja marksizma najznačajniji, bio je i Predrag Vranicki, koji je prvo, prihvatio predavati predmet Dijalektičkog materijalizma na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, drugo, izradio doktorsku disertaciju koja je u skladu i s profesionalnim i političkim potrebama vremena, te treće, imao je i ambiciju, talent i marljivost, koji su mu omogućili brzi znanstveni napredak. Pogledajmo sada sadržaj njegove doktorske disertacije.

Dijalektički materijalizam ima dva zadatka koja proizlaze iz njegove biti: on je filozofija sa svim potrebama i zadacima koji proizlaze iz toga statusa – promišljanje, istraživanje, kritičko rješavanje problema, sistematsko izlaganje, polemika, revizija, sinteza itd. – ali je i politička ideologija, tj. nazor na svijet. Vranicki ove temeljne odrednice dijalektičkog materijalizma ovako sažima: „Pojavom dijalektičkog materijalizma, one filozofije koja je proizašla, s jedne strane, kao rezultat, svega najboljeg u razvoju materijalizma i dijalektike, a, s druge strane, kao revolucionarna filozofska misao onih društvenih snaga koje imaju historijski zadatak

okolnosti - stvaraju od naše zemlje, u ovom historijskom momentu, ono mjesto, gdje se marksistička teorija može i treba najviše razvijati, i s koga se može i treba naprednim snagama teorijski najviše pomoći, ali, to nameće i obavezu, da se tom historijskom zadatku i svestrano odgovori“. PREDRAG VRANICKI, *Predgovor*, str. VII.

da konačno likvidiraju epohu klasnog društva, vladanja čovjeka nad čovjekom [...]“.³³⁶

U ovome dualističkom ustroju zadatka, zadatka filozofije i zadatka političke ideologije, u danom trenutku, a taj je trenutak epoha rezolucije Informbira, važniji je naglasak na ovoj drugoj komponenti. Glavni neprijatelj dijalektičkog materijalizma više nije „buržoaska filozofija“ – mogli bismo reći da je ona prva likvidirana dolaskom nove vlasti – već „teorija i praksa sovjetskih rukovodilaca“, dakle politika.³³⁷ U tom je kontekstu potrebno promatrati i filozofske probleme izložene u ovoj doktorskoj disertaciji. On ne samo da to ne krije, nego, štoviše, i naglašava: „S druge strane, kako je pitanje odnosa općeg, posebnog i pojedinačnog jedno od najkrupnijih pitanja materijalističke dijalektike i revolucionarne prakse svih današnjih naprednih snaga u borbi za socijalizam, to je zbog toga naročito iskrivljeno, zabarušeno i nerazvijano od strane teoretičara današnjeg takozvanog Informbira“.³³⁸

Vranicki je svoju disertaciju podijelio na tri nejednaka dijela. U prvom dijelu pružio je panoramsko-povijesni pregled problema općeg, posebnog i pojedinačnog kod francuskih materijalista 18. stoljeća, kao i u njemačkoj klasičnoj filozofiji. Prije početka prikaza francuskih materijalista i njihova odnosa prema navedenim filozofskim problemima, Vranicki je ukratko ocrtao tu problematiku od starih Grka – Sokrat, Platon, Aristotel – preko „crkvene ortodoksije“ – Anselma, Alberta Velikog i Tome Akvinskog – i engleskog empirizma. Što se tiče francuskih materijalista, najviše se zadržao kod Holbacha, Helvetiusa i Diderota, jer za njih Vranicki drži da označavaju vrhunac toga razvoja, te da su ostali dosljedni svojoj revolucionarnoj praksi. Ta revolucionarna praksa očitovala se, piše Vranicki, u dosljednoj borbi protiv feudalnih i crkvenih institucija, te su bili protivnici svake metafizike. Nije bez važnosti istaknuti da ovo mišljenje o francuskim materijalistima Vranicki, zapravo, preuzima od Marxa i Engelsa.³³⁹ Što se tiče prikaza Holbachovih stavova,

336 PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, str. IX.

337 „Potpuno su odbacili svaku pomisao na marksističko rješavanje problema odnosa općeg, posebnog i pojedinačnog na historijskoj praksi jedne tako uspješne narodne i socijalističke revolucije u Jugoslaviji [...]“. PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, str. XI.

338 Ibid., str. X.

339 Usp. KARL MARX – FRIDERICH ENGELS, *Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik*, Stuttgart, 1913., str. 234.

Vranicki priznaje da se oslonio na istraživanja Dušana Nedeljkovića koji mu je, zapravo, bio predsjednik komisije za obranu doktorske teze. Koristio se najviše njegovim predgovorom *O Holbahu, 'Sistemu prirode' i francuskom materijalizmu XVIII. veka* koji je Nedeljković napisao prilikom izdavanja prijevoda Holbachova djela *Sistem prirode*.³⁴⁰

Puno više prostora posvetio je Vranicki izlaganju problema općeg, posebnog i pojedinačnog u filozofiji klasičnoga njemačkog idealizma. Korektno je prikazao duhovna kretanja u Njemačkoj 18. stoljeća koje je bilo obilježeno rascjepkanošću na brojne kneževine, opustošene tridesetogodišnjim ratom. Upravo je ova razjedinjenost i ekonomska bijeda bila razlogom, smatra Vranicki, što njemačko društvo nije bilo spremno za bilo kakvu radikalniju promjenu društva. Jedinu šansu imao je razvoj idealističke filozofije koja s dolaskom Kanta doživljava svoj vrhunac. „U njemačkoj filozofiji od Kanta do Hegela”, pisao je Engels, „proviruje njemački buržoaski stanovnik sad pozitivno, sad negativno. [...] Zato nastaje takva pojava, da zemlje ekonomski zaostaliye, mogu svejedno u filozofiji da sviraju prvu violinu: Francuska u XVIII. stoljeću u odnosu na Englesku, na čiju su se filozofiju Francuzi oslanjali, zatim Njemačka u odnosu na prve dvije”. Kakvu zbrku i izopačavanje čine onda današnji ruski filozofi, kada svim silama hoće da nategnu njemačku klasičnu filozofiju (ona za njih više nije ni klasična) na aristokratske osnove i reakcionarnost“.³⁴¹

Kao i u slučaju francuskih materijalista, a tu je Vranicki pretežito inzistirao na Holbachovoj filozofiji jer je ona bila pogodnija za

340 Usp. DUŠAN NEDJELJKOVIĆ, *O Holbahu, „Sistemu prirode’ i francuskom materijalizmu XVIII veka”, u: PAUL HENRI DIETRICH HOLBACH, *Sistem prirode: ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Beograd, 1950. Nedeljkovićev iscrpan predgovor, a on je i preveo knjigu, nalazi se na stranicama X-CLII. Ovo nije jedini primjer u kojem se Vranicki obilno služio Nedeljkovićevim radovima. Koristio se još i njegovim tekstovima: *Historijski komentari Hegelovoj logici*, Beograd, 1939., kao i člankom *Za Lenjinovu dijalektičku logiku*.*

341 PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, 14. Navedenim se citatom iz Engelsa Vranicki koristi iz: FRIDERICH ENGELS, *Pismo K. Schmidtu od 27.X.1890*, u: *Cjelokupna djela Marxa i Engelsa*, tom 28, str. 260. Vranicki u knjizi ne navodi oznaku mjesta i godine izdanja. Važno je navesti i sljedeći citat: „Mogli bi nizati ovakva mišljenja još mnogo, ali je i ovo dovoljno, u želji da ne preopterećujemo spis, da se vidi osnovna usmjerenost današnje ruske filozofije, koja se sastoji u tome da načini jaz između domarksističke i marksističke filozofije i da time lažno prikaže marksizam kao neko otkrivenje“. PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, str. 15-16. Nešto slično činit će kasnije i filozofi jugoslavenske praksis škole svojim ograđivanjem od teorije odraza i vulgarnoga dijalektičkoga materijalizma.

marksističku interpretaciju, prilikom prikaza njemačkoga klasičnog idealizma, uz uvažavanje prinosa I. Kanta, J. Fichtea i J. Schelinga, najveću važnost i prostor zauzela je Hegelova misao. Osim nesumnjive važnosti koju Hegelova filozofija zaista ima u obzoru filozofskog utjecaja na misao Karla Marxa i dijalektički materijalizam u cjelini, još je jedna poveznica u prikazu francuskog materijalizma, odnosno Holbacha i njemačkog klasičnog idealizma, odnosno Hegela u tom djelu, a to je osoba Dušana Nedeljkovića. Naime, prilikom prikaza Hegelova filozofskog sustava, Vranicki se služio prijevodom Hegelova djela *Dijalektika*, koje je objavljeno 1939. godine u Beogradu.³⁴² Hegelovo djelo *Znanost logike* preveo je, napisao predgovor i popratio komentarima upravo Nedeljković.³⁴³ Ovime želimo naglasiti važnost rada i utjecaja ovoga beogradskog filozofa u ovom slučaju na Predraga Vranickoga, ali ne samo na njega. Taj utjecaj bilo bi potrebno zasebno istražiti.³⁴⁴ Zaključno, nakon izložene Hegelove filozofije i njegove važnosti u nastanku i razvoju dijalektičkog materijalizma, Vranicki nije propustio ponovno ukazati na neshvaćanje i iskrivljivanje Hegelove filozofske misli od sovjetskih filozofa. „Tako se konačni sud, barem rukovodilaca filozofskog fronta u SSSR-u, svodi na to da kao Svetlov, Gak, Emdin, Mitin, Leonov i t. d. svedu Hegela na ‘aristokratsku reakciju’, ‘puzanje pred aristokracijom’, ‘reakciju na francusku revoluciju i francuski materijalizam’ i t. d.“³⁴⁵ Hegelov idealizam, zaključuje svoje promišljanje Vranicki, nije bilo moguće dalje razvijati zbog klasno-partijskih razloga, te je sasvim logično što se rješenje pružilo u materijalizmu i to onome materijalizmu koji se koristio svim prednostima metode koju je Hegel usavršio, a to je dijalektika. Razradbu Hegelove dijalektike u materijalističkom smjeru pri rješavanju filozofskih problema pojedinačnoga, posebnog i općeg

342 Od ukupnih 50 citata iz Hegelove knjige koju je Nedeljković preveo, Vranicki je u svoju knjigu ugradio njih 29.

343 GEORG W. F. HEGEL, *Dijalektika: logička nauka*, Beograd, 1939. Predgovor Dušana Nedeljkovića objavljen je na str. 5-30, a knjiga je tiskana u jednom svesku na 941 stranici.

344 U kontekstu vremena u kojem je doktorska disertacija nastala, a naravno radi se o već spomenutoj rezoluciji Informbiroa 1948. godine, važno je napomenuti da je Dušan Nedeljković bio poželjna osoba novoga komunističkog sustava i to u tolikoj mjeri da je bio i predsjednik suda časti Beogradskog sveučilišta. Sudjelovao je i u hajci na mnoge srpske intelektualce, te je kao osoba od povjerenja bio zadužen za čišćenje Beogradskog sveučilišta od nepodobnih profesora. To čišćenje provedeno je u širem i žešćem opsegu nego na Zagrebačkom sveučilištu godinu dana kasnije.

345 PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, str. 44.

poduzeli su jedino Marx, Engels i Lenjin. Njihovo nastojanje Vranicki će prikazati u idućim dvama poglavljima.

Četrdesete godine 19. stoljeća, započinje svoju analizu Vranicki, bile su početak razvoja koji je i u okviru njemačkoga društva pogodovao jačanju komunističkih ideja. Svi potrebni politički i ekonomski uvjeti sazrijevali su stvarajući duhovnu situaciju vremena, koja je u društvima Engleske i Francuske već bila prisutna. Upravo će zaoštrena politička situacija u tadašnjoj Europi, a osobito Njemačkoj, doprinijeti i zaoštavanju intelektualne djelatnosti, pa tako i filozofskog izričaja. „U mlado-hegelijanskoj filozofiji (Strauss, Bauer, Feuerbach) našli su ispočetka i Marx i Engels pogodno filozofsko oružje, kojim će, u ime slobode duha, ustvari, ratovati protiv neslobode ondašnjih društvenih institucija“.³⁴⁶ Ova, recimo tako, vanjska kritika društva iz jezgre jedne filozofije, nije se zaustavila samo na tome, već je jednako oštro i dosljedno željela raščistiti i odnose unutar svoje vlastite filozofske pozicije. Upravo ova povratna kritičnost potaknula je Feuerbacha na radikalnu kritiku Hegelova idealizma i na svojevršno rođenje materijalizma iz ostataka razbijenoga hegelovskog idealizma. Iako su i Marx i Engels bili pod utjecajem ove Feuerbachove kritike, njih je još više potreslo predrevolucionarno vrenje vrativši ih iz idealizma u surovu stvarnost, na osnovne odnose između čovjeka i društva i ljudi međusobno. Ovaj „povratak k proletarijatu“, kako bismo mogli nazvati ovaj novi kut gledanja na društvene ali i filozofske probleme, navest će ovu dvojicu na kritiku Hegelova pojma apstraktnog i općeg. Ta kritika proizašla je iz Marxova pera tijekom procesa Marxova odvajanja od Hegelove filozofije. To se, prije svega, odnosi na Hegelovo učenje o filozofiji prava i države, koje Feuerbach u svojim analizama nije ozbiljnije dotaknuo. Upravo tada i nastaje, za Marxova života, neobjavljeni spis *Kritika Hegelove filozofije države* (1843.).³⁴⁷ Marx i Engels postavili su zadatak da Hegelovo shvaćanje ideje kao opću osnovu i bit sve stvarnosti, a pojedinačno samo kao akcenciju, materijalistički i dijalektički promisle i objasne. Što to znači? Materijalističko shvaćanje povijesti treba pratiti kroz razvoj pojedinačnog, npr. shvaćanje materijalnih uvjeta proizvodnje i njihov utjecaj na čovjeka pojedinca koji ih konzumira u kontekstu društva i na

³⁴⁶ Ibid., str. 49.

³⁴⁷ Vranicki se koristio sljedećim izdanjem ovoga spisa u svojoj knjizi: KAR MARX, *Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie*, Leipzig, 1932.

taj način pratiti osnovu razvoja ljudske povijesti.³⁴⁸ Iz ovoga proizlazi klasično marksističko shvaćanje odnosa društvenog razvoja i materijalnih uvjeta proizvodnje. U kontekstu razmatranja odnosa općeg, posebnog i pojedinačnog Vranicki u okviru dijalektičkog materijalizma ovako objašnjava njihovo ozbiljenje: „Iz komparacije i analize ovih različitih pojedinačnosti, kao i pojedinačnih društvenih oblika, mi vidimo, da ovo njihovo ‘zajedničko’, ovo njihovo opće i zakon njihova razvoja ima svoju osnovu u jednakoj strukturiranosti, jednakoj (relativno jednakoj) konstituciji dotičnih predmeta i pojava. Upravno jednaka (ovaj termin uvijek uzimamo u dijalektičkom smislu, t. j. jednakost u razlici) strukturiranost zemalja osnovanih na kapitalističkom načinu proizvodnje ima kao nužnu konsekvencu da i u samim tim društvima, kao i u njihovim međusobnim odnosima djeluju jednake zakonitosti (zakonitosti robne proizvodnje, djelovanje zakona vrijednosti, eksploatacije radnika i t. d.). Isto tako, kao što su pšenične sjemenke, zbog njihove jednake strukturiranosti (jednaki organski sastav) podvrgnute jednom te istom zakonu rasta (zakonu trava, posebne vrste pšenice), isto tako svako drugo opće i posebno nužno moraju imati svoju osnovu u jednakim strukturama samih predmeta (što ukazuje na njihovu povezanost), ako hoćemo da imamo posla s općim i posebnim istih redova“³⁴⁹

Iz ovoga dužeg citata možemo, zapravo, vidjeti koncentriranu bit odnosa teorije i materije primijenjene na konkretne društvene odnose. Jednako je tako moguće uvidjeti i temeljnu pogrešku koja proizlazi iz zablude da se ljudsko društvo razvija prema fizikalnim odnosima prisutnima u materiji. Svođenje svih procesa na materijalnu interakciju znači pretvaranje onoga esencijalnoga u stvar, u predmet, upravo u ono što je marksizam kritizirao i želio izbjeći stvaranjem novoga društvenog okvira. Bit će zanimljivo vidjeti kako je Marxove i Engelseve osnovne postavke promišljao treći klasik marksizma, a to je, naravno, Lenjin. Vranicki prikaz Lenjinova shvaćanja općeg, posebnog i pojedinačnog u praksi započinje isticanjem različitosti konteksta u kojem je djelovao za razliku od njegovih dvaju prethodnika. Dok su Marx i Engels djelovali u razdoblju početnog

348 Usp. PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, str. 61. „Društveni odnosi tijesno su skopčani s proizvodnim snagama. Stječući nove proizvodne snage, ljudi mijenjaju i sve svoje društvene odnose. Ručni mlin dat će vam društvo s feudalnim gospodarima, parni mlin društvo s industrijskim kapitalistima“. Karl Marx, *Bijeda filozofije*, Zagreb, 1946., str. 117.

349 PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, str. 71.

osvještavanja radnika kao klase, te na početku njezina sukoba s „buržoazijom“, što će reći da je njihovo djelovanje i moglo i moralo biti samo teorijsko, Lenjina je potrebno promatrati više kao ostvaritelja prve socijalističke revolucije. Vranicki o tome piše: „Historija Rusije i revolucionarno gibanje masa bilo je svojevrsno, specifično. Opće postavke marksizma mogle su poslužiti kao glavni i osnovni putokaz kroz feudalno-birokratski mrak carizma, ali je svaka pojedinačna i posebna situacija zahtijevala i svojevrsno rješavanje“.³⁵⁰ Ove su riječi važne zbog nekoliko razloga. Na filozofsko-teorijskoj razini to je opravdanje i svojevrsna izlika jer se prva socijalistička revolucija dogodila u državi koja, zapravo, za tu revoluciju nije imala osnovne dijalektičke preduvjete. Naime, Marx i Engels smatrali su da je visoka industrijalizacija i nagli porast broja radnika i zbog toga i neadekvatan smještaj i razina socijalne osviještenosti osnovni preduvjet koji će doprinijeti razvoju klasne svijesti i revolucionarnog vrenja koje će potaknuti proletersku revoluciju. Rusija je bila slabo industrijski razvijena, siromašna i bez ikakve spomena vrijedne radničke klase. S druge strane, važno je naglasiti isticanje posebnosti koja sama po sebi treba i posebna rješenja, a što je izravna aluzija na posebnost jugoslavenskog puta u socijalizam, čijem opravdanju, zapravo, i služi doktorska disertacija Predraga Vranickog. Ova pozadina trajno utječe na izlaganje gradiva u knjizi i služi i kao kulisa i kao motiv za odabir tema i naglasaka. To je posebno jasno vidljivo u ovom poglavlju o Lenjinu. Zar se sljedeće riječi ne bi mogle koristiti kao opravdanje političkih poteza Josipa Broza Tita, iako se navode u kontekstu revolucionarnog rada Lenjina: „Dijalektika stvarnosti zahtijevala je dijalektiku rukovođenja, a ova zadnja nije mogla biti ostvarena bez izvanredne, duboke i stvaralačke primjene materijalističke dijalektike na svaki takav dijalektički momenat“.³⁵¹

U zaključku Vranicki na poseban način ističe sukob i podjelu koju je prouzročio Sovjetski Savez iznevjerivši socijalistički put. Zbog toga što je SSSR napustio put revolucije, i na filozofskom planu događa se ‘stagnacija i revizija’.³⁵² Osnovica te revizije, koja je izazvala stagnaciju, nalazi se u Staljinovu spisu *O dijalektičkom i historijskom materijalizmu*. „Da se čitava filozofska djelatnost uglavnom vrti oko razrađivanja i prežvakavanja, populariziranja i preštampavanja prvenstveno toga

350 Ibid., str. 125.

351 Ibid., str. 125.

352 Usp. Ibid., str. 192.

spisa, nije danas ni malo čudna ni nerazjašnjiva stvar“.³⁵³ U to se Vranicki svakako mogao iz prve ruke uvjeriti, jer je upravo taj Staljinov spis od 1945. do 1948. godine u Jugoslaviji doživio nekoliko izdanja, a i ostali Staljinovi spisi umnožavani su u stotinama tisuća primjeraka.³⁵⁴ Sve ‘devijacije’ koje su se trenutačno uočavale, a ticale su se partijskog utjecaja i birokratizacije, prije su bile isticane kao primjer uspjeha. Budući da se promijenila politička klima, bilo je potrebno prevrednovati i te vrijednosti baštinjene iz prve zemlje socijalizma. „I zato taj sovjetski ‘marksizam’ postaje kanonizirani ‘marksizam’, prema kanonu, naravno, onoga koji je i glava tog despotskog birokratizma. [...] Ni jednoj klasi, koja želi zadržati vlast pošto poto u rukama, a sama dijalektika historije je gura s te vlasti, nije po volji baš ta neumoljivost logike ili dijalektike stvarnosti. Upravo je zato dijalektika (naravno materijalistička) ono filozofsko područje koje oni žele najviše umrtviti, konačno i likvidirati“.³⁵⁵

Da je s obzirom na problem općeg, posebnog i pojedinačnog to itekako točno, Vranicki će pokazati odgovorima na tri pitanja: pitanje odnosa prema jugoslavenskoj revoluciji, pitanje odnosa formalne logike i dijalektike te pitanje rješavanja teorije pojma i suda u logici. Zadržat ćemo se na pitanju sovjetskog odnosa prema jugoslavenskoj revoluciji. Budući da je, smatra Vranicki, socijalistička revolucija proces prijelaza iz kapitalizma u socijalizam, postavlja se pitanje odnosa opće zakonitosti toga procesa prema posebnim i pojedinačnim oblicima. „U rješavanju tih kompleksnih pitanja glavnu ulogu je imao jedan opći, ali u svojoj pojedinačnosti specifični momenat, t. j. postojanje jugoslavenske Komunističke partije, koja je umjela to pitanje riješiti“.³⁵⁶ Upravo zato što je KPJ imala tu sposobnost, a ona izvire iz dijalektike odnosa općeg, posebnog i pojedinačnog u kontekstu povijesnog razvoja od kapitalizma prema socijalizmu, na nju se SSSR obrušio svojom rezolucijom Informbiroa 1948. godine.³⁵⁷ Iz ovoga je vidljivo da je motiv koji je nagnao Vranickog da se pozabavi

353 Ibid., str. 192.

354 Na primjer, u nakladničkom nizu *Biblioteka marksizma-lenjinizma* zagrebačkog nakladnika Kulture, tiskane su Staljinove knjige: *Pitanja lenjinizma* (1946.), *Tri godine proleterске diktature* (1946.), *Klasa proletera i partija proletera* (1946.), te *Marksizam i nacionalno-kolonijalno pitanje* (1947.).

355 PREDRAG VRANICKI, *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, str. 193.

356 Ibid., str. 194.

357 Usp. Ibid., str. 195.

ovom temom, zapravo, politički, a ne filozofski, jer je zadaća filozofije u staljinizmu da odgovori zahtjevima i potrebama politike.

Zašto je posebno važno naglasiti ove stavove Predraga Vranickoga? Nekoliko je razloga. Ponajprije, filozofija se uvijek razvija u vremenu, ali unatoč tomu svaki filozofski plod ima svoje specifičnosti koje ga i razlikuju od vremena kada se pojavio i naglašavaju one slabosti i mane koje konstruktivna kritika ističe i doprinosi razvoju čovjeka i njegova društva. U slučaju jugoslavenske filozofije prakse nastoji se zaboraviti ili ignorirati ili jednostavno preskočiti ovaj jasni, početni impuls koji je dobila od političke situacije svoga vremena. Ideologija je pronašla svoje pijune koji će kasnije to prestati biti i neće se ponašati onako kako su mislili oni koji su ih i angažirali. Štoviše, taj je proces gotovo paralelan, iako je kronološko prvenstvo na strani političke ideologije. Paralelnost toga procesa pokazuje nam činjenica da je u godini objave disertacije Predraga Vranickog s izlaženjem započeo važan i nezaobilazan časopis *Pogledi*. S njim, stidljivo, započinje svoj put ono što će tek desetljeće kasnije biti prepoznato kao jugoslavenska filozofija prakse. Ta pojava korespondira s političkom dinamikom razvitka jugoslavenskoga komunističkog društva i njezinim pokušajima djelomične liberalizacije, samoupravljanja i politike nesvrstanosti. Te političke stvarnosti i dalje su bile sastavnim dijelom razvitka i 'jugoslavenskog puta u filozofiju', da parafraziramo poznatu sintagmu 'jugoslavenskog puta u socijalizam'.³⁵⁸

b) Historija marksizma (1961.)

Historiju marksizma Predraga Vranickog prikazujemo prema drugome prerađenom i proširenom izdanju objavljenom 1971. godine.³⁵⁹

358 „Prvo pitanje, koje smo gore spomenuli, a koje ima danas naročitu historijsku važnost najdublje zasijeca u problematiku puteva socijalističkih revolucija i socijalističke izgradnje. Ali kako je danas prvenstven interes sovjetskih rukovodilaca da, kao i svi imperijalisti, podčine čim veći broj zemalja zbog što efikasnije eksploatacije, to im svaka nova stvarna socijalistička revolucija ne može biti u interesu, jer ona, svojim unutrašnjim revolucionarnim snagama, iskovanim tokom revolucije, u sebi nosi osnovu slobode i nezavisnosti dotične zemlje koja je revoluciju provela. A takva mogućnost ostvarenja slobode i nezavisnosti, nasuprot takozvanom »socijalističkom«
Sovjetskom Savezu, trn je u oku njegovim rukovodiocima, jer, danas, samo istinska socijalistička praksa i iskustvo zemalja, koje stvarno idu u socijalizam, mogu da budu najrealniji kriterij »socijalizma«
u Sovjetskom Savezu. Najbolje to pokazuje socijalistička praksa naše Jugoslavije, upravo one zemlje, koja i jedino provodi socijalizam u praksi“. Ibid., str. X-XI.

359 PREDRAG VRANICKI, *Historija marksizma*, Zagreb, 1971. Knjiga je objavljena u dvama svescima.

Prvo izdanje objavljeno je deset godina prije. Budući da prije Vranickoga nije postojala ozbiljnija povijest marksizma, Vranicki je imao potpunu slobodu odabrati periodizaciju, izbor osoba koje će ući u tu povijest kao i istaknuti one probleme koji mu se učine najizazovnijim i najvažnijim. Osim tog izbora, autor je morao odrediti koji su to bitni stavovi marksizma, u kakvom se specifičnom društveno-političkom okviru ti stavovi razvijaju i na taj okvir utječu te na kraju trebao je prema dobivenim rezultatima primijeniti kritičku metodu uspoređujući ih međusobno.³⁶⁰

Vranicki svoje vlastito viđenje marksizma naziva integralnim marksizmom jer je smatrao da su sve etape Marxove i Engelsove misli u biti jedinstvene i koherentne. Taj stav kosi se sa staljinističkom interpretacijom koja drži da su mladi Marx i Engels tek u potrazi za onim što će se poslije nazvati dijalektičkim materijalizmom. Između dvaju izdanja njegove *Historije marksizma* dogodilo se mnogo toga što je bilo potrebno uzeti u obzir i to od studentskih nemira 1968. godine, ako krenemo od najrecentnijih događaja u odnosu na preradbu prvog izdanja te knjige, pa preko sovjetske intervencije u Čehoslovačkoj, a prije toga u Mađarskoj.³⁶¹ Naravno da nećemo prikazivati svih više od 900 stranica ove marksističke filozofske historiografije, nego ćemo se samo općenito zaustaviti na pregledu njezina sadržaja. Jedinu iznimku učinit ćemo na onim dijelovima knjige koji progovaraju o tada aktualnom stanju u Jugoslaviji.

Filozof Vranicki zamislio je i svoje istraživanje *Historije marksizma* proveo na sljedeći način: cijelu knjigu podijelio je u pet dijelova, a svaki dio sadržava nekoliko poglavlja. Prvi dio knjige posvećen je Karlu Marxu i Friedrichu Engelsu. U šest poglavlja prvoga dijela Vranicki je o njima prikazao detaljne biografske i bibliografske podatke. Obrađuje period revolucionarnog idealizma od 1837. do 1843. godine, zatim pokazuje

360 „U vezi s drugim momentom, sasvim je razumljivo da je marksistička misao bilo kojeg perioda usko povezana ne samo s razvojem i stanjem radničkog pokreta, kapitalizma, posebnih i općih međunarodnih situacija nego i s razvojem građanske filozofije, nauke i ideologije uopće. [...] Bitna je politička i kulturna atmosfera vremena, stanje klasnih odnosa i stupanj ekonomsko-političkog i idejnog kretanja uopće“. PREDRAG VRANICKI, *Historija marksizma*, str. 5-6.

361 „Prvo izdanje toga spisa još je sadržavalo ostatke tradicionalnog razumijevanja teorijske osnove marksističke koncepcije. To je prije svega sama sistematika, koju su određivale sintagme ›dijalektički i historijski materijalizam‹“. HOTIMIR BURGER, *Akademik Predrag Vranicki: čovjek velikih projekata*, u: *Predrag Vranicki 1922. - 2002.*, BRANKO DESPOT (ur.), Zagreb, 2013., str. 24.

kako su nastale njihove osnovne filozofske koncepcije od 1843. do 1847. godine. Od 1847. do 1870. godine pokazao je nastanak i sadržaj *Manifesta komunističke partije*, događanja u revolucionarnoj 1848. godini i Marxovu emigraciju. Progovorio je i o Marxovoj kritici političke ekonomije, a i prikazao posljednje razdoblje Marxova i Engelsova života, te Engelsove teorijske koncepcije.

Drugi dio knjige posvećen je marksizmu u razdoblju Prve i Druge internacionale. U četirima poglavljima Vranicki je ukratko prikazao početke marksizma u Njemačkoj, Francuskoj, Italiji, Austriji i Rusiji.

Treći dio knjige Vranicki je rezervirao za Lenjina koji je kao jedan od 'klasika marksizma' dobio, poput Marxa i Engelsa, pozornost autora koji je detaljno prikazao Lenjinov životni, politički i filozofski put. Od šest poglavlja, Lenjinovu životu posvećeno je prvo poglavlje, a njegovim političkim, teorijskim i filozofskim nazorima ostalih pet poglavlja.

Četvrti dio knjige bavi se marksizmom u razdoblju Treće interancionalne. U četirima poglavljima Vranicki prikazuje dalji razvoj marksizma u već spomenutim zemljama Europe i Rusiji.

Peti dio knjige, koji držimo vrlo vrijednim i vrsno napisanim, a koji je ujedno i najdetaljniji u cijeloj monografiji, bavi se marksizmom u suvremenom periodu. Za razliku od ostalih, petom dijelu Vranicki je posvetio četiri stotine stranica. Upravo je u ovom dijelu Vranicki učinio značajne promjene i proširenja. Nama je najzanimljiviji četvrti odjeljak u kojem Vranicki govori o marksizmu i jugoslavenskoj revoluciji. Taj odjeljak istraživanja Vranicki je podijelio na pet poglavlja: period prije revolucije, prva etapa revolucije 1941. – 1945., druga etapa revolucije 1945. – 1950., treća etapa revolucije 1950. – 1965. te četvrta etapa revolucije od 1965. Budući da se u ovom svesku bavimo hrvatskom filozofijom od 1945. godine, detaljnije ćemo se zadržati na drugoj, trećoj i četvrtoj etapi.

Jugoslavensku socijalističku revoluciju Vranicki određuje kao teoriju i praksu jugoslavenskih marksista. Ovo proizvoljno određenje pruža autoru mogućnost da u svom opisu sadržaja te revolucije izabere one postupke i teorijske obrasce za koje trenutačno smatra da najbolje odgovaraju aktualnom trenutku socijalizma u Jugoslaviji. „Revolucija se nakon oslobođenja zemlje odmah nastavila“.³⁶² Tim revolucionarnim kretanjima pripada, u prvom redu, učvršćenje socijalističkog karaktera

³⁶² PREDRAG VRANICKI, *Historija marksizma*, (drugi svezak), str. 372.

vlasti. To 'učvršćenje' prema suvremenim povijesnim istraživanjima odgovara masovnom teroru i represijama prema neistomišljenicima koje je nova komunistička vlast provodila od 1945. godine nadalje. Naravno, ta 'lijeva skretanja' Vranicki nigdje ne spominje, ali je spomenuo u bilješci sljedeće: „U prvim godinama poslije rata djelovalo je u svemu nekoliko stotina (računa se oko 800) neprijateljskih grupa sa preko 10 000 protivnika revolucije i socijalizma, koji su, uz pomoć iz inozemstva na Zapadu, nastojali srušiti novu vlast“.³⁶³ Svoju pravovjernost u tumačenju događanja Vranicki je dokazao opširnim citatom iz govora Josipa Broza Tita koji su objavljeni u povodu četrdeset godina revolucionarne borbe Komunističke partije Jugoslavije.³⁶⁴ Titov zaključak glasi: „Tako je sukob s birokratizmom na spoljnom planu zaoštrio potrebu radikalnijeg obračuna s elementima birokratizma u zemlji. Predviđanja Marxa, Engelsa i Lenjina, da socijalističkoj revoluciji prijeti opasnost ne samo od restauracije kapitalizma nego i od birokratskog ugrožavanja, potvrdila su se, ispoljavajući se i u praksi našeg razvitka“.³⁶⁵

Jugoslavenski filozofi marksizma iz ovog su Titova zaključka mogli shvatiti da im je dano zeleno svjetlo za kritički pristup staljinizmu i dijalektičkomu materijalizmu u njegovoj interpretaciji. Ovaj će početni impuls kasnije biti samorazumljiv i kada se prijeđe linija koju su komunistički vlastodršci u komunističkoj Jugoslaviji zamislili i kada praksis filozofija bude sve odrješitije i nedvosmislenije kritizirala upravo njihove upravljačke strukture.

363 Ibid., bilj. 1.

364 Usp. JOSIP BRROZ TITO, Četrdeset godina revolucionarne borbe Komunističke partije Jugoslavije. Govori i članci, Zagreb, 1959. To, naravno, nije bila jedina maršalova knjiga kojom se Vranicki pri izradbi svoje *Historije marksizma* koristio. Tu su još: *Politički izvještaj CKKPJ na V kongresu* (1948.), *O Radničkom upravljanju privrednim poduzećima* (1950.), *Borba komunista Jugoslavije za socijalističku demokraciju* (1952.), *Govor pred aktivom komunista iz Istre* (1956.), *Zadaci Saveza komunista u vezi sa međunarodnom situacijom i unutrašnjim razvojem socijalističke izgradnje Jugoslavije* (1958.), *Izgradnja socijalizma i uloga i zadaci Socijalističkog saveza radničkog naroda Jugoslavije* (1960.), *Uloga Saveza komunista u daljoj izgradnji socijalističkih društvenih odnosa i aktuelni problemi u međunarodnom radničkom pokretu i borbi za mir i socijalizam u svijetu* (1964.). Kad se djelima Josipa Broza Tita dodaju knjige, referati i članci Vladimira Bakarića te posebno Edvarda Kardelja, ne treba nas čuditi da je *Historija marksizma* u Jugoslaviji doživjela čak pet izdanja.

365 JOSIP BRROZ TITO, Četrdeset godina revolucionarne borbe Komunističke partije Jugoslavije. Govori i članci, str. 34-35, i u: PREDRAG VRANICKI, *Historija marksizma*, (drugi svezak), str. 376.

Druga etapa revolucije završena je, smatra Vranicki, 27. srpnja 1950. godine jer je toga dana započela nova etapa: „proces prenošenja vlasti i upravljanja na same radne mase, što znači odumiranje države na pojedinim sektorima društvenog života“.³⁶⁶ Ovakvo rezoniranje jednostavno moramo nazvati naivnim, ali i razumljivim ako se na umu imaju političke i ideološke preferencije Predraga Vranickoga koji je u Komunističkoj partiji Jugoslavije ipak vidio barem mogućnost avangarde socijalizma u svijetu.

Treća etapa u Jugoslaviji, smatra Vranicki, traje od 1950. do 1965. godine. U prikazu ovoga razdoblja u životu Jugoslavije autor prati izlaganja Josipa Broza Tita i Borisa Kidriča na VI. kongresu KPJ održanom krajem 1952. godine, kao i predavanje Edvarda Kardelja održanom dvije godine kasnije u Oslu. Naravno, Vranicki nije zaboravio ni teorijske prinose Vladimira Bakarića, osobito njegove referate s Trećeg kongresa SK Hrvatske održanog 1954. godine. Osim ovih korifeja teorijske komunističke misli u Jugoslaviji, Vranicki se u opisivanju stanja i rezultata treće etape socijalističke revolucije u Jugoslaviji obilno služi i Programom Saveza komunista Jugoslavije koji navodi jedanaest puta: „Da bismo izvršili svoju historijsku ulogu u stvaranju socijalističkog društva u našoj zemlji, moramo sve svoje snage posvetiti tome cilju, biti kritični prema sebi i svome djelu, biti nepomirljivi neprijatelji svakog dogmatizma i vjerni revolucionarnom stvaralačkom duhu marksizma. Ništa što je stvoreno ne smije za nas biti toliko sveto da ne bi moglo biti prevaziđeno i da ne bi ustupilo mjesto onome što je još naprednije, još slobodnije, još ljudskije!“³⁶⁷ Ovim citatom Vranicki priprema svoje izlaganje o praksi filozofiji pod naslovom *Ostale teorijske preokupacije*.

Vranicki je bio svjestan sukoba vlasti i praksi filozofije. On je, smatramo, bio blizak i jednim i drugima. Filozofski, nema sumnje, Vranicki je pripadao misaonom krugu zagrebačke praksi škole. Politički, Vranicki je pripadao Komunističkoj partiji Jugoslavije. Dojma smo da je vrhunac *Historije marksizma* trebao biti upravo u pomirenju stavova između vlasti i praksi filozofije u svojevrsnoj sintezi revolucionarne harmonije. Vranickijev opis ideološko-filozofskog sukoba između staljinističke koncepcije filozofije i kulture s onim ‘humanističkim’ marksizmom, koji je simboliziran simpozijem na Bledu, ušao je u sve opise postanka

366 PREDRAG VRANICKI, *Historija marksizma*, (drugi svezak), str. 379.

367 Ibid., str. 406. Navod je preuzet iz: *Program Saveza komunista Jugoslavije*, str. 424.

i afirmiranja praksis filozofije. „Grupa koja je glavni akcenat stavila na historijski i humanistički karakter marksizma, a to znači i kritički, osniva nešto kasnije ‘Korčulansku ljetnu školu’ (1963) i časopis ‘Praxis’ (1964) te okuplja većinu filozofa i sociologa iz cijele zemlje“.³⁶⁸ Ovi filozofi, unatoč očitim razmimoilaženjima, imaju zajednički nazivnik u koncepciji čovjeka kao bića prakse te kroz tu praksu interpretiraju čovjeka i njegov odnos prema povijesti i društvu u kojem živi. „Jugoslavenski filozofi niti su jednostrano ostajali samo na ‘mladom’ niti samo na ‘starom’ Marxu, nego su jasno spoznali da je temeljna problematika alijenacije čovjeka i problem njegova oslobođenja osnovna nit Marxova djela i Marxova historijskog angažmana“.³⁶⁹ Sve sukobe oko interpretacija samoupravnog socijalizma i kritike jugoslavenskog društva filozofa oko časopisa *Praxis*, Vranicki je mudro prešutio, a tog sukoba komunističko vodstvo od početka je bilo svjesno i zato ga je nastojalo raznim mjerama suzbiti.

Prelazak iz treće etape revolucije u četvrtu 1965. godine odigrao se zbog svojevrzne krize samoupravljanja, koja se ponajprije pokazala na ekonomskom planu, smatra Vranicki. Osim ekonomskih nevolja, drugi dio problema pokazivao se u pojačavanju sukoba oko nacionalnog pitanja. Kao autoritete ovakve dijagnoze stanja u jugoslavenskom društvu 1965. godine Vranicki, naravno, navodi govore i referate Josipa Broza Tita i Edvarda Kardelja.³⁷⁰ Četvrtu etapu revolucije koja je počela 1965. godine i koja traje i u vrijeme izdanja te knjige, Vranicki je iskoristio da istakne važnost i ulogu praksis filozofije koja je već prije najavila ovakav razvoj situacije. Ovdje je primjeren citat: „Imajući mnoge druge filozofske i teorijske probleme, pri čemu je naravno bilo i niz diferentnih sagledavanja pojedinih pitanja iz suvremene tematike svijeta i čovjeka – što je redakcija časopisa i željela – pojava ‘Praxisa’ je značila također i daljnji korak ne samo u sagledavanju nekih od navedenih problema nego i u proširivanju slobode diskusije i teorijske misli. Proklamirajući stav o ‘kritici svega postojećeg’ koji je sve do danas ostao meta branitelja ustaljenih sfera i odnosa, suradnici ‘Praxisa’ su iznijeli samo jedan neophodan stav za svaki slobodniji razvoj socijalizma – stav da je socijalizam otvoreno društvo i da za marksizam ne mogu postojati nikakve sfere koje bi trebale biti izuzete od dijalektičke kritike“.³⁷¹ Iz

368 PREDRAG VRANICKI, *Historija marksizma*, str. 409, bilj. 37.

369 Ibid., str. 410.

370 Usp. Ibid., str. 414-415.

371 Ibid., str. 419.

sadržaja toga teksta moguće je vidjeti da je Vranicki s velikom dozom zablude gledao na potencijal jugoslavenskog društva smatrajući to društvo sposobnim, zapravo, za potpunu toleranciju i težnju k slobodi, dok je, s druge strane, bilo itekako moguće izgubiti slobodu zbog objave nekoliko kritičkih ili pogrešno sročениh misli. Da je Vranicki toga bio svjestan, govori nam i on sam: „Iako se s navedenom koncepcijom rješavanja specifično jugoslavenskog razvoja socijalizma ne slažem, ne smatram da su kasniji postupci prema Đilasu bili primjereni našim vlastitim intencijama ostvarivanja demokratskog socijalizma. S obzirom i na neke najnovije pojave i načine reagiranja na pojedine javne publicističke manifestacije (miješanjem sudskih organa) mislim da su neke naše zakonske odredbe već anahronizam i u suprotnosti s nivoom transformacije i naših društvenih odnosa i naše društvene svijesti“.³⁷²

Zaključno o ovoj važnoj knjizi Predraga Vranickog možemo reći sljedeće: budući da iz idealiziranja neke filozofije, a koja je kao primijenjena politička praksa nanijela u svijetu toliko zla, nije moguće sastaviti njezinu povijest a ne dotičući se upravo devijacija kao bitnih odrednica, Vranicki je jasno navodio sve devijacije koje su nastale na tlu ‘prve zemlje socijalizma’ navodeći da je za takvu praksu kriv Staljin i njegovo pervertirano shvaćanje Marxove misli. Da ukaže na sličan stav na primjeru Jugoslavije, Vranicki nije imao ni snage, ni volje, ni namjere. S druge strane, pokušao je pomiriti sukob koji je trajno postojao između Komunističke partije Jugoslavije i grupe filozofa okupljenih oko *Praxisa* tako da je dokazivao da su praksisovci na današnje probleme samoupravnog socijalizma u Jugoslaviji već ukazivali, te da su ti problemi, zapravo, na sličan način i detektirani od komunističkog vodstva, napose u djelima Josipa Broza Tita, Edvarda Kardelja i Vladimira Bakarića.

Na koncu, činjenica je da je knjiga *Historija marksizma* jedna od najprevođenijih knjiga hrvatske filozofije na strane jezike. Na njemačkom je objavljena dva puta, 1972./1973. i 1983., na talijanskom je također tiskana dva puta 1971./1972. i 1979., te dva puta na novogrčkom 1976. i 1977. godine. Prevedena je i na španjolski, kineski, albanski, makedonski i slovenski jezik.³⁷³

³⁷² Ibid., str. 396., bilj. 18.

³⁷³ Usp. Predrag Vranicki 1920. - 2002., str. 61.

8.3. Nekoliko zaključnih misli

Godine 1979. nakladnik Liber iz Zagreba tiskao je Odabrana djela Predraga Vranickog u šest svezaka: *Historija marksizma* (u tri sveska), *Filozofske rasprave*, *Filozofski portreti* i *Marksizam i socijalizam*. Slažemo se sa sljedećom konstatacijom Line Veljka: „Vranicki je posljednji iz kruga oko *Praxisa*, kojemu je bezrezervno i odano pripadao od samih početaka njegova profiliranja, napustio engelsovsko-lenjinističku koncepciju ‘dijalektičkog materijalizma’ (koja se jednoznačno očituje u autorskom dijelu njegove hrestomatije *Dijalektički i historijski materijalizam*), a pitanje je da li je ikada uistinu napustio horizont materijalističke metafizike (argumente u prilog niječna odgovora na to pitanje mogla bi, primjerice, ponuditi njegova knjiga *Friedrich Engels – čovjek i djelo* iz 1975. godine). To je u izrazitom protuslovlju s podatkom da je upravo Vranicki bio među prvima koji su ponudili jednu drugačiju, ortodoksnom marksizmu suprotstavljenu sliku mišljenja Karla Marxa, i to još na samom početku 1950-ih godina (argumentaciju kojom bi se mogla potkrijepiti ta tvrdnja nudi njegova knjiga *Misaoni razvitak Karla Marxa* iz 1953. godine)“.³⁷⁴

S druge strane, upravo je njegov rad na povijesti marksističke filozofije dobio zamjetnu europsku i svjetsku recepciju, te ga je uvrstio u red najznačajnijih bilo naših domaćih bilo svjetskih marksologa.

Zaključne napomene

Sveučilište u Zagrebu naše je najstarije i zasigurno najuglednije sveučilište. Utemeljeno je u drugoj polovici 17. stoljeća – točnije 23. rujna 1669. godine, te neprekidno djeluje sve do današnjega dana. 350. obljetnica Sveučilišta u Zagrebu obilježena je 2019. godine. Sveučilište je obnovljeno i kao takvo otvoreno 19. listopada 1874. godine. Od tada pa sve do danas na čelu Sveučilišta u Zagrebu nalaze se rektori, redom ugledni i vrsni znanstvenici svih profila. Mi smo se u ovom radu zaustavili na onim rektorima koji su po svojem znanstvenom profilu i djelatnosti bili i filozofi. Namjerno naglašavamo „i filozofi“ jer kada uzmemo u obzir njihovo cjelokupno školovanje i publicističku djelatnost, onda je

³⁷⁴ LINO VELJAK, „Prilog vrednovanju djela Predraga Vranickog“, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 40 (2014.), br. 1, str. 386.

i više nego jasno da su se uz filozofiju navili i drugim znanostima, kao, na primjer, teologijom, fizikom, književnošću i sl.

Istražujući popis rektora Sveučilišta u Zagrebu od 1874. godine pa sve do danas, ako nismo pogriješili, bilo je ukupno osam rektora koji su bili i filozofi i to kronološkim redom navedeni: Antun Kržan (treći rektor: 1876. – 1877.); Franjo Marković (osmi rektor: 1881. – 1882.); Đuro Arnold (dvadeset i šesti rektor: 1899. – 1900.); Antun Bauer (trideset i treći rektor: 1906. – 1907.); Stjepan Zimmermann (pedeseti rektor: 1923. – 1924.); Albert Bazala (pedeset i peti rektor: 1932. – 1933.); Ivan Supek (sedamdeset i sedmi rektor: 1968. – 1972.) te, konačno, Predrag Vranicki (sedamdeset i osmi rektor: 1972. – 1976.). U razdoblju obnovljenog Zagrebačkog sveučilišta od 1874. pa do 1945. godine bilo je rektora koji su bili i filozofi ukupno šestorica. Od 1945. do 2024. ukupno dvojica. Zadnji rektor koji je bio i filozof bio Predrag Vranicki davne 1972. - 1976. godine.

Uzimajući u obzir sve rektore koji su bili i filozofi, onda možemo reći da su došli s dva fakulteta i to: Mudroslovni/filozofski i Bogoslovni fakultet. Zadnji rektor Sveučilišta u Zagrebu koji je bio s Bogoslovnog fakulteta bio je, točno prije 100 godina, filozof Stjepan Zimmermann od 1923. do 1924. godine.³⁷⁵ Zadnji rektor Sveučilišta u Zagrebu koji je bio s Filozofskog fakulteta bio je, prije 48 godina, filozof Predrag Vranicki od 1972. do 1976. godine. Među rektorima koji su bili i filozofi, neki od njih su bili i katolički svećenici (Kržan, Zimmermann), a čak je jedan postao kasnije i Zagrebački nadbiskup (Bauer).

Svako Sveučilište, pa tako i Zagrebačko, po svojem temeljnom poslanju treba težiti otvorenosti duha novim znanstvenim spoznajama. Osim toga, potrebno je na Sveučilištu uvažavati i duh različitosti te njegovati uključivost te, uza sve razlike, promicat i nepokolebljivo zastupati međusobno uvažavanje. Zato nam je želja da na časnu rektorsku stolicu Sveučilišta u Zagrebu ponovno zasjednu kako ugledni profesori s Katoličkog bogoslovnog fakulteta, tako i oni s Filozofskog fakulteta te da svojim znanjem i sposobnošću isto to Sveučilište povedu u bolju budućnost.

³⁷⁵ Spomenimo i činjenicu da je 2001. godine za rektora Zagrebačkog sveučilišta izabran profesor Tomislav Ivančić, ali je zbog bolesti odustao od funkcije prije nego ju je uopće i preuzeo.

SUMMARY

PHILOSOPHERS – RECTORS OF THE UNIVERSITY OF ZAGREB

University of Zagreb is our oldest and certainly our most prestigious university. It was founded in the second half of the 17th century—more precisely on September 23, 1669—and has operated continuously up to the present day. The 350th anniversary of the University of Zagreb was celebrated in 2019. The University was restored and reopened on October 19, 1874. By examining the list of rectors of the University of Zagreb from 1874 to the present day, there have been a total of eight rectors who were also philosophers. In this paper, we present them in chronological order: Antun Kržan (third rector: 1876–1877); Franjo Marković (eighth rector: 1881–1882); Đuro Arnold (twenty-sixth rector: 1899–1900); Antun Bauer (thirty-third rector: 1906–1907); Stjepan Zimmermann (fiftieth rector: 1923–1924); Albert Bazala (fifty-fifth rector: 1932–1933); Ivan Supek (seventy-seventh rector: 1968–1972); and finally Predrag Vranicki (seventy-eighth rector: 1972–1976). Taking into account all rectors who were also philosophers, we can say that they came from two faculties: the Faculty of Philosophy (Mudroslovni/Filozofski) and the Faculty of Theology (Bogoslovni). Every university, including the University of Zagreb, by its fundamental mission should strive for openness of spirit toward new scientific insights. Moreover, it is necessary at the University to respect the spirit of diversity and to cultivate inclusiveness, and—despite all differences—to promote and firmly uphold mutual respect. Therefore, it is our wish that the honorable rector's chair of the University of Zagreb once again be occupied both by distinguished professors from the Catholic Faculty of Theology and by those from the Faculty of Philosophy, so that with their knowledge and abilities they may lead this University toward a better future.

Keywords: University of Zagreb; rectors; philosophers; Faculty of Philosophy (Mudroslovni/Filozofski); Faculty of Theology (Bogoslovni).