

ZBORNIK

ANDRIJA KREŠIĆ

u svom i našem vremenu

Priredio Božidar Jakšić



ANDRIJA KREŠIĆ
U SVOM I NAŠEM
VREMENU

INSTITUT DRUŠTVENIH NAUKA
Beograd, 2018

ZA IZDAVAČA

Dr Goran Bašić

RECENZENTI

Dr Vladimir Milisavljević

Dr Predrag Milidrag

Dr Nonka Bogomilova

LEKTURA I KOREKTURA

Aleksandra Kosovac

GRAFIČKO OBLIKOVANJE

Mr Miodrag Mitić

ŠTAMPA

RIC grafičkog inženjerstva
Tehnološko-metalurškog fakulteta

zbornici

ANDRIJA KREŠIĆ
U SVOM I NAŠEM
VREMENU

Priredio
Božidar Jakšić



Institut društvenih nauka
Beograd, 2018

Sadržaj

7

Andrija Krešić – *ad honorem* (B. Jakšić)

9

Prvi deo

USPRAVNI HOD ANDRIJE KREŠIĆA

10

Dragoljub Mićunović

Andrija Krešić: Čovek uspravnog hoda
u svim burnim vremenima

19

Žarko Puhovski

Trijumf politike nad dijalektikom – kako
je AK dragovoljno napustio topli dom
Partije

27

Jovica Trkulja

Andrija Krešić kao kritički intelektualac i
praktički humanist

45

Božidar Jakšić

Praktički humanizam i kritičko mišljenje
Andrije Krešića

53

Drugi deo

DIJALEKTIKA POLITIKE
I KRITIKA KULTA LIČNOSTI

55

Goran Bašić

Političko društvo i politička mitologija:
kako čitati Andriju Krešića u XXI veku

71

Zoran Vidojević

Aktuelnost Krešićeve
analize kulta ličnosti

89

Milan Subotić

Krešićeva kritika „kulta ličnosti“
u svom i našem vremenu

105

Ivana Spasić

Akadska institucija u društvenom
okruženju: neke refleksije

125

Đorđe Pavićević

O personalnoj legitimaciji u socijalizmu

135

Treći deo

RELIGIJA I ATEIZAM

137

Ivan Cvitković

Krešićev pogled na religiju

147

Drago Bojić

Kraljevstvo Božje i nacionalizam

161

Mirko Blagojević

Andrija Krešić: religija i ateizam
(lični podsticaji i izazovi)

175

Michal Sládeček

Razložni pluralizam i neutralnost
– Andrija Krešić o sekularizaciji religije

191

Dobriilo Aranitović

Bibliografija radova Andrije Krešića

223

Biografska beleška

Andriji Krešiću – *ad honorem*

■ Institut društvenih nauka u Beogradu je 2017. godine obeležio šezdeset godina rada i postojanja nizom naučnih i stručnih skupova. U sklopu nastojanja da skrene pažnju na značaj rezultata rada naučnika koji su obeležili razvoj i rad Instituta, jedan Okrugli sto bio je posvećen životnom delu Andrije Krešića. Skup je održan na dan Krešićevog 96. rođendana, 21. oktobra 2017. godine. Krešićevo zdravstveno stanje nije dozvoljavalo njegovo aktivno učešće, ali su slobodno ispitivanje njegovih ključnih ideja, njihova moguća savremena recepcija i kritičko prevrednovanje bili osnova razgovora za Okruglim stolom. Svakako ne i jedini referentni okvir.

Andrija Krešić pripada prvoj generaciji viđenih jugoslovenskih filozofa posle Drugog svetskog rata. Početkom šezdesetih organizovao je rad Odeljenja za filozofiju Instituta društvenih nauka u Beogradu. Dosta rano je napustio Institut, ali je ostavio dubok trag. Nije se priklonio ni katoličkom ni staljinističkom dogmatizmu koji su

mu otvarali velike karijerne perspektive. Odbacio ih je priklonivši se slobodnom kritičkom mišljenju. Tako je u vreme cvetanja kulta ličnosti u Jugoslaviji objavio knjige *Političko društvo i politička mitologija. Kritika kulta ličnosti. i Dijalektika politike*. U vreme dominacije borbenog ateizma mirio je *Carstvo božje i komunizam* i pisao *Filozofiju religije*. Između prakse njegovog života i vrednosti njegovog intelektualnog dela nije bilo pukotina. Svojim studentima i mlađim saradnicima bio je i učitelj praktičnog humanizma, ljudskog dostojanstva i uspravnog hoda.

Okvire razgovora za Okruglim stolom „Andrija Krešić – život i delo“ činilo je analitičko i kritičko razmatranje ideja praktičnog humanizma, filozofije politike i religije, ali i osvetljavanje nekih staza na životnom putu Andrije Krešića. Aktivni učesnici skupa bili su Krešićevi saradnici, poznavaoци Krešićevog dela, koleginice i kolege starije i mlađe generacije, koje se bave filozofijom, posebno filozofijom politike i filozofijom religije. Osim bivših i sadašnjih saradnika Instituta društvenih nauka (Dragoljuba Mićunovića, Božidara Jakšića, Gorana Bašića, Zorana Vidojevića, Milana Subotića, Ivane Spasić, Đorđa Pavićevića, Mirka Blagojevića i Michala Sládečka) u razgovorima su aktivno učestovali i Žarko Puhovski profesor Zagrebačkog sveučilišta, Jovica Trkulja profesor Beogradskog univerziteta, Ivo Cvitković akademik i profesor Sarajevskog univerziteta i bosanski franjevac Drago Bojić. Sin Andrije Krešića, Marin Krešić, nekoliko prijatelja, koleginica i kolega pratili su izlaganja aktivnih učesnika.

Rasprava je bila podeljena u tri celine: Andrija Krešić u svom vremenu, Dijalektika politike i kritika kulta ličnosti i Religija i ateizam. Svi aktivni učesnici autorizovali su svoja izlaganja. Bibliografiju radova Andrije Krešića priredio je Dobrilo Aranitović.

Božidar Jakšić

prvi deo

**USPRAVNI
HOD
ANDRIJE
KREŠIĆA**

Andrija Krešić: Čovek uspravnog hoda u svim burnim vremenima

■ Andriju Krešića sam upoznao pre više od pola veka. Za to vreme menjale su se države, vladajuće partije i ideologije, menjali su se režimi i ljudi. Andrija je ostao isti, postojan i nenametljiv, principijelan i uspravan. Sin hercegovačkog rudara, doneo je svojim poreklom „klasnu svest“ o borbi protiv dominacije i eksploatacije, borbenost za pravdu, slobodu i jednakost. Borac, antifašist, levičar i filozof – praksist.

Kada sam jednom naišao na jednu Marksovu pohvalnu ocenu o Rusou, da je posedovao „plebejski moralni takt“ pitao sam se na šta je to Marks ciljao. Kasnije proučavajući detaljnije delo i život Žan Žaka Rusoa, zapazio sam da Ruso, kao retko ko od njegovih slavniha savremenika nikada nije ni jedno svoje delo posvetio nekom velmoži, vojvodi, grofu, princu, ili kralju; nikakvom se titulom nije zakitio, nikome se nije dodvoravao. Na njegovom spomeniku, na ostrvcetu pri izvoru Rone iz Ženevskog jezera stoji samo: Žan Žak Ruso građanin Ženeve. U „moralnom plebejskom taktu“ krio se ponos i odsustvo svakog dodvoravanja. Andrija nije dao da ga pretvore u poslušnog partijskog intelektualca, mada je svojom impresivnom biografijom i vrednostima mogao u partijskoj hijerarhiji veoma napredovati.

Posle odbranjenog doktorata i kratkog boravka pri katedri za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Krešić je po pozivu otišao u Sarajevo i sa grupom kolega iz Beograda, Sarajeva i Zagreba osnovao katedru za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Kada je razvijan rad Instituta društvenih nauka, Andriju Krešića su pozvali da bude upravnik Filozofskog odeljenja. Došao je i okupio nekoliko saradnika, stalno zaposlenih, kao i nekoliko asistenata sa filozofske katedre, honorarno angažovanih na projektu „Filozofija i nauka“, kojim je rukovodio Mihajlo Marković. Sa tog projekta izašla su dva obimna toma, pod naslovom *Filozofija i nauka*. U tom zborni-

ku objavio sam i ja jedan veći rad: „Logički problemi indukcije u delu Žana Nikoa“. U dnevnom kontaktu i filozofskim diskusijama sa Andrijom Krešićem uspostavio sam i prijateljski, a ne samo kolegijalni odnos. Tada su ljudi „imali više vremena“ i gajili su intenzivno prijateljstva, često provodeći i slobodno vreme u širim porodičnim druženjima.

Filozofsko odeljenje u Institutu društvenih nauka je ubrzo zatim ukinuto, a Institut za međunarodni radnički pokret dobio je nove projektne zadatke, pa je trebalo da se kadrovski obnovi. Andriju Krešića su postavili za direktora Instituta za izučavanje radničkog pokreta. Ali, da bi to bio *naučni institut* po zakonu o naučnim institutima, morao je imati najmanje deset doktora nauka u radnom odnosu. Međutim, imali su samo sedam, pa je rešenje bilo da se bar tri doktora nauka, koji su inače zaposleni na univerzitetu ili naučnom institutu, zaposle sa jednom trećinom vremena i u drugoj naučnoj ustanovi; što je po zakonu bilo moguće da bi se popunila tražena kvota naučnika. Andrija je zamolio Ljubomira Tadića, Miladina Životića i mene da konkuriramo za ta mesta sa trećinom vremena, što smo i učinili. Tako smo se ponovo našli na saradničkom poslu. Usvojen je kapitalni projekat: kritičko izdanje *Sabranih dela* Marksa i Engelsa na srpskohrvatskom jeziku. Izabrana je redakcija kojom je predsedavao Rodoljub Čolaković, visoki partijski i državni funkcioner. Glavni redaktor bio je Predrag Vranicki, kao pisac poznate *Historije marksizma*, profesor i rektor Zagrebačkog sveučilišta. Tadić, Životić i ja dobili smo zadatak da za početak uredimo svako po jedan tom *Sabranih dela* Marksa i Engelsa i napišemo predgovor za taj tom.

Sve se to događalo ubrzo nakon studentskih pobuna 1968. godine i partijskih i državnih napada na “grupu profesora” sa Filozofskog fakulteta u Beogradu, kojoj smo pripadali i nas trojica saradnika Krešićevog Instituta. Već smo bili označeni kao “politički nepodobni”, ali se Andrija Krešić nije obazirao na to. Štaviše, kao član Saveta Filozofskog fakulteta, iz redova delegiranih članova koji nisu nastavnici Filozofskog fakulteta, ustao je u odbranu dvojice naših asistenata sa Odeljenja za filozofiju i sociologiju, Nebojše Popova i Trive Inđića, označenih kao “politički nepodobni”. Održao je sjajan govor, citirajući i Cicerona u odbrani slobode. Uz profesore Filozofskog fakulteta, koji su nekoliko godina hrabro odolevali pri-

tiscima autoritarne vlasti za izglasavanje Fakultetske odluke o uklanjanju njihovih kolega sa Univerziteta, pridružio se i Savet Fakulteta, u kome su Andrija Krešić i Ksenija Atanasijević branili dostojanstvo filozofije, ili kako bi rekao Aristotelov prijatelj Hermija, da se uprkos pritiscima “ne učini ništa nedostojno filozofije”.

Nakon bezuspešnog šestogodišnjeg pritiska na Filozofski fakultet i višestrukih izmena i dopuna Zakona o visokom školstvu mi smo svoju “trećinsku obavezu” u Institutu ispunjavali, priredili smo za štampu određene tomove *Sabranih dela* i napisali predgovore, što je raspravljano i usvojeno na sednicama Redakcije. U međuvremenu, posednici političke moći izgubili su strpljenje da se bore sa Filozofskim fakultetom i preko Skupštine Srbije izglasali neustavnu vrstu *Lex specialis-a* po kom se osam nastavnika udaljava sa Beogradskog univerziteta. Ni to nije pokolebalo Andriju Krešića, koji nam je rekao: Vas trojica ostajete kod mene, vi uredno ispunjavate svoje obaveze, a pošto ovde ‘nema omladine da je iskvarite’, nadam se da vas mogu odbraniti, aludirajući na glavnu optužbu režima protiv nas da “kvarimo omladinu”. Kao “prognanici”, u “Krešićevom Institutu” smo našli svoj novi “poslovni dom”.

Kada je Josip Broz Tito, sedamdesetih godina prošloga veka, u jednom svom turističko-političkom putovanju u Indiju, krenuo brodom, sa delom flote, na to dugo putovanje, pratili su ga mnogi zvaničnici, među njima i ministar spoljnih poslova Miloš Minić sa suprugom Milkom Minić, takođe visokom partijskom funkcionerkom i bivšom direktorkom Instituta za međunarodni radnički pokret, koju je na tom položaju nasledio Andrija Krešić. U nevezanom časkanju u Indiji Tito je propitivao pojedine funkcionere o stanju u njihovim Republikama. Sa srpske strane su se pohvalili da su najzad rešili pitanje “grupe profesora” donošenjem zakona u Skupštini kojim se udaljavaju sa Univerziteta. Na to je Tito dodao: To je dobro i pravilno, ali imam obaveštenja da oni i dalje rovale na drugim mestima. Na primer, Milka, u tvom bivšem Institutu, kritikuju me i čak pričaju viceve o meni, a ništa se ne preduzima. Milka Minić se vratila iz Indije u panici, odmah je otišla kod predsednika Saveza komunista Srbije Tihomira Vlaškalića, pozvali su Krešića u CK i preneli Titovu kritiku i zahtev da nas trojicu urgentno otpusti iz Instituta. Andrija je odgovorio da ne postoji nijedan razlog za to, da smo savesno ispunili svoje zadatke i da je to prihvatila i Redakcija, da

nas je on svojevremeno molio da dođemo u Institut. Kako će sada da nas otpusti i pogleda u oči. Na dalji pritisak da je to "Titov prekor rukovodstvu Srbije" i partijski nalog o kome se ne raspravlja, da je dužan, kao dugogodišnji član Partije, da se povinuje partijskim nalogima, Andrija Krešić je izvadio partijsku knjižicu i ostavio im je na stolu, rekavši da sutra odlazi u penziju, i izašao iz kancelarije. Istoga dana uveče sreli smo se na jednoj izložbi, nije mi ništa rekao o razgovoru u CK, a kad sam mu najavio da ćemo sutra razgovarati o jednoj ideji koju sam imao, samo je dodao: možda se sutra nećemo videti.

Sutradan, vratar na ulazu u zgradu Instituta nije mi dao da uđem, jer je dobio nalog od novog v. d. direktora da nama trojici zabrani ulaz u zgradu. Tako su mi tamo trajno ostali kišobran i dve knjige. Mada je taj Institut menjao ime i sada je Institut za evropske studije, ma šta to značilo, nisam nikad otišao da se raspitam za knjige i kišobran. Ali ovim se nije završavalo "ispravljanje propusta" zbog čega ih je Tito i ukorio. Na sastanku Redakcije *Sabranih dela* Marksa i Engelsa usvajani su tomovi za štampu i tom prilikom odobravani predgovori. Na poslednjem sastanku, kojem je predsedavao Rodoljub Čolaković, tom koji sam ja uredio prihvaćen je bez primedbi i poslat u štampariju. Nakon dva dana pozvao me je telefonom sekretar redakcije Gligorije Ernjaković i vrlo uzbuđen saopštio mi da je moj predgovor, iako je počeo da se štampa, povučen iz štamparije. Burno sam reagovao, mada me je smirivao. i posle mog upornog insistiranja dao mi je privatni broj telefona Rodoljuba Čolakovića. Smirenim tonom podsetio sam Čolakovića da je ovaj tom, uključujući i Predgovor, odobren i poslat u štampu odlukom Redakcije na sednici kojoj je on predsedavao pre nekoliko dana, te da je sve ovo verovatno neka zabuna. Čolaković mi je, ne mnogo iznenađen, mirnim i zvaničnim tonom odgovorio, da se on toga ne seća. Bio sam šokiran i podsetio sam ga da nismo bili sami tom prilikom, da je sastanku prisustvovalo desetak uglednih ljudi, koji će posvedočiti kakva je odluka doneta. Kratko je završio razgovor: ne sećam se da je to prihvaćeno, smatrajte da to nije odobreno i zalupio mi slušalicu. Zvao sam Krešića, koji je takođe bio iznenađen, zvao je sekretara Ernjakovića, a potom i Čolakovića, koji je samo odbrusio: "Ne sećam se te odluke, šta se svi pravite ljudi". Kad sam Andriji izrazio čuđenje Čolakovićevim postupkom, on mi je odgovorio: kad bi ti samo znao

šta je sve on morao da “zaboravi”, ne bi se čudio. Taj nesretni “Predgovor” objavio sam tek posle 12 godina (1987) pod naslovom: “Marks i evropska spoljna politika” u knjizi *Socijalna filozofija*.

Pored ove ljudske slike Andrije Krešića koju sam oformio zahvaljujući privilegiji da ga tako dugo poznajem i da smo često sarađivali, hteo bih da podsetim na političke prilike u kojima je Andrija Krešić donosio moralne odluke. U jednom aforizmu Oskar Vajld cinično kaže: “Svem mogu da se oduprem izuzev iskušenjima”. Lako je biti moralan, ako nema iskušenja da se iz raznih razloga prekrše moralne norme, biti pošten ako nije bilo “korisnih prilika” da se bude nepošten. Svojim životom i ličnim vrednostima Andrija Krešić je bio “predviđen” da uđe u krug privilegovanih partijskih intelektualaca i funkcionera. Andrija Krešić se tom iskušenju odupro, izabrao je skroman život, u krugu ‘neprivilegovanih intelektualaca’, prijatelja. Sa proganjanim filozofima, prijateljima i kolegama živeo je jedan poluprivatni, polujavni i poluilegalni intelektualni život, koji se odvijao na sastancima po privatnim stanovima, pokretanjem mnogih zanimljivih filozofskih i društvenih pitanja, koja će doći na dnevni red nekoliko godina kasnije u svim istočno-evropskim zemljama. Pored Andrije Krešića na te sastanke dolazili su i Nikola Rot, Dobrica Ćosić, Božidar Jakšić, Zdravko Kučinar i mnoge mlađe kolege sa Filozofskog i Pravnog fakulteta. Policija nam je primitivno ozvučila stanove i kategorisala nas kao “opasne državne neprijatelje”, a efekat je bio samo da se “tajna služba” mogla, ako je bila zainteresovana, besplatno malo filozofski obrazovati. Na izvestan način to su bila vremena “koja su kušala ljudsku dušu”, kako bi rekao Tomas Pejn. Neki su mogli ući u privilegijama korumpirane krugove, preseliti se u velike stanove, koristiti velike državne automobile, letovati besplatno u ekskluzivnim državnim letovalištima, i usmeno i pismeno hvaliti Tita i samoupravni socijalizam. Ali su neki, poput Andrije Krešića, to odbili i priključili su se onima koji su kritikovali i prezirali tu primitivnu razmetljivost u raskoši, koju je Titov dvor širio. To je bilo vreme velike prijateljske solidarnosti, naročito sa prijateljima u nevolji. Posle upućivanja na Biro rada i socijalnu pomoć, egzistencija mnogih od nas bila je prilično ugrožena. Ali tu su bili prijatelji. Ljubinka Krešić, Andrijina supruga, bila je urednica u izdavačkoj kući Rad, angažovala me je da pišem za Redakciju recenzije o knjigama koje treba prevesti. Od tih honorara mogao sam par meseci živeti.

U svom filozofskom angažmanu Krešić se ogledao u tri oblasti. Jedna je spadala u domen političke filozofije, ali sa veoma osetljivom temom za jugoslovenske prilike. Bio je to fenomen “kulta ličnosti”. S jedne strane ta tema je obrađivana analizom Staljinovog kulta, pa je to spadalo u arsenal poželjne antistaljinističke propagande. Ali vremenom su se pokazale sličnosti s Titovim kultom, što je bilo nedopustivo i opasno. Bilo je potrebno dosta hrabrosti i veštine da se tema obradi dovoljno ‘apstraktno’ da asocijacija ne bi bila direktna, a s druge strane da se zaključak odnosi i na Titov kult. Pored opštih karakteristika bilo je i nekih specifičnosti. Tito je, kao potpuno nepoznata osoba, ilegalno lansirana iz polulegalne organizacije Kominterne, mogao biti samo obavijen tajnošću. A onda je tokom okupacije i rata s Nemačkim okupatorom izrastao u harizmatiku ličnost, što je bila podloga za moguće stvaranje kulta, kao nekritičkog obožavanja. Tito je delimično i sam, imitirajući Staljina, podsticao stvaranje svog kulta. Poput Staljina, nosio je vojne uniforme, uzeo čin maršala, podstakao publikacije o svojim ratnim podvizima. Posle sukoba sa Staljinom, kada se očekivala demonizacija Titove ličnosti u prosovjetskim medijima i javnosti, trebalo je izgraditi lik koji će na to biti otporan. To je trebalo da utemelje poznate i intelektualno kredibilne ličnosti. Na Titov rođendana 1952. godine pojavio se u *Politici* članak Miroslava Krležje o Titu, a istoga dana članak Marka Ristića takođe o Titu, u *Borbi*. Ta dva predratna levičarska, a posle rata veoma privilegovana pisca etablirala su sve one preteranosti koje su se decenijama množile o genijalnosti i bezgrešnosti Titovog lika i dela. Mnogi tu nisu nedužni, pa i te naivne mase koje su smišljale deseteračke primitivne pesmice o “ljubičici belojoj” i slične, i farbale planine parolama: “Druže Tito, mi ti se kunemo, da sa tvoga puta ne skrenemo”.

U tim poznim godinama Titove vladavine, uslovi za kritičku javnost postajali su sve skućeniji. Odustajalo se od pokušaja da se idolatrijom ‘samoupravnog socijalizma’, sačuva pozitivna slika socijalizma, nasuprot kompromitovanog staljinističkog modela. Filozofsko usvajanje Marksove krilatice o “kritici svega postojećeg”, postalo je sumnjivo i delovalo je subverzivno, pa su vlasti na to gledale podozrivo. *Korčulanska ljetna škola*, časopisi *Praxis* i *Filozofija* ugušeni su i filozofska delatnost je postala sumnjiva jer je kritička. Andrija Krešić bio je od samog početka u tom filozofskom pokretu u

kome je bilo dosta njegovih starih prijatelja. Oslobođen partijskih i službenih obzira, osećao se lagodno, njegova interesovanja su se kretala od političke filozofije do filozofije religije. Dugujemo mu prvu, ili jednu od prvih hrestomatija političkih teorija, u kojoj su neki svetski autori prvi put predstavljeni našoj čitalačkoj publici i ušli i u školske programe. Svojim filozofskim razmatranjima religijskih problema i odnosa filozofije i religije, Krešić je skrenuo pažnju na jednu dosta zapuštenu oblast u našim filozofskim istraživanjima.

Čitajući knjigu Hane Arent o ljudima u mračnim vremenima podsetio sam se na jednu pradavnu istinu da se moral ne izgrađuje, niti popravlja, bilo kakvom dobrom filozofskom teorijom, makar bila Aristotelova ili Kantova, već ličnim primerom retkih ljudi. Banalno je podsećati na Isusa iz Nazareta koji je, možda inspirisan stoicima, ali aktivistički, a ne pasivno, održao jednu lekciju koja se već dva milenijuma pamti. Svako od nas je primer, neko maloj, a neko velikoj publici, zato je svako odgovoran ne samo za sebe samog, već i za sve druge kojima je bio primer, za uzor ili osudu. Kao pravi filozof, Andrija Krešić u časovima sabiranja svog prilično dugog života može zadovoljno sebi reći: tako me je kičma dobro služila, bio sam uvek uspravan!

Trijumf politike nad dijalektikom – kako je AK dragovoljno napustio topli dom Partije

Sažetak

Tekst se bavi promjenom misaonoga stajališta Andrije Krešića krajem šezdesetih godina, koja ga dovodi do pozicije po kojoj je i danas poznat. Ta se promjena zbiva unutar njegove knjige *Dijalektika politike*, objavljene 1968. i označena je radikalnim napuštanjem naslijeđene koncepcije političkoga života kao pukoga odraza primarnih društvenih kretanja. Prihvatanje shvaćanja da je politika „cilj društva“ Andrija Krešić prije pola stoljeća implicira poimanje koje je aktualno u današnjim filozofijsko-političkim raspravama, o permanentnoj politizaciji kao odlikovanome poslu politike.

Jer, ma koliko bila značajna njegova ranija (i kasnija) kritika staljinizma, ona ostaje vremenski određena epohom koja je prošla, i za mnoge je današnje interesente teško shvatljiva. Teze pak do kojih Krešić dopire u drugome dijelu *Dijalektike politike* imaju transepohalno značenje.

Krešićev je misaoni razvoj kontekstualiziran sličnim prijelazima u djelima njegovih suvremenika (pretežito, ali ne i isključivo, iz jugoslavenske teorijske i umjetničke tradicije) i, dakako, promjenama u tkivu tadašnjega jugoslavenskoga društva.

Ključne riječi: realni socijalizam, „Praxis“ grupa, filozofija politike, Andrija Krešić

■ Andrija Krešić je doista bio „tihi praksisovac“ (kako ga je pogođeno označio Božidar Jakšić), a puno (paradoksalno) značenje je ove sintagme razvidno tek zna li se da je riječ o skupini u kojoj su glavne uloge igrali ljudi koji nikada ništa važno ili mudro nisu rekli bez podignuta glasa – Milan Kangrga, Danko Grlić, Rudi Supek, Zagorka Golubović, Svetozar Stojanović (izuzetak je bio formativni „praksisovac“ Gajo Petrović, već i zato što je predstavljao inkarnacijsku dubletu, bipolarnu aktualizaciju Hegela i Lenjina u jednoj osobi).

Drukčije rečeno Andrija Krešić je, u mnogome, živio kao permanentni *outsider* – i u Sarajevu, pa i u Beogradu, i u partiji, pa i u

„Praxisu“ (i zato je, a ne samo zbog dugogodišnjeg prijateljstva, Krešić bio – uz Rudija Supeka – jedini iz toga kruga koji se nije bojao autoriteta Gaje Petrovića). Zato što je bio čovjek koji je jasno (i rano) formirao vlastitu moralnu vertikalnu (a to znači, prije svega: penjao se po njoj), čovjek koji se je, dakako, mijenjao, no s pokrićem. Intelektualac za kojega tek djelomice važi uobičajena fraza o skladu misli i djela, utoliko što je djelovao na tragu vlastite misli, svjestan, dakako, da mišljenje nužno nadilazi mogućnosti realizacije, proizvodi stanoviti višak nad zbiljom – ako je ozbiljno mišljenje. Jer, onaj tko bi u punome smislu riječi živio (lenjinistički partijski-personalizirano) jedinstvo teorije i prakse ne bi zapravo bio intelektualac, nego naprosto zapisničar (uvijek nužno prošlih) vremena.

Utoliko mi se – pogotovo na ovakvome skupu poznavatelja teme – čini manje važnim razglabati o tomu tko je bio i što je sve činio Andrija Krešić, bitnim mi se čini upozoriti na to kako je postao to što (već decenijama) jest. A to je bilo koliko teško, doslovce mukotrpno, toliko i paradigmatički značajno ne samo sa stajališta jedne mjerodavne biografije, nego baš zbog njezina intelektualnoga ishoda – koji nadilazi svoje vrijeme.

Na početku prijelaza ka onome što danas njegovo ime znači Andrija Krešić je autor koji – u najširem smislu riječi na osnovi partijske pozicije SKJ – oštro osporava staljinistički model političke zajednice. No, čini se da je pritom otišao malo predaleko (tj. da je problem pojmiio odveć općenito), pa nailazi na nerazumijevanje jugo-partijske nomenklature. Jasno to pokazuje recenzija rukopisa prve verzije njegove knjige *Političko društvo i politička mitologija – Prilog kritici kulta ličnosti*, pisana u veljači 1964.

Makso (Maksimilijan) Baće, zadužen za partijsku reakciju u ovome slučaju o Krešiću piše s puno nezadovoljstva: „Autor ide dalje i tvrdi da su ekonomsko-socijalni korjeni birokratizma u raznim materijalnim privilegijama. Međutim, te privilegije uživaju i grčevito ih se drže pojedini ljudi. To autor zna i pretpostavlja, ali ipak energično odbija da jedan od uzroka birokratizma vidi i u ličnim osobinama ljudi. Po mom mišljenju, ljudi uopće, a ne samo rukovodilaca. Ne radi se ni o kakvoj naročitoj kvaliteti rukovodećih ljudi, nego o redovnoj ili skoro redovnoj osobini ljudi.“ (*Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, priredio Božidar Jakšić, Službeni glasnik–Res publica, Beograd 2010, str. 85)

Prilježno zastupajući uvjerenja („vodećih“) partijskih drugova, jadni se je Baće (u to vrijeme visoki funkcionar Ministarstva unutrašnjih poslova) očito našao stjeran u kut dosegom Krešičeve kritike (koja, uz tada obvezatne figure „sovjetskih zastranjenja“, kao da se bavi i nekim lokalnim praksama), pa se laća pozicije koju bi – s partijskoga svjetonazorskog stajališta – inače zasigurno ocijenili malograđanskim individualizmom. Ističe, naime, kao osnovu svojega nijekanja Krešičeva antistaljinizma da je uzrok jednoga socijalnog fenomena (kojemu ni Baće ne spori postojanje) u osobinama pojedinaca, a ne u reprodukciji društvenih procesa. Kao da nikada nije čuo za glasoviti Marxov *dictum* o „karakternoj maski“ iz I. toma *Kapitala* (MEW, Bd. 23, S.100; ipak navodim original, ona Marxova *Sabrana djela* koja su izdali u Beogradu, a u čemu je ne samo organizacijski, sudjelovao i Andrija Krešić, ipak su, svim naporima unatoč, na mnogim mjestima ostala daleko od dobrog prijevoda i redakcije). Dakako, smisao je Baćeova posizanja za individualizmom danas lako razumjeti, tada ga, vjerojatno ni on sam nije shvaćao u svim konsekvencijama (a, vjerojatno, ni ključni partijski ideolozi) – radi li se, naime, odista tek o „osobinama ljudi“ čitav se kompleks problema apsolvira posve jednostavno, personalnim promjenama („antistaljinistički“ korištenom legendarnom Staljinovom formulom „Kadrovi rješavaju sve!“).

Krešičev je odgovor na Baćeovo odbacivanje njegove pozicije, međutim i sam zarobljen vremenom u kojemu nastaje: „Prema ovoj Tvojim ocjeni, moja knjiga je teoretski, naučno – potpuno bezvrijedna. To je čista spekulativna konstrukcija, bez ikakve stvarne osnove, bez činjenične argumentacije i uopšte bez elemenata naučnog metoda. To je čak opasna rabota, jer bi mogla zavesti čitaoca dopadljivim stilom i ‘estetskim jedinstvom misli’“ (l. c., str. 87). Drukčije rečeno, Krešić u reakciji na dogmatski profiliranu kritiku, tada još prihvaća metodički obrazac histomata kao zadani vrijednosni okvir; „spekulativna konstrukcija“ (u kontekstu to znači: filozofija) naprosto ne odgovara „naučnom metodu“ – koji bi, od kasnih Engelsovih shvaćanja, preko Todora Pavlova, morao biti egzemplificiran u prirodnoznanstvenome pogonu).

(Četrdeset godina kasnije nekadašnji službeni ideolog, u međuvremenu novokomponirani hrvatski nacional-antikomunist, objavljuje u vlastitoj nakladi knjigu *Apsurdi Karla Marxa*, sa završnom tezom: „Trebalo je punih stotinu i pedeset godina da čovjek sa sigurno-

šću može ustvrditi kako u marksističkoj sintezi nema ni jedne teze koju znanost može prihvatiti ili je zdrav razum može razumjeti, ni jedne kojoj bi mogao odati priznanje i poštovanje. Sve su Marxove teze načinjene od poluistina, neistina i apsurdna. A njegove vizije i proročanstva budućnosti pokazale su se u životnoj praksi diljem svijeta kao neostvarive. Ukratko: marksizam je idiotarija!“ – *Sic transit...*).

Ova rasprava jasno upućuje na temeljni problem: rasprave koje ostaju unutar svjetonazorskoga aparata koji obdržava real-socijalizam, komunizam, boljševički socijalizam, staljinizam – gube ne tek aktualnost, nego i teorijski smisao samom propašću čitava sustava. Moguće ih je, eventualno, razumjeti tek kompliciranim (historiografski posredovanim) kontekstualiziranjem, previše bi toga trebalo doznati o tadašnjim zbivanjima da bi se shvatio doseg te kritike, a današnji su obrasci sukobljavanja uostalom bitno drukčiji. Drukčije rečeno, za sve takve dispute važi jasni (ovdje parafrazirani) pravorijek iz *Komunističkoga manifesta* (na samome početku I. glave) o „borbi koja je svaki puta skončala revolucionarnom preobrazbom cijelog društva ili pak zajedničkom propašću sukobljenih stajališta“. Jer, za današnji svijet i svijest – nakon propasti *ancient regimea* (bez revolucije, NB) – sukob disidenata (posebice „praksisovaca“) s dogmatima staroga režima naprosto nema realne važnosti, iz „nove“ epohe će se jednostavno činiti da je riječ o obiteljskome sukobu.

Baš je stoga važno pažljivije razmotriti narednu Krešićevu knjigu *Dijalektika politike*, jer ona – doslovce iz stranice u stranicu – pokazuje jasan prijelom u nosivome stajalištu autora, okretanje načelnoj, teorijski široko obvezatnoj problematici koja nadilazi epohu, jer nije samo vezana uz temporalne povode, dosizanje pozicije koja karakterizira Krešića kao značajnoga filozofa. To je razdoblje – sredina šezdesetih – koje simultano pokazuje slične preobrazbe kod niza Krešićevih kolega: u tom razdoblju Vanja Sutlić formulira stajališta koja će se iskazati u svojevremeno glasovitoj knjizi *Bit i suvremenost*, Ljuba Tadić domašuje poziciju koju demonstrira *Poredak i sloboda*, Danilo Pejović objavljuje *Protiv struje*, Zagorka Golubović *Staljinizam i socijalizam*, Kangrga uvodi novu problematiku u važnome knjižuljku *Etika i sloboda*, da ne nabrajam dalje. Svi su oni morali izići iz „staroga šinjela“ da bi se ozbiljno pozabavili svojim vremenom i mišljenjem toga vremena. Djelomični su izuzeci Sutlić, koji prethodno i nije pokazivao neku svjetonazorsku poziciju, zatim (ne-

što mlađi) Stojanović i Životić koji su preko američke filozofije tog vremena došli do jedne varijante alternativne pozicije, te, naravno, Gajo Petrović koji (ostavljajući iza sebe Plehanova i odgovarajuću ideološki prtljagu) odlučno formulira nosivi koncept, formativan za većinu navedenih autora, te shvaćanje čovjeka kao bića prakse formulira nekoliko godina prije, ali – i opet, za prilike onoga vremena indikativno – kao „redigirano izlaganje na proširenoj sjednici Sveučilišnog komiteta SKH, održanoj u prostorijama Teatra &td u Zagrebu“.

Naravno, to je vrijeme očitoga popuštanja političke represije, skokovitog porasta životnog standarda mnogih (i početaka konzumerizma), liberaliziranja odnosa s inozemstvom (kako u smislu olakšanja putovanja, tako i u pogledu uvoza strane literature). Indikativno možda, bilo je to doba taman između dva rata – prošloga i narednog (iako se to, dakako, nije moglo znati).

Širega konteksta radi valja dodati da se u to vrijeme događaju značajne promjene i u relevantnim autorskim prinosima praktičkoj filozofiji drugih provenijencija u svijetu – od Hannah Arendt, preko Foucaulta i Rawlsa do frankfurtovaca – no to ovdje nije tema. Na kraju je ovoga razdoblja – i u Jugoslaviji i u svijetu – šezdesetosmaška pobuna, koja, nakon radikalnoga pokušaja promjene svijeta, dovede „samo“ do teorijskih umjetničkih i svjetonazorskih preobrazbi, na kojima ustrajno parazitiraju i današnje umjetničke ili političke prakse.

Novo je stajalište već bilo više-manje jasno politički i ideološki konotirano – barem od Bleda – no radilo se je sada o argumentaciji, o izvodima, o onome, dakle, što i jest bitno za filozofiju i sociologiju. I to nije bilo lako, ne samo intelektualno, nego i egzistencijalno – najbolje to ilustrira posudba iz druge „sfere“. Veliki jugoslavenski slikar Edo Murtić je najprije bio talentirani figurativni slikar. No, preokret kod njega nastao je za boravka u SAD, stručnjaci kažu: „kada je vidio rad Jacksona Pollocka“. Njegov je ciklus 'Doživljaj Amerike' bio prava slikarska revolucija u tadašnjoj Jugoslaviji, označio je (ili bolje: naznačio) potpun preokret stvaralačke paradigme. Kada se danas gledaju te slike, vidi se da su – svaka čast Pollocku – na Murtića bitno utjecali zapravo – nebrojeni neboderi među kojima (pod kojima) se je našao. To je bio nov, neviđeni svijet (u Jugoslaviji su još uvijek palača Albanija, zagrebački Neboder, ljubljanski Nebotičnik bili, izolirani, primjeri visokih građevina). A sam

rečeni ciklus pokazuje, iz slike u sliku, muku s perspektivom, tehnikom, bojama, postupno nestajanje nacrtanih, pa ocrtanih nebodera, dok konačno nije postignuta redukcija na bitno, na apstraktnu formu koja je nadrasla realni povod.

Nešto slično pokazuje i put niza jugoslavenskih filozofa u šezdesetima prošloga stoljeća. Ovo mukotrpno hrvanje s vlastitim (prethodno stečenim) uvjerenjima jasno oslikava i spomenuta Krešićeva knjiga, koju sarajevski „Logos“ objavljuje 1968. Sam autor, možda i slučajno, ali svakako naslućujući širinu prijeloma kojemu je sudionik obilježava neobičnom rečenicom: „Kritičar je donekle sličan vajararu koji u jednom panju ili kamenom bloku nazire svoju zarobljenu skulpturu i oslobađa je od prirodne forme materijala“ (str. 13). Na samome početku omanje knjige on upozorava na to da su tekstovi poredani po redosljedu objavljivanja (str. 5). Sadržajnih razloga za to zapravo nema (zašto bi, npr., „Humanitet, politika i rat“ bio ispred „Diktature proletarijata i radničke samouprave“?), pa se ipak čini da je autor osjetio kako treba pokazati svoj *work in progress*.

Uvodne su stranice posvećene Marxovu poimanju kritike i odnosu radničke klase i socijalizma, mjestimice se pojavljuju i neke od osnovnih teza iz knjige o kultu ličnosti (jer su prvi tekstovi pisani u isto vrijeme). Tek u drugome poglavlju prvoga dijela (o ratu) pojavljuje se prva odrednica politike kao „činioca razlikovanja i protivstavljanja ljudi“ (24), ali je ona i dalje reprezentant socijalnih razlikovanja, ona „otuđuje ljudsku suštinu“ (26), anarhisti su pritom otpisani kao oni koji ne razumiju nužnost suvremene organizacije proizvodnje, dakle tipično engelsovskim argumentom (56), riječju bitno se političke procese konsekventno (naravno: dijalektički) svodi na one socijalne, zapravo: klasne.

Međutim, drugi dio knjige, „Politika i ljudska zajednica“ pomalo podsjeća na popularnu, dakako glupu, uzrečicu sportskih komentatora – „bila je to utakmica s dva različita poluvremena“. Ili, elegantnije, u montypytonovskome stilu: „*And now for something completely different*“. Politika, dapače: politička teorija jasno i osviješteno postaje samosvojnomo temom istraživanja. „Domišljen teorijski sistem politike može biti historijski kreativan ili istinit ako predstavlja sažetu reprodukciju istorije političkoga uma“ (107), teška socijalno-dijalektička artiljerija više nije na djelu, sada se, znakovito, pojam politike izvodi iz odnosa sa religijom (111).

Riječ je o tomu da „predmetom politike postaje sve što je ljudsko zato što je čovjek po definiciji političko (ne-prirodno, društveno ili političko) biće“ (119). U odjeljku o suverenosti dopijeva se dapače do teze, veoma aktualne u suvremenim raspravama filozofije politike, da „politika od sredstva postaje spoljašnji cilj društva. Ljudski interesi se podređuju političkim“ što dovodi do permanentne politizacije svih odnosa među ljudima (124). Tu Krešić sebe sam, pomalo cinički, naziva „upućenim političkim realinom“ (140).

Ovo prihvaćanje politike kao primarnoga problema analize i njezina odnosa spram društvene reprodukcije – koje nije naprosto u funkciji odraza baze, nego, subjektivno, politizira društveno dane odnose – označuje raskid s ranijim (i u knjizi uvodnim) dijalektičkim obrascima. Sličan se složaj može pratiti, primjerice, u terminima kojima danas operira Alain Badiou, a koji bitno polaze od toga da je politika „realna sila bratstva“, ili, na drugoj strani, u poziciji postumno objavljene knjige Bernarda Williama: *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, (*U početku bijaše djelo; realizam i moralizam u političkoj raspravi*) gdje se insistira na sukobnoj naravi samoga političkog fenomena, na tomu da je, faustovski, na početku bilo (političko) djelo – a onda dolazi politički um.

Nije naravno, Andrija Krešić odustao ni od Marxa niti od komunizma „kao realnog humanizma“ (142), ali na kraju knjige politika više nije tek otuđena sfera društva (a nije ni prosta riječ, kako to mnogo kasnije sam Krešić razočarano kazuje). Slijedeći put vlastite analize on je naime, došao – parafrazirajući Rortyja od prije četvrt stoljeća (*The Priority of Democracy to Philosophy*) – do poimanja o superiornosti politike spram filozofije, pa joj se je teorijski obvezatno nadalje i posvetio. S dijalektikom je ostala iza njega i partijska zaštita, svagda vezana uz obvezatne ideološke obrasce. On je ostao ne baš sam, ali u maloj manjini onih koji su nastojali ne samo izići iz partijskoga doma, nego iz toga i razviti uvide koji nadilaze epohu. Od partijskog aktivista AK (kako su kadrovici, inicijalima, voljeli označavati članstvo) nastao je Andrija Krešić kakvoga već pola stoljeća javno znamo.

The rest is history, ili ovdje: *biography* – velikoga intelektualca naše tradicije.

Andrija Krešić kao kritički intelektualac i praktički humanist¹

Sažetak

U ovom radu autor analizira misaoni razvitak Andrije Krešića i ukazuje na njegov doprinos filozofiji i društvenoj nauci u Jugoslaviji u drugoj polovini XX veka. Teorijsko-metodološki okvir analize čini kritičko preispitivanje ključnih filozofskih i političkih ideja u Krešićevom delu, njihova moguća savremena recepcija i prevrednovanja. U svom javnom delovanju Krešić je nastojao da kritički reaguje na konkretno-istorijska zbivanja, i da to prvenstveno čini s pozicije filozofa i društvenog teoretičara. S te pozicije on je tragao za istinom, nastojeći da jasno formuliše, ubedljivo obrazloži i u društvenoj kritici primeni načela humanizma. Posle pada Berlinskog zida i raspada Jugoslavije, Krešić se odlučno i dosledno suprotstavio novom autoritarizmu i dominaciji, neoliberalizmu i globalizmu, ratnoj stihiji, rušenju stožernih duhovnih vrednosti i dometa evropskog duha i južnoslovenskih naroda. Zaključak je da je reč o autonomnom kritičkom intelektualcu i praktičkom humanisti, filozofu retke uspravne doslednosti, koji je ostao veran sebi, svojim počecima i težnjama.

Ključne reči: Andrija Krešić, filozofija politike, kult ličnosti, dijalektika politike, raspad Jugoslavije, kritički intelektualac

■ 1. – Andrija Krešić je na svom dugom životnom putu od 1921. godine do danas živeo, javno delovao i intelektualno stvarao u burnom, dramatičnom i tragičnom vremenu. To vreme se s razlogom naziva „stoleće zlih“, „mračno“, „olovno“, „vuneno“ i kao vreme „pošasti tranzicije i globalizma“. U tim smutnim vremenima veliki broj intelektualaca u svetu i kod nas su izdali i autokompromitovali svoj poziv. Oni su dali intelektualni i moralni kredibilitet pogubnim politikama i ideologijama.

¹ Rad je deo šire studije u okviru projekta „Identitetski preobražaj Srbije“ koji se realizuje na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu.

Na našem tlu, na prostoru bivše Jugoslavije, većina intelektualca nije odolela izazovima politike i ideologije i zovu svoje nacije i religije. Štaviše, poslednjih decenija mnogi su se operativno-politički angažovali kao političari, intelektualni vazali, ketmani, partijski kameleoni i prišipetlje raznih fondova i fondacija. Pri tome, oni su negirali osnovne postulate svog poziva i struke. Na prste se mogu izbrojati intelektualci koji su svemu uprkos, sačuvali autonomnu kritičku poziciju i ostali dosledni svom pozivu.

Jedan od njih je Andrija Krešić. On je afirmisao svojevrsni etos angažovanog samosvojnog intelektualca koji je ostao veran sebi, svojim principima i težnjama, odolevajući svim iskušenjima da izgubi svoju intelektualnu čestitost. Najzad, on je uspeo u svom javnom delovanju da ostvari etos jedinstva mišljenja, govora i delovanja, prožimanje misaonog i životnog opredeljenja. To je kod nas tako retko, zato dragoceno. Stoga ću o ličnosti i delu Andrije Krešića govoriti iz tog ugla. Teorijsko-metodološki okvir analize je kritičko preispitivanje ključnih filozofskih i političkih ideja u Krešićevom delu, njihova moguća savremena recepcija i prevrednovanja. Na tom osnovi se određuje ono što u njegovom delu i javnom delovanju ima trajnu vrednost za našu filozofiju i nauku.

Tri su kamena međaša i tri idejna načela u misaonom razvitku mladog Andrije Krešića kojima će on ostati dosledan ceo život: (1) Etos koji je poneo iz siromašne porodice rudara: da je čoveku siromahu najveće bogatstvo čist obraz i pošten život, te da se kroz život valja probijati vlastitim rukama – radom. (2) Načela koja je prihvatio kao mladić i kojima je ostao veran do kraja života: sloboda, ljudsko dostojanstvo i socijalna pravda. (3) Zavet oca, rudara Blaža Krešića: „Nemoj sine u politiku. Drži se svoje struke. U politici budi samo kao običan čovjek, na pravoj strani, ali ne uzimaj nikakve funkcije. Idi i nemoj da jedeš hleb kao političar. Političari su od danas do sutra. Mnogi nezgodno završavaju. Znaš šta narod kaže za politiku.“² Te njegove reči primio je kao zavet kojeg se pridržavao: u celoj kasnijoj karijeri nije pristajao na profesionalne političke funkcije.

U misaonom razvitku i stvaralačkom delu Andrije Krešića koje je nastajalo u toku višedecenijskog istraživanja, moguće je

² Božidar Jakšić, „Sklad mišljenja i delanja“, u: *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, priredio Božidar Jakšić, Službeni glasnik – Res publica, Beograd, 2010, str. 55.

razlikovati četiri perioda: (1) studije filozofije i opšte filozofske teme (1947–1963, (2) dijalektika politike i sukob s oficijelnom vlašću (1964–1975), (3) filozofska istraživanja religije (1976–1988) i (4) praktički humanizam – kritika neoliberalne tranzicije i globalizma (1989–2001). U ovom radu težište je na drugom periodu i na Krešičevim radovima iz političke filozofije i politikologije.

2. – Andrija Krešić je gimnaziju učio i završio u Mostaru. Kao gimnazijalac je pristupio pokretu jugoslovenske (komunističke) levice – angažujući se na crti „praktičkog idealizma“ (Bakunjin). Godine 1939. primljen je u Savez komunističke omladine Jugoslavije (SKOJ), a septembra 1941. godine u Komunističku partiju Jugoslavije. Iako mlad, naredne godine kao dvadesetogodišnjak postao je član Mesnog komiteta KPJ za Mostar. Kao dosledni borac protiv fašizma učestvovao je Narodnooslobodilačkoj borbi 1941–1945. godine.

Posle rata studirao je filozofiju u Lenjingradu i Moskvi 1946–1948. godine. Po povratku u Jugoslaviju 1948. godine nastavio je studije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Diplomirao je 1951. Dve godine kasnije (1953), na beogradskom Filozofskom fakultetu odbranio je doktorsku disertaciju pod nazivom: „Relacioni sudovi i relativnost spoznaje“. Potom je prešao u Sarajevo gde je dobio mesto asistenta, a zatim i profesora na Filozofskom fakultetu za predmet Ontologija, gnoseologija i logika.

Nakon raskida sa zagovornicima teorije odraza na Bledskom savetovanju jugoslovenskih filozofa i sociologa novembra 1960. godine, počela su i druga okupljanja jugoslovenskih teoretičara, uglavnom filozofa, sociologa, pravnika i politikologa. Vodili su rasprave na stručnim skupovima, mimo oficijelnih institucija. Filozofi iz Zagreba i Beograda sa svojim kolegama iz inostranstva otpočeli su s filozofskim susretima, najpre u Dubrovniku 1963, zatim u Opatiji i Vrnjačkoj Banji 1964. godine, a onda redovno svakog leta na dalmatinskom ostrvu Korčula.

Krešić je aktivno učestvovao u tim procesima. Kao predsednik Jugoslovenskog udruženja za filozofiju, organizovao je međunarodni skup „Čovjek danas“ u Dubrovniku i bio jedan od organizatora skupa u Vrnjačkoj Banji. On je od početka podržavao

rad Korčulanske ljetnje škole i aktivno učestvovao u njenom radu. Prvo zasedanje ove škole održano je u Dubrovniku, 1963. godine, na temu „Progres i kultura“. Sledeće godine Škola je upriličena u Korčuli, a tema je bila „O smislu socijalizma“. Na Korčulansku ljetnju školu dolazila su velika imena svetske filozofije: Ernst Bloch (Ernst Bloch), Herbert Markuze (Herbert Marcuse), Erih From (Erich Fromm), Lisjen Goldman (Lucien Goldmann), Jirgen Habermas (Jürgen Habermas), Karel Kosik (Karel Kosik), Lešek Kolakovski (Leszek Kolakowski), Robert Taker (Robert Tucker) i mnogi drugi.

Grupa filozofa iz Zagreba Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki, Branko Bošnjak, Milan Kangrga, Danilo Pejović, Danko Grlić, pokrenula je 1964. godine časopis *Praxis*. Časopis je koncipiran kao interdisciplinarni a bio je „filozofski u onom smislu u kojem je filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja.“³

Osim rada u Savetu *Praxis*-a, Andrija Krešić je na njegovim stranicama objavio više radova. Prvi prilog je bio o socijalizmu kao pitanju istorije.⁴ U njemu autor kritički preispituje krizu socijalizma u savremenom svetu i traga za „pravim subjektima socijalizma“ i mogućnostima izlaska iz krize socijalizma kao pokreta i prakse. Nakon kritike preovlađujućeg koncepta „političkog socijalizma“ on je nastojao da odgovori na „pitanje o istorijskoj mogućnosti stvarnog socijalizma i o snagama koje su svojim bićem upućene socijalizmu“.⁵ Na kraju rada je ponudio sledeći odgovor na to pitanje: „Iz svega izlazi da istorijska mogućnost socijalizma nije dovedena u pitanje time što politički kompromitovani socijalizam u zaostalim područjima svijeta zaista nije atraktivan za radnike visokorazvijenih kapitalističkih zemalja i što ovi radnici zbog toga i zbog visokog životnog standarda nisu dovoljno revolucionarni. Stvarni socijalizam je istorijska realnost koju donose *skupa sva tri elementa* modernih proizvodnih snaga – tehnika, nauka i radnici dijalektikom međusobnih odnosa.“⁶

³ Gajo Petrović, *Čemu Praxis?*, Praxis, Zagreb, 1964, No I, br. 1, str. 5–6.

⁴ Andrija Krešić: „Socijalizam kao pitanje istorije“, *Praxis*, Zagreb, 1965, No II, br. 1, str. 23–33.

⁵ Isto, str. 28.

⁶ Isto, str. 33.

Rad „Ekonomska vrijednost i etička vrijednost“⁷ je, po mom sudu, najznačajniji tekst Andrije Krešića objavljen u *Praxis*-u. U optici njegove analize našli su se složeni problemi generičkog bića čoveka, odnos individualnog i opšteg, ljudskog i božanskog, postvarenje i otuđenje čoveka u modernom društvu, (ne)mogućnosti dezalijanacije i sl. U odgovoru na ova pitanja Krešić je pokazao solidno poznavanje antičke filozofije i književnosti, nemačke klasične filozofije i Marksove teorije alijenacije i emancipacije putem revolucionarne prakse proletarijata. U njemu je Krešić naznačio ključne probleme kojima će se baviti narednih decenija. Ovaj tekst je i danas aktuelan kada govori o postvarenju, ulozi novca, o alijenaciji modernog čoveka koji je poput onog u Čaplinovom filmu *Moderna vremena* sveden na parcijalne funkcije i šrafčić privrednog i državnog mehanizma.

Solidan teorijski domet imaju još dva teksta Andrije Krešića objavljena u *Praxis*-u: „Nenasilje kao ljudski način opstanka“ i „Proizvodni princip samouprave“.⁸ Osim ovih tekstova, koje je Krešić pisao s puno ambicija i koji spadaju u vrednije priloge ovog časopisa, on je objavio i dva kraća informativna teksta o monopolizmu u vrednovanju naučnog rada i problemima društvenog planiranja u uslovima samoupravljanja.⁹ Najzad, Krešić je učestvovao u diskusijama na sastancima Redakcijskog saveta *Praxis*-a i bio potpisnik izjava članova tog Saveta, a povodom političkih pritisaka i napada na Redakciju u uređivačku politiku ovog časopisa.¹⁰

⁷ Andrija Krešić: „Ekonomska vrijednost i etička vrijednost“, *Praxis*, Zagreb, 1966, No III, br. 4–6, str. 509–517.

⁸ Andrija Krešić: „Nenasilje kao ljudski način opstanka“, *Praxis*, Zagreb, 1970, No VII, br. 1–2, str. 53–63, „Proizvodni princip samouprave“, *Praxis*, Zagreb, 1971, No VIII, br. 6, str. 827–833.

⁹ Andrija Krešić: „Pojave monopolizma u vrednovanju naučnog rada“, *Praxis*, Zagreb, 1967, No IV, br. 1–2, str. 256–259, „Društvena samouprava i društveno planiranje“, *Praxis*, Zagreb, 1968, No V, br. 1–2, str. 50–51.

¹⁰ Povodom izjave o „Praxisu“ (izjava članova Redakcijskog savjeta). – V, 1968, 1–2, 217–218. (Povodom članka „Beogradski pisci – komunisti u Književnim novinama“ u listu *Politika* od 23. 1. 1968. U potpisu: Mihailo Đurić, Vojin Milić, Zagorka Pešić-Golubović, Miladin Životić, Andrija Krešić). Sastanak Redakcijskog savjeta *Praxis*, Korčula 1969, *Praxis*, 1970, No VII, 1–2, str. 226–249.

3. – Period rada u Institutu društvenih nauka (1961–1964) i u Institutu za izučavanje radničkog pokreta, odnosno u Institutu za međunarodni radnički pokret (1965–1975) najplodniji je period u misaonom razvitku i stvaralaštvu Andrije Krešića. U to vreme su nastale knjige iz oblasti političke filozofije i politikologije kojima je on ušao na velika vrata u jugoslovensku filozofiju i nauku. Reč je o dve studije i dve hrestomatije koje je Krešić objavio u relativno kratkom periodu 1964–1968. godine.

Na prvom mestu to je njegova studija *Političko društvo i politička mitologija, Prilog kritici „kulta ličnosti“*, napisana 1963. u beogradskom Institutu društvenih nauka. I pored pozitivnih stručnih recenzija, ova studija nije objavljena poput uobičajenih institutskih izdanja. Naime, rukopis je odštampan i umnožen u stotina primeraka „kao rukopis za diskusiju“, tj. zadržana je kao interno izdanje Instituta.¹¹ Razlog za to ležao je u činjenici da autor nije uvažio preporuku važnih političara da svoj rukopis uskladi sa ondašnjim zvaničnim političkim gledištem o sovjetskom društvu i socijalizmu.¹²

U obimnoj i veoma sadržajnoj recenziji Maks Baće (filozof po obrazovanju i visoki funkcioner UDB-e) prvo je ukazao na vrline Krešićeve studije i nabrojao desetak razloga zbog kojih visoko ceni ovo delo. Međutim, uprkos tome, on je prvenstveno iz političkih razloga i iz oportuniteta prema tadašnjem rukovodstvu SSSR-a na čelu sa Hruščovom – osporio naučni kredibilitet Krešićevoj studiji. Naime, po njegovom mišljenju studija je „eminentno politički spis“ a ne naučna studija. Štaviše, ona je teorijski i naučno bezvredna. To je čisto spekulativna konstrukcija, bez ikakve stvarne osnove, bez činjenične argumentacije i uopšte bez elemenata naučnog metoda. U izvesnom smislu to je čak i opasna rabota, jer bi mogla zavesti čitaoca dopadljivim stilom i „estetskim jedinstvom misli“. Iz tih razloga ovaj recenzent je predložio da se Krešićeva studija objavi kao „rukopis za

¹¹ *Političko društvo i politička mitologija. Prilog kritici „Kulta ličnosti“* (štampano kao rukopis za diskusiju), Beograd, Institut društvenih nauka, 1964.

¹² Andrija Krešić, *Samogubitak i preporod. (Filozofsko-politički odazivi)*, Nikšić, Univerzitetna riječ, str. 5, 1989.

diskusiju“, odnosno kao interno izdanje Instituta društvanih nauka.¹³

Nevelika po obimu (132 stranice) knjiga je koncipirana kao prilog kritici staljinizma, kao pokušaj da se rasvetli priroda staljinizma kao političkog i socijalnog sistema SSSR-a. Krešić nastoji da preko prikaza sovjetske kritike staljinizma i isticanja njenih immanentnih granica, dospe do sintetičkog pogleda na staljinizam, gde se kao njegovo suštinsko obeležje pojavljuje kategorija „političkog društva“.

Knjiga sadrži tri dela. Prva dva dela su analitički prikaz dveju protivstavljenih linija politike. U prvom delu „Sovjetska kritika kulta ličnosti“ (str. 7–62) autor analitički prikazuje karakteristike staljinizma koje je izrekla sama sovjetska kritika „kulta ličnosti“, kao i odredbe antistaljinističke politike u SSSR-u, koje je sama o sebi izrekla ta politika. Reč je o prikazu sovjetske kritike staljinizma koja je izvršena na partijskim kongresima (XX i XXII) a koja je ostala na površinskom nivou kritike „kulta Staljinove ličnosti“, pogrešnog metoda rukovođenja („nelenjinskog“) i osude birokratizma i političkog terora.

U drugom delu studije pod naslovom „Kritička pozicija i njene granice“ (str. 63–88) autor traga za odgovorom na pitanje: Šta sovjetska kritika protivstavlja „kultu ličnosti“, u ime čega ga odbacuje? Ukazujući na činjenicu da sovjetski teoretičari redukuju kritiku „kulta ličnosti“ na „kritiku kulta Staljinove ličnosti“, Krešić je upozorio da se tu mešaju uzorci i posledice i da takva kritika ostaje na nivou fenomenološkog i ideološkog. Na taj način „sovjetska – i ne samo sovjetska kritika ‘kulta ličnosti’ je izričito posvjedočila da i sama pati od ideologije ‘kulta ličnosti’... budući da je u pitanju borba kulta protiv kulta, da se novi vođa (N. S. Hruščov – J. T.) protivstavlja starom“.¹⁴

U oba ova dela autor je učinio ogroman napor da svoje teze i analize argumentuje u prvom redu službenim dokumentima KPSS i sovjetske države, jer se u njima najjasnije ogledaju ka-

¹³ Maks Baće, Recenzija rukopisa „Političko društvo i politička mitologija (Prilog kritici ‘kulta ličnosti’)“, u *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, str. 80–86.

¹⁴ Andrija Krešić, *Političko društvo i politička mitologija*, str. 64 i 66.

rakteristike sovjetske nove politike, to jest karakteristike sovjetskog staljinizma i antistaljinizma. Ukratko, data je reč živim svedocima i autorima političke reforme.

Treći deo studije je sintetičkog karaktera i naslovljen je „Političko društvo i politička mitologija“ (str. 89–132). U njemu je sadržan Krešićev originalni doprinos kritici staljinizma koji se svodi na tezu o sovjetskom društvu kao *političkom društvu*. Na osnovu mnoštva uočenih odredbi o „kultu ličnosti“ i politike destaljinizacije koje je prikazao u prvom i drugom delu knjige, autor je kao rezultat te analize došao do „generalne kategorije *političko društvo*.“ Za njega ova generalizacija je *genus proximus* za oba protivstavljena smera politike. Otuda se u Krešićevoj analizi političkog društva „ukratko 1) izražava odnos između političkog sistema uopšte i društva kao cjeline, između politike i društva i 2) izražava sukob unutar sfere politike, između političkih sistema“.¹⁵ Političko društvo je „početak *sinteze* gdje induktivno pronalaženje opšte odredbe kao zakona ustupa mjesto deduktivnom objašnjenju zapaženih činjenica pomoću njihovog zakona. Sama realnost političkog društva kao takvog razdvaja se na sopstvene suprotnosti, a ove specifičnosti političkog društva izvode se iz njega, objašnjavaju se svojim porijeklom“.¹⁶

Dakle, pojam političko društvo se kod Krešića javlja kao ono opšte koje u sebi sadrži kako staljinizam tako i njegovu kritiku. Opravdanje za uvođenje pojma „političko društvo“ kao bitne oznake za staljinistički sistem u SSSR-u, Krešić nalazi u tome što je celokupno sovjetsko društvo u znaku politike kao politike, što je uspostavljen identitet između „posebnosti politike i društvene opštosti“, u kome se građani pojavljuju uglavnom kao objekti politike, pri čemu „niko nije pošteđen od *politike*, bilo kao *njeno* sredstvo ili kao *njen* cilj.“¹⁷ Ova predominacija politike u društvenom životu naročito se ogleda u domenu ekonomike, gde je njena intervencija najobimnija i zbog čega je u bukvalnom smislu ostvarena *politička* ekonomija. Otuda je upotreba kategorija „političkog društva“ za SSSR „kao što je, na primjer, po klasi feudala-

¹⁵ Isto, str. 93.

¹⁶ Isto, str. 6.

¹⁷ Isto, str. 91.

ca imenovano feudalno društvo iako taj naziv ne označava jednu klasu, već određenu strukturu cjelog društva”.¹⁸

Teorijsko-metodološki koncipirana na ovaj način kategorija *političko društvo* omogućila je Krešiću da osvetli ključne probleme „kulta ličnosti“ kao svojevrsne političke mitologije. U tom kontekstu veoma je upečatljivo i plastično Krešićevo poređenje ideologije „kulta ličnosti“ i religijskog dogmatizma, staljinističke i crkvene hijerarhije, inkvizicije i staljinističkog terora, da bi na kraju bila pomenuta i stravična činjenica da se u SSSR-u „pojavi čak i arhitektura koja podsjeća na gotske katedrale zbog sličnosti funkcije i inspiracije”.¹⁹

Zaključci do kojih je Krešić došao u ovoj studiji su bili odveć kritički i „jeretički“ i zato je u početku ona korišćena samo za „internu upotrebu“. Prvo, to je Krešićeva kritika Hruščovljeve linije kao staljinističke destaljinizacije, kao površne, ideološko-propagandne a ne suštinske i stvarne kritike „kulta ličnosti“. Drugo, reforme sovjetskog društva nakon XX kongresa KPSS nisu radikalna promena i popravka stanja koje nije socijalističko, nego samo uklanjanje Staljinove diktature i represije. Treće, ostao je monopol vlasti jedne partije, ostao je monopartijski sistem u kojem dominira politokratija – nova klasa koja drži ekonomsko-političku moć u zemlji i koja je hijerarhijski organizovana. Moć je raspodeljena tako da vrh politokratije ima apsolutnu moć i ona je nadeterminanta svih bitnih procesa u društvu. Četvrto, svi oblici alijencije i dominacije koje je kritikovao Karl Marks, prisutni su i u sovjetskom društvu. Proces odvajanja politike od društva je doveden do kraja, a politička diktatura je rezultirala sukobom politike i društva. I peto, iz ovog principijelnog stava o otuđenju politike i društva autor izvlači i sve glavne političke stavove prema konkretnoj i komplikovanoj stvarnosti SSSR-a i svim glavnim pojavama koje analizira i o kojim donosi svoje ocene.

U celini posmatrano, Krešić se u ovoj studiji uhvatio u koštac s fenomenom „kulta ličnosti“, možda najvažnijom pojavom XX veka, bez čije temeljne spoznaje i kritike filozofija kao društvena nauka teško da može dalje da se razvija. On je uspeo da anali-

¹⁸ Isto, str. 92.

¹⁹ Isto, str. 129.

zira i oceni „kult ličnosti“ u SSSR-u u istorijskom razvoju i u tadašnjem stanju. Pri tome, on se nije zadržao samo na političkoj kritici kulta ličnosti, nego je ponudio teorijsko objašnjenje uzroka za njegov nastanak i pojavne manifestacije.

Iako je objavljena u malom tiražu kao interno izdanje, ova Krešićeva knjiga je bila predmet ozbiljnih rasprava i širokog interesovanja stručne javnosti. Nekoliko godina kasnije, u vreme studentskih demonstracija u svetu i kod nas, našao se izdavač koji je procenio da bi Krešićeva studija *Političko društvo i politička mitologija* mogla biti dragocen intelektualni kompas za razumevanje protivrečja koja su razdirala tadašnja socijalistička društva, i protiv kojih su ustali mladi širom sveta. U to vreme agilni beogradski izdavač *Vuk Karadžić* objavio je u svojoj popularnoj ediciji „Zodijak“ Krešićevu knjigu pod naslovom *Kritika kulta ličnosti*.²⁰ Veoma brzo knjiga je postala bestseler, iako je uglavnom prečutkivana u domaćim javnim glasilima. Doživela je italijansko izdanje²¹ uz brojne prikaze u tamošnjim listovima i časopisima.

Početkom 1968. Andrija Krešić je prihvatio ponudu Vanje Sutlića, urednika Biblioteke „Logos“, da u njoj objavi knjigu svojih filozofsko-političkih eseja pod naslovom *Dijalektika politike*.²² Reč je o njegovim radovima koje je objavljivao u jugoslovenskim časopisima i zbornicima u razdoblju 1964–1967. godine. Krešić je prvo sabrao osam radova koje je objavljivao raznim povodima i bez ikakvih promena prvobitnog teksta uvrstio ih u prvi deo knjige pod naslovom „Dijalektika politike“. Na početku su dva teksta objavljena 1964. godine: „Aktuelnost Marksove misli“²³ i „Humanitet, politika i rat“.²⁴ Potom slede tekstovi nastali u periodu 1965–1967: „Socijalizam kao pitanje istorije“,²⁵ „Politički apsolutizam, anarhija i autoritet“,²⁶ „Ekonomska vrijednost i etička vrijed-

²⁰ Andrija Krešić, *Kritika kulta ličnosti*, Vuk Karadžić, Beograd, 1968, 177 str.

²¹ Andrija Kresic, *Per la critica dello stalinismo – Socista politica e la mitologia politica*, De Donato editore, Bari, 1972.

²² Andrija Krešić, *Dijalektika politike*, Biblioteka Logos, IP „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1968, 148 str.

²³ Andrija Krešić „Aktuelnost Marksove misli“, *Gledišta*, Beograd, br. 5, 1964.

²⁴ „Humanitet, politika i rat“. U *Čovek danas*. Beograd, Nolit, 1964.

²⁵ Andrija Krešić, „Socijalizam kao pitanje istorije“, u *Smisao i perspektive socijalizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1965.

²⁶ Andrija Krešić, „Politički apsolutizam, anarhija i autoritet“, *Gledišta*, br. 4, 1966.

nost”,²⁷ „Proletarijat i socijalizam u Marksovom dijelu i u današnjem svijetu”,²⁸ i „Diktatura proletarijata i radnička samouprava”.²⁹

U drugom delu rukopisa Krešić je pod naslovom „Politika i ljudska zajednica” dodao četiri priloga: „Istorija političke misli, politička teorija i praksa”, „Šta je politika”, „Politika protiv ljudske zajednice” i „Politika kao samodjelatnost ljudske zajednice”. Ove tekstove on je napisao kao uvod u hrestomatiju *Država i politika* koju je u to vreme pripremao.

Iako su prilozi u ovoj knjizi zadržali karakteristike samostalnih napisa, autor je izabrao one koji izrazitije odgovaraju naslovu knjige i zajedno čine izvesnu celinu. Oni daju uvid u dijalektiku politike koja se „predlaže kao zamjena za razne koncepte tradicionalne političke filozofije, ali ne i kao zamjena-odbacivanje, nego kao istinski zaključak.”³⁰

4. – U godinama posle pada Berlinskog zida 1989, u vreme ratnih sukoba zavađenih jugoslovenskih naroda, Andrija Krešić je retko istupao u javnosti. Veoma je teško podnosio slom socijalizma i raspad Jugoslavije za čije ideje i ideale se borio od rane mladosti i kojima je posvetio najbolje godine svog života. Bilo je to vreme tragičnih i sudbonosnih godina koje je istorija zabeležila kao razdoblje razaranja zajedničke države Južnih Slovena, razdoblje u kojem se na evropskom Istoku srušio svet realsocijalizma, izneverivši velike nade i očekivanja, vreme puteva i stranputica postkomunističke tranzicije i globalizacije. Taj proces čiju su okosnicu činile modernizacija i demokratizacija, zaustavljen je u socijalističkim zemljama negde u punom zamahu, a negde na samom početku i decenijama je bio zaleđen i upregnut u „jaram nezrelosti” (Kant) patrijarhalno strukturisane zajednice. Slomom realnog socijalizma, procesi konstituisanja moderne demokratske zajednice su oživeli i nastavili da žive tamo gde su nasilno preki-

²⁷ Andrija Krešić, „Ekonomska vrijednost i etička vrijednost”, *Praxis*, Zagreb, br. 4–6, 1966.

²⁸ Andrija Krešić, „Proletarijat i socijalizam u Marksovom djelu i u današnjem svijetu”, *Filozofija*, Beograd, 11/1967, 1–2, 57–73.

²⁹ Andrija Krešić, „Diktatura proletarijata i radnička samouprava”, *Međunarodna politika*, Beograd, 1967.

³⁰ Andrija Krešić, *Dijalektika politike*, str. 6.

nuti. To „oslobađanje istorije“ i „povratak u (modernu) istoriju“, poprimili su krajem XX veka oblike „*osvete istorije*“, jer se nije mogao izbeći onaj isti put kojim je Zapad davno prošao. Put etničko-verskih i građanskih ratova. U uslovima postkomunističke tranzicije i globalizma, taj put nije odveo jugoslovenske narode u krug razvijenih zapadnoevropskih društava, već na sporedni kolosek istorije i povampirenog srednjeg veka.

U tom dramatičnom i burnom vremenu, Andrija Krešić je, uprkos poznim godinama, razočarenju i resignaciji, tragao za odgovorima na ključna pitanja i dileme društva koje je (pre)trpelo korenite preobražaje, jednog sveta koji je nestajao i novog koji je osvajao planetu. On se sve ređe pojavljivao u javnosti; odbijao je malobrojne pozive za rasprave i izbegavao medije. Ipak, u retkim javnim istupima na stručnim skupovima dizao je svoj glas protiv etničko-verskih sukoba i rata u Jugoslaviji, protiv pošasti neoliberalne tranzicije i globalizma. Ti Krešićevi istupi ostali su rasuti po raznim listovima i časopisima, bez šireg odjeka u stručnoj i široj javnosti. Verovatno bi bili potpuno zaboravljeni da ih nije prikupio i objavio Božidar Jakšić u knjizi *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*.

Reč je o petnaestak tekstova koji su nastali u periodu 1990–2001. godine.³¹ Oni su grupisani u tri tematske celine: (1) Za demokratsku Jugoslaviju, (2) Svi naši nacionalizmi i (3) Kritika politokratije.

Po mom sudu posebno su zanimljiva sledeća četiri priloga. Prvi prilog pod naslovom „Socijalizam i druga Jugoslavija (teze za diskusiju)“, napisan je sedamdesetih godina kao prilog tadašnjim raspravama o krizi SFR Jugoslavije. U njemu je Krešić u šesnaest teza izneo svoj stav o uzrocima krize zajedničke države južnoslovenskih naroda i naznačio puteve i subjekte izlaska iz te krize. Po njemu „druga Jugoslavija je sasvim odigrala svoju historijsku ulogu i njen poredak je, ostavši bez uloge, zapao u stagnaciju. Stagnacija je kronična kriza zato što se lagano, ali sigurno produbljuje jaz između društveno-historijskih potreba (pojmovi, programa, rezolucija, proklamacija) i svakidašnjice života proizvođačkog stanovništva. Izlaz iz krize druge Jugoslavije može biti *treća Jugosla-*

³¹ Izuzetak je tekst „Socijalizam i druga Jugoslavija – teze za diskusiju“ koji je bez datuma, ali je izvesno da je napisan osamdesetih godina.

vija koja bi bila ostvarenje *sadašnjih* socijalističkih potreba, nova podudarnost historijske svijesti i realnosti. To bi mogla biti zemlja ostvarene *radničke samouprave*, oslobođeno društvo rada i ova bi smena bila revolucionarna praksa bez obzira na pojavni oblik revolucije.“

Ovim razmišljanjima Krešić se vratio devedesetih godina kada su počeli ratni sukobi i raspad druge Jugoslavije. Svoje ideje o uzrocima neuspeha prve i druge Jugoslavije kao i dilemama nakon njihovog nestanka sa istorijske scene, on je prvo plasirao u listu *Intervju* aprila 1991,³² a u celovitom obliku izneo ih je na naučnom skupu „Teorijsko-metodološke pretpostavke raspada Jugoslavije“, koji je organizovao Institut za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu 29. i 30. juna 1993. godine. Na tom skupu on je podneo saopštenje na temu „Zašto je Jugoslavija dvaput propadala“.³³ Svoju analizu je smestio u širi kontekst nastanka i sudbine složenih, višenacionalnih država posle Drugog svetskog rata u istočnoj Evropi (SSSR, SFRJ, ČSSR) u uslovima „nepostojanosti politokratskog društva“. Težište je, razume se, na iskustvima Kraljevine Jugoslavije i Avnojevske Jugoslavije koje su nastajale kao rezultat svetskih ratova, ali kao različite društvene i državne formacije.

Tvorcima prve i druge Jugoslavije činilo se da se uprkos rovitom balkanskom tlu može podići stabilna državna tvorevina, bazirana na četiri statička stuba: a) na ekonomskoj i socijalnoj modernizaciji; b) na izgradnji moderne i stabilne države i političke zajednice; v) na etničkom, verskom i kulturnom pluralizmu; g) na podršci spoljašnjih sila. Međutim, tragično iskustvo sloma prve Jugoslavije 1941. godine i druge Jugoslavije 1991. godine, jasno je razotkrilo pukotine u toj „statici“. Pomenute četiri tačke oslonca Jugoslavije pokazale su se kao aporije koje su bezuspešno rešavane pomoću jugoslovenske formule.

Osnovne uzroke sloma druge Jugoslavije Krešić je video u dominaciji republičkih politokratija koje su u uslovima krize, izgu-

³² Andrija Krešić, „O mogućnosti postavnojevske Jugoslavije“, *Intervju*, Beograd, br. 258, 26. april, 1991, str. 25–26.

³³ Andrija Krešić, „Zašto je Jugoslavija dvaput propadala“, *Filozofija i društvo VI*, Beograd, 1993, str. 289–307, objavljeno u: *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, str.137–149.

bivši legitimitet, posegnule za nacionalizmom kao političkom tehnologijom dominacije i vladanja. „Politokrati su prihvatili politike nacionalizma kao pogodnog oruđa svoje vladavine i zato što su – pod pritiskom domaće i svjetske javnosti – morali pristati na politički pluralizam. Tada je kompartijsko jednouljme zamijenjeno monoideologijskom sviješću nacionalizma tako što su ‘otriježnjeni’ komunisti, zajedno sa starim nacionalistima, osnovali više partija nacionalnog okupljanja i nacionalnog imena. Zato se u političkoj panorami vidi sve samo srpstvo do srpstva (odnosno drugdje hrvatstvo do hrvatstva); ostalih partija je znatno manje i znatno su manje.“³⁴

U ovim raspravama Krešić je izložio i svoje gledište o mogućnosti treće Jugoslavije kao civilizacijske alternative za sve jugoslovenske narode. Njemu je bilo jasno da je to tadašnjem realnom odnosu snaga „utopično“ i „čisto teorijska mogućnost pri sadašnjem raspomamljenom nacionalističkom državotvorstvu u praksi“.³⁵ Jer, ni na unutrašnjem ni na međunarodnom planu nisu se ni tada ni danas videli socijalno-politički subjekti i realni putevi oživotvorenja projekta nove Jugoslavije. Zanimljivo je, međutim, kako je Krešić odgovorio kritičarima koji su mu prigovorili utopizam: „Još od Aristotela se zna da je teorija (u koju spada i filozofija) znanje radi znanja koje se ne brine o svojoj praktičnoj upotrebljivosti. (Šta bi ostalo od teorijske fizike ili biologije ako bi se uvažavala samo praktički neposredno upotrebljiva otkrića?). Koliko tekuća praksa odudara od teorijske istine, toliko gore po praksu.“³⁶

Na kraju, pomenimo i Krešićevo poslednje učešće na jednom naučnom skupu. Naime, on je učestvovao u radu naučnog skupa u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju 2. i 3. marta 2001. godine na temu: „Socijalno-ekonomske promene u Srbiji/Jugoslaviji: perspektive i ograničenja“. Učesnici skupa su nastojali da šest meseci nakon promena u Srbiji 5. oktobra 2000. godine, odgovore na pitanje prirode tih promena i (ne)mogućnosti demokratije u srpskom društvu. Oni su u tridesetak saopštenja i boga-

³⁴ Isto, str. 147.

³⁵ Isto, str. 136.

³⁶ Isto, str. 136.

toj diskusiji ponudili teorijsku konceptualizaciju tih događaja i daljeg toka onoga što su mnogi tada nazivali „poslednjom revolucijom XX veka“.

U svom saopštenju za ovaj skup pod naslovom „Zapis povodom izglasanih promjena“, Krešić je analizirao događaje u Srbiji u svetlu dva teorijska koncepta društvenih promena – „reforme“ i „tranzicije“. Prvi koncept je korišćen za razumevanje nastanka i dinamike Miloševićevog režima koji je selektivno „reformisao“ titoističko nasleđe politokratske vladavine. Proces tranzicije iz autoritarnog u demokratsko društvo omogućen je oktobarskim promenama u Srbiji. Na putu ovakve transformacije koja prevazilazi puke „reforme“, stoje mnoga iskušenja s kojima se suočava nova vlast. „Jedno od osnovnih je neophodnost depolitizacije društva, tj. omogućavanje autonomnosti različitih područja društvenog života. Druga je izbegavanje apsolutizacije nacionalne suverenosti koja na Balkanu vodi suprotstavljanju etničkih kolektiviteta koji samo u sopstvenoj državi vide osnovni instrument osiguranja sloboda i prava.“³⁷ U obrazloženju ovih teza, Krešić je upozorio na prepreke koje stoje na putu DOS-skog osvajanja demokratije u Srbiji. Stoga je upozorio da je „promjena personalnog sastava vlasti“ nužna ali nije dovoljna, jer „u politokratskom totalitarizmu državno-partijska regulativa prožima cijelo društvo, zahvata sve njegove dijelove, preko politički podobnih komesara-regulatora.“³⁸

Pojedini učesnici skupa su u ovim Krešićevim tezama videli kritikizam i zamerili mu da su „previše eshatologične“ da bi bile praktično-politički dovoljno delotvorne. On im je odgovorio na sledeći način: „filozofsko-historijski *logos* i praktično-politička ‘vještina mogućeg’ razlikuju se. Zbivanje nije fatalistički predestinirano i mogućnosti su različite. Koju izabrati? Politika, sa svojim izborima, za filozofiju je predmet kritičkog prosuđivanja, razlučivanja istine od neistine, čovječnog izbora od nečovječnog, u svijetlu teorije o historijskom iskustvu svijeta. Ako iz toga slijede rješe-

³⁷ Andrija Krešić, „Zapis povodom izglasanih promjena“, u *Revolucija i poredak*, priredili Ivana Spasić i Milan Subotić, Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2001, str. 71–79.

³⁸ Isto, str. 75.

nja koja, u okviru datog stanja stvari, izgledaju nerealna, krivo je dato stanje a ne filozofija. Putovanje spoznatom pravom cilju ne mora trajati kao biblijski *Ehodus*, tj. da izumre nekoliko generacija dok narod stigne u 'Obećanu zemlju', jer poznati pravac kretanja cilju štedi putnike od prakticističkog tumanaranja pustinjским bespućem."³⁹

U celini posmatrano, ovi tekstovi Andrije Krešića nastali su u dramatičnom vremenu od 1989. do 2001. godine: u vreme pada Berlinskog zida i sloma realsocijalizma, raspada države (SFRJ), rata za secesiju (Slovenija), etničkih ratova (Hrvatska, Bosna i Hercegovina), ekonomskih sankcija, blokade zemlje, hiperinflacije (1992–1995), oružane pobune (Kosmet, 1998), agresije NATO-a i rata (1999), petooktobarskog prevrata (2000), i vladavine kompradorskih elita. Ovi tekstovi su nastali prvenstveno po unutrašnjem nalogu autorovom; u njegovoj težnji da pronikne u teško prozirna oprečna zbivanja, da izađe u susret životnoj potrebi suočavanja sa sudbinskim pitanjima i izazovima našeg vremena, sa intelektualnim imperativom da se svoje vreme mislima obuhvati.

Krešić ih je pisao s namerom da ukaže na protivrečne procese postkomunističke tranzicije i uspostavljanja moderne demokratske pravne države u našem društvu. Težište je na pretpostavkama i mogućnostima i, s druge strane, na preprekama i stranpućicama prelaska iz autoritarnog u demokratski poredak. Oni su potvrda njegovog bogatog životnog iskustva i načelnog opredeljenja, izraz su njegovog misaonog otvaranja prema povesnosti i našoj egzistenciji. Oni su predstavljali svojevrzni pledoaje za kritiku autoritarnog socijalizma i kulta ličnosti, za teorijski i metodološki pluralizam u našoj društvenoj nauci, za emancipaciju nauke od politici od vladajuće ideologije.

Na taj način Andrija Krešić je ostao dosledan svom intelektualnom *credu* i crti na kojoj je, kao kritički intelektualac i praktički humanista delovao skoro sedam decenija. Štaviše, kao malo ko u nas, on je ovom modelu intelektualca i humanisti, pridružio i „model valjanog čoveka“. Reč je o onim retkim ljudima za koje Milan Grol koristi „prostu a sadržinom veliku reč valjan čovek, što će reći čovek koji valja svojoj porodici, valja opštini, zemlji, valja

³⁹ Isto, str. 78.

svakoj zajednici u kojoj je: čovek koji gleda na dobro zajednice kao na svoje dobro, pašteći se za to dobro smatra da 'gleda svoja posla' ... Od tog osećanja uzajamnosti, od deljenja dobra i zla, kako kaže narodna izreka, počinje osećanje valjanog čoveka".⁴⁰

⁴⁰ Милан Грол, *Кроз две деценије Југославије*, Библиотека „Политика и друштво“, Центар за унапређење правних студија, Београд, 1999, стр. 13–14.

Praktički humanizam i kritičko mišljenje Andrije Krešića

Sažetak

Na temu „Praktički humanizam i kritičko mišljenje Andrije Krešića“ pokušao sam da tragam za odgovorima na tri osnovna pitanja: 1. ideja i praksa praktičkog humanizma u životu Andrije Krešića; 2. Krešićev otpor dogmatizmu – dogmatizmu katoličke crkve i staljinističkom dogmatizmu; 3. Krešićevo viđenje „balkanskog *reduciranja humaniteta na etnicitet*“.

Ključne reči: Andrija Krešić, praktički humanizam, kritičko mišljenje

■ Andrija Krešić¹ je žarko želeo i nameravao da svoj intelektualni opus zaokruži knjigom *Praktički humanizam*. Nameru nije ostvario, knjiga nije objavljena, ali ideje praktičkog humanizma postoje i na životnom putu i u delima Andrije Krešića.

Prvoj generaciji studenata Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu školske 1956/57. godine Andrija Krešić je predavao logiku sa ontologijom i gnoseologijom. Krešić je sistematično i ozbiljno prenosio svoja znanja nama studentima. U njegovim predavanjima nije bilo *ad hoc* improvizacija i domišljanja. Ne sećam se da je nekada zakasnio na čas ili ga otkazao, što je bila česta praksa na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Prema svojim studentima bio je vrlo korektan, ali suzdržan i distanciran, za razliku od, na primer, Vanje Sutića koji je oko sebe okupljao svite studenata.

Jelena Berberović, Kasim Prohić i ja smo krajem juna 1960. diplomirali, a zahvaljujući Katedri (što praktično znači Andriji Krešiću) nekoliko meseci kasnije, novembra 1960. godine, našli smo se

¹ U pripremi ovog priloga utkao sam stavove i delove teksta iz mog predgovora knjizi *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, Službeni glasnik – Res publica, Beograd 2010, str. 9–19.

na čuvenom Bledskom savetovanju jugoslovenskih filozofa i sociologa. Šta je to za mlade, tek diplomirane studente značilo teško je opisati. Ni meni, a koliko mi je poznato, ni Jeleni Berberović ni Kasimu Prohiću, Krešić nikada nije dao naslutiti da on stoji iza ideje i odluke da odemo na to savetovanje.

Malo je ljudi, kao što je Andrija Krešić, koji su doživeli duboku starost, a da im životni putevi i intelektualno delo čine tako nerazdvojnu celinu. U promenama bar četiri režima, u svim turbulencijama i tragičnim zbivanjima na balkanskom prostoru, retke su ličnosti čiji su životni put i intelektualno delo u punoj saglasnosti izdržali sve probe vremena. Njegov praktički humanizam, slobodna kritička misao, težnja da i u teškim okolnostima sačuva ljudsko dostojanstvo i živi životom slobodnog čoveka, dolazili su do izražaja i u njegovim knjigama i člancima, njegovim drugim javnim aktivnostima.

Krajnje suzdržan, veoma obazriv prema drugima i strog prema sebi, skeptičan prema svetu u kome živi, sklon povlačenju iz situacija satkanih od bezbrojnih svakodnevnih trzavica, nikada u životu nije pristajao na mirne luke malograđanske sigurnosti ili privilegija staljinističko-titoističke nomenklature. Klonio se učešća u svakodnevnom „igramu“ ideoloških naganjača, povlačio se iz dnevnih banalnosti javnog života. Odbijao je pohvale i priznanja, a zasluge koje su mu nesumnjivo pripadale, uvek je relativizirao i smatrao nebitnim.

Malo je ko, kao taj suzdržani, dostojanstveni čovek, bio spreman na velike životne rizike. Kada je bio odabran da „na izvoru“ studira „marksizam-lenjinizam“, nije bilo nikakve sumnje da mu je bila namenjena karijera partijskog ideologa. Namesto da u Sovjetskom Savezu prigrli staljinistički dogmatizam, ne samo kao nedostiznu teoriju nego kao i lično opredjeljenje, uradio je suprotno – pretvorio je to „učenje“ u priliku da kritički sagleda svu pošast staljinizma, postao je snažni kritičar ideologije koju je trebalo da zastupa. Učinio je sve što je bilo u njegovoj moći da se ogromna većina studenata vrati u zemlju sa studija u toj „prvoj zemlji socijalizma“. Zvuči kao anegdota, a nije: kada su NKVD-ovci na železničkoj stanici u Moskvi vrbovali jugoslovenske studente da ostanu u SSSR-u, Andrija Krešić se, prema kazivanju svjedoka s kojim sam razgovarao, „popeo na vagon“ i održao vatreni govor o ljudskoj potrebi i moralnoj

obavezi da se ti mladi ljudi vrate u svoju zemlju. Od oko 600 jugoslovenskih studenata u SSSR-u ostalo je svega četrdesetak! To mu je u Jugoslaviji donelo sve moguće pohvale, ali je kazivao da tu nema neke njegove zasluge, nego da su odluke o povratku bile opredeljenje svakog pojedinca.

Kada su njegovim kolegama i njemu pretili da će ih Ranković uhapsiti ako ne otkažu jedan naučni filozofski skup, ipak su ga održali, uprkos mogućim posledicama. Kada je Univerzitetski komitet SKS – u vreme zaoštrenog Titovog kursa, koji su najžešće sprovodili Stane Dolanc i Branko Mikulić – naredio takozvanim *spoljnim* članovima Saveta Filozofskog fakulteta u Beogradu da glasaju za izbacivanje mladih asistenata sa Fakulteta prilikom reizbora – reč je o Trivi Inđiću i Nebojši Popovu – Krešić se tome javno suprotstavio i branio pravo svojih mlađih kolega na slobodan stvaralački i pedagoški rad. Branio je i dostojanstvo Filozofskog fakulteta u Beogradu koji se od političkih udara tih godina nije ni do danas oporavio. Bio je neko vreme predmet žestoke političke kampanje, pune osuda i insinucija. Napokon, kao direktor Instituta za međunarodni radnički pokret, zaposlio je trojicu profesora Beogradskog univerziteta, Ljubomira Tadića, Miladina Žvotića i Dragoljuba Mićunovića, u to vreme poznate praksisovce, koji su na osnovu posebnog zakona izbačeni sa Univerziteta. Kada je iz partijskog vrha Srbije od njega traženo da te kolege izbaci s posla, odbio je, dao je otkaz i demonstrativno otišao u penziju s nepunih 55 godina, koju na zadovoljstvo svojih prijatelja „uživa“ preko četrdeset godina.

U senci političke samovolje i obračuna s poznatim imenima Tadića, Mićunovića i Žvotića ostalo je praktično nepoznato da su kao, modernim jezikom rečeno, „kolateralne žrtve“ iz Instituta za međunarodni radnički pokret „u istom paketu“ izbačena i dvojica mladih i perspektivnih naučnih radnika primljenih na istom konkursu – Laslo Sekelj i Slobodan Žunić. Konkurs je u celini „poništen“ na inicijativu Milke Minić, pa su i mladi saradnici ni krivi ni dužni ostali bez hleba. Otac Lasla Sekelja, Mirko Sekelj – inače pravnik i jedno vreme i državni tužilac – podneo je u njihovo ime tužbu protiv Instituta, a kao svedoke tužbe je naveo Andriju Krešića, kao direktora i mene kao kolegu, saradnika Instituta. Krešić se odazvao pozivu Opštinskog suda i svjedočio u Sekeljevu korist. Naravno, ni sud nije

poštovao zakon pa je tužba odbačena, a mlade kolege, kasnije afirmisani naučni radnici su ostali bez posla.

II

Umeće „uspravnog hoda“ savladao je u ranoj mladosti. U životu se suočavao s dva moćna dogmatizma – dogmatizmom katoličke crkve i dogmatizmom staljinističke ideologije. Nasuprot klerikalnoj tradiciji šire sredine iz koje je potekao da „ide u fratre“, priklonio se siromaškom, radničkom, rudarskom levičarstvu i ostao mu veran i u desetoj deceniji života. Bio je jedan od istaknutih mostarskih antifašista-ilegalaca i partizana.

Možda bi ovo odbacivanje zagrljaja dva suprotstavljena, ali veoma moćna dogmatizma ostalo na nivou slučajne zanimljivosti iz biografije, da Krešić nije napisao više kritički intoniranih članaka o dogmama katoličke crkve i o staljinizmu (spoljnjem i unutrašnjem), a posebno da nije napisao knjige *Kritika kulta ličnosti* i *Kraljevstvo božje i komunizam*.

Kritika teološkog, kreacionističkog shvatanja sveta i čoveka, s jedne strane i ideja praktičkog humanizma s druge, predstavljaju osnovu za jedno razmatranje, krajnje neuobičajeno u ekskluzivističkim kulturama balkanskih naroda. Naime, Krešić u ranohrišćanskoj praksi jednakosti među vernicima i ljubavi prema čoveku i izvornoj ideji komunizma kao praktičkog humanizma vidi snažne zajedničke crte. Ranohrišćansko načelo – „Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe“ sugeriše postojanje zajednice jednakovrednih ljudi u kojoj su ukinute razlike na relaciji subjekt–objekt i u kojoj ne postoje hijerarhijski odnosi. I Bog je u toj zajednici samo personifikacija ljudske ljubavi. Izvorna ideja komunizma kao praktičkog humanizma takođe podrazumeva zajednicu slobodnih ljudi u kojoj je sloboda pojedinca uslov slobode za sve. Istorijski proces institucionalizacije hrišćanske crkve, posebno katoličke, u strogo hijerarhiziranu društvenu organizaciju doveo je do toga da je snažno obnovljena subjekt–objekt relacija kao osnova ljudskog otuđenja. Životima ogromne mase vernika-podanika vlada uski krug crkvenih velikodostojnika, kao upravljača. Rezultat su krstaški ratovi, inkvizitorska spaljivanja jeretika, progoni hugenota, ćutanje katoličke crkve o zločinstvima nacista itd. Slično se dešava i u istoriji radničkog, socijalističkog, komunističkog pokreta: partija postaje „avangarda proletarijata“, u

ime partije sve odluke donosi centralni komitet, u ime centralnog komiteta odlučujuću moć stiču politbiro i generalni sekretar, a rezultat su koncentracioni logori za neistomišljenike („neprijatelje socijalizma“) i upravljanje državama i društvima pomoću snažnog represivnog aparata. Uporan je kritičar politokratskog društva, sistema njegovih institucija i represije nad građanima. Ključno njegovo delo koje sadrži kritiku politokratije prvo je bilo onemogućeno, a zatim publikovano pod naslovom *Kritika kulta ličnosti* – postalo je orijentir za sve ozbiljne kritičare staljinizma u Jugoslaviji. Krešić se nije dao zavarati pokušajima reformi, sadržanih u ideji o „kritici kulta ličnosti“, koja je bila, kao što pokazuju hruščovljevske reforme u Sovjetskom Savezu ili „otvaranje procesa demokratizacije na bazi samoupravljanja“ u Jugoslaviji, samo maska za očuvanje politokratskih sistema. U kritici politokratije Krešić pravi bitan teorijski obrat u odnosu na uobičajene poglede na taj problem: namesto da kršenje zakonitosti i teror tumači posledicama kulta ličnosti, on kult ličnosti kritički analizira kao posledicu politokratskog sistema vlasti i organizacije države. A teorijska misao koja ostaje unutar granica tog sistema samo je, po Krešiću, „apologija jedne političke datosti“. Politokratija uspostavlja stanje krajnje nesigurnosti građana u kojem *nema mesta političkom samoodređenju ili suverenosti građanina* mimo državno-partijske hijerarhije, a „vanredno stanje“ postaje životna svakodnevnica. Tu građanin može biti ili sledbenik jedine (totalitarne) politike ili njena žrtva.

Vlast jedne jedine partije nad građanima kao podanicima i vlast crkve nad vernicima, takođe podanicima, imaju daleko više sličnosti nego što bi se to na prvi pogled dalo zaključiti. Otuda i ona lakoća s kojom su podanički zagovornici jedne ideologije („socijalističke, samoupravne“) prelazili ka drugom, takođe podaničkom obrascu delovanja i ubeđenja (verskom i nacionalnom), kao što Krešić pokazuje u nekim svojim radovima u kojima analizira zbivanja u tzv. Trećem balkanskom ratu, postaje skoro samorazumljiva. Staljinizam i kleronacionalizam, kako katolički, tako i pravoslavni, imaju daleko više dodirnih tačaka nego što bi se to na prvi pogled dalo pretpostaviti. Pri tome treba imati u vidu da je Krešićeva kritika usmerena prema teološkom tumačenju sveta i ponašanju crkve kao institucije, dok za vernike, ljudska verska ubeđenja i opredeljenja ima jako mnogo razumevanja.

III

Implicitno ili eksplicitno ideja da je sloboda pojedinca uslov slobode za sve, kao i načelo kritike svega postojećeg, predstavljali su osnovu Krešićevog bavljenja „svim našim nacionalizmima“. Upravo tako, sintagmu „svi naši nacionalizmi“ upotrebio je na omotnici svojih radova i beležaka o nacionalizmu². Istorijski nastalu ljudsku zajednicu, naciju, on vidi kao napredak u odnosu na staleško srednjovekovno društvo, kao nesumnjiv, ali svakako nedovoljan korak u „hodu“ čovečanstva, Kantovskim jezikom rečeno, *od čovečanstva po sebi ka čovečanstvu za sebe*. Naime, ni nacija kao zajednica ne obezbeđuje realizaciju načela da je „sloboda pojedinca uslov slobode za sve“! Štaviše, život, politika i ideologija nacionalnih zajednica protkani su nacionalnom sebičnošću, nacionalizmom koji vlastiti interes ističe i želi da ostvaruje na račun i štetu drugih nacionalnih zajednica. Krešić naglašava „slijepu samoživost“ i bezobzirnost prema drugim narodima koje bi, ako bi postale opšta pojava, dovele do utapanja nacija u krvi, kao što to pokazuje najnovije balkansko iskustvo. Negova kritika nacionalizma, sebičnosti i ostrašćenosti prema drugim narodima sadrži ideju da takva nacionalna politika nacionalističkih vođa ne zaslužuje nikakve nacionalne žrtve, nego samo nacionalnu neposlušnost. U tom kontekstu će reći da „ima oficijelnog nacionalnog interesa koji zaslužuje nacionalnu izdaju“. Tako dolazi do paradoksalne, ali značajne humanističke ideje da „nacionalna izdaja može imati vrijednost ljudske vrline“!

Krešić, dakle, tretira nacionalizam kao „bornirano stanovište vlastite nacije koje se ne obazire na interese i prava drugih nacija i

² Nacionalno određenje da je „Hrvat“ pratilo je uporno Krešića kroz život. Koliko god je mogao opirao se partijskim „nacionalnim ključevima“ na osnovu kojih je i biran u neke političke forume. Trudio se da vidi i razume čoveka i da njegovu nacionalnost smatra nebitnom. Navešću samo jedan detalj iz vremena kada se Krešić već dobro povukao iz javnosti. Sredinom 2007. godine Leksikografski zavod Miroslav Krleža iz Zagreba, uz potpis ravnatelja Vlahе Bogišića, obratio mi se da napišem biografsku odrednicu o filozofu Andriji Krešiću. Rado sam tu ponudu prihvatio. Andrija mi je pomirljivo rekao: „Ma napiši što hoćeš. Dobro me poznaješ. Samo nemoj napisati da sam *hrvatski* filozof.“ Odrednicu sam napisao, prethodno pokazao Andriji koji nije imao primedbe na njen sadržaj. Naravno, u tekstu nigde nije stajalo da je Andrija Krešić *hrvatski* filozof. Tu malu odrednicu uradio sam *pro bono*. Ništa nije pomoglo – u izdanju je lepo pisalo – „Andrija Krešić, hrvatski filozof“. I ja imam slično iskustvo s medijima u Hrvatskoj. Ne dā se čoveku da bude jednostavno čovek.

lako prelazi u šovinizam“. U bivšim jugoslovenskim republikama došlo je do procesa nacionalističke homogenizacije politike, a novoosnovane nacionalističke partije su samo formalno zamenile diktaturu jedne partije. Jedno ideološko jednoduše („komunističko“), zamenjeno je drugim ideološkim jednodušem – nacionalističkim. Tu zamenu su često vršili isti ljudi! Kompartijski monizam je zamenjen nacionalističkim monizmom, tako da su građani ostali zarobljeni politokratskom vladavinom u društvu u kojem su samo objekti politike. Krešić jasno uviđa da nacionalizam kao samoživi etnicitet predstavlja gubitak humaniteta, koji je posebno poguban ako je spojen sa „vjerskim zaboravom čovječstva“. Takav tip nacionalističke politike „balkanskog nečovječstva“ rezultirao je masovnim ubistvima civila, pljačkama, izbeglištvom i progonstvom, a takođe, nanošenjem velikog zla i vlastitom narodu. To bi bilo u najkraćim crtama Krešićevo viđenje „balkanskog *reduciranja humaniteta na etnicitet*“.

U tragičnim ratnim danima devedesetih godina (1994) i sâm sam pisao o tome da praksisovska orijentacija nije imala odgovore na epohalne izazove vremena i da su neophodni novi teorijski i hermeneutički pristupi u suočavanju s razmerama jugoslovenske katastrofe³. Prevideo sam tada da je jedan tihi, suzdržani, nenametljivi praksisovac početkom sedamdesetih napisao „Socijalizam i druga Jugoslavija (teze za diskusiju)“ u kojima je tačno dijagnosticirao buduću propast druge Jugoslavije i potrebu demokratskog preure-

³ Tu sam zapisao: „Nasuprot apologiji i propagandističko-ideološkom aparatu političkog sistema ‘samoupravnog socijalizma’ na koju je utrošena ogromna količina intelektualnih energija i materijalnih sredstava društva, snažna kritika socijalizma koju je negovala novija socijalna teorija na jugoslovenskom tlu šezdesetih i sedamdesetih godina, u svetu afirmisana kao ‘praxis filozofija’, istorijskom propašću komunističkog sistema izgubila je ne samo svoj predmet, nego i analitičku relevantnost. Više ili manje uspešan u kritici socijalizma, intelektualno atraktivan u svom humanizmu, taj pristup je ostao nemoćan u suočavanju sa novom surovom realnošću šovinističkog totalitarizma, koji je dezintegrisani jugoslovenski prostor doveo do ratnog usijanja... Da li je moguće da socijalna teorija koja je na bivšem jugoslovenskom prostoru dostigla relativno visok nivo u kritici tzv. ‘realnog socijalizma’, prevlada insuficijentnost u novim teorijskim pretpostavkama i pruži odgovarajuću heuristički i hermeneutički instrumentarij za razumevanje tragike vremena?“ Videti Božidar Jakšić, „Teze za naučni skup *Teorijske pretpostavke razumevanja raspada Jugoslavije*“, *Filozofija i društvo* br. V1, 1994. str. 11.

đenja društva. A pred tim zadatkom i danas stoje novonastale patuljaste balkanske države. Te su Krešičeve teze među mislećim ljudima širom Jugoslavije bile popularne i o njima se dosta neformalno razgovaralo, ali ni *Praxis* ih nije učinio dostupnim javnosti.⁴ U vreme najsnažnije idolatrije „samoupravnog socijalističkog sistema“, uviđajući realne koordinate osnovnih tokova svakodnevnog života u politokratskom društvu, Krešić snažno kritikuje taj sistem koji skoro svi u zemlji, ali i brojni inostrani pisci hvale kao „socijalizam s ljudskim likom“.

Siguran sam da će Krešičevo delo izdržati i najoštriji kritički sud.

⁴ Ostaje nejasno zašto ih *Praxis* nije objavio, a taj će mi delikatni čovek jednostavno reći: „Pa, nisam siguran da sam ih uopšte i nudio za objavljivanje.“ Te teze su objavljene u beogradskom listu *Republika*, br. 466–467, 1–31. decembar 2009. godine, str. 33–34, nakon što sam ih pronašao u „papirima“ Andrije Krešića.

drugi deo

**DIJALEKTIKA
POLITIKE I
KRITIKA KULTA
LIČNOSTI**



Političko društvo i politička mitologija: kako čitati Andriju Krešića u XXI veku¹

Sažetak

Anatomija „kulta ličnosti“ ukazuje na to da je za ovakav oblik političke anomalije potrebna kako pogodna, ne i nužno harizmatična, ličnost, tako i dobro organizovana centralizovana birokratija zasnovana na partijskoj (stranačkoj) privrženosti. Obeležje tako uspostavljene političke vlasti je strahovlada. Iskustvo opominje da se dekonstrukcija totalitarne personalizovane vlasti ne završava odstranjivanjem ličnosti koja je personifikuje, već da zahteva duboke političke i društvene reforme partokratske i birokratizovane države. Savremeni liberalizam je, težeći jeftinom egalitarizmu, doprineo populizmu koji je na račun demokratske volje slobodnih građana podstakao anarhično narodnjaštvo. Rezultat svega jeste to da su se širom sveta pojavili političari koji bi rado oko sebe izgradili atmosferu „kulta ličnosti“. Prepreka tome su vladavina prava, uspostavljene institucije, politički pluralizam iz kojeg proizilazi određena ravnoteža i preraspodela snaga. Tamo gde se ta ravnoteža naruši, stvoriće se uslovi za novog „harizmatičnog“ vođu.

Ključne reči: Andrija Krešić, kult ličnosti, partokratija, birokratija, populizam, liberalizam

55

zbornici

Blгодарim vam drugovi moji, na zajedničkoj patnji i veri i pobedi i molim vas da mi oprostite što ne mogu s vama da delim vlast kao što sam delio borbu. Ali pesnici su – protivno od drugih ljudi – verni samo u nevolji, a napuštaju one kojima je dobro.

Ivo Andrić, Priča iz Japana

¹ Tekst je napisan tokom rada na projektu Instituta društvenih nauka „Društvene transformacije u procesu evropskih integracija – multidisciplinarni pristup“, ИИИ 47010.

Rukopis knjige *Političko društvo i politička mitologija. Prilog kritici „kulta ličnosti“* Andrija Krešić je napisao 1964. godine, ali je ovo štivo široj javnosti postalo dostupno tek četiri godine kasnije, kada ga je u ediciji „Zodijak“ objavila izdavačka kuća Vuk Karadžić. Knjiga je objavljena pod nazivom *Kritika kulta ličnosti*, odnosno štampana je pod podnaslovom pomenutog rukopisa. U godini „velikih protesta“ tokom koje su s različitih stanovišta, ali i iz različitih pobuda, preispitivani i liberalizam i marksizam objavljivanje Krešićevog rukopisa koji je četiri godine čamio u Institutu društvenih nauka, logično i savršeno se uklapalo u duh bunta i zahteva za političkim i društvenim promenama na Zapadu i na Istoku.

Četiri godine ranije prilike nisu išle u prilog Krešićevom rukopisu. Naime, recenzent Maks Baće rukopis nije preporučio za objavljivanje jer je smatrao da bi to politički bilo štetno, a da se sve, ili skoro sve, što je u njemu napisano moglo „reći u formi koja može politički proći, a teoretski izazvati interes i diskusije²“. Ovakav stav doprineo je tome da Krešićev tekst postane deo jugoslovenske političke mitologije, što svakako nije bila njegova zamisao i ambicija. Baće je nehotice, isključivo zbog opreza i straha od političkih posledica, a ne zbog nerazumevanja rukopisa – doprineo da ovaj Krešićev tekst postane jedan od simbola jugoslovenske blasfemije.

Nastojeći da odbrani dostojanstvo profesije Krešić je Baćeu uputio pismo u kojem ga je, bez reči optužbe i prebacivanja, upozorio na odgovornost koju je preuzeo pišući recenziju koju je pretpostavio struci i činjenicama. U Krešićevom i Baćeovom pristupu nije bilo lične netrpeljivosti već etički suprotstavljenih pozicija, jer – Krešić je živeo i pisao u skladu sa svojim uverenjima, a Baće – u skladu s politički podobnim mišljenjem. Krug se zatvorio tek nakon četiri decenije kada Baće 2005. godine u knjizi *Apsurdi Karla Marksa* piše: „Trebalo je punih stotinu i pedeset godina da čovjek sa sigurnošću može ustvrditi kako u marksističkoj sintezi nema ni jedne teze koju znanost može prihvatiti ili je zdrav razum može razumjeti, ni jedne kojoj bi mogao odati priznanje i poštovanje. Sve su Marksove teze načinjene od poluistina, neistina i apsurdna. A njegove vizije i proro-

² Recenzija Maksa Baćea objavljena je u: *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, prir. Božidar Jakšić, Službeni glasnik – Res publica, edicija „Svedoci epohe“, Beograd, 2010, str. 80–86.

čanstva budućnosti pokazale su se u životnoj praksi diljem svijeta kao neostvarive. U cijeloj ljudskoj povijesti teško je naći nekog tko je izazvao i prouzročio tolike tragedije divovskih razmjera, u kojima su stradale stotine milijuna ljudi, kao što je to učinio Karl Marks.”³

Za razliku od Baćea koji se pred kraj života priklonio prizemnom kleronacionalizmu i beskompromisno se obračunao sa ideologijom „od koje je živio“, Krešić u svojoj kritici kulta ličnosti nije bio kritičan prema Marksu i marksizmu već prema Staljinu i njegovim apostolima kao oličenju vulgarizacije marksizma. U „apostole“ boljševičkog socijalizma Krešić je ubrajao i Nikitu Hruščova, Staljinovog nasljednika i glavnog kritičara „kulta ličnosti“, smatrajući da reforme koje je sproveo unutar partije i državnog aparata nisu suštinske i da je duh kulta ličnosti preobličio u monopartijsku komunističku birokratiju koja raspolaže sa apsolutnom moći u upravljanju političkim i ekonomskim sistemom. Vrh tako organizovane politokratije raspomagao je moći kakvu su imali apsolutni monarsi.

II

Za Krešića je nepovoljna recenzija bila znak da Institut društvenih nauka u kojem je od 1961. godine rukovodio Odeljenjem za filozofiju za njega više nije povoljna radna sredina. Početkom sedme decenije Institut je bio pod snažnim ideološkim i političkim uticajem i naoko nesmetano istraživanje društvenih pojava nije značilo i slobodno saopštavanje rezultata. U Krešićevim sećanjima Institut je opisan kao „neka vrsta lijeve, crvene akademije, nasuprot zvaničnoj akademiji nauka u Beogradu (SANU), da bude alternativa Univerzitetu i da bude stjecište lijeve marksističke misli. Ideja je bila da Institut bude dominantan ideološki centar, da dominira ideologijom.“⁴

U kontekstu „hapšenja“ Krešićevog rukopisa, a ne i autora, kako je to duhovito prokomentarisao Nabojša Popov⁵ – trebalo bi imati u vidu i to da su se prve godine rada Instituta poklapale s nastojanjem jugoslovenskih komunista da obnove zvanične državne i

³ <http://arhiv.slobodnadalmacija.hr/20030927/sdmagazin02.asp>

⁴ Videti u Jakšić, pr., *Ibid.*, str. 70.

⁵ Reč na promociji knjige *Humanizam i kritičko mišljenje* 16. aprila 2010. godine u redakciji lista *Republika* (<http://www.republika.co.rs/476-477/31.html>; poslednji pristup 3. januara 2018. u 20:10 sati).

partijske veze sa Sovjetskim savezom, ali i da se na „zapadu“ izgradi ugled socijalističke države u kojoj se poštuju prava čoveka i sloboda mišljenja. Ni jedno, ni drugo nije bilo lako ostvariti zbog suštinskog nepoverenja koje su i Sovjeti i zapadni liberali imali prema jugoslovenskom socijalističkom projektu. Andrija Krešić nije bio jedini intelektualac koji je razumeo tadašnje političke prilike i kojem je bilo jasno da se u ideološkom žrvnju prvo melju „nepravoverni“, ali je bio među retkim koji se nisu libili da preuzmu moralnu i profesionalnu odgovornost i da javno govore i pišu ni o čemu drugom do o činjenicama. Jugoslovenskoj intelektualnoj eliti je preko degradacije Milovana Đilasa jasno poručeno šta ih očekuje ukoliko se odvaže na „nepoželjnu“ kritiku. Podsetimo da je u jugoslovenskoj komunističkoj hijerarhiji Đilas zauzimao visoko mesto, ali ga to nije spasilo od partijske odmazde zbog toga što je kritikovao suprotstavljenost komunističkih ideala i komunističke stvarnosti. Nakon Šestog kongresa KPJ Đilas nije prepoznao granicu kritike koju su birokratizovani sistem i „vođa“ revolucije bili spremni da podnesu⁶.

U memoarima *Korijen, stablo, pavetina* Gojko Nikoliš jasno ukazuje na to da je neposredno po okončanju Drugog svetskog rata uspostavljena snažna vertikalno ustrojena partijska vlast koja je delovala autonomno, paralelno sa državom. Takvoj vlasti misleći ljudi, nezavisni intelektualci, skloni preispitivanju stvarnosti i spremni za suštinsku, a ne samo na „konstruktivnu“ kritiku bili su kamen o vratu kojeg se što pre trebalo rešiti (Nikoliš: 1981; 645). Partokratski ustrojena država i zastrašeni intelektualci jesu prirodni habitus za uspostavljanje diktature u kojoj se nekolicina, a najčešće jedan izdvajaju u upravljanju državom i društvom. Političke sisteme u kojem je neprikosnoven jedan (kult ličnosti) karakterišu snažane partijske nomenklature i slabe institucije. Autoritarni vođa, diktator, hazjajin – autoritet crpi iz snage partije i vaninstitucionalnih poluga vlasti, a ne iz ličnog autoriteta i sposobnosti. Harizma je poželjna, ali ne i nužan uslov diktatorske vlasti.

Verujući da je autoritet nepogrešivog vođe neodrživ, Krešić je govorio: „šta znači jedan Aleksandar Makedonski prema Aristotelu, šta znači Napoleon prema Hegelu, a u Francuskoj komunistički

⁶ Zalaganje za socijalističku demokratiju značilo je temeljno preispitivanje sistema, prvo sovjetskog, potom i jugoslovenskog, što Đilas i čini podvrgavajući kritici birokratiju, partijsku državu i odsustvo slobode mišljenja (Stanić: 2014; 245).

vođa Torez prema Lefevru..." (Jakšić; 2010; 101). Slično je mislio i Maks Veber (Max Weber): „Političar mora praviti kompromise, a učenjak ih ne sme prikrivati“ (Maier, Rausch & Denzer: 1998; 309). U stvarnosti relacije u političkom i naučnom delovanju su sasvim drugačije, jer *svi* političari nužno prave kompromise, a samo *pojedini* naučnici su spremni da brane istinu i odvajaju naučno od profanog. Međutim, odnos nauke i politike nije uvek jasno razgraničen jer nauka nastoji da sofisticira politiku, da je etički i hermeneutički utemelji, dok politika različitim metodama ideologizira nauku i iz nje eufemizmima crpi opravdanje za praktično delovanje i ostvarivanje ciljeva. Filozofija (nauka) u tako postavljenim odnosima često je „sluškinja“ politike, a jeretičko je mišljenje u naučnom delu, kulturi, umetničkom stvaralaštvu značilo duhovni, profesionalni, a često i fizički ostrakizam.

Analizirajući anatomiju sovjetske vlasti, Krešić se tiho i bez reči direktne kritike suprotstavio diktatorskoj vlasti kao takvoj. Shvativši da totalitarni režim zadire u sve društvene, a dobrim delom i u lične planove, Krešić u *Političkom društvu i političkoj mitologiji* razobličava prirodu autoritarne vlasti ustrojene na partijskoj poslušnosti i podobnosti, strahu i opštem nepoverenju i nesigurnosti. „Kult ličnosti“, koji je obeležio Staljinov tip totalitarizma, kontinuitet je boljševičke izvitoperenosti marksističke ideologije. Počeo je s tokom ranog doba revolucije, a nastavio se i nakon „hajzjainove“ smrti s Hruščovljevom politikom koja se u metodama učvršćivanja i organizacije vlasti po malo čemu razlikovala od Staljina kojeg je u javnosti beskompromisno kritikovao. Krešić piše: „Boljševički socijalizam nije uopšte socijalizam...“; „Hruščovljeva reforma nije popravak stanja koje nije socijalističko, nego samo uklanjanje žestoke Staljinove diktature koja je napunila sibirske logore komunistima i ostalima koji se nisu sa njim slagali. Da to i nije neka forma koja znači bitnu promenu. Ostao je monopol vlasti jedne partije, komunističke, monopartijski sistem. To sam nazvao politokratijom. To je nova klasa koja drži ekonomsku i političku moć u zemlji i koja je hijerarhijski organizovana. Moć je raspodeljena tako da vrh politokratije ima apsolutnu moć. To je takoreći nekadašnja apsolutna monarhija“.⁷

⁷ Krešić o suštini kritike kulta ličnosti u knjizi *Političko društvo i politička mitologija* (Jakšić, 2010; 70).

U isto vreme Hana Arent (Hannah Arendt) zaključuje slično: „Ranije sam pomenula proces detotalitarizacije koji je usledio posle Staljinove smrti. Ja 1958. još nisam bila sigurna da to otkravljanje predstavlja nešto više od predaha, neku hitnu meru zbog krize naslednika...” ili... „Bez sumnje, metodi koje su koristili novi vladaoци posle Staljinove smrti još uvek su u stopu sledili obrazac koji je ustanovio Staljin posle Lenjinove smrti...” (Arent: 1998; xxxvii).

Krešićeva kritika boljševičke organizacije države i partije kao avangarde nije značila i gubitak vere u komunizam kao praktično delanje, kao proces promene, humanizacije sveta. Praktički humanizam je Krešić poistovećivao s komunizmom, onakvim kakvim ga je Marks zagovarao u ranim, pretežno filozofskim radovima. Ovakvim shvatanjima Krešić je postao blizak „praksisovcima” koji su, kritikovali vulgarni dijalektički i istorijski materijalizam, birokratizam i totalitarizam, a zagovarali „nedogmatski”, stvaralački marksizam. Vrednosni osnov praktičkog humanizma Krešić nalazi u činjenju dobra. Dobročinitelja jasno izdvaja izvan svake ideologije i dogme jer čoveka samo praktični humanizam čini čovekom. Za njega nema razlike između zločina počinjenih u gulazima ili pogroma „bartolomejske noći” i stradanja Vandejaca. Čovečanstvo teži humanitetu tako što osporava zlo, što se bori protiv zla i krajnji cilj je da se od čovečanstva *po sebi* dosegne čovečanstvo *za sebe*.

III

Šta Andriju Krešića čini savremenim i interesantnim pola veka nakon što je napisao kritiku kulta ličnosti? Sa istorijske scene je nestala socijalistička država, marksizam se, uprkos tome što je značajna i celovita socijalna teorija, najčešće proučava kao istorijska „pošast”, a trijumf liberalne ideologije u globalnom društvu je apostrofirao privatnu svojinu kao najznačajniju vrednost u svetom trojstvu koji čine još sloboda i jednakost. Priroda levice, kojoj je Krešić iskreno pripadao, takođe se izmenila, jer je većina savremenih političkih stranaka leve provenijencije odustala od autentičnih zahteva „tradicionalne” levice za pravima radnika – sigurnost posla i dostojanstven život na osnovu rada. Prihvatajući konzervativne stavove levica je na kraju XX i na početku XXI veka, iako pokazuje znake revitalizacije autentičnih socijalističkih vrednosti, pomerajući težište sa

„welfare“ na „workfare“ – odustala od države blagostanja i izmenila odnos prema socijalnoj pravdi u čijem središtu interesovanja i delovanja više nisu siromaštvo i nejednakost.

U takvim uslovima praktički humanizam, koji je Krešić živeo, od *humaniteta* je jednako daleko koliko i u vremenu boljševičke diktature, a čovečanstvo je prinuđeno da se brani od zla u ljudima i društvu kao i mnogo puta u prošlosti. Na kraju XX veka postalo je jasno da su Staljin i njemu slični socijalistički lideri omogućili urušavanje, ne samo tekovina pre svega Oktobarske revolucije, nego i njenih vrednosti. I to je njihov najveći greh – personalizujući revoluciju i vulgarizujući njene ciljeve Staljin i sledbenici su uništili njen internacionalni, pa i univerzalni karakter.

Vrednosti koje je Krešić zagovarao i principi na čijim osnovama ih je branio i kritikovao odstupanje od njih, u savremenom dobu su obesmišljeni. Socijalna pravda i sloboda su, u uslovima demontiranja socijalne države i sve veće potčinjenosti ljudi stubovima kapitalizma, izgubile snagu realnih društvenih uporišta. Realnost je uspostavljanje novog sistema vrednosti, koji se u biti ne razlikuje od sistema vrednosti koji je pre skoro sto godina, pored ostalog, pogodovao i uspostavljanju socijalnog i političkog okruženja za diktatorske režime zasnovane na jakim pojedincima i još snažnijim birokratizovanim partijskim sistemima. Od pojave „kulta ličnosti“ staljinističkog tipa, koji je Krešić kritički razotkrio pre pola veka, u savremenom dobu brane nas tekovine izvornog liberalizma: vladavina prava, pravna država i zaštita prava čoveka. Prikrivenu ekonomsku moć savremene oligarhije i ekspanziju nesputanog, nekontrolisanog kapitalizma još uvek ograničavaju zakoni i institucije izgrađeni na vrednostima koje je u savremenu demokratiju utemeljio rani liberalizam. Te institucije poreklo vode iz vremena kada je kapitalizam imao svežinu i etiku društvenog progressa, odnosno kada je rušeći *ancien régime* osvajao slobodu za sve. Velike revolucije su rušile apsolutne monarhije zasnovane na principu neprikosnovene volje jednoga ili nekolicine, što ih i danas čini idejnim izvorima vladavini jednog u demokratiji (kult ličnosti), i uspostvaljale su sisteme inspirisane pravdom, slobodom i jednakosti. Širenje biračkog prava, podela i kontrola vlasti, sloboda misli, nezavisno sudstvo u liberalnoj demokratiji bili su, a u velikoj meri su i danas, garancije slobode i sigurnosti.

Kada se od ovih vrednosti odstupalo, kada su one bile podređivane prikrivenim interesima, valjalo je institucije zameniti autoritetom neprikosnovenog, nepogrešivog vođe. Hitler, Musolini, Staljin, Mao Ce-tung (Mao Zedong) i njihovi potonji i savremenici „plagijatori“ širom sveta, posledice su kriza demokratija u kojima su osnovne vrednosti zamenjene strahom, jeftinim populizmom i političkom demagogijom. Pojava neprikosnovenog vođe posledica je socijalnih i političkih okolnosti, a ne njegovih izuzetnih sposobnosti. Podsetimo se, jačanju Hitlerovog i Musolinijevog kulta doprineli su i idejno istrošeni politički neistomišljenici, ali i povoljne okolnosti, poput slabljenja „velike depresije“, za šta oni nisu imali nikakvih zasluga. Na primeru staljinizma Krešić je to objasnio lažnom slikom kulta ličnosti, naime: „Realni odnos između jednog kulta i njegove socijalne osnove (razloga) pojavljuje se ideolozima u izvrtanom vidu: stvarni razlog kao posledica, a posledica kao razlog. Stoga se kritički ideolozi toliko trude da svoju društvenu stvarnost poprave tako što će najpre likvidirati ideološku emanaciju te stvarnosti, t.j. kult Staljinove ličnosti. Staljin i neki vrhunski staljinisti optuženi su kao začetnici kulta vođe u ličnosti Staljina, a ovaj kult je dalje izazvao, kao svoje posledice, sasvim opipljive deformacije u sovjetskoj praksi. Kritičko razmatranje na osnovu početne razmijene razloga i posledice izgleda dalje sebi logično: smrću pogrešno obožavanog vođe nestaje primarni činilac takvog kulta vođe i pojavljuju se realne mogućnosti za likvidaciju društvenih posledica obožavanja“ (Krešić: 1968; 78–79).

Svrgavanje neprikosnovenog vođe, ne znači i to da s političke scene nestaju metode personalizovane vlasti. Naprotiv, najčešće je to prilika da se odgovornost za negativne posledice personalizovane vladavine „sahrani sa potrošenim vođom“. Hruščov je istovremeno žestoko kritikovao „kult Staljinove ličnosti“ i jačao sopstvenu poziciju na unutrašnjem i spoljopolitičkom planu – iz partije su isključeni heroji Oktobarske revolucije Molotov, Žukov, Maljenkov i Kaganovič i pokrenuta je, na kraju se ispostavilo neuspešna, politička akcija među socijalističkim zemljama da prihvate Sovjetski savez kao komunističku avangardu (Mandić, 2017; 38). „Staljinizam“ nije nestao sa Staljinom jer je birokratizovana partijska struktura nastavila istim metodama da sprovodi stare ili deli-

mično izmenjene političke ciljeve. Situacije, da se svi gresi pripišu diktatoru i njegovim najbližim saradnicima, tokom istorije bile su česte⁸: u zavetrini njihovih kazni zaštićena ostaje većina saradnika i aparatčika, a još je važnije to što se poluge autoritarne vlasti, uprkos političkim i ekonomskim reformama, ne demontiraju do kraja. Izbegavanje da se do kraja preispitaju i atomiziraju uzroci i posledice totalitarne vlasti, osim toga što doprinosi latentnom održanju autoritarnog duha, omogućava da se kritika preusmeri na širi socijalni kontekst. Kult ličnosti Josifa Visarionoviča Džugašvilija (Иосиф Виссарионович Джугашвили) je preispitivan u odnosu na ideju socijalizma koja je u kontekstu njegove surove vladavine izgubila smisao. Socijalizam je stigmatizovan kao „monstruoza mašina za gušenje ličnih sloboda i individualnosti čoveka“⁹, čime je utrt put za prenaplašeno hvaljenu ulogu liberalne ideologije i prakse. Olako se prenebreglo to da je liberalni konzervativizam pogodovao „harizmatičnim vođama“ koje su žezlom udarali jednakom žestinom kao „hajzjain“ sa Istoka.

Savet Evrope i Evropski parlament su od 1996. godine doneli nekoliko dokumenata u kojima direktno podstiču države i međunarodnu zajednicu da razvijaju odgovarajuće mere i aktivnosti za prevazilaženje posledica totalitarnih režima¹⁰. Bez ikakve namere da osporim važnost ovih dokumenata, ukazaću na protivrečnosti savremenog doba u kojima se (ne)primenjuju i postaviti dva pitanja: prvo, šta to liberalizam čini totalitarnim i drugo, zašto se poistovećuju nacizam i komunizam u tim dokumentima. Iako savremeni globalni kapitalizam ne poseže za gulazima i logorima kao polugama vlasti, po mnogo čemu jeste totalitaran.

⁸ Streljanje Nikolaja Čaušeskua ili ostarkizam Slobodana Miloševića, koji nije izgradio „kult ličnosti“, ali jeste bio autoritarni vođa, nekoliko decenija kasnije bile su prilike da im se pripiše sva odgovornost za loše političke odluke i vođstvo.

⁹ Videti: Zagorka Golubović, *Socijalizam i humanizam*, <https://www.marxists.org/srps/hrva/subject/praxis/soc-hum.htm>

¹⁰ Rezolucija Saveta Evrope 1096 o merama za demontiranje nasleđa bivših komunističkih totalitarnih sistema (1996); Rezolucija Saveta Evrope 1481 o potrebama za međunarodnom osudom zločina totalitarnih komunističkih režima (2006); Deklaracija Evropskog parlamenta o proglašenju 23. avgusta za Evropski dan sećanja na žrtve staljinizma i nacizma (2008); Rezolucija Evropskog parlamenta o Evropskoj savesti i totalitarizmu (2009).

Prvo što ga čini totalitarnim jeste to što ne nudi alternativu, šta više, druge mogućnosti se i ne razmatraju jer je liberalna država jedini referentni okvir u kojem je budućnost moguća. Slom „komunizma“ je značio osvajanje građanskih sloboda i priznavanje ljudskih prava, ali i ubrzanu političku liberalizaciju i sužavanje ekonomske uloge države. Međutim, „odozgo“, „čvrstom rukom“ preduzete reforme u raširena korupcija i ukupna politička kultura u kojoj neprikosnoveni vođa „po pravilu“ ima značajnu ulogu, bile su prepreka ne samo ekonomskim, već ukupnim kulturnim i demokratskim reformama¹¹ Liberali su na totalitarno nasleđe postkomunističkih država odgovorili „tvrdim“ ekonomskim reformama, što u velikom broju slučajeva nije bilo efikasno. Milton Fridman, koji je smatrao da je privatizacija *sine qua non* rešavanja svih problema postkomunističkih država, u knjizi *Kapitalizam i sloboda* ukazuje na to da za ukupne reforme vladavina prava ima ogromnu ulogu.

Dakle, savremeni liberalizam s jedne strane ostaje dosledan izvornim korenima – veri u dostojanstvo pojedinca i njegovu slobodu da bira među različitim mogućnostima, a s druge strane – ta sloboda je moguća samo u granicama liberalne države. Takav pristup u savremeni liberalizam unosi totalitarni duh. Izbor sužen u ideološki određene granice poništava veru u slobodu izbora, zadire u ličnu slobodu, jer u ljudima (kroz ideološki zasnovano obrazovanje, kulturu, medije i sl.) guši veru da ličnim izborom mogu da doprinesu društvenim promenama kao opštem dobru. Kako doprineti dobru svih ukoliko za sopstvenom srećom tragamo samo na dobro utabanoj stazi s koje nije poželjno skretanje?

Drugo, savremeni liberalni kapitalizam, doduše mnogo suprotnije nego što je to činila komunistička ideologija, narušava dostojanstvo ličnosti i ideal pravičnosti – i to ga čini neodrživim. Toma Piketi (Thomas Piketty) ukazuje na to da je nejednakost u kapitalizmu njegovo suštinsko obeležje. Među savremenim levičarima Piketi je stekao ugled stavom da se kapital brže uvećava od stope rasta ekonomije, što bogatije čini još bogatijim i doprinosi povećanju ukupne nejednakosti (Piketi: 2015; 499). Ovaj stav, ra-

¹¹ Videti: Frensis Fukujama, *Građenje države*, Filip Višnjić, Beograd, 2007.

zvijen i empirijski i statistički odbranjen u obimnoj studiji *Kapital u XXI veku*, podrio je poluistinu da kapitalizam doprinosi smanjenju nejednakosti¹², odnosno dokazao je suprotno – da kapitalizam proizvodi nejednakosti i da na čoveka gleda isključivo kao na sredstvo za uvećanje profita. Iz takvih odnosa proizilazi suštinska društvena nejednakost čije posledice su ugrožavanje lične slobode i dostojanstva. Dostojanstvo podrazumeva priznanje i uvažavanje njegove individualnosti i posebnosti, ali i priznavanje njegove društvenosti, odnosno priznavanje identiteta grupa kojima čovek pripada (rasa, nacija, religija, pol, seksualnost). Savremeni liberalizam se uprkos tome što počiva na individualizmu kao društvenoj vrednosti i što ima zasluge za preispitivanje priznavanja kolektivnih identiteta i na njima zasnovanih prava ljudi, ogrešio o čoveka i pravičnost i to ne zbog zanemarivanja apstraktnog egalitarnog poimanja jednakosti, već zbog neokolonijalnog duha koji se kroz ekonomiju, trgovinu i finasijski kapital oblikuje u upravljanju i kontroli država i pojedinaca.

Treće, savremeni liberalizam je težeći jeftinom egalitarizmu doprineo populizmu koji je na račun demokratske volje slobodnih građana, podstakao anarhično narodnjaštvo. Rezultat svega je to da su se širom sveta pojavili političari koji bi rado oko sebe izgradili atmosferu „kulta ličnosti“. Prepreka tome su, kako je pomenuto, institucije i politički pluralizam iz kojeg proizilazi određena ravnoteža i preraspodela snaga. Tamo gde se ta ravnoteža naruši stvorice se uslovi za novog „harizmatičnog“ vođu.

Kritikujući liberalni kapitalizam trebalo bi da imamo u vidu i to da je konzervativizam kroz nacionalizam i kolektivizam osujetio liberalizam da dosledno razvije ideje sa svojih izvorišta. I liberalizam su gušili, a to čine još uvek, „mangupi u njegovim redovima“. Izdvajanjem svojine kao vrednosti koja je za debljinu vlasi važnija u odno-

¹² Mnogi liberali sa arogancijom odgovaraju kritičarima da je upravo tržišno zasnovana ekonomija od industrijske revolucije do danas doprinela da se procenat siromaštva smanji sa 85% na 10% – ili da je nakon Drugog svetskog rata siromaštvo u SAD skoro iskorenjeno. Piketi ukazuje na to da osamdeset pet najbogatijih ljudi na svetu poseduju istu količinu dobara koliko i tri i po milijarde najsiromašnijih, te da bi uzroke rasta životnog standarda u SAD trebalo tražiti u poreskoj politici nakon Velike depresije i posledica nakon Drugog svetskog rata koje su uslovile da zarade budu ujednačenije. (Videti: <https://bib.irb.hr/datoteka/705723.Kapitalizam.pdf>).

su na slobodu i jednakost, liberalizam je odškrinuo vrata totalitarnom duhu.

Drugo pitanje, kojem želim da posvetim nekoliko reči, jeste to da se u savremenoj literaturi nacizam i fašizam poistovećuju. Iako rasprava na ovu temu, kao i na prethodno pitanje, zaslužuje posebnu studiju na ovom mestu bi trebalo pomenuti da u ideji da se osude svi zločini totalitarnih vlasti nema ničeg spornog, ali sporno jeste to što u izvornom marksizmu, nema ideja koje zagovaraju zločin, čega u nacističkoj ideologiji ima, a to nije jasno izrečeno. Vulgarizacija marksizma, i sve loše i sve dobro što je nastalo u tom procesu nakon Oktobarske revolucije, nije predmet humanističkog progresa koji, pre svega, sadrži izvorna marksistička filozofija. Napisane su police knjiga o vrednostima i slabostima marksizma i društvenim i političkim okolnostima zbog kojih je ova velika filozofska, socijalna i ekonomska teorija postala ishodište za totalitarne režime. Ali humanistički osnovi izvorne marksističke filozofije se ne mogu poistovetiti s praksom totalitarne komunističke države. Ako u izvornom marksizmu ima totalitarizma on je usmeren prema institutu privatne svojine (prema kojoj svojini marksizam jeste isključiv), ali u uslovima u kojima je „sloboda pojedinca uslov slobode za sve“. U toj ishodišnoj tački se liberalizam i marksizam ne razlikuju, osim u onom suptilnom akcetovanju: za liberala – privatna svojina je pokretač svakog porogresa, a za marksistu – sloboda je osnova i zamajac prosperiteta. Zbog toga pomenuti dokumenti, uz sve dobre namere koje sadrže, mogu pokrenuti sumnju, da iz nekog razloga, ne odvajaju uzrok od posledice.

IV

U Krešičevoj kritici Staljinove diktature i stavu da će „staljinizam“ opstati i posle Staljina nema originalnosti, ali ono što njega izdvaja od mnoštva oportunističkih nauki, jeste činjenje. Unutrašnja sloboda i dostojanstvo Krešića suprotstavljaju „ketmanskome duhu“ i izdižu ga iznad „ketmanskog“ duha epohe. Filozofiju takije, koju održava strah i koristoljublje – slobodan i pravičan duh ne prihvata. U socijalizmu, kojem je Krešić ideološki pripadao, ali i u svakom drugom socijalnom sistemu, osnovna dužnost slobodnog duha jeste da se suprotstavi dehumanizaciji i depersonalizaciji čemu su veliki sistemi, bez obzira na humanističke ideje na kojima su zasnovani, podložni. Sloboda je habitus u kojem se ove vrednosti brane, a

upravo je sloboda vrednost izložena iskušenjima i napadima ideologija i politika.

Poljski književnik Česlav Miloš u *Zarobljenom umu* razotkriva duh „samoobmane“ intelektualaca koji su se konformistički odrekli slobode: „Položaj pisca u narodnim demokratijama veoma je dobar. Pisac može tamo da se posveti isključivo književnom radu, koji mu donosi prihode u najmanju ruku jednake platama najviših funkcionera. Ipak, cena koju mora da plati za život oslobođen materijalnih briga, po mom mišljenju, suviše je visoka. Govoreći to, bojim se da mogu da predstavim sebe u suviše laskavom svetlu, kao čoveka koji donosi odluke isključivo iz mržnje prema tiraniji. U stvari, mislim da su motivi ljudskog delanja komplikovani i ne mogu se svesti na jedan motiv. Bio sam sklon da zatvaram oči na mnoge odvratne činjenice, samo da bi mi dozvolili da se na miru bavim metrikom stiha i prevodim Šekspira. Sve što mogu da učinim jeste da konstatujem da sam otišao.“ (Miloš: 2006; 8). Ketmanovski duh u naučnoj zajednici u socijalističkoj Jugoslaviji opisuje Milan Brdar: „Istovremeno, naučni instituti su bili azili za kritičku inteligenciju, na osnovu prećutnog sporazuma: mi vas finansiramo i ostavljamo u stvaralačkoj slobodi, a vi za uzvrat, nemojte mnogo da ‘talasate’, odnosno da provocirate vlast ‘nekonstruktivnom kritikom’. Na osnovu toga, onaj ko je hteo zaista da se bavi naukom, nije imao nikakvih prepreka da svoje planove i realizuje. Naravno, kretanje u marksističkim okvirima se podrazumevalo kao jedino ograničenje. A ono, kako se kasnije ispostavilo, nije bilo malo, naprotiv.“ (Brdar: 2017; 24).

Krešić je bio upravnik Odeljenja za filozofiju Instituta društvenih nauka. Osim toga, na osnovu stečenih zasluga, imao je više prilika od drugih da zauzme poziciju mislioca koji partijsko rukovodstvo napaja idejama, ali nije odabrao taj put. Osećaj za realnost, odgovornost prema pozivu filozofa u čijoj srži je istina i uvažavanje drugog kao sebi ravnog, pre nego puka potreba za kritikom stvarnosti, izdvojili su Krešića iz mase jugoslovenskih intelektualaca koji su umesto života prihvatili pozornicu na kojoj su svi glumili. Prihvatajući duh ketmana osećali su se moralno čistim, jer sofisticiranoj sili nove dogme nisu se mogli suprotstaviti bez posledica, i to je bilo dovoljno da ih niko ne prezire i ne osuđuje. Naprotiv, osuđivani su i stigmatizovani oni koji masku nisu hteli da nose. Mnogi će reći da je socijalna mimikrija kojoj su intelektualci, ali i većina ljudi koji na soci-

jalnoj lestvici zauzimaju neku poziciju izvan koje su zrno soli u okeanu, proizvod straha i totalitarizma. To bi možda bilo razumljivo objašnjenje da većina intelektualaca koji su zaštitu pred terorom potražili u obmani nisu, nakon što su uzroci terora otklonjeni, sebe smatrali i značajnim u otporu svrgnutoj vlasti i šta više, neretko i da im pripadaju pune zasluge da zauzmu vođstvo u novoj „paradigmi“. Takvi, postali su još opasniji za društvo nego dok su prikrivali istinu, jer neretko oni se ne poričući ulogu koju su igrali odriču odgovornosti i prihvatajući pokajanje zauzimaju nove važne ili još važnije profesionalne, političke i druge uloge. To pomalo liči na rusku narodnu pesmu o razbojniku koji se pritešnjen poterom, pokajao i odao monaškom životu!

Autoritarnom vođi odgovara, ako ne stanje anomije, a ono bar slabih institucija jer u takvom socijalnom habitusu potreba za njegovom arbitražom je najveća. Prema Dirkemu to je «period vakuma u shvatanjima o društvenim vrednostima» koje traje sve dok se ne uspostavi sistem društvene kontrole. Do tada kritička misao nije poželjna, jer populizam, (Bašić: 2017; 149–150) propaganda, partokratija istinu prelamaju kroz „vođin“ kaleidoskop kroz koji što više gledamo – stvarnost nam je sve šarenija. Dok se ne zavrti u glavi.

LITERATURA

- Arent, Hana: (2008) *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća.
- Krešić, Andrija: (1968) *Političko društvo i politička mitologija. Prilog kritici „Kulta ličnosti“* Beograd: Vuk Karadžić.
- Mandić, Blažo: (2017) *Tito neispričano*, Beograd: Službeni glasnik.
- Bašić, Goran (2017): „Multietnička društva i reakcionarni populizam“, u Lutovac, Zoran (ur.), *Populizam*, Beograd: Institut društvenih nauka.
- Fridman, Milton (2012): *Kapitalizam i sloboda*, Beograd: Službeni glasnik.
- Fukujama, Frensis (2007): *Građenje države*, Beograd: Filip Višnjić.
- Jakšić, Božidar (prir.) (2010): *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, Beograd, Službeni glasnik – Res publica, edicija “Svedoci epohe”.
- Maier, Hans; Rausch, Heinz & Denzer, Horst (prir.) (1998): *Klasici političkog mišljenja – od Lockea do Maxa Webera*, I, II, Zagreb: Golden marketing.

Miloš, Česlav (2006): *Zarobljeni um*, Beograd: Paideia.
Nikoliš, Gojko (1981): *Korijeni, stablo, pavetina: memoari*, Zagreb: Liber.
Piketi, Toma (2015): *Kapital u XXI veku*, Novi Sad: Akademska knjiga.
Stanić, Veljko (2014): *Unutrašnji emigrant: političke ideje Milovana Đilasa 1954–1989*, Poznan: Poznanskie studia slawistyczne.

Брдар, Милан (2017): „Оправдање критике просветитељства: о могућности ослобођења друштвених наука од идеологије. Лични извештај“, у Башић, Горан и Рашевић, Мирјана, (ур.), *Укалупљивање или прекорачење граница. Друштвене науке у савременом добу*, Београд: Институт друштвених наука.

Aktuelnost Krešičeve analize kulta ličnosti

Sažetak

Fenomen kulta ličnosti, čijem istraživanju je Andrija Krešić posvetio odgovarajuću pažnju, nikako nije nešto „bivše“ i ne svodi se na vreme staljinizma. On je svojstven svakom režimu u kome se celokupna vlast i odlučujući uticaj u svojoj celini koncentrišu u rukama jednog čoveka. Kult ličnosti i masa političkih vernika-obožavalaca su nerazdvojni. Velike socijalne nejednakosti, nemogućnost pretežnog dela stanovništva da zadovolji osnovne životne potrebe, pljačkaška privatizacija, koruptivna i razvojno nesposobna država, kompradorske upravljačke elite – u svom skupnom dejstvu stvaraju podlogu za koncentraciju vlasti i šire društvene moći u rukama vrhovnog čoveka režima. Ugrožena većina naroda želi takvog prvog čoveka vlasti, makar i po cenu sužavanja, pa i gubitka političkih sloboda. Ali spasioca želi, iz sasvim suprotnih pobuda, i novovladajuća kapitalistička klasa da bi bio zaštitnik njenih vitalnih interesa. Kult ličnosti nije puki saputnik politike, on je njena stalna i jaka mogućnost.

U Srbiji postoji dugotrajna i snažna socijalna, kao i autoritar-no-psihološka podloga za kontinuitet vladarskog kulta ličnosti, uz povremene prekide takve tradicije. Današnje opšte stanje društva i države Srbije sačinjava tlo iz kog se vraća i jača taj kult u tradicionalnim i preobraženim vidovima. Saznanja Andrije Krešića o kultu ličnosti i podlozi na kojoj se taj kult rađa, dopunjena savremenim izvorima i pojavama tog fenomena, nesumnjivo su inspirativna i značajna.

Ključne reči: kult ličnosti, staljinizam, imperijalni kapitalizam, monopol vlasti, masa

■ Andrija Krešić spada u omanji krug autentičnih teoretičara-revolucionara koji su um i srce posvetili nastojanju da se ostvare puna sloboda, dostojanstvo i socijalna pravda za svakog čoveka. Iako je društvena stvarnost i danas daleko od oživotvorenja tih vrednosti, zapravo, ideala, bivstvovanje posvećeno tome za ljude tog kova is-

punjeno je smislom. Krešić se nije odrekao takvog životnog puta, bez obzira na sudbinu revolucije u kojoj je bio aktivan učesnik. Bolji svet je neprekidni zadatak, a gori stalna mogućnost. On je toga bio svestan. Nikada nije odstupio od tih svojih uverenja. Nije podlegao diktatu političke samovolje koja je zahtevala pokornost partijskih intelektualaca. Ostao je svoj. Poreklo u siromaštvu, duboko ubeđenje u opravdanost revolucije, ali i kritičnost prema greškama u njenom ostvarivanju, pripadnost partizanskom pokretu i čestitost, obeležavaju ličnost i teorijsku misao Andrije Krešića.

Odabrao sam njegovu knjigu *Kritika kulta ličnosti*, zatim, monografiju *Filozofija religije*, njen završni deo, odgovarajuće potpoglavlje iz knjige *Samogubitak i preporod*, zbornik *Humanizam i kritičko mišljenje*. Tako je govorio Andrija Krešić (priredio Božidar Jakšić), kao i jednu omanju studiju koja ima naslov *Religija kao kult svetovne i božanske vlasti*, da bih prikazao kako je on analizirao i danas veoma aktuelan fenomen kulta ličnosti. Nastojacu da ključne ideje iz tih Krešićevih dela dovedem u vezu sa stvarnošću u kojoj živimo, domaćom i svetskom. Ostajanje na njihovom prikazu ne bi odgovarao svrsi ovog skupa.

Kult ličnosti se može tumačiti i kao svetovna varijanta religijske predstave Boga. Krešić to kaže na sledeći način. „Vrijeme obožavanih faraona i careva je prošlo, ali u današnjem svijetu ima sličnog kulta apsolutnih vladara i političkih vođa“.[□] Nastavljajući ovu misao možemo reći da Luj XIV nije umro kao simbol modela vlasti čija je suština: „država, to sam ja.“ Nije isključeno da će taj model, maskiran i ogoljen, obeležavati sve veći deo sveta.

Ono što je Bog za ubeđenog religijskog vernika to je vrhovni politički autoritet za masu svojih podanika čijim društvenim delanjem i lestvicom vrednosti u potpunosti vlada. To je osnovni zaključak Krešićevih analiza kulta ličnosti. Dokle god je politike, dotle je i težnje za kultom ličnosti među glavninom njenih lidera. To je sadržano u njenoj prirodi.

Taj kult *nije pojava karakteristična samo za autoritarne i totalitarne sisteme prošlosti nego i za one sadašnje, dinastičko-neostaljnističke, sultanističke, kao i neoliberalno-militarističke*. U ovim poslednjim prožimaju se kult vrhovne političke ličnosti, kult profita i kult „usrećiteljskog“ nasilja. U većini slučajeva svi ti sistemi se prikriju demokratskom koprenom ispod koje je ne samo „bolest drža-

ve“ nego i bolest uma. Sve je to praćeno bukom demagoških fanfara, kao i neprekidnom sistemskom proizvodnjom obmane. Važno je uočiti da se taj kult ne ograničava na domen politike, iako je tu najčešći. Može da se pojavi *i u svim drugim oblastima društvenog života*.

Kult ličnosti, posebno u politici, neodvojiv je od potčinjavanja drugih ljudi, od osionosti i samoljublja. Kada masa potčinjenih pridaje nosiocu tog kulta svojstva natprirodnih sposobnosti onda taj kult *prelazi u harizmu*. Masa se ne samo dobrovoljno potčinjava vođi, nego je spremna da se za njega žrtvuje, da sagori u plamenu obožavanja.

Dovedena do logičkog završetka Krešićeva analiza te materije vodi zaključku da kod svakog nosioca kulta ličnosti, u većoj ili manjoj meri postoji jedna vrsta ubeđenja da je *natčovjek*. Iza toga nema nikakve filozofske recepcije Ničea nego se radi o psihološkoj strukturi takvih ljudi i njihovom shvatanju da su izabranici istorije kojima je dopušteno sve da je čiste i usavršavaju, pri čemu im nisu toliko važne materijalne privilegije koliko *beskrajno sticanje nadmoći*. Uostalom, celokupna država je u njihovom neformalnom vlasništvu. Oni javno hvale mase, ali ih intimno preziru. Ne kolebaju se da ih gaze ako ocene da im je to neophodno. Smatraju ih prirodnim podanicima. Ni najmanje ih ne pogađa nemaština, glad i socijalna besperspektivnost, kao i veliko izginuće u ratovima ili revolucijama onih koji sačinjavaju masu. Ako se zalažu za poboljšanje uslova njihove egzistencije to ne čine iz humanih pobuda nego radi svoje svesti.

Nikada nije dobro da sve zavisi od jednog čoveka i kada je on sposoban i nije sklon da svim sredstvima sebe uzdiže do nebesa da bi se upisao u istorijske veličine. Nema stvarno velikih vladara ako iza njihove vlasti ostaju hiljade nevinih ljudskih žrtava. Spisak zaista velikih istorijskih ličnosti morao bi se radikalno izmeniti. Krešićeve analize kulta ličnosti na to ukazuju i neposredno i posredno.

Njegova ključna ideja, kada je reč o političkom tlu na kom je iznikao, dugo se reprodukovao i jačao kult ličnosti u Sovjetskom Savezu je sledeća: „Bitna karakteristika postrevolucionarnog sovjetskog poretka bila je od samog početka, koncentracija prevelike vlasti u političkom centru, prvenstveno u rukama vrhovnog političkog vođe“.¹ Ona prožima sve njegove radove posvećene toj problematici.

¹ A. Krešić, *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981, str. 203.

Krešić je detaljno obradio nastanak, logiku delovanja i učinke Staljinovog kulta ličnosti. U čuvenom referatu Hruščova na XX kongresu KP Sovjetskog Saveza taj se kult tretira kao *puka deformacija*, inače valjanog sistema, isključivo kao posledica Staljinovog karaktera, a ne prvenstveno kao *rezultanta suštinskih odlika tog sistema*. I danas se kult političkog vođe često tretira na taj način. Sistemu iz kojeg on proizlazi to i odgovara. Stvara se privid autentične demokratije, uz neke omanje i razumljive deformacije. Sadržaj i smer kritike otprilike je sledeći: sistem je, s obzirom na sve okolnosti, najbolji među svim mogućim, ali ga povremeno kvari vrhovni vođa usled svoje preterane ambicioznosti i žudnje za vlašću. Ta veoma jednostrana ocena uzroka vladavine u znaku kulta ličnosti najčešće se izriče nakon smrti političkog vođe koji je bio personalizacija tog kulta ili posle njegovog pada s vrha vlasti. Krešić ubedljivo pokazuje tu slabost Hruščovljevog referata podnetog na pomenu- tom kongresu. To je pozicija straha da se progovori o *sistemsjoj osnovi kulta ličnosti*, ali i pozicija intimne uverenosti da je sistem u svojoj biti veoma dobar i da on nema nikakve veze s tim kultom. Krešić pokazuje i da to shvatanje nije bilo karakteristično samo za profesionalne političke funkcionere nego i za najveći deo onih koji su spadali u naučnike i filozofe u Sovjetskom Savezu. Kako ironično odzvanjaju reči koje je on naveo u svojoj knjizi o kultu ličnosti, preuzete iz odgovarajuće Rezolucije najvišeg partijskog organa, koje glase: "Socijalizam je pobijedio konačno i potpuno". Takvo viđenje sistema i danas se čuje, samo što se umesto reči „socijalizam“, najčešće upotrebljava „demokratija“.

Kult ličnosti i kult vladajuće komunističke partije u staljinizmu, međusobno su neodvojivi, što Krešić veoma dobro pokazuje. U neoliberalnom i uz to kolonijalno- perifernom kapitalizmu *kult vođe je slepljen s kultom privatne svojine i profita*, proceduralne demokratije, bez socijalne podloge, „reformama“ koje manje ili više ostavljaju iza sebe nepromenjeno društveno stanje, ili ga čine još gorim, a prikazuju se kao neophodne, čak, najbolje u „postojećim uslovima“. Što gore stanje to veća kolektivna žudnja za onim tipom vođe za koga se veruje da može da bude „socijalni spasilac“. S tim procesom sve više ćemo se suočavati. Ima osnove za prognozu da će se kult ličnosti, pre svega u najrazvijenijim kapitalističkim društvima, tendencijski *sve više seliti* iz politike u ekonomiju, ka direktori-

ma najvećih korporacija i banaka, ka mestima gde se donose najvažnije globalne odluke o reprodukciji kapitala i ostvarivanju profita. To je svetski trend savremenog kapitalizma.

U zemljama „trećeg“ i „četvrtog“ sveta hleb i zaposlenje izbijaju u prvi plan, što je sasvim prirodno. Nema tu nikakve ideologije. „Stomak“ komanduje umu. „Spasioci“ današnjeg vremena to veoma dobro znaju. Treba potsetiti na to da je kult Hitlera i Musolinija, a ne samo Staljina, nastajao i na njihovim učincima u smanjivanju socijalne bede, mada je u Sovjetskom Savezu do toga došlo posle više godina od završetka Oktobarske revolucije. Takođe ne treba zaboraviti da su i fašizam i nacizam nastupali pod vlastitom socijalističkom maskom.

U godinama kada je od gladi u Sovjetskom Savezu umiralo mnoštvo ljudi, mase su tražile „mesiju“ koji će im prvenstveno spasiti goli život i iznuditi elementarnu socijalnu pravdu. Našle su ga najpre u Lenjinu koji je, nasuprot zvaničnoj ideologiji, imao smelosti da napusti „ratni komunizam“ iza koga je i sam stajao, te se okrene ka „novoј ekonomskoj politici“. Ona je dopustila veću ulogu privatne svojine, kao i obimnije zapošljavanje „buržoaskih stručnjaka“. Privreda se donekle oporavila, a glad smanjila. Staljin je dolaskom na vlast napustio tu politiku. To svedoči o tome da se pitanje kulta ličnosti mora i kontekstualno sagledavati, imajući na umu konkretne socijalne okolnosti, kao i profil ličnosti nosioca vrhovne vlasti, ali uvek sa stanovišta šta u konkretnom slučaju u jednom i drugom prevladava.

Kult partije u staljinizmu se održavao iako je veliki, možda i najveći deo njenih rukovodilaca i „običnog članstva“ znao za stravične „čistke“ u njoj čije su žrtve brojale, prema procenama renomiranih istraživača, 750.000 ljudi, za masovna hapšenja i nepravedna suđenja. O tome se ćutalo ili šaputalo ne samo usleg straha nego i radi opstanka na vlasti, kada je reč o partijskim funkcionerima. Odgovornost za „čistke“ nesumnjivo najviše leži na Staljinu koji je naređivao ubijanje svih koji su mu mogli biti konkurenti u borbi za vlast. To nije bio samo Trocki. Ali odgovornost leži i na samoj Komunističkoј partiji *kao instituciji*. Sem toga, ona leži i na Lenjinu, svakako, znatno manje nego na Staljinu. O tome Krešić ne piše, a nisu pisali ni gotovo svi partijski intelektualci, verovatno i zbog toga što nisu znali za sve ono što je kasnije izneo Volkogonov u svojoj knjizi

Politički portret Lenjina gde se navode telegrami legendarnog vođe Oktobarske revolucije da se bez ikakvog suda streljaju neki krupni zemljoposednici, sveštenici i belogardejci da bi se zaštitila revolucija. U jednom od tih telegrama stoji: „Pod vidom ‘zelenih’ (mi ćemo kasnije na njih to svaliti) preći ćemo 10–20 vrsta i povešati kulake, popove, spahije. Premija: 100.000 za obešenog“.² Kada sam tu knjigu pročitao doživio sam veliko neprijatno iznenađenje, iako sam znao da je Lenjin naredio Trockom, a koliko se sećam i Tuhačevskom, da oružanom silom uguše pobunu mornara u Kronštatu, inače, pristalica Revolucije. Ali, besudna, preventivna streljanja su nešto mnogo gore od te intervencije. Uveren sam da bi Krešić o tome pisao da je znao za te Lenjinove direktive. To su zločinstva, koja se ne mogu pravdati neophodnošću odbrane revolucije i nameću po ko zna koji put pitanje je li moguće izbeći teror staljinističkog ili nekog drugog tipa u novim revolucijama, do kojih će, verovatno doći, sem u onima koje se zbivaju u okviru *teologije oslobođenja*.

Volkogonov u svojoj knjizi navodi Žoresovo mišljenje o revoluciji koje glasi: „Ma koliko revolucija bila plemenita, plodotvorna, neophodna, ona uvek pripada nižoj i poluživotinjskoj epohi čovečanstva“.³ Nakon toliko užasa koje su počinili i revolucionari i kontrarevolucionari, ta ocena se ne bi smela ignorisati, utoliko pre jer su revolucije tog tipa itekako obnovljive. Smatram da se knjiga Andrije Krešića mora posmatrati i čitati polazeći od tog šireg istorijskog, političkog i antropološkog pristupa.

Dakle, kada je reč o nastanku kulta ličnosti mora se istaći da je on vezan i za Lenjina. Između njega i Staljina *postoje značajne razlike, ali ne i jaz*. Jedna od važnih razlika je u tome što Lenjin, koliko mi je poznato, nije naređivao hapšenje članova svoje partije zbog političkih neslaganja, niti ubijanje svojih saradnika u najvišem partijskom rukovodstvu. Znao je, kako je već napomenuto, i da koriguje generalnu liniju politike. Bio je neuporedivo obrazovaniji od Staljina, o kome je pred svoju smrt imao veoma kritičko mišljenje. Ali sve to ga ne oslobađa odgovornosti za naredbe preventivnih streljanja. Da je postojao i Lenjinov kult koji je prethodio Staljinovom vidi se i iz ove Krešićeve knjige posvećene toj materiji.

² *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić* (priređio Božidar Jakšić), Službeni glasnik – Res publica, Beograd, 2010, str. 186.

³ Isto, str. 218.

Vredi navesti i Berđajevljevu ocenu Lenjina. Za tog ruskog filozofa „Lenjinova revolucionarnost ... imala je moralno poreklo, on nije mogao podnositi nepravdu, ugnjetavanje, eksploataciju. Ali, pošto je postao obuzet maksimalističkom, revolucionarnom idejom, on je, na kraju, izgubio neposrednu razliku između dobra i zla, izgubio je odnos prema živim ljudima, dopuštajući podvalu, laž, nasilje, surovost. Lenjin nije bio rđav čovek, u njemu je bilo i mnogo dobrog. Bio je nekoristoljubiv čovek, apsolutno odan Ideji, on čak nije bio naročito častoljubiv i vlastoljubiv čovek, on je malo mislio na sebe. Ali, izuzetna obuzetost jednom idejom je dovela do strašnog suženja svesti i do moralnog izrođavanja, do dopuštanja nemoralnih sredstava u borbi. Lenjin je bio čovek kobi, kobni čovek“.⁴ On je, piše Volkogonov, izjavio: „ ... mi se nismo uzdržavali da hiljade ljudi postreljamo...“.⁵ Njegov kult neodvojiv je i od te dimenzije njegove ličnosti. Da ga nije zadesila prerana smrt pitanje je ko bi ostao živ, on ili Staljin.

Borba protiv „Kobinog“ kulta ličnosti vodila se, dakle, i osloncem na Lenjinov kult. Krešičeva knjiga to dokazuje. Jedno je sigurno: čim se neki značajan rukovodilac države ili vladajuće partije, pretvori u svetinju, time se stvara njegov kult i zasniva ono što nazivam *kultofrenijom*. To je jedna vrsta zakonitosti izopačenog političkog života.

I današnji ključni čovek Rusije, predsednik Vladimir Putin kritikuje neke važne elemente Lenjinove politike. Na sednici Saveta za nauku i obrazovanje Ruske federacije on je rekao i sledeće. „Dobro je upravljati tokovima misli, ali ne bilo kako, već tako da to dovede do pravih rezultata, a ne kao kod Vladimira Iljiča. Njegova misao je na kraju dovela do raspada Sovjetskog Saveza. Kod njega je bilo mnogo misli u stilu: autonomizacija i slično. Tako je pod zdanje koje se zove 'Rusija' bila postavljena atomska bomba, a ona je potom eksplodirala. A ni svetska revolucija nije nam bila potrebna. I takva misao je kod njega bila“.⁶

Predsednik Putin očigledno nije apologeta Lenjinove misli i političke prakse. On je čovek nesumnjivog velikog autoriteta i masovne podrške koju ima među građanima Rusije. Ali i njegova vlast stiče neke odlike kulta ličnosti. Možda je to neizbežno u Rusiji kakva jeste.

⁴ Isto, str. 207.

⁵ Isto, str. 26.

⁶ *Rasija*, 21-01 2016.

No, to nosi sobom određene opasnosti. U najmanju ruku izaziva neodmicu njegov stav da je „dobro upravljati tokovima misli“. Pogotovo ako se zna do čega je dovelo to upravljanje u vreme staljinizma.

Najznačajniji činilac velikog ugleda Putina među građanima današnje Rusije, kao i svojevrsnog kulta njegove ličnosti jeste u tome što se uspešno odupire težnji NATO-a da razbije i kolonizuje tu i danas najveću državu sveta. Ono što može da dovede do pada njegovog ugleda i tog svojevrsnog kulta jesu sledeća sistemski svojstva: reprodukcija socijalnih nejednakosti koje spadaju među najveće u globalnim razmerama, zatim, raširena korupcija, kao i to što su mnogi od sadašnjih kapitalista došli do svog bogatstva pljačkom državne imovine u vreme Jeljcina. Ako bi do tog pada i došlo, nije verovatno, da bi se na vrhu vlasti te države, koja ponovo zadobija status svetske sile, našla neka kopija Staljina, iako se njegov lik, verovatno najviše zbog navedenih sistemskih odlika, vraća u pozitivno kolektivno sećanje. Nije slučajno što se danas znatan deo građana Rusije izjašnjava o njemu kao u celini progresivnoj istorijskoj ličnosti. Stravičan teror, iza koga stoji Staljin, odlazi u pozadinu. Ali nije slučajno ni to što ove 1917-te godine u Moskvi nije ogeležena stogodišnjica Oktobarske revolucije. To svedoči da će kult ličnosti u današnjoj Rusiji imati više svojih ideoloških osnova. Sada je u ekspanziji kult države, što je i razumljivo, ali i privatne svojine, te stoga i od države kontrolisanog krupno-vlasničkog kapitalizma.

Rasvetljavanje logike staljinističkog sistema u Sovjetskom Savezu, koje je suštinska odlika Krešičeve knjige, važno je ne samo zbog prošlosti nego i sadašnjosti, kao i budućnosti. Nisu iščezle mogućnosti povratka staljinizma, nacizma i fašizma u preobraženim vidovima, a time i neprikosnovenog vođe izbavitelja. Te se mogućnosti rađaju i iz masovne bede i prividne demokratije kao onog dominantnog. Toga se mora biti duboko svestan.

Naravno, posledice kulta različitih vodećih političkih ličnosti nisu iste. One se kreću od *strahovlade i monstroznosti do monopola vlasti i obožavanja vođe, bez masovnog terora*.

Krešić pokazuje kako je tekla dramatična borba za prevlast u KPSSR-a posle XX kongresa te partije. Antistaljinizam nije bio, niti je mogao biti radikaln. Nije dovodio u pitanje monopol vlasti te partije, zapravo, njenog vrha. Svodio se na kritiku „metoda“ u njenom radu, kasnije i terora, ali taj monopol ostao je nedirnut.

Kada se čitaju podaci i ocene o masovnim ubistvima članova i rukovodilaca te partije nameće se upoređenje sa sadašnjim stanjem u post-realsocijalističkim društvima. I pored ogromnih socijalnih nejednakosti u nas i drugde, koncentracije vlasti u malo ruku, njene monopolizacije i koruptivnosti, rađanja novog kulta ličnosti u većini tih društava, pljačkaške privatizacije, nezaposlenosti velikih razmera, oskudice i pojava gladi, rastućeg nezadovoljstva postojećim sistemom – to se, ipak, ne može uporediti sa užasnim terorom u staljinističkom poretku.

Prvi sekretar lenjingradske oblasne partijske organizacije, Spiridonov, na XXII kongresu te partije, kako piše Krešić, rekao je da su „mnogi ljudi bili uništeni bez suđenja i bez istrage zbog lažnih, na brzinu fabrikovanih optužnica. Represalijama nisu bili izloženi samo funkcioneri, već i njihove porodice, čak i potpuno nevina djeca, čiji život je bio potkopan u samom početku“.⁷

Ateistički „inkvizitori“ koji su bili sprovodioci partijske politike vršili su teror i nad sveštenicima Ruske pravoslavne crkve. Volkogonov piše da „nema tačnog broja streljanih sveštenika“, ali da prema njegovim podacima, „uhapšenih, prognanih, streljanih, nije bilo manje od 20.000“⁸ Ta Crkva jeste bila povezana sa carskim režimom. Ali to ne opravdava teror nad njenim sveštenicima. U tom teroru glavno pitanje je bilo ko će biti ovozemaljski bog. Istom logikom rukovodili su se i kontrarevolucionari, „belogardejci,“ primenjujući svoj teror. Partijski „dželati“ i ideolozi nisu bili u stanju, niti su hteli, da prepoznaju izrazito antikapitalističke norme u jevanđeljima.

Pamćenje užasa koji je doneo teror tokom Oktobarske revolucije, a posebno u vremenu staljinizma, jedan je od uzroka brzog raspada Sovjetskog Saveza i povratka surovog kapitalizma na prostor te najveće svetske države i celokupnog socijalističkog bloka, praktično bez ikakvog većeg otpora. To ne znači da, opet naglasim, da se u promenjenim oblicima ne može vratiti diktatura u neke od zemalja tog bivšeg bloka, pre svega one najviše pogođene pljačkaškim kapitalizmom.

Još nešto važno mora se istaći. Sistem koji simbolizuje Staljin *ne svodi se na stahovladu i teror, mada su oni najznačajnije poli-*

⁷ A. Krešić, *Kritika kulta ličnosti*, Vuk Karadžić, Beograd, 1968, str. 41.

⁸ D. Volkogonov, *Politički portret Lenjina*, I, Službeni list, Beograd, 1997, str.175.

tičke odlike tog sistema. Nijedan kult vodeće političke ličnosti ne može se održati samo terorom, čak i kada je to teror protiv terora klasnog „neprijatelja“. U tom sistemu je za vrlo kratko vreme izvršena uspešna, isina, prvenstveno gruba, industrijalizacija, veliki deo seljaštva preselio se u gradove, nije bilo nezaposlenih, bar prema službenoj evidenciji, obrazovanje, zdravstvena i socijalna zaštita obezbeđeni su svima, naravno, za većinu u skromnim razmerama. To nisu bila mala dostignuća u razvoju društva. Usled toga je taj sistem imao jednu vrstu *ograničenog legitimiteta*. Sem toga, staljinistički Sovjetski Savez je bio glavna država pobednica nad nacističkom Nemačkom. Staljin nije pobjegao iz Moskve ni kada je nacistička armija došla nedaleko od tog grada. Sve je to deo protivrečne istorijske memorije.

Krešić zapaža značajnu pojavu „borbe kulta protiv kulta“. Jedan se kult oštro kritikuje i ruši, drugi se rađa i svesrdno podržava. Skupa sa kultom nastaju političko udvorištvo i karijerizam. To je najviše karakteristično za borbe usmerene na sticanje političkog primata u jednopartijskim režimima. Ali ga ima i u višepartijskim. Obogetvoreni politički vođa, kada ostane bez vlasti ili nestane iz života, zamenjuje se drugim. Predhodni kult se kvalifikuje kao opasan po državu i celokupno društvo. Njegovom nosiocu pripisuju se najgore odlike, a onom pobjedničkom svojstva nenadmašnog vođe. Uspostavlja se *kultokratija* kao obrazac političkog režima. Preuzimanje kulta vrhovnog političkog vođe dovodi ne samo do personalne promene na vrhu vlasti nego i glorifikacije novog nosioca kulta ličnosti. To neizbežno vodi političkoj, a u najtežim slučajevima i fizičkoj eliminaciji protivnika tog novog nosioca kulta. To je opasno za celokupno funkcionisanje države, čak i za njen opstanak. Ustaljuje se obrazac monopola političke moći u rukama jednog čoveka. Vremenom se njegova svemoć pretvara u nemoć, utoliko više i brže ukoliko se pogoršava opšte stanje društva koje izaziva sve veće socijalno nezadovoljstvo i sve češće nemire i pobune. Takvo društvo se nalazi na ivici građanskog rata, a nosiocu monopola vlasti pretila je opasnost. U svemu tome važnu ulogu imaju tajne službe, domaće i one iz konkurentskih svetskih sila. Staljin se neprekidno plašio atentata na sebe. To je bio jedan od glavnih uzroka strahovlade koju je zaveo. Ali taj strah vodećih ljudi vlasti od atentata je pojava karakteristična i za mnoge režime koji se ubrajaju u demokratske. Nosioci kulta ličnosti

koji potiče iz monopola vlasti ili vlasništva nad ogromnim kapitalom, neprekidno strahuju za svoj život, ma koliko brojnu i obučenu gardu imali.

Neophodno je praviti principijelnu razliku između velikog poštovanja prvog čoveka vlasti koji je sposoban, pošten i nevlastoljubiv i kulta čelnika vlasti koji nije u stanju da spreči da zemlja kojom upravlja tone. Ali je istina, istorijom osvedočena, da je veoma malo političkih vođa koji nisu vlastoljubivi.

Kult vođe i masa podanika su *uvezani par*. Staljinizam, nacizam i fašizam, mada se ne mogu u svemu izjednačavati, najbolji su dokazi za to. Ideološki tretman mase kao političke „baze“, karakterističan za staljinizam, zapravo je čista demagogija. Krešićeva analiza govora visokih partijskih rukovodilaca u staljinističkom Sovjetskom Savezu, to potvrđuje i onda kada on ne izvlači do kraja zaključke iz tih govora. Ali je najvažnije to što se u njegovim studijama identifikuju bitni uzroci, posledice i politička logika kulta ličnosti.

Krešić ističe da je „staljinistički sistem vlasti... održavao formalnu demokratiju prikrivajući njome stvarnu samovolju vlastodržaca, pa je diktatura ličnosti ličila na demokratiju“.⁹ Ta prevara je prisutna i u sistemima na prvi pogled liberalne demokratije, one bez socijalne i vrednosne podloge, tačnije, kvaziliberalne. Ona je bitna odlika i izrazite većine „tranzicionih“ društava, uključujući Srbiju. U njima nema ni valjane institucionalizovane procedure, a ne samo socijalne i vrednosne osnove demokrtaije. Dominantni su demokratska frazeologija, beskrupulozna borba za vlast i politički primitivizam. Savremeni oblici kulta prvog čoveka političke moći karakterišu i ekonomski, kao i tehnološki razvijena društva u kojima vlada ta kvaziliberalna ili pseudoliberalna demokratija. Da još jednom naglasim da se kult ličnosti sve više seli iz političke svere u ekonomsko-tehnološku. Od vrhovnog čoveka političke vlasti koji teži da je u što većoj meri zadrži kao privatnu svojinu, ka direktorima najjačih korporacija i banaka, kao i najuticajnijih globalnih organizacija poput Međunarodnog monetarnog fonda i Svetske banke, ali i onih nevidljivih grupa svetskih gospodara koji su često jači od onih vidljivih.

Američki lideri usled političkog sistema i tradicije njihove zemlje nemaju onakav kult ličnosti karakterističan za lidere staljinistič-

⁹ A. Krešić, *Kritika kulta ličnosti*, str. 95.

kog tipa. Ali imaju ogromnu moć i velika ovlašćenja, pa im takav kult ličnosti nije ni potreban. Mnogo je značajnije za tu moć da iza nje stoji podrška krupnog kapitala i celokupnog aparata sile nego podrška „širokih masa“. Oni neće upotrebljavati surovu, neograničenu silu unutar svojih zemalja. Ali će je bezobzirno upotrebljavati u zemljama kojima pridaju kvalifikativ „neprijatelja demokratije“ i „neprijatelja ljudskih prava“, kako ih oni vide, pri čemu im je od strateškog političkog ili vitalnog ekonomskog interesa pokoravanje tih zemalja. Nastoje da steknu kult *neprikosnovenih svetskih vođa*. Danas se težnja za takvim kultom sjedinjuje s kultom neograničenog profita i najmodernijeg oružja. Ona će sve više obeležavati lidere globalnog neoliberalnog kapitalizma. To što je milijarder Tramp postao predsednik Sjedinjenih Država nije slučajnost. I neće biti poslednji milijarder na čelu te zemlje.

Ako se u rukama jednog čoveka faktički koncentrišu ključne poluge vlasti, ako nema efikasnih ograničenja i kontrole svačije vlasti i mogućnosti njene delotvorne kritike, onda se stvara institucionalno tlo *za nastanak, obnovu i jačanje različitih vidova kulta ličnosti, koji je praćen rastom virtuelne stvarnosti*. Surova realnost i njen „simulakrum“ su narazdvojni. Takav sistem, zvao se socijalistički, kapitalistički ili „tranzicioni“ neminovno iz sebe rađa taj kult koji je po svojoj biti prototalitaristički. Prisustvujemo obnovi tog obrasca vladanja. Daleko od toga da je ograničen na jednu zemlju.

Kult svetskih vladara je uvek spojen sa sticanjem najveće moći i potvrđuje se u njenom zadobijanju, najčešće svim sredstvima. Odnos pojedinaca i društvenih grupa prema kultu domaćih i svetskih gospodara najviše zavisi od socijalnog položaja i očekivanja šta im nosioci tog kulta daju i mogu dati. Te determinante prodiru i u društveno-naučnu, pa i političko-filozofsku misao. Logika je sledeća: ako je meni dobro u ovom sistemu, dobro je i većini sveta, ili će joj uskoro biti dobro. Nastavlja se u stavovima: kritika kapitalizma je neopravdana, ideološki uslovljena, ovakav svet, i pored svih nedostataka je, ipak, najbolji mogući. Svakako, kada je reč o ideološkim uverenjima te vrste ne sme se zapostaviti ni uticaj masovne manipulacije.

Krešić zapaža da je kult ličnosti neizbežno praćen *političkom bezličnošću masovnih razmera*. Takođe uviđa socijalnu osnovu tog kulta u savremenom svetu dubokih klasnih podela, nemogućnosti potčinjenih i eksploatisanih da utiču na promene svog socijalnog

položaja, njihovu prinuđenost da trpe patnju i poniženje, čak i da mole svoje gospodare da im omoguće bolje uslove života. Oni među tim gospodarima koji prvenstveno zbog svojih interesa igraju ulogu spasioca ili, ako su na čelu neke agresivne velike sile, osvajaju tuđe zemlje i od prigrabljenog bogatstva dele njegove mrvice „običnom narodu“, uz vlastito predstavljanje kao velikih tribuna – postaju ikone kojima se mnoštvo zavedenog ljudstva klanja. To su i drevni i moderni obrasci pravljenja kulta ličnosti. Neobrazovanost i nedospelost većine naroda do ravni *demosa* takođe su važni uslovi nastanka i održanja kulta ličnosti.

Politički život, i u nas i drugde, nosi pečat beskrupulozne borbe za prevlast, a ne traganja za boljom sistemskom alternativom. Ne može se sve to objasniti dejstvom ranijih i sadašnjih kultova ličnosti. Ali da su oni bili i da jesu jedan od veoma važnih činilaca takvog stanja, ne može biti sporno.

Krešić s razlogom naglašava da se „...kult vladara (kult njegove nadzemaljske moći) javlja i tamo gdje se zvanično negira egzistencija boga (ateizam), ali religioznost kao stanje i osjećanje potčinjenosti ostaje“.¹⁰

Danas se u većini post-realsocijalističkih društava stvara interesni, svetonazorni i politički savez najviših državnih i religijskih vlasti, kao blaža varijanta ranijeg saveza „trona i oltara“. On je spojen sa obnovom kulta ličnosti vodećih državnih i verskih ličnosti, posebno kada se radi o sudbinskim pitanjima nacije i države, onako kako ih oni vide. Prećutna je pretpostavka da se narod pokorava tom viđenju. Obezličenje građana, njihovo pretvaranje u masu pokornika u ime „prave“ odbrane države i vere, odnosno, konfesije, kao i profitabilni patriotizam, koji nema nikakve veze sa stvarnom odanošću vlastitoj zemlji i njenom narodu – bitni su sastojci tog procesa. Granice između sekularizacije i delovanja verskih zajednica sve su tanje. To ne znači da se treba vratiti gušenju religije od države, niti pokornosti države verskom vrhu. Radi se o održavanju *civilizacijskih standarda* neophodne autonomije i države i verskih zajednica, kao i ustanova, a ne o sve jačoj tendenciji njihovog preplitanja i stapanja. Lako je tim savezom raspirivati međunacionalnu, međuverku i unutarversku

¹⁰ A. Krešić, *Religija kao kult svetovne i božanske vlasti*, Izdavačko preduzeće Rad, 1958. str. 23.

mržnju. Veoma je teško ugasiti ih. Ako je išta pouka zbivanja poslednjih decenija na tlu bivše Jugoslavije onda je upravo to iskustvo.

U uslovima surove vladavine kapitala širom društava takozvane „tranzicije“ nije primaran „podanički strah“ od Boga i vladarske moći, o čemu piše Krešić, već *egzistencijalni strah* izrazite većine ljudi. *Pitanje nije samo kako živeti, nego i, u mnogim slučajevima, kako preživeti.* Taj strah vodi i *povratku religioznosti i odricanju od nje.* Nije tačno da beda nužno vodi jačanju religioznosti. Ona vodi i razočaranju i u nebo i u zemlju. Iz tog razočaranja javlja se psihološko-socijalna predisponiranost za zaokret ka ovozemaljskom izbavitelju i kontinuitetu kulta vrhovne političke ličnosti, a u agresivnom islamizmu i verskog vođe, kojima se pridaju božanska svojstva.

Pitanje kulta ličnosti u Jugoslaviji, drugoj po istorijskom redosledu, kao i u državama njenim naslednicama, zahteva posebnu obradu. Ovom prilikom izložiću samo neke elemente skice te obrade, uvažavajući bitna saznanja do kojih je došao Andrija Krešić u svojim analizama problematike tog kulta kao takvog.

Od ključnog značaja je sagledati na kakvoj osnovi je nastajao i dugo se održavao kult Titove ličnosti. On je bio politička ličnost čiji je značaj nadilazio okvire Jugoslavije, druge po istorijskom redosledu. Po otporu Staljinovoj nameri da je potčini on spada u *svetsko-istorijske ličnosti*. Na takav otpor u tim godinama nije se usudio ni jedan drugi politički čelnik tadašnjih socijalističkih zemalja. Taj otpor, svakako, imao je i Titov motiv da ostane na vrhu vlasti, kao i neke odlike *antistaljinističkog staljinizma*, pri čemu ne treba smetnuti s uma da je on bio i čovek Kominterne. Ali ako se sagledava u dubljem, kao i širem konkretno-istorijskom kontekstu, otpor Staljinovoj svemoći nesumnjivo je imao svetski značaj. Ne sme se zaboraviti ni to da je Tito bio vođa partizanskog pokreta, najznačajnijeg antifašističkog i antinacističkog pokreta ne samo u okupiranoj Jugoslaviji nego i u širim razmerama. Osim toga, Tito je bio najpoznatiji lider Pokreta nesvrstanih, kao novine u svetskoj politici za kojom i danas postoji potreba. Tim trima dimenzijama svoje političke uloge Tito se u pozitivnom istorijskom smislu izdvaja iz celokupne grupacije lidera ondašnjih socijalističkih zemalja, ali i mnogih drugih.

Na svetsko-istorijskom planu staljinizam je počeo da gubi svoj uticaj Titovim otporom „Kobinoj“ svemoći. I pored ograničenja političkih sloboda, Jugosloveni su sredinom prošlog veka imali znat-

no manji stepen tih ograničenja nego žitelji zemalja „socijalističkog lagersa“. Jugoslavija je tada bila cenjena država u svetu. Nije slučajno što se na Titovoj sahrani okupio veliki broj lidera iz mnogih država. Nijedan od političkih vođa u svim državama naslednicama Jugoslavije, nije imao, niti sada ima svetsko-istorijski rang u bilo kojoj dimenziji svoje vlasti. Titov kult ličnosti imao je nesumnjivu podršku ubedljive većine građana ondašnje zajedničke države pre svega zato što je u pretežnom delu njegove vladavine otvorena perspektiva boljeg života najvećem delu građana. U Srbiji su početkom prve decenije ovog veka realizovana istraživanja prema kojima se više od 70 odsto građana izjasnilo da su u socijalizmu, izuzev u vreme vladavine Slobodana Miloševića, bolje živeli nego posle izvršenih sistemskih promena. Slični su nalazi i u kasnijim istraživanjima u drugim državama naslednicama Jugoslavije. Nije verovatno da bi sadašnja istraživanja dala drukčije rezultate. To posredno govori i o jakoj podršci Titovoj političkoj ulozi. Svakako, otvaranje perspektive boljeg života rezultat je pre svega kolektivnih napora i entuzijazma građana ondašnje Jugoslavije.

Ali nema značajnih političkih lidera bez grešaka u svom političkom delanju. Kada je o Titu reč više njih su bile ozbiljne. Svakako, te greške su i sistemskog karaktera, pa je za njih odgovorni i celokupan partijsko-državni aparat, a prvenstveno njegovi funkcioneri. Ali po logici stvari čelni čovek vlasti snosi za njih najveću institucionalnu odgovornost.

Navedimo one koje su imale najveće negativne posledice.

Redosled takvih Titovih grešaka ide od žrtava „levih skretanja“ u toku narodno-oslobodilačke borbe, zatim, posleratnog revolucionarnog terora, posebno likvidacije političkih protivnika bez valjanog sudskog procesa, po obrascu najgorih strana Oktobarske revolucije, načina hapšenja i mučenja stradalnika logora na Golom otoku, koncentracije ogromne vlasti u njegovim rukama, progona istaknutih, kritički usmerenih intelektualaca, pa i hapšenja nekih od njih, kao i njegovog pristanka na konfederalizaciju savezne države, koje je legalizovano u Ustavu donetom 1974. godine, čime je otvoren proces rasturanja te države. Istina, i da nije bilo tog Ustava, posle raspada Sovjetskog Saveza, kao i celokupnog „socijalističkog bloka“ i Jugoslavija bi se najverovatnije raspala, samo kasnije.

Objektivna, celovita ocena doba jugoslovenskog socijalizma i Titove ličnosti tek treba da usledi. Ona podrazumeva da se izbegne ne samo divinizacija nego i demonizacija kako tadašnjeg sistema, tako i njegovog ključnog čoveka, kao i da se u svim bitnim dimenzijama izvrši pouzdano poređenje tog sistema i ovog sadašnjeg.

Svi nosioci kulta ličnosti teže neprikosnovenoj moći. Za njih je karakteristično da imaju *faktičku moć znatno veću od one ustavom propisane*. Krešić to svojim analizama dokazuje. Ali, treba naglasiti da *nisu sve autokratske vođe nosioci kulta ličnosti*. Da bi to postale moraju imati određene sposobnosti i veštine. Najpre, moraju imati *veštinu pridobijanja izrazite većine konkretnog društva za svoju vladavinu, i to pridobijanja sa odlikama potpunog pokoravanja koje prelazi u obožavanje vođe*. Za takvu odanost, ma koliko značajna, nije dovoljna snažna manipulativna medijska propaganda. Potrebna je i vođina *veština političkog zavođenja*. Da bi zavođenje bilo uspešno neophodno je uverenje masa da će im vođa doneti bolji život i da to već čini. Osim toga, kult vođe mora da bude dugotrajan.

Da će autoritarni lideri u Srbiji i bezmalo svim drugim post-ralsocijalističkim zemljama steći kult ličnosti, podleže sumnji. To najviše zavisi od opšteg stanja tih zemalja, prvenstveno od socijalnog položaja većine društva, ali i od globalnog, kao i regionalog konteksta moći. Kada je o Srbiji reč nije izgledno da će se socijalni položaj većine njenih građana poboljšati u bližoj budućnosti, te time postati važan sastojak podloge kulta ličnosti glavnog čoveka vlasti. To poboljšanje onemogućuje *priroda sistema neoliberalno-kolonijalnog kapitalizma*. Dakle, najverovatnije, ređaće se pretežno autoritarni lideri, ali bez kulta ličnosti.¹¹ No, negativne posledice autokratske vladavine, uključujući i podanički mentalitet, dugo ostaju.¹²

¹¹ O genezi autoritarnih režima u Srbiji videti: J. Trkulja, *Nemoć prava, pravno-političke rasprave*, Službeni glasnik, Dosije studio, Beograd, 2016, str. 325–326, 327.

¹² Nije sve do kulta ličnosti i loših odlika sistema, mada je to glavno, kada su u pitanju progon i hapšenje „nepodobnih“ intelektualaca kod nas i drugde. Neposredno nakon Titove smrti došlo je do još većih i jačih takvih reakcija države nego ranije, izuzev u vremenima revolucionarnog terora i Informbiroa. Jedna od najvažnijih loših odlika tadašnjeg pravno-političkog poretka bio je član Krivičnog zakona o neprijateljskoj propagandi. On je bio u znaku neostaljinizma. Iskazano izrazito kritičko mišljenje o postojećem sistemu tretiralo se kao takva propaganda i kažnjavalo zatvorom.

Krešičeva analiza nezastarivog fenomena kulta ličnosti na posredan način otvara izuzetno značajno pitanje *zašto su se gotovo sve socijalističke revolucije završile porazom*, odnosno povratkom u najvećem broju slučajeva u krajnje nečovečan i istorijski regresivan kapitalizam. Kakva strategija društvenih promena omogućuje, ne samo ništenje nego prvenstveno *nadilaženje* tog primitivnog, ali i svakog drugog kapitalizma? Može li se to postići evolucijom, ili nekom kombinacijom revolucije i evolucije, odnosno, *reevolucijom*, pri čemu je dvostruko „e“ u toj reči veoma važno? Konačno, pitanje „šta da se radi“, koje je Lenjin stavio u središte revolucionarne delatnosti (mada ga je preuzeo od Černiševskog) izuzetno je aktuelno, bez obzira na to kako je on na njega odgovarao u različitim periodima svog rukovođenja revolucijom. A pitanje „šta da se radi“ mora graditi jedinstvo s pitanjima kako da se misli, te šta su prioriteti neophodne sinteze delanja i mišljenja.

I zemlja u kojoj živimo takođe je doživela poraz pomenutog tipa revolucije i ušla u razvojno nesposoban, primitivan neoliberalno-kolonijalni kapitalizam, čiji sistem, u celini sagledavan, vodi društvo i njegovu državu u istorijski pad. „Krovno“ pitanje, ne samo u nas, sve više postaje *kako opstati* u okolnostima u kojima svetu prete kaos i novi ratovi, obnavlja se monopol vlasti, povezan s nastojanjem da se ostvari kult ličnosti njenih vrhovnika u sadašnjem sistemu, istina, manje surovom, bar za sada, u pogledu političkog nasilja u odnosu na prethodne, ali sraslom s činjenicama da demokratija pretežno funkcioniše kao „bolest države“, kada je od leve u najvećem broju slučajeva ostalo samo prazno ime, te kada se socijalna i moralna beda reprodukuju, a izlaz iz kolonijalnog položaja se ne nazire. Sadašnji oblici kulta ličnosti, moraju se, dakle, smestiti u kontekst rešavanja tog primarnog egzistencijalnog pitanja, utoliko pre što oni, kada je reč o najagresivnijim svetskim političkim liderima, dobijaju *sve jača nihilistička svojstva*.

Krešićeva kritika kulta ličnosti u svom i našem vremenu

Sažetak

Rad je posvećen istraživanju teorijskog i političkog značaja Krešićeve knjige *Političko društvo i politička mitologija. Prilog kritici "Kulta ličnosti"*: (1968). Polazeći od autorovog opštijeg teorijskog poimanja „politike“ i „političkog društva“, u radu je tematizovana Krešićeva kritika „staljinizma“ i procesa „destalinizacije“ započetog na XX Kongresu sovjetske Komunističke partije. Situirajući je u ondašnji teorijski i društveno-politički kontekst, u prvom delu rada autor je pokušao da osvetli osnovne karakteristike Krešićeve kritičke pozicije. Drugi deo rada je posvećen interpretaciji novijih pristupa fenomenu „kulta ličnosti“, te njihovim poređenjem s Krešićevim razumevanjem epohe „staljinizma“. Učestali pokušaji rehabilitacije Staljina, kao i široko raširena sklonost ka personalizaciji političke vlasti, predstavljaju osnovu za autorovu ocenu da je Krešićeva kritika „kulta ličnosti“ aktuelna, a ne „antikvarno-istoriografska“ tema.

Ključne reči: politika, kult ličnosti, socijalizam, staljinizam, kritika

■ U osvrtu na sopstveno i generacijsko iskustvo života u Sovjetskom Savezu, ruski pisac Viktor Jerofejev, između ostalog, beleži: „Staljin je tvorac magijskog totalitarizma. Rusi vole zagonetke. Staljin im je dobro zagonetnuo jednu. Staljin je posve hermetičan, zaliven kao podmornica. To je naša Žuta podmornica... Podsmehnuo se svima i umro neodgonetnut“ (Jerofejev, 2005: 106). Vek posle Oktobarske revolucije i osam decenija od „velikog terora“, napisane su, naročito posle nestanka Sovjetskog Saveza i „arhivske revolucije“ koja je usledila, čitave biblioteke knjiga koje su posvećene rešavanju ove zagonetke.¹ U svom prilogu baviću se jednim ranim

¹ Nedavno je jedan istoričar izračunao da je tokom proteklog veka samo o Oktobarskoj revoluciji napisano oko dvadeset hiljada knjiga što znači da je, ako izuzmemo letnje mesece, svakim radnim danom štampana po jedna knjiga (Nathans, 2017).

pokušajem njene “odgonetke”, onim koji nam je ponudio Andrija Krešić u svojoj knjizi o “kultu ličnosti” i sovjetskim kritikama tog „kulta“. Ograničavajući se na interpretaciju samo ovog segmenta njegovog teorijskog rada, pokušaću da ga tematizujem iz dvostruke – ondašnje i sadašnje – perspektive.

1.

Kao što je poznato, „rodno mesto“ Krešićeve kritike kulta ličnosti je prostor u kome se danas nalazimo, ondašnji ambiciozno zamišljeni Institut društvenih nauka. Po rečima njenog autora, studija *Političko društvo i politička mitologija: Prilog kritici kulta ličnosti* završena je 1963. godine da bi, do objavljivanja u formi knjige 1968. godine, bila dostupna samo kao „rukopis za diskusiju“. Oba ova statusa – rukopisa za internu upotrebu i knjige – presudno su zavisila od spoljašnjih političkih okolnosti, a ne od kvaliteta autorovog rada. Preporučujući da rukopis ostane dostupan samo u biblioteci Instituta, to je bez ustezanja istakao njegov recenzent Maksimilijan Baće tvrdeći da je u pitanju „eminentno *politički spis*“ koji prevashodno treba razmatrati „sa stanovišta političkih kriterija“, a oni su, kako je poznato, podložni čestim promenama. Naime, imajući u vidu „delikatnost, osetljivost i ranjivost“ jugoslovensko-sovjetskih državnih i partijskih odnosa, u recenziji je istaknuto „da je autor ili smetnuo s uma da su odnosi naših dviju partija *sada* relativno dobri, ili je to pisao u doba kada su odnosi bili sasvim drugačiji“ (Baće, 1964: 81). Stoga je rukopis mogao postati dostupan široj javnosti tek 1968. godine kada su ti odnosi ponovo zaoštreni, a Krešić je tada u kratkom uvodu formulisao uverenje prema kome „ne dolazi u obzir da se teorijsko razumevanje staljinizma podređuje bilo kojoj trenutnoj političkoj empiriji u smislu korisnosti za tu empiriju“, te da je takvo „*pragmatističko ograničenje teorije karakteristično upravo za sam staljinizam*“ (Krešić, 1968: 6 – kurziv M. S.). Osim odbrane autonomije naučnog rada, njegov stav da „pitanje istinitosti teorije nije podređeno pitanju njene ovakve ili onakve trenutne praktične korisnosti“ (*Isto*), sadržavao je implicitnu kritiku domaćeg političkog i društvenog stanja. Time je omogućeno da čitalačka recepcija usko definisanog predmeta same studije – istraživanje dometa kritike „kulta ličnosti“ u sovjetskoj politici i društvenoj misli – bude znatno proširena. U krajnjoj liniji, ona se ticala opštijeg problema – istraži-

vanja pretpostavki i mogućnosti ostvarenja „*istinskog* socijalizma“ koje bi se temeljile, kako se to tada govorilo, „na tragu izvorne Marksove misli“.

U periodu posle raskida sa Staljinom upravo se jugoslovenski koncept „samoupravnog socijalizma“ ideološki samorazumevao i teorijski obrazlagao kao projekat izgradnje jednog autentičnog socijalizma koji nadmašuje postojeći boljševički obrazac. Kritika tog ranije usvojenog sovjetskog modela bila je od ključnog teorijskog i političkog značaja, ali su se njegovi radikalni kritičari, među koje je spadao i Andrija Krešić, ubrzo suočili s nizom ograničenja koja su dolazila iz partijsko-političke sfere. Pomenuta ograničenja nisu bila isključivo „situaciona“, tj. nisu zavisila samo od pomenutih promena u odnosima sovjetskih i jugoslovenskih partijskih elita, već su u svojoj osnovi bila „sistemska“. Jer, konstitutivne karakteristike svakog, pa i jugoslovenskog socijalističkog poretka, limitirale su mogućnosti njegovog radikalnijeg reformisanja. Ukratko rečeno, iako je kritička analiza staljinizma i dometa Hruščovljeve „destaljinizacije“ u Jugoslaviji bila ne samo dozvoljena, već često i podsticana, njene granice su ipak bile unapred zadate. Kao što je to „slučaj Đilas“ jasno pokazao, osnovna „crvena linija“ ticala se dovođenja u pitanje političkog monopola Partije. Uprkos marksističko-komunističkoj „legitimaciji“, zahtevi za radikalnijom demokratizacijom jugoslovenskog društva nailazili su na snažne političke otpore utemeljene na boljševičkoj tradiciji koju je Krešić odredio konceptom „političkog društva“ ili, kasnije, konceptom „politokratije“. Genealoška srodnost dva socijalistička režima, uprkos razlikama koje su s ponosom isticali jugoslovenski komunisti, naročito se manifestovala u periodima popuštanja zategnutosti u državnim i partijskim odnosima dve zemlje. Tako je posle „posete pomirenja“ sovjetske delegacije Beogradu (Hruščovljev „put u Kanosu“, 26. maja 1955. godine), sovjetski premijer Bulganjin zaključio: „Sreli smo se sa ljudima sa kojima se možemo dogovoriti, sa ljudima koji nisu raskinuli sa marksizmom-lenjinizmom... sa našim ideološkim principima“, a Mikojan je jugoslovensku teoriju o „odumiranju države“ okarakterisao kao ideološku „praznu pričomu“ koja je namenjena „*obmani zapadnih socijaldemokrata ili samoobmani*“ (cit. prema: Аксютин, 2010: 142).

Ocena istoričara Martina Malije prema kojoj su svuda u svetu akademske rasprave o Sovjetskom Savezu uvek implicitno sadržava-

le reference na probleme sopstvenih društava,² može biti ilustrovana ovdašnjom teorijskom produkcijom koju Krešićeva knjiga dostojno reprezentuje. Krešićev napor uložen u tumačenje sovjetskog istorijskog i političkog iskustva nije bio lišen strasti koja je, iako potisnuta u drugi plan, izvirala iz težnje ka razumevanju jugoslovenskog društva. Polazeći od marksističke teorijske paradigme i sistema vrednosti, sudbina Oktobarske revolucije i socijalizma za njega nije bila predmet distancirane i hladne analize nezavisne od njegovog sopstvenog „sveta života“. Kao pripadnik jugoslovenskog komunističkog i partizanskog pokreta, on je morao kritički reflektovati društveno-istorijski razvoj „prve zemlje socijalizma“ i domete post-staljinističke reforme započete kritikom „kulta ličnosti“ na XX (februar, 1956), a ozvaničene na XXII Kongresu sovjetske partije (oktobar, 1961). Za razliku od tadašnje euforije dela jugoslovenske političke elite koja je u Hruščovljevom referatu pre svega videla potvrdu sopstvene ispravnosti,³ Krešić se poduhvatio „rudarskog posla“ detaljne analize *sovjetske* kritike staljinizma i projekta njegove reforme („destaljinizacije“). Pružajući čitaocima iscrpan prikaz i interpretaciju sovjetskih osuda „kulta ličnosti“ on ih je uporedio sa svojevrsnim „egzorcizmom“, tj. ritualom isterivanja „zlog duha“ iz (privremeno) zaposednutog „zdravog tela“. Jer, kao što je poznato, prema „tajnom referatu“ Hruščova, upravo su lične Staljinove osobine uzrokovale stvaranje „kulta vođe“ koji je rezultovao masovnim zločinima, progonima vodećih komunista, kršenjem „socijalističke zakonitosti“ i „deformacijama“ u društvenom i ekonomskom razvoju Sovjetskog Saveza. Ova „otvorena osuda Staljina – upozoravao je Krešić – *polazi* od kulta ličnosti kao *primarnog fakta* i želi da odstrani njegove društvene posljedice... Postoje tek rijetki nagoveštaji da

² „To što su zapadni posmatrači govoreći o komunističkoj Rusiji gotovo uvek, bar indirektno, govorili o zapadnim problemima i politici predstavljalo je činjenicu koja je sovjetske studije učinila jednom od oblasti društvenih nauka koja je najviše opterećena strastima“ (Malia, 1994: x).

³ „Ne bez ponosa, Jugosloveni su izjavljivali da je 'tajni' referat samo potvrdio ono o čemu su oni govorili već nekoliko godina, a na pitanje o likvidaciji posledica kulta odgovarali su da su oni raskinuli sa kultom mnogo pre XX Kongresa KPSS“ (Прокуменщиков, 2002: 28). Veljko Mićunović, pred odlazak na funkciju ambasadora SFRJ u Mosvu, beleži u dnevničkom zapisu 14. marta 1956: “Sada nekim ljudima kod nas izgleda, ni manje ni više, kao da Rusi počinju da idu putem kojega su oni davno raskrčili“ (Mićunović, 1977: 25).

se spomenuti ideološki okvir prevaziđe, tj. da se *kritika posljedica* kulta ličnosti produbi objašnjenjem 'kulta ličnosti' *kao posljedice...* (Krešić, 1968: 20).⁴ Ideološko ograničenje Hruščovljeve kritike „kulta ličnosti“ očito je iz upozorenja koje je, samo par meseci posle njegovog referata, formulisano u zvaničnoj izjavi CK: „Gruba pogreška bi bila ako bi se iz činjenice postojanja kulta ličnosti u prošlosti, izvodili zaključci o bilo kakvim promenama društvenog sistema u SSSR, ili ako bi se izvori tog kulta tražili u prirodi sovjetskog društvenog ustrojstva... Nezavisno od svog zla koje je uzrokovao kult ličnosti Staljina partiji i narodu, on nije mogao izmeniti i nije izmenio prirodu našeg društvenog sistema“ (*Постановление*, 1956). Sa neskrivenom ironijom Krešić je komentarisao sovjetski „istorijski materijalizam“ kojim se sistem abolira, a „kult ličnosti“ svodi na njegovo akcidentalno svojstvo prouzrokovano osobinama „zlog diktatora“.⁵ On skreće pažnju čitalaca na paradoks sadržan u sovjetskom „marksističko-lenjinističkom“ stanovištu koje, s jedne strane, počiva na krutom istorijskom determinizmu, učenju o klasnoj i društveno-ekonomskoj uslovljenosti politike, dok s druge strane, u kritici „kulta ličnosti“ sve negativne karakteristike društveno-istorijskog razvoja „prve zemlje socijalizma“ tumači uticajem osobina pojedin-

⁴ Klod Lefor tih godina koristi sličan argument: „Očito je da se novo rukovodstvo u oštroj osudi kulta ličnosti uopšte ni ne pita *kako je taj kult uopšte mogao da se razvije*. Kult je obično delo onih koji ga praktikuju, ali je Staljinov kult predstavljen kao njegovo sopstveno delo – on je sam sebe stavio iznad partije, sam je osnovao vlastiti kult. Prema tome, oni se mogu uzdržati od postavljanja pitanja kako je on uzdignut ili mu je dozvoljeno da se uzdigne do vrha države, a *to bi upravo trebalo da bude početak prave analize*. Očito, koristeći takav način objašnjenja, sadašnje vođe se nisu oslobodile slavljenja kulta, već bi se moglo reći da su samo jednostavno prešli sa pozitivnog na negativni ritual – prvi se sastoji u tome što se jednom čoveku pripisuju sve vrline, a po drugom svi poroci, ali u oba slučaja dodeljuje mu se fantastična sloboda da po svojoj volji kontroliše događaje“ (Lefort, 1986: 60 – kurziv, M. S.).

⁵ Svoje sovjetske kolege on podseća: „Radikalna, korjenita kritika 'kulta ličnosti' je kritika *socijalno-istorijskih korijenova* kulta ličnosti“ (*Isto*: 22). Rezimirajući Hruščovljev referat, jedan nemački istoričar takođe ističe: „Staljinovi zločini nisu prikazani kao manifestacija nedostataka političkog sistema, već samo kao posledica Staljinovog karaktera... Stoga je u osnovi reformatorskih projekata ležalo ubeđenje da je politički sistem koji je formiran pod diktatorskim pritiskom generalno i u celini perspektivan, a da je reč samo o korekciji njegovih pojedinačnih negativnih manifestacija“ (Аймермахер, 2002: 9; 6).

ca:⁶ „Kada mnoštvo nemilih društvenih pojava *objašnjava* – kao *posljedice* – grijesima vođe i pogrešnim kultom vođe, tada kritika i sama hipertrofira ulogu vođe... Sovjetska – i ne samo sovjetska – kritika 'kulta ličnosti' je izričito posvjedočila da i sama pati od ideologije 'kulta ličnosti' (Krešić, 1968: 79–80). Pokazatelj snage ove ideologije nisu samo brojne pohvale izrečene Hruščovu posle njegove pobjede nad „anti-partijskom klikom“ tokom XXII Kongresa, već i paradoks koji je u formi pitanja postavio jedan anonimni slušalac zvaničnog partijskog objašnjenja sadržine „tajnog referata“: „*Nije li pripisivanje svih grešaka drugu Staljinu i samo kult ličnosti?*“ Ova i slične dileme sovjetskih akademskih krugova povodom XX Kongresa, o kojima Centralni komitet u jednom referatu izveštava istoričarka Pankratova, ilustruju širinu „breše“ koja se otvara kritikom Staljina i pretili ne samo problematizacijom uloge Staljinovih saradnika,⁷ već i samog boljševičkog sistema i njegovog utemeljitelja: „Ne potpomaže li kult ličnosti jednopartijski sistem i gotovo potpuno stapanje partijskih i državnih organa?... Ne čini li se da (pozivajući se na Lenjina – M. S.) jedan kult ličnosti osuđujemo, a drugi veličamo?“ (Панкратова, 1956: 436; 443).

Osim analize sovjetske kritike „kulta ličnosti“, Krešićev rad sadrži i detaljnu interpretaciju Hruščovljevih reformi koje su u jačanju „kolektivnog rukovođenja“, uvođenju „principa rotacije kadrova“, delimičnoj privrednoj decentralizaciji i ograničenoj društvenoj samoupravi tražile lek protiv bolesti staljinizma. Ne ulazeći ovde u prikaz Krešićeve kritike tako koncipirane antiteze staljinizmu, ističem njegov zaključak da je ona, uprkos izvesnoj liberalizaciji režima, nedovoljno radikalna jer ostavlja sovjetsko društvo pod „političkim tutorstvom“ Partije. Po njegovoj oceni, staljinizam i njegova sovjetska kritika su samo dve suprotne strane jednog procesa koji ostaje zatvoren u sferi politike, te je reč o dva lica „političkog društva“ od kojih prvo označava sistem lične, a drugo sistem kolektivne vlasti.

⁶ Sličan stav formuliše Fire: „Smrt Vođe još jednom pokazuje paradoksalnost jednog sistema koji je navodno *upisan u zakone društvenog razvoja, a u njemu sve toliko zavisi od jednog čoveka* da njegovom smrću sistem gubi nešto suštinsko“ (Fire, 1996: 533 – kurziv M. S.).

⁷ „Ne smatram da je moguće prećutati najoštrija pitanja postavljena na (partijskim – M. S.) skupovima, uključujući i pitanje o odgovornosti za širenje kulta ličnosti svih onih koji su, uz Staljina, bili članovi Politbiroa“ (Панкратова, 1956: 434).

Razlika između njih nije beznačajna, ali nije suštinska – u oba slučaja politički sistem je odvojena sila iznad društva koje je objekt, a ne subjekt političkog zbivanja (vid. Krešić, 1968: 120). Reprodukcija društvenog života odvija se pod diktatom politike kao *otuđene* sile, kao samostalne sfere koja upravlja svim drugim oblastima života, što se jasno ogleda u državno-partijskom planiranju i regulaciji materijalno-proizvodne delatnosti koja je, u doslovnom smislu, „*politička ekonomija*“. Paradoksalno, čini se da je uprkos Marksovoj postavci, u „prvoj zemlji socijalizma“ upravo „nadgradnja“ (politika) određivala „bazu“ (ekonomiju), a politička „svest“ determinisala društveno „biće“. Nasuprot tome, prema Krešićevom normativnom (marksističkom) teorijskom polazištu socijalizam je proces kretanja ka „komunizmu“ u kome su ukinute podele na suprotstavljene, međusobno „otuđene“ sfere društvenog života.

Uprkos tome što je ostvarenje „komunizma“ zadatak budućnosti, dokaz njegove mogućnosti može se, prema Krešićevom uverenju, naći u prošlosti – u istorijskom činu Revolucije u kojoj je „uspostavljena *istovetnost društvenog i političkog života*“. Ovaj identitet društvenog i političkog dobio je svoj organizacioni izraz u instituciji Radničkih saveta (*Sovjet*) kao organima „samodelatnosti radničke klase“: „Jedinstvo društvenog i političkog života, koje je uspostavljeno u revoluciji, sjedinilo je u ličnosti pojedinog revolucionara njegovu individualnu i socijalnu prirodu tako da je pojedinac po svom slobodnom djelovanju stvarno bio društveno biće“ (*Isto*: 120; 140). Ovaj zvezdani trenutak „podruštvljavanja politike“ je, usled niza istorijskih okolnosti (nerazvijenosti Rusije, izostanka svetske revolucije, slabosti radničke klase, Građanskog rata, međunarodnog okruženja...itd.) ubrzo zamenjen procesom odvajanja politike od društva i uspostavljanjem „diktature politike“ koja je, logikom partijskog razvoja, dovela do *političke diktature* jednog vođe. Naglašavanjem objektivnih društveno-istorijskih okolnosti Krešić nastoji da umanjí Lenjinov doprinos tom procesu, doprinos koji se može izvesti iz njegovog shvatanja partije, kao i voluntarističkog uspostavljanja „diktature proletarijata“ u zemlji koja tek treba da stvori sopstvenu „radničku klasu“. U tom pogledu, on sledi paradigmu „izdane revolucije“ koja prati liniju birokratske degeneracije lenjinističkog početka ali, kao što smo videli, za razliku od sovjetskih kritičara „kulta ličnosti,“ ne zadovoljava se objašnjenjem koje

samo u „zlom diktatoru“ identifikuje osnovni uzrok deformacije lenjinističke politike.

Na prvi pogled, Krešićeva kritika političkog otuđenja u kojoj se on u poslednjoj rečenici knjige poziva na radikalno-humanističku Marksovu misao i „stanovište samoupravne prakse“ nije morala biti samo „interno dostupna“ u zemlji koja je „društveno samoupravljajanje“ i „odumiranje države“ istakla kao glavne orijentire svog razvoja. Ali, nezavisno od već pomenutih spoljnopolitičkih okolnosti, njegova kritika „političkog društva“ (kako „kulta ličnosti“, tako i dometa Hruščovljevih reformi) mogla se lako primeniti i na društvenu stvarnost jugoslovenskog socijalizma.⁸ Zato je Krešićeva filozofski zasnovana kritika političke alijenacije ovde shvatana u skladu sa izrekom *De te fabula narratur*, što nije moglo promaći ni njegovom recenzentu koji je istakao kako se „*realni život i ideali autora ne slažu*“ (Baće, 1964: 84).

2.

Pokušaj da se knjiga Andrije Krešića situira u naše, sadašnje vreme pretpostavlja da njeno čitanje nije podstaknuto samo anti-kvarno-istoriografskim interesovanjem za jednu okončanu društveno-političku epohu koje se danas sećamo s pomešanim osećanjima odbijanja i nostalgije. Takođe, iako je autorovo teorijsko polazište – teorija alijenacije i iz nje izvedena kritika politike kao „otuđene sfere“ koja dominira reprodukcijom društvenog života – u velikoj meri istrošilo svoj normativni status, to ne znači da je sam problem „političke mitologije“ izgubio na aktuelnosti. Naprotiv, politički mitovi, simboli i kultne prakse „obogotvorenja“ političkih ličnosti i zajednica poput nacija, predstavljaju teme koje, iz različitih teorijskih perspektiva, trajno okupiraju našu pažnju. O uže shvaćenom objektu Krešićeve analize – „kultu ličnosti“ i njegovim sovjetskim kritikama – vode se i danas sporovi u istoriografskim krugovima. Istovremeno, u ruskoj javnosti sve češće se o Staljinu misli i piše kao o „velikom državniku“, „genijalnom vojskovođi“, uspešnom „menadžeru“ i strogom, ali pravednom „Ocu naroda“. Posle niza pokušaja „destaljinizacije“, o njegovoj popularnosti u post-sovjetskoj Rusiji svedoče broj-

⁸ Jedno od pitanja postavljenih u Lenjingradu povodom „tajnog referata“ bilo je: „Postoji li u Jugoslaviji kult ličnosti Tita, ili je tamo ostvareno kolektivno rukovodstvo?“ (Панкратова, 1956: 444).

na ispitivanja javnog mnjenja na kojima je on veoma visoko rangiran, kao i tiraži mnoštva publikacija o „*istinskom* Staljinu“ u kojima se odbacuju „klevete na račun Velikog vođe“ koje su, nadahnuti „kosmopolitizmom“ i „demokratskom ideologijom“, decenijama širili „truli liberali“ i „izdajnici Domovine“. Osim popularne publicistike, vodeće političke ličnosti u Rusiji takođe izražavaju sklonost ka prevrednovanju uloge i mesta Staljina u sovjetskoj istoriji – opravdavaju se ne samo njegove političke odluke poput one o paktu sa Hitlerom, već se često prećutkuju masovni zločini staljinističkog režima ili se oni relativizuju kao „kolateralna šteta“ u ostvarivanju viših, državotvornih ciljeva njegove politike. Dovodeći ovaj trend do apsurda, jedna grupa članova Ruske komunističke partije uputila je 2008. godine predlog Ruskoj pravoslavnoj crkvi da Staljin proglašava svecem,⁹ a pisac Aleksandar Prohanov, osnivač politički uticajnog „Izborskog kluba“ i čest ovdašnji gost, u javnosti nosi „ikonu *državne* Bogorodice“ (*Державная Божья Матерь*) na kojoj su, istina još bez svetačkog oreola, uz Bogorodicu prikazani Staljin i sovjetski maršali.¹⁰ Na taj način, ovaj nesvršeni bogoslov, osvedočeni ateista i surovi progonitelj Crkve čija je majka umrla žaleći što joj sin nije postao sveštenik,¹¹ biva, nakon više od šezdeset godina od svoje smrti, unapređen u „kandidata za sveca“! Dakle, u političkim mitologijama ne oskudevamo ni danas, a predmet kulta nije samo mrtvi Staljin, već i mnoge žive vođe koje svoj status više ne zasnivaju na komunizmu kao „master-narativu“ o toku svetske istorije i njenom konačnom kraju. Ipak, sintagma „kulta ličnosti“ ostaje tesno vezana za fenomen Staljinove vladavine koja se najčešće tumači u okviru opštijih teorija o smislu i dinamici istorijskog razvoja boljševizma.

U idealtipskom smislu, teorijska objašnjenja sovjetskog boljševizma formulisana tokom šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka možemo grubo podeliti na dve međusobno polemički sukobljene „škole mišljenja“ – totalitarističku i takozvanu „revizionističku“. Oslanjajući se na različite teorijske, disciplinarne, pa i ideo-

⁹ Vid. <http://www.religio.ru/arch/26Nov2008/news/17704.html>

¹⁰ Vid. http://www.newsru.com/religy/17jun2015/prokhanov_saratov.html. Zvanična reakcija RPC na Prohanova i sveštenike koji učestvuju u molebanima koje on organizuje je negativna.

¹¹ „Kada je 1936. godine poslednji put posetio majku, ona mu je rekla da bi više volela da je postao sveštenik“ (Montefiore, 2007: 311).

loške pretpostavke, istoričari koji su pripadali ovim školama na različite načine su tumačili smisao i funkcije „kulta ličnosti“. Najkraće, prema teorijama totalitarizma, Staljin je bio punopravni naslednik Lenjina, a stvaranje kulta njegove ličnosti bio je važno sredstvo u nametanju i ostvarenju potpune kontrole partijske države nad društvom. Karakterišući Oktobarsku revoluciju kao politički prevrat koji je u ratnim okolnostima izvela konspirativna i centralizovana Partija, teoretičari totalitarizma su Staljinovim ličnim osobinama pridavali drugostepenu važnosti, jer su, po njima, sama boljševička ideologija i Lenjinova koncepcija partije nužno dovele do ustoličenja diktatora koji u svojim rukama koncentriše svu moć. Vera u mogućnost ostvarenja unutar partijske demokratije bila je iluzorna u uslovima ukidanja slobode ostatku društva, a pokušaji ekonomskog reformisanja i političke liberalizacije sovjetskog režima uzrokovali su krize koje su vodile ili povratku na početni autokratski model, ili, kao u slučaju Gorbačova, potpunom urušavanju čitavog sistema. Za razliku od zagovornika totalitarne paradigme u kojoj su politika i ideologija imale središnje mesto, njihovi mlađi kritičari - tzv. „revizionisti“ - bili su pretežno fokusirani na socijalnu istoriju. Prema njima, Revolucija je imala duboke uzroke u nezadovoljstvu najširih slojeva ruskog društva, a boljševička vlast je bila snažna poluga sprovođenja zakašnele modernizacije Rusije. Posmatrano iz te perspektive, kult ličnosti se može tumačiti kao jedan od instrumenata političke mobilizacije masa u sprovođenju „revolucije odozgo“ kojom je ostvarena ubrzana industrijalizacija zemlje i omogućena socijalna mobilnost u okvirima jednog tradicionalnog seljačkog društva. Prema „revizionistima“, staljinizam nije bio nužni nastavak Lenjinove politike – on je bio samo jedan od mogućih odgovora na izostanak „svetske revolucije“ i izolaciju „prve zemlje socijalizma“. Alternativni „odgovori“ (poput produžetka NEP-a), odbačeni su jer su smatrani odustajanjem od usvojenog maksimalistički postavljenog cilja („izgradnje komunizma“) i „kapitulacijom“ pred svetskim kapitalizmom. Pribegavanje teroru, prema „revizionistima“, pre ukazuje na slabosti nego na snagu režima, jer svedoči o nemoći vlasti da bez korišćenja neselektivne i haotične masovne represije ostvari radikalnu i brzu promenu društvene strukture. Podrška širokih društvenih slojeva koju je režim uživao u periodima „normalizacije“ koji su sledili posle talasa terora, nije bila samo plod ideološke manipulacije već i poka-

zatelj interiorizacije vrednosti „novog društva“ od strane većine stanovništva.¹²

Ne ulazeći ovde u razmatranje kontroverze „totalitarista“ i „revizionista“, čini mi se zanimljivim pokušaj situiranja Krešićevog razumevanja staljinizma u okvire prethodno skiciranih rivalskih pristupa. Pažljivijim čitanjem njegovog rada može se, po mom mišljenju, pokazati da on koristi elemente obe ove paradigme, ali da ne sledi nijednu od njih. Iako ne koristi reč „totalitarizam“,¹³ Krešićeva analiza staljinizma kao „političkog društva“ počiva na kritici „tutorstva“ koje država nameće „društvu“, tj. na „političkoj diktaturi“ koja, nezavisno od toga da li je personalizovana ili kolektivna, teži da nametne potpunu kontrolu nad svim sferama društvenog života. U njegovoj deskripciji sovjetskog sistema, „društvo“ je zarobljeno diktaturom partije koja, preko svojih brojnih „transmisija“, ukida bilo kakvu autonomiju ekonomskog i kulturnog života. Najvažnije sredstvo uspostavljanja i održanja takvog odnosa politike i društva je teror: „Teror nije predstavljao epizodu skretanja u politici, niti upotrebu neadekvatnog metoda u inače pravilnoj politici. On je bio sama politika diktature nad društvom u svom najoštrijem izrazu, jedna mjera političke diktature ili mjera oštine sukoba između društva i politike. Služeći se masovnim represalijama, to jest, represalijama nad masama, faktična politika se potvrđivala kao najviši stepen diktature“ (Krešić, 1968: 161).

Ipak, uprkos sličnostima koje postoje između Krešića i „totalitarista“ u deskripciji staljinizma, njihova normativna polazišta i analitički pristupi su dijametralno suprotni. Tako, dok totalitarna paradigma polazi od razlikovanja i oštrog razdvajanja „države“ (politike) i „društva“, Krešić zastupa stanovište njihovog jedinstva u konceptu

¹² „Centralno pitanje za naučnike koji su polazili od totalitarnog modela je bilo kako je režim mogao da porobi stanovništvo, ograniči ‘građansko društvo’ i građane liši individualne slobode. Stoga su državni teror i propaganda bili njihove glavne preokupacije. Nasuprot tome, revizionisti su sumnjali da sam teror može održavati režim na vlasti, posebno tokom Drugog svetskog rata, te su tragali za socijalnom podrškom koju je režim uživao“ (Fitzpatrick, 2007: 58).

¹³ Kasnije, u tekstu o staljinizmu iz 1991. godine, Krešić je upotrebljavao koncept „totalitarizma“: „Idealna staljinistička shema je monistička politika totalitarizma... Totalitarni režim ne ostavlja ništa, što je od javnog značaja, izvan svoje kontrole i regulacije, a nije mu strano da po potrebi zaviri i u privatni život građanina. Boljševička partija je efikasan instrument te kontrole i regulacije i, da bi efikasno služila režimu, mora imati oči i uši u svemu i svačemu“ (Krešić, 2010: 188).

„samouprave“ koji počiva na ideji samo-određenja društva i samo-delatnosti čoveka. Njegova argumentacija nije politikološka, već filozofska (marksističko-hegelijanska), a za razliku od teoretičara totalitarizma, on u Oktobarskoj revoluciji i instituciji saveta (sovjeta) nalazi potvrdu mogućnosti samoorganizovanja i samoodređenja društva (tj. „socijalizacije politike“). Stoga Lenjin u njegovoj interpretaciji nema status „oca totalitarizma“, već praktično-delatnog začetnika „epoalnog podviga autoemancipacije proletarijata... koja zauvijek pokapa sve tvorevine klasnog društva i ukida politiku kao samostalnu sferu djelatnosti...“ (*Isto*: 131).¹⁴ U objašnjenju neuspaha stabilizovanja u Revoluciji uspostavljenog jedinstva politike i društva, kao i daljeg toka sovjetskog razvoja, Krešić se poziva na istorijsko-društvene okolnosti koje u svojim radovima tematizuju i naglašavaju socijalni istoričari („revizionisti“): „Za pokret nije bilo drugog izlaza nego da se sam podijeli na političku i proizvodnu silu. Time je započet proces političke alijenacije sovjetskog društva, koji je u ondašnjoj Rusiji imao specifične razloge i oblike... Relativna zaostalost proizvodnih snaga Rusije u uslovima odbrane revolucije i tadašnjeg svijetskog odnosa rada i kapitala – to je, kako smo vidjeli, osnovni razlog za odvajanje revolucionarne politike od radnog stanovništva i za ponovno konstituisanje politike u zasebnu socijalnu realnost“ (*Isto*: 142; 153). Revoluciju „odozdo“, zamenila je „revolucija odozgo“ u kojoj je diktaturom politike izvršena industrijalizacija zemlje i, uz milionske ljudske žrtve, radikalno izmenjena njena društvena struktura. Partija kao „avangarda proletarijata“ je morala *post festum* stvarati klasu čiju „klasnu svest“ otelotvoruje – da bi „seljaci“ bili pretvoreni u „proletere“, svi su morali postati partijsko-državni *podanici*. Subjekti revolucionarne promene su se obreli u položaju objekta politike, a Krešić je tokom šezdesetih godina još gajio nadu u mogućnost ostvarenja (prema „dijalektičkoj trijadi“) *nove sinteze* u budućnosti: „Iako je riječ tek o nekim *klicama* društvenog samoupravljanja, ove klice praktično kažu kako se autentična socijalistička revolucija može nastaviti poslije zastoja od nekoliko decenija“ (*Isto*: 7).

Iz perspektive sadašnjice, nije teško dovesti u pitanje i odbaciti ovu Krešićevu nadu, te pokazati da na zemljištu realno-postoje-

¹⁴ Istina, Krešić ovo tumačenje Lenjina – naročito njegove koncepcije odnosa partije i klasne svesti – dopunjava ogradom da u „pojednim tekstovima“ mogu biti nađeni argumenti za drugačiju interpretaciju (*Isto*: 139–140).

ćeg socijalizma ova „klica“ nije ni imala mogućnosti ozbiljnijeg rasta. Takođe, u samim korenima te „klice“ mogu se prepoznati snažni uticaji anarhističke, a ne marksističko-lenjinističke tradicije, kao i utopijski potencijal utemeljen na antropološkom optimizmu. Uvažavajući takvo stanovište kao kritičko oruđe u delegitimizaciji ideoloških osnova režima sovjetskog tipa, smatram anahronizmom njegovu kritiku sa pozicije *sadašnje*, „naknadne pameti“. Ipak, treba imati u vidu da se većina kritika staljinizma sa stanovišta komunističkog ideala često zadovoljavala konstatacijama da on nije ono za šta se predstavljao, nego što se bavila, kako se to govorilo, „pozitivističkim“ opisom i analizom njegove strukture i načina funkcionisanja. U tom pogledu, Krešićeva knjiga predstavlja hvale vredan izuzetak – ne napuštajući i ne skrivajući sopstvenu poziciju marksističko-humanističkog angažmana, njen autor nam ukazuje na elemente za razradu jedne analize sovjetskog sistema kao osobite, samosvojne kulturno-političke formacije. Ti elementi su naznačeni u onim, naoko sporednim, analogijama karakteristika tog sistema sa fenomenima iz religijske i crkvene istorije kojom se Krešić bavio.¹⁵ Povezani sa njegovim interesovanjem za fenomen religije, upravo ovi elementi su danas najprisutniji u savremenoj istoriografiji staljinizma koja je, usvajajući uvide u plodove i ograničenja totalitarnog i socijalno-revizionističkog pristupa, fokus istraživanja sa politike i sociologije pomerila ka „kulturnim studijama“. Kao rezultat „kulturnog obrta“ u društvenim naukama i istoriografiji, u novijim radovima sovjetska epoha se danas najčešće tumači kao (neuspeli) projekt izgradnje *alternativne*, u odnosu na Zapad, „*konkurentske* Modernosti“ u kojoj je oblikovan „sovjetski subjekt“ koji je istovremeno, u sistemu „participativnog totalitarizma“, bio i aktivni privrženik i pasivna žrtva režima: „Boljševizam nije bio samo ideologija ili skup institucija, već set vrednosti, verovanja, kulture, jezika, novih oblika govora, modernijih običaja i novog načina ponašanja u javnoj i privatnoj sferi. Ukratko, staljinizam je sebe određivao kao posebnu i superiornu civilizaciju“ (Hedin, 2004: 177). Stoga, čitalac knjige o „staljinizmu

¹⁵ „Ideologija ‘kulta ličnosti’ kao svijest političko-ekonomske prakse razvijenog stupnja, pokazuje mnoge analogije s crkvenim dogmatizmom i to zbog analogija između crkvene i ove političko-ekonomske hijerarhije... Tako je na zemlji uspostavljen sistem odnosa koji je u hrišćanskoj teologiji zamišljen kao nebeska hijerarhija, uspostavljen je ‘carstvo božije na zemlji’“ (Krešić, 1968: 165).

kao civilizaciji“ (Kotkin, 1995) koja je imala ključnu ulogu u novom razumevanju boljševizma, može naći u Krešičevim analogijama između Crkve i Partije, Inkvizicije i čistki, Reformacije i Hruščovljeve kritike „kulta ličnosti“... niz podsticajnih anticipacija savremenih rasprava o staljinizmu kao svetovnoj religiji, te o boljševicima kao milenijarističkoj sekti¹⁶ koja, uprkos praktikovanom terorizmu, nije mogla dugo održavati i na sledeće generacije preneti veru u komunizam kao dugo najavljivani „Drugi dolazak“ (vid. Slezkine, 2017).

Ne upuštajući se ovde u razmatranje savremene literature o „kultu ličnosti“ smatram da se opravdano može zaključiti kako Krešičeva knjiga, sadržavajući vrline i ograničenja vremena svoga nastanka, otvara niz pitanja koja su u teorijskom, a ne samo političko-praktičnom smislu, aktuelna i u našem vremenu. Vraćajući se rečima Jerofejeva sa početka izlaganja, smatram da nam Krešičeva knjiga može biti od pomoći u nastojanju „odgonetanja“ one „Žute podmornice“ koja svakako nije samo ruska.

LITERATURA

Baće, Maks (1964): „Interna recenzija za interno izdanje“, u: Krešić (2010): 80–86.

Fire, Fransoa (1996): *Prošlost jedne iluzije. Komunizam u dvadesetom veku*, Beograd: Paideia, prevela s francuskog V. Iljin.

Fitzpatrick, Sheila (2007): „The Soviet Union in the twenty-first century“, *Journal of European Studies*, Vol. 37, No. 1: 51–71.

Hedin, Astrid (2004): „Stalinism as a Civilization: New Perspectives on Communist Regimes“, *Political Studies Review*, Vol. 2. pp. 166–184.

Krešić, Andrija (1968): *Političko društvo i politička mitologija. Prilog kritici „Kulta ličnosti“*: Beograd: Vuk Karadžić.

Krešić, Andrija (2010): *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić* (priredio Božidar Jakšić), Beograd: Službeni glasnik – Res publica.

¹⁶ „Sekte ili ‘na veri zasnovane grupe koje se radikalno suprotstavljaju pokvarenom svetu’ su, po definiciji, opkoljene tvrđave. Milenijarne sekte ili sekte koje žive uoči apokalipse, obuzete su permanentnom moralnom panikom. Što su intenzivnija očekivanja, to su neprijatelji neumoljiviji; što su oni više neumoljivi, veća je potreba za unutrašnjom kohezijom, a što je veća ta potreba, hitnija je potraga za žrtvenim jarcima“ (Slezkine, 2017: 710).

- Lefort, Claude (1986): *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, (Edited and Introduced by John B. Thompson), Cambridge: MIT Press.
- Malia, Martin (1994): *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia 1917–1991*, New York: The Free Press.
- Mićunović, Veljko (1977): *Moskovske godine 1956–1958*, Zagreb: Liber.
- Montefiore, Simon Sebag (2007): *Young Stalin*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Nathans, Benjamin (2017): "Bolshevism's New Believers", *New York Review of Books*, November 23.
- Rees, A. (2004): "Leader Cults: Varieties, Preconditions and Functions", in: *The Leader Cult in Communist Dictatorships: Stalin and the Eastern Bloc* (edited by Balázs Apor et al.), Palgrave Macmillan Ltd.
- Slezkine, Yuri (2017): *The House of Government: A Saga of the Russian Revolution*, Princeton: Princeton University Press

- Аймермахер, К. (2002): «Историческое мышление и доклад Н.С. Хрущева на XX съезде КПСС», в: *Доклад Н.С. Хрущева о культуре личности Сталина на XX съезде КПСС: Документы*, Москва: РОССПЭН, 5–16.
- Аксютин, Ю. В. (2010): *Хрущевская «Оттепель» и общественные настроения в СССР в 1953-1964 гг.*, Москва: РОССПЭН (2-е изд., испр. и доп.)
- Панкратова, А. (1956): «Докладная записка академика АН СССР А.М. Панкратовой в ЦК КПСС об итогах выступления в Ленинграде с лекциями и докладами на тему: *XX съезд КПСС и задачи исторической науки*», в: *Доклад Н.С. Хрущева о культуре личности Сталина на XX съезде КПСС: Документы*, Москва: РОССПЭН, 432–448.
- Постановление, (1956): «Постановление ЦК КПСС о преодолении культа личности и его последствий», *Правда*, 2 июля, № 184 (доступно на: http://aleksandr-kommari.narod.ru/1956_postanovlenije.htm/)
- Прокуменщиков, М. (2002): «Секретный» доклад Н.С. Хрущева на XX съезде КПСС и международное коммунистическое движение», в: *Доклад Н.С. Хрущева о культуре личности Сталина на XX съезде КПСС: Документы*, Москва: РОССПЭН, 17–40.

Akadska institucija u društvenom okruženju: neke refleksije

Sažetak

Uzimajući kao polazište postupak Andrije Krešića kada je, ranih sedamdesetih godina prošlog veka, podržao reizbor dvojice politički nepodobnih asistenata na Filozofskom fakultetu i zbog toga snosio posledice, u ovom radu se razmatra odnos između akademske ustanove i njenog društvenog okruženja u Srbiji tokom proteklih decenija, u svetlu teorija društvene diferencijacije i teorije polja. Ukazuje se na paradoks da danas, kada su formalno-sistemske preduoslovi za nezavisnost akademskog polja u mnogo većoj meri obezbeđeni nego u vreme jednopartijskog režima, ima razloga da se govori o opadanju, umesto o porastu autonomije i da se, štaviše, to krunjenje odvija umnogome dobrovoljno i iznutra – činjenjem i nečinjenjem samih dejstvenika u polju.

Ključne reči: univerzitet, akademsko polje, autonomija, Srbija

105

■ Povod i polazište za ovaj rad predstavlja jedna epizoda iz života Andrije Krešića – epizoda, ali važna i predstavna za sveukupni Krešićev odnos prema nauci, politici i etici – kada je, kao član Saveta Filozofskog fakulteta u Beogradu, glasao za izbor politički „nepodobnih“ mlađih nastavnika i zbog toga snosio posledice. Naime, 1972. godine reizbor asistenata Nebojše Popova i Trive Inđića, uprkos pozitivnim referatima koji su o njima bili napisani, potpisani i prihvaćeni na fakultetskim instancama, osporen je protivljenjem Univerzitetskog komiteta Saveza komunista. U novembru iste godine, na sednici Saveta Fakulteta, najvišeg akademskog organa koji je o tome odlučivao, Krešić se kraćim govorom založio za njihov izbor i, zajedno s ogromnom većinom članova Saveta, dao i svoj glas za to.¹ Pri tom, Andrija Krešić

¹ U svojim „Bilješkama povodom napada zbog solidarnosti sa kolegama“ (2010: 110), Krešić piše: „S jedne strane: referati (kvaliteti kandidata) i jednoglasan izbor u Vijeću Fakulteta. – S druge strane: javna tvrdnja UK da su kandidati politički nepodobni za nastavu. – Rezultat u Savjetu Fakulteta: 18:2“. Teško je ne primetiti koliko ovaj skor glasova danas izaziva strahopoštovanje i izvesno osećanje stida, u svetlu procesa o kojima će biti reči u drugom delu ovoga rada.

je bio takozvani „spoljni“ član rečenog tela, dakle delegat izvan same akademske institucije, imenovan od, kako se tada zvalo, društveno-političkih organizacija. U danima koji su usledili, Krešić je zbog svog poteza bio izložen javnim napadima partijske mašinerije, o čije želje se bio oglušio.² Ubrzo je razrešen dužnosti člana Saveta.

Da se podsetimo: društveni kontekst u kojem se to dešava jeste stranački monizam, institucionalizovana kontrola nad javnim izražavanjem mišljenja i zavisnost pojedinačnih životnih putanja od arbitrarne i često promenljive političke volje. U takvim okolnostima, jedan, formalno gledano, predstavnik partijske države u organu akademske institucije glasa u korist autonomije univerziteta, a nasuprot stavu moćne i jedine Partije. Krešić je, čini se, potpuno svestan rizika, ali i uloga koji su uključeni: „RIV je jedino mene opozvao iz Savjeta fakulteta: zato što sam postupio po zakonu a ne po zahtjevu UK“ (Krešić 2010: 111).

Krešićeva rekonstrukcija njegove sopstvene diskusije na toj znamenitoj sednici (Krešić 2010: 112–113) pregledno ređa argumente koji se u takvim prilikama mogu upotrebiti u odbranu dostojanstva univerziteta, nauke i čoveka samog – onih ljudi čije karijere i egzistencije su „na panju“, ali i samih aktera koji su u poziciji da o tome odlučuju, ostavljajući o svojim postupcima trag za budućnost. Krešić bez uzmicanja afirmiše akademske procedure (i procedure uopšte), te slobodu da se odlučuje o stručnoj materiji kao neotuđivu kompetenciju ustanove univerziteta: „Prvo, Univerzitetski komitet je objavio svoju ocjenu o ljudima sa ovoga Fakulteta ne konsultirajući prethodno partijsku organizaciju i organe ovoga Fakulteta. Zašto je tako zaobiđen Fakultet? Drugo, referati s predlozima za izbor bili su na uvidu javnosti kako bi se mogli staviti eventualni prigovori. Zašto Univerzitetski komitet nije iskoristio

² „Povodom mog istupa oko reizbora Nebojše Popova i Trive Inđića na Filozofskom fakultetu krenula je kampanja protiv mene u Beogradu i sva su me javna glasila napadala zbog ‘ispada’ na sjednici Savjeta Fakulteta. A riječ je bila o tome da sam kao takozvani vanjski član Savjeta Fakulteta, dakle neko ko bi trebao da sluša direktive, branio dignitet, pravo na rad i pravo na kritičko mišljenje svojih mlađih kolega. Poslije onoga što sam govorio i kako sam glasao, propala je partijska inicijativa da se Popov i Inđić ne izaberu. Osim par generala koji su tu sjedili i, ne znam, još nekih ‘vanjskih’ članova, Savjet je glasao u prilog asistentima i oni su ostali na fakultetu“ (Krešić 2010: 101).

ovu legalnu mogućnost ako je imao osnovan prigovor?" Zatim, takođe bez uvijanja, podseća na značaj očuvanja zakonitosti kao temelja uređene zajednice: „Kad bi se zakonitost zaobilazila i omalovažavala kao puka formalnost, imali bismo vladavinu bezakonja i samovolje“. Poziva se i na samolegitimaciju jugoslovenskog režima kao „drugačijeg“ realnog socijalizma, onog koji, za razliku od staljinske varijante tog poretka, dopušta samostalnost pojedinih društvenih sfera i dobrovoljno odustaje od totalitarne kontrole: „Za Savez komunista nije karakteristično da političke kriterije stavlja iznad svih ostalih, da političke vrijednosti nameće kao vrhovne ljudske vrijednosti, da se ponaša kao apsolutni arbitar u svemu i svačemu. Naprotiv, SKJ je imao snage (za razliku od mnogih kompartija) da prizna i u svom Programu zapiše, na primjer, kako je nauka sama sebi sudija“. I poentira: „Pročitao sam oba referata, a i sam poznajem ove drugove kao naučne radnike, kao ljude i kao marksiste. Glasaću da se potvrdi izbor, čiste savjesti kao naučni radnik, marksist i komunist“.

Čitajući o ovom događaju iz današnje perspektive, nameću se neka poređenja. Najpre, šta nam zaplet oko dvojice asistenata „praksisovaca“ i Krešičev postupak kazuju o tadašnjem stanju odnosa između akademske ustanove i njenog društvenog okruženja, obeleženog jednopartijskim političkim poretkom i ozakonjenim ideološkim monopolom? Nadalje, kako u poređenju s time izgleda savremena situacija, više od četrdeset godina kasnije, u novome veku, posle instaliranja svih formalnih institucija liberalne demokratije i društvenog pluralizma ?

U razmatranjima ovoga tipa treba biti svestan opasnosti od romantizacije prošlih vremena, koja lako mogu delovati apriorno „bolja“ i „lepša“ nego ova u kojima se živi. U daljem izlaganju nastojaću da se tom iskušenju othrvam. Ipak, moja je teza da je između Krešičevog i našeg vremena, a posebno tokom poslednjih nekoliko godina, autonomija nauke i obrazovanja u Srbiji opadala, a ne rasla – što je paradoks, s obzirom na opšti smer sistemskih promena koje su se u istom periodu događale. I više od toga: nije reč samo o nekakvom bezličnom, bezsubjektnom *slabljenju* već o *odustajanju* od autonomije, jer se razaranje akademske institucije danas, čini se, više odvija „iznutra“ nego „spolja“.

Teorijska oruđa

Za promišljanje odnosa intelektualne sfere prema društvenom kontekstu, nasleđe društvene teorije nudi nam nekoliko skupova oruđa. Jedan od njih je veberovski: Maks Veber, naime, govori o pluralitetu, diferencijaciji vrednosnih sfera kao eminentnoj odlici modernih društava. U tom „politeizmu vrednosti“ različiti „bogovi“ vladaju različitim područjima i izbor između njih je uvek u krajnjem stvar vere, umesto racionalne procene, naučne analize ili neposrednog čulnog opažanja i spada u moralnu odgovornost pojedinca. Vrednosne sfere su relativno autonomni domeni delanja orijentisani na određene krajnje vrednosti, nesamerljive među sobom. U kratkoj studiji o religijskim odbacivanjima sveta (Veber 1997), Veber opisuje, osim religijske, još pet takvih oblasti: ekonomiju, politiku, umetnost, erotsku ljubav i nauku (intelektualnu sferu). Svako od područja ima svoju institucionalnu logiku i određenu logičku „konzistentnost“ koja vrši moć nad čovekom. Njihova glavna odlika označena je terminom *Eigengesetzlichkeit* – što doslovno znači autonomija, ali u ovom kontekstu ju je bolje shvatiti kao unutrašnju/samosvojnu/intrinzičnu logiku. U dva čuvena predavanja, o nauci i politici kao pozivu (Veber 1998), Veber dalje razlaže svoje viđenje razlika između zadataka što se postavljaju čoveku koji dela u jednoj, odnosno drugoj sferi.

Drugu grupu teorijskih oruđa pruža nam stari dobri strukturalni funkcionalizam Talkota Parsonsa i saradnika i prateća teorija modernizacije, te Lumanova opšta teorija sistema (Parsons 1988, 1992, 2009; Luhmann 1995). U tom okviru, suštinska je ideja „pod-sistema“ kao sastavnog dela sistema, specijalizovanog za određene neophodne društvene funkcije. Podsystemi se postepeno izdvajaju u okvirima opšteg sistema procesom usložnjavanja i diferencijacije, koje je ključno obeležje društvene evolucije od predmodernih ka modernim društvima (ili od „stratifikovanih“ ka „funkcionalno diferenciranim“ u Lumanovoj terminologiji). U uslovima kompleksnosti, stabilnost celine društvenog sistema zavisi od uspešno ostvarene komplementarne međuzavisnosti delova i njihove adekvatne integracije. Stoga, da bi celina funkcionisala kako treba, podsystemi moraju da budu prepoznatljivi i donekle samosvojni, omeđeni manje-više vidljivim granicama u odnosu na druge podsi-

steme i da proizvode sopstvene „autpute“ uz pomoć specifičnih „medija“ i u skladu s uobličenim unutrašnjim mehanizmima (lumanovski: „kodovima“).

Luman govori o podsistemima privrede, umetnosti, nauke, prava i politike, koji su se izdvojili tokom procesa modernizacije; takva funkcionalna diferencijacija znači da nijedan od tih (pod)sistema ne može da kontroliše nijedan drugi, da njime ovlada ili da ga zameni. Parsons, pak, sledeći svoju poznatu četvorodelnu šemu opštih funkcija (adaptacija – postizanje ciljeva – integracija – održanje obrazaca), opštih sistema delanja (organizam – ličnost– društvo – kultura) i podsistema u okviru društva (privreda – politika – društvena zajednica – starateljski poredak), smešta akademsku instituciju u „kognitivni podsistem“ (ili „podsistem racionalnosti“) starateljskog poretka (*fiduciary system*) – segmenta društvenog sistema jasno razgraničenog od ekonomije i politike. Preko „kognitivnog kompleksa“, koncepta koji se posebno razvija u studiji o američkom univerzitetu (Parsons and Platt 1973), akademska ustanova se i direktno povezuje sa sistemom kulture. Jezgrena vrednost univerziteta je, prema Parsonsu, kognitivna racionalnost.

U okviru funkcionalističke škole, posebno se Robert Merton bavio naukom kao društvenom delatnošću, ugrađujući važan kamen u temelje savremene sociologije nauke (Merton 1968: 585–682; 1973). Merton karakteriše nauku na idealnotipski način, preko njene „normativne strukture“ ili „etosa“, afektivno obojenog kompleksa institucionalizovanih vrednosti i normi koji obavezuje naučne poslenike i izražava se u obliku preskripcija, proskripcija, preferencija i dozvola (Merton 1968: 606). Četiri su glavne odlike tog etosa: „komunizam“, univerzalizam, bezinteresnost i organizovani skepticizam. Nadalje, Merton naročitu pažnju poklanja odnosu nauke i društvenog konteksta, ispitujući koji tip društvene strukture pruža povoljno institucionalno okruženje za najpotpuniji razvoj nauke. Njegov odgovor jasan je već iz naslova poznatog rada u kojem analizira etos nauke: „Nauka i demokratska društvena struktura“ (Merton 1968: 605–616; v. i 592–600).

Treća i, po mom mišljenju, najpogodnija skupina teorijskih instrumenata može se naći u teoriji polja Pjera Burdijea, koja se i sama eksplicitno naslanja na Veberove uvide o pluralitetu vrednosnih sfera. Konkretno, reč je o zamisli naučnog i akademskog polja,

kao podvrste „polja kulturne proizvodnje“ (Bourdieu 1975, 1984, 1991a, 2001). Suština Burdijeove koncepcije jeste u tome što se autonomija određenog društvenog polja, bila to nauka, umetnost, sport, moda, ekonomija ili politika, vezuje za izrazitost i jedinstvenost „igre“ koja se u njemu igra, za specifičnost „kapitala“ oko kojeg se igra vodi, te za stepen samostalnosti s kojim samo polje stvara, menja, čuva i primenjuje pravila igre, bez uplitanja sa strane, naročito ekonomskih i političkih činilaca.

Slično logici elektromagnetnog polja u klasičnoj fizici, unutar domašaja određenog polja deluju osobene sile koje pokreću dejstvenike (agense, aktere), opremljene odgovarajućim unutrašnjim svojstvima (tzv. habitusom) zahvaljujući kojima su osetljivi na delovanje tih sila, da se ponašaju na određeni način.³ Dejstvenici moraju da podlegnu *illusio* datog polja (to jest, da usvoje verovanje da je igra vredna učestvovanja i prihvate njene definisane úloge i pravila) kako bi se upustili u regulisanu borbu za profit specifičan za polje. U slučaju polja nauke, taj profit bi bio naučni autoritet, a pravila borbe su postavljena strogim standardima naučnog rada – poštovanje metodoloških postulata, provizornost i revizija rezultata, javna dostupnost, objektivnost, uzajamna kritika kao središnja rutina naučne komunikacije.⁴ „Naučno polje, kao sistem objektivnih odnosa među stečenim položajima ... jeste poprište ... konkurentске borbe čiji je *specifični* ulog monopol nad *naučnim autoritetom*, definisanim istovremeno kao tehnička sposobnost i kao društvena moć, ili, ako više volimo, monopol nad *naučnom kompetencijom*, u smislu kapaciteta da se legitimno govori i postupa ... u vezi s naučnim temama, koji je dejstveniku društveno priznat“ (Bourdieu 1975: 91–2).

Druga najvažnija osobina naučnog polja jeste da je samo sebi tržište: „korisnici“, ili „publika“ za naučne rezultate jednog „proizvođača“ jesu drugi proizvođači, dakle drugi naučnici u istom polju, njegovi suparnici, ili „protivnici-saučesnici“ (*adversaires complices*). Naučni autoritet je drugačiji, „čistiji“ od profita što ih izlučuju druga polja zato što se do njega dolazi na taj, poseban način – osvajanjem

³ Na ovim najopštijim karakteristikama, uključujući i prirodnonaučne analogije, insistiraju novije elaboracije teorije polja u sociologiji, koje se na Burdijeva oslanjaju, ali ne i ograničavaju (najkonkiznije prikazano u: Martin 2003).

⁴ U ovoj tački, može se reći, Burdije inkorporira mertonovske postulate o karakteristikama „naučnog sveta“, ali im dodaje element konflikta, koji kod Mertona nedostaje.

priznanja konkurenata, koji svi teže istome. Što je polje autonomnije, to su zahtevi za ulazak više podignuti i to više dejstvenik može priznanje za vrednost svojih proizvoda (reputaciju, prestiž, ugled, autoritet, kompetenciju) očekivati jedino od sebi ravnih (*peers*), kolega, drugih proizvođača koji su, budući istovremeno konkurenti, najmanje skloni da to priznanje daju bez pogovora i provere (Bourdieu 1975: 95, 1991b: 664). Zahvaljujući tome, kolektivni, na antagonizmu zasnovan rad u okviru naučnog polja proizvodi rezultate koji tendencijski imaju univerzalnu vrednost. Nemilosrdnost „ukrštenih cenzura“⁵ konkurenata u polju garantuje visok kvalitet proizvoda.⁶ U takvim uslovima, „onaj ko se poziva na autoritet izvan polja može na sebe navući samo diskreditaciju“ (Bourdieu 1975: 95).

Utoliko je borba za autonomiju pre svega „borba protiv ustanova i dejstvenika koji, unutar polja, uvode zavisnost od spoljašnjih ekonomskih, političkih ili verskih snaga“, odnosno *nomos* kakvog drugog polja. Sklonost da se paktira sa spoljašnjim silama nije nasumično raspodeljena među dejstvenicima u naučnom polju, već „ta funkcija trojanskog konja, kojom se heteronomija uvodi u polja kulturne proizvodnje, pada na one proizvođače koji su prema unutrašnjim merilima najmanje cenjeni i otud vazda u iskušenju da se oslone na spoljašnja savezništva kako bi promenili odnose snaga unutar polja“ (Bourdieu 1991b: 663).

Osnovna prednost Burdijeovog pristupa jeste u preplitanju dejstvenosti i strukture – onoga što stvarni ljudi stvarno čine i bezličnih efekata struktura koje postoje „iznad“ ili „iza leđa“ aktera, premda proishode iz kristalizovanih prethodnih delanja istih tih ak-

⁵ Na primeru sociologije: „Upravo totalitet svetskog sociološkog univerzuma ... interveniše kao brana između sociologa i društvenog sveta: logika ukrštenih cenzura (*crosscrossing censorship*) je takva da sociolog ne može podleći profanim zavodnjima i ovozemaljskim kompromisima ... bez rizika da bude isključen iz 'nevidljivog koledža' društvenih naučnika“ (Bourdieu 2013: 9).

⁶ „Istine proizvedene u ovom relativno autonomnom polju mogu biti skroz-naskroz istorijske ... a da pri tom ne budu i izvedive iz istorijskih okonosti ili svedive na spoljašnja uslovljavanja koja ova nameću. To je zato što polje suprotstavlja spoljašnjim silama štit, ili prizmu, svoje sopstvene istorije, jamca svoje autonomije“ (Bourdieu 1997b: 455). O paradoksalnom procesu proizvodnje transistorijskih univerzalija u partikularnim, istorijskim kontekstima u sferi nauke Burdije najdirektnije govori u: Bourdieu 1991a; 1997a: 111–151; 2001, a dobre kritičke diskusije mogu se naći u: Birešev 2014: 139–201 i Fowler 2006.

tera. Iz toga jasno sledi da autonomija polja nije bogomdana, sama od sebe nastala, niti zajamčena. Ona se stiče (borbom, odnosima snaga, prevladavanjem nekih interesa nad nekim drugima), a isto tako se može i izgubiti, ukoliko se prestane delati onako kako je neophodno. „Nauka nikada nema drugi temelj do *kollektivno verovanje u njene temelje*, koje samo funkcionisanje naučnog polja proizvodi i pretpostavlja“, i prateći „praktični konsenzus o ulozima koje polje nudi“ (Bourdieu 1975: 109; podvukla I.S.). U funkcionalističko-sistemske perspektivi, ta zavisnost akademske autonomije od stvarnih akcija ljudi se ne vidi. S druge strane, i u tome je još jedna prednost burdijeovske teorije polja, kada iz ovog ugla posmatramo neku konkretnu (naučnu) sredinu, ne padamo ni u psihologističku procenu individualnih osobina pojedinačnih aktera, odnosno na pitanje „kakav je ko čovek“ (pošten, pokvaren, dostojanstven, pametan, pohlepan, vredan, nepotkupljiv, kukavica...), kojem bismo eventualno pripisali svu uzročnost. Umesto toga, ispitujemo sticanje, očuvanje ili gubitak autonomije – tačnije, različite stepene relativne autonomije i njihovu dinamiku kroz vreme – kao strukturalne efekte.

Istina, Burdije priznaje da je sa društvenim naukama situacija znatno komplikovanija, i da njihova autonomizacija nailazi na prepreke kojih u slučaju prirodnih nauka nije bilo. To je zato što njihove borbe neminovno sadrže političku konotaciju i za ishode su zainteresovani mnogi: „Ulog u unutrašnjoj borbi za naučni autoritet u polju društvenih nauka, to jest, za moć da se proizvedu, nametnu i usade legitimne predstave o društvenom svetu, jedan je od uloga borbe među klasama u političkom polju“ (1975: 111). Postojanje sociologije kao naučne discipline neprestano je ugroženo i ona u samoj svojoj osnovi nosi jednu „ranjivost“ proisteklu iz „mogućnosti lažiranja naučnih imperativa u igri politizacije“, zbog čega „strahuje od moći koje od nje očekuju previše, koliko i od onih koji žele njen nestanak“ (Burdije 2011: 28–29, izmenjen prevod). Izvan, ali i unutar polja mogu se naći dejstvenici koji bi želeli da vrate razvoj društvene nauke unazad, da je ponovo svedu na formu zdravog razuma i društvene dokse, vazda naklonjene moćnicima; štaviše, „oni izvan bi bili mnogo manje uticajni kad ne bi imali pomagače iznutra“ (Bourdieu and Wacquant 1992: 184).

Dok su u tom smislu u nepovoljnijem položaju od prirodnih nauka, društvene nauke se mogu videti i kao privilegovane, jer ima-

ju važnu javnu ulogu izvan akademske kule od slonovače – u razotkrivanju i borbi protiv dominacije. Ali, to važi samo pod uslovom da su autonomne: „Sociolog nema (mada zbog toga ponekad žali) nikakav mandat ni misiju, osim onih koje sebi dodeljuje na osnovu logike vlastitog istraživanja“ (Burdije 2011: 30), te stoga „kakvu god političku snagu sociologija može da ima, imaće je zahvaljujući svom specifično naučnom autoritetu, to jest, svojoj autonomiji“ (Bourdieu and Wacquant 1992: 187). Ova, pak, mora biti kolektivni poduhvat gde su svi, da tako kažemo, u istom čamcu: „Jačanje autonomije naučnog polja može proizaći jedino iz kolektivne refleksije i delanja usmerenih na to da se učvrste *institucionalni preduslovi racionalne komunikacije* u društvenim naukama“ (1992: 188).⁷

Obris stanja

Kako, dakle, danas u Srbiji izgleda položaj univerziteta, kao noseće ustanove naučnog/akadenskog polja, u širem društvenom kontekstu? Mnogo je razloga koji upućuju na već iznetu ocenu, naime, da je stepen autonomije manji nego u vreme zrelog samoupravnog socijalizma, pa i nego u vreme Miloševićevog hibridnog i destruktivnog režima iz poslednje decenije 20. veka – kada su akademske ustanove bile značajna izvorišta otpora i aktera opozicionog delovanja (i među nastavnicima i među studentima), te poprišta borbe protiv totalizacije društvenog života.⁸

Jedan pravac ugrožavanja autonomije dolazi spolja, a u to se pre svega ubraja postupanje organa države i političkih snaga koje drže vlast. Te tendencije su pojačane otkad je 2012. uspostavljena nova vladajuća koalicija, koja pokazuje duboko nerazumevanje principa funkcionisanja modernog, diferenciranog i, što bi Dirkem rekao, „organski solidarnog“ društva. Umesto toga, u odsustvu dijaloga i uz prevlast logike sile i/ili kooptacije, celokupna aparatūra društvenog odlučivanja, u svim oblastima i na svim nivoima, tretira se kao izborni plen kojim politički pobednik proizvoljno raspolaže.

⁷ I šire: „Sociologija mora najpre afirmisati svoju autonomiju; ona mora neprestano da bude krajnje osetljiva i gorda u pogledu svoje nezavisnosti. Jedino na taj način ona će moći da razvije rigorozne instrumente i tako zadobije političku relevantnost i snagu“ (Bourdieu and Wacquant 1992: 187).

⁸ Slična teza obrazloženo se zastupa u: Stojković 2017.

Uz to, demontaža samoupravnog socijalizma koja teče od 1990, a pojačano od 2000. godine, uvodi tržišnu logiku i u područje visokog obrazovanja, zahvaljujući čemu se osnivaju i šire privatni univerziteti. Prema idealnom nacrtu liberalnog kapitalizma, trebalo bi da oni budu ravnopravni akteri u akademskom polju, koji povećavaju konkurenciju i time podižu ukupan kvalitet visokog obrazovanja, a pri tome se – naravno – strogo drže akademskih standarda u pogledu kakvoće nastavnog kadra, studijskih programa, pedagoških praksi i slično. Međutim, u okolnostima gde nema efikasne kontrole koja bi sankcionisala neispunjavanje ovih preduslova, privatni univerziteti uglavnom ne deluju kao novi integralni elementi akademskog polja već pre kao njegovi razarači. Preko njih se manje-više otvoreno uvode heteronomne logike ekonomskog i političkog polja.

Jasan izraz nepovoljnog stanja jeste Zakon o visokom obrazovanju donet u jesen 2017. godine, koji nizom svojih odredbi umanjuje ranije postignuti stepen akademske samostalnosti.⁹ Usvajanje se, bez stvarnog razloga, odvijalo po hitnom postupku, a prethodila mu je fingirana javna rasprava. Nacionalni savet za visoko obrazovanje imao je primedbe (ukupno 35) na sve izmenjene odredbe, koje je podržala i Konferencija univerziteta Srbije, ali nijedna nije usvojena tokom procedure u Narodnoj skupštini. Umesto toga, usvojeni su svi amandmani narodnog poslanika-profesionalnog političara, bivšeg konzervativnog verskog vođe i preduzetnika u oblasti visokog obrazovanja.¹⁰ Posle usvajanja Zakona, rea-

⁹ Između ostalog: članove Nacionalnog saveta za visoko obrazovanje, najvišeg tela i poslednje instance za oblast univerzitetskog obrazovanja, nadalje će imenovati Vlada, umesto Narodne skupštine; njihov broj je smanjen sa 21 na 17, i to isključivo na štetu članova koje delegira akademska zajednica (slično je učinjeno i sa Nacionalnim prosvetnim savetom, koji je zadužen za niže nivoe obrazovnog sistema); Privredna komora je dobila pravo da imenuje svoje predstavnike koji, zajedno sa predstavnicima Ministarstva prosvete, sada čine većinu u tom telu. Predstavnici studenata više nisu deo, osim izuzetno. Članove Nacionalnog akreditacionog tela, koje odlučuje o akreditaciji studijskih programa, takođe postavlja ministar, a u njegovom odboru od sedam članova samo jedan predstavlja univerzitete, i još jedan visoke škole; ostalih pet delegiraju Ministarstvo i Privredna komora (Zakon 2017).

¹⁰ Činjenica da se Muamer Zukorlić, političar osebujnog stila, koji je duže vreme nastojao da političkim pritiscima pribavi akreditaciju za svoj privatni univerzitet iako ovaj ne ispunjava zakonom predviđene uslove, u tom trenutku nalazio na čelu skupštinskog Odbora za obrazovanje, nauku, tehnološki razvoj i informatičko društvo, uprkos protivljenju ogromnog dela akademske zajednice, još je jedan pokazatelj odnosa vlasti prema obrazovanju i nauci.

govale su najviše naučne i obrazovne ustanove u Srbiji – NSVO, KONUS i Srpska akademija nauka i umetnosti, upozoravajući na loše posledice koje će on doneti; petorica članova NSVO su podneli ostavke, uključujući i predsednika.¹¹ U akademskoj zajednici je tim povodom pokrenuta peticija za ukidanje donetih zakona, koju je do kraja te godine potpisalo oko 2000 ljudi (<http://www.upi.rs/peticija.php>); oko ove inicijative nastaje i jezgro novoosnovanog Udruženja profesora i istraživača (<https://www.youtube.com/watch?v=xPxlH9-r8-l>). Sve te proteste vlast je jednostavno ignorisala: nije se dogodilo ništa.

Drugi tip narušavanja akademske autonomije duguje se kombinovanom delovanju spoljašnjih i unutrašnjih aktera – jednih više „aktivno“, drugih više „pasivno“ (mada ima i onih koji se ističu proaktivnošću). Tokom niza godina, na različitim fakultetima univerziteta u Srbiji postoje otvorene afere sa kupoprodajom ispita, za koje se ionako može pretpostaviti da predstavljaju tek mali deo stvarne incidencije. Neki od tih slučajeva bili su predmet dugotrajnih sudskih postupaka (najpoznatiji je slučaj vezan za Pravni fakultet u Krajujevcu). Ne samo da sudski procesi za ove drastične primere kršenja akademskih pravila uglavnom završavaju bez presuda, nego i – što je sa stanovišta teme ovoga rada još važnije – osumnjičeni ne trpe nikakve akademske posledice: nastavljaju da predaju, bivaju unapređeni u viša zvanja, imenuju se u fakultetska tela.

Slične tome su afere oko sumnji na kupovinu i/ili plagiranje radova kojima su politički funkcioneri sticali akademska zvanja.¹² Neki od plagijata su, naporom akademskih poslenika (od kojih nekoliko, *nota bene*, žive i rade u inostranstvu), čvrsto dokumentovani. Ovde jeste bilo neke reakcije akademske zajednice, mada mlake i nedovoljno jedinstvene. Profesori koji su učestvovali u bespravnom

¹¹ V. npr. Stanković 2017; <http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/124/drustvo/2930073/sanu-konus-i-nsvo-traze-izmenu-zakona-o-visokom-obrazovanju.html>. Pristupljeno 25.12.2017.

¹² Ova tema je najpotpunije obrađena na portalu Peščanik, v. npr. <http://pescanik.net/kako-do-doktorata-lako-slucaj-ministra-stefanovica/>, <http://pescanik.net/velike-tajne-malog-majstora-ili-kako-je-sinisa-mali-ukrao-doktorat/>, <http://pescanik.net/doktorat-jorgovanke-tabakovic/>, <http://pescanik.net/drski-plagijat-aleksandra-sapica/>, <http://pescanik.net/rektore-jovanovicu-to-i-dalje-nije-londonski-doktorat/>. Pristupljeno 25.12.2017.

dodeljivanju tih titula ponovo nemaju nikakve nevolje, osim što im se imena malo povlače po medijima, mada samo u uskom, ograničenom krugu javnosti. No, najsravnije je držanje političke vlasti, koja odgovara ignorisanjem i ruganjem akademskoj zajednici i njenim normama, a nosioci nelegitimnih naučnih titula ostaju na svojim funkcijama.

Treći pravac potkopavanja akademske autonomije dolazi iznutra i tu glavnu ulogu imaju dejstvenici unutar polja. Kao dobar lokalni primer mogu se uzeti dugotrajni unutrašnji sukobi koji u drugoj deceniji 21. veka opterećuju Filozofski fakultet u Beogradu, isto ono mesto koje je pre četrdeset pet godina svedočilo Krešičevom hrabrom činu s početka ovog teksta. Razlozi za sukobe su teško dočuvivi; osnove za grupisanje i pregrupisavanje uključenih strana još teže. U svakom slučaju, linija podele na „prorežimske“ i „antirežimske“ aktere, ako uopšte postoji, nije više dominantna, niti je onako jasna kao što je bila devedesetih godina, a u nešto drugačijem obliku i ranije. Institucionalni mehanizmi rešavanja problema posustaju i sporovi stihijski eskaliraju i zamiru. Razdorima među profesorima pridružuju se smetnje u komunikaciji sa studentima, o čemu kazuju česti studentski protesti (v. npr. Filipović i Jovanović [ur.] 2017), ali i među samim studentima, koji ne uspevaju da artikulišu iole jedinstven generacijsko-staleški glas. Narušeno je elementarno jedinstvo ustanove i tekućeg rada, donošenje odluka i zajednički nastup prema spolja.

Dešava se da se kategorija „autonomije univerziteta“ u međusobnim okršajima profesora zloupotrebljava kao izgovor za samovolju jednih grupa na štetu drugih. Kada „nama“ ide u prilog da se, na primer, oslobodimo kolege s kojim smo u ličnoj zavadi, proguramo kakav svoj predlog, ili oborimo predlog suparničkog klana – predlog inače možda sasvim dobar, ali to je irelevantno jer je „njihov“ – pozvaćemo se na autonomiju univerziteta. I obratno, ako „nam“ odgovara da pozovemo u pomoć spoljašnje vlasti, od Ministarstva prosvete, preko različitih poverenika, do policije, nećemo se libiti da to i učinimo. Čak i kada se ne radi otvoreno u prilog heteronomizaciji polja, kratkovidna želja da se rivalskoj grupi naškodi po svaku cenu ima upravo tu posledicu: otvaranje „mekog trbuha“ akademskog polja za ulaz političke arbitraže. Prizivanje spoljnog faktora, uz delegitimaciju vrednosti akademske autonomije čestim zlou-

potrebama, samo da bi se „zabeležio poen“ za svoju stranu, u krajnjem ishodu se svima obija o glavu.

Poređenje između nekad i sad tiče se i moralnog aspekta izbora između vrednosti akademske autonomije i delanja rukovodnog drugim motivima. U vreme Krešićevog istupa na sednici Saveta Filozofskog fakulteta, strah je mogao da bude realan razlog za heteronomno ponašanje, ili prosto rečeno poslušnost, akademskih poslenika. U titoizmu, postojao je institut verbalnog delikta; na osnovu njega, ali i mnogih drugih, formalnih i neformalnih, sredstava za očuvanje pravoverja, mogli ste otići u zatvor, a s još većom verovatnoćom, dobiti otkaz, biti suspendovani, ili makar onemogućeni u napredovanju – čak i na univerzitetu, kao što znamo po mnogim primerima¹³ – ako biste rekli ili napisali nešto što se ne sviđa trenutnim tumačima „zvanične linije“. Međutim, u današnje vreme, za univerzitetske profesore, izuzetno povlašćene po udobnosti i sigurnosti svog materijalnog i statusnog položaja u poređenju s prosečnim građanima Srbije, strah za dobrobit sebe i porodice ne može biti razlog, jer nema više partijskog faktora koji se i pravno i vanpravno meša u akademske stvari. (Mada, da parafraziram Slobodana Miloševića, ni to još nije isključeno.) Danas poslušnost može biti uzrokovana jedino sitnom korišću, karijerizmom i nedostatkom elementarnog integriteta.

Ocena stanja

Kako se navedene pojave mogu iščitavati uz pomoć izloženih teorijskih oruđa? Funkcionalističkim jezikom, na primeru položaja akademskog polja vidimo da se u Srbiji danas kruni ono što je tokom decenija društvenog razvoja postignuto u pogledu osamostaljenja institucionalnih sfera društva. Na mesto modernizujuće diferencijacije postepeno se instalira jedna divovska klijentelistička struktura, koja sada već po vertikali obuima društvo i polako guta poslednja ostrvca upravljana „samosvojim logikama“. Ta struktura

¹³ Od kojih su najpoznatiji „osmoro profesora“ sa Odeljenja za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, nekoliko nastavnika sa Pravnog fakulteta u Beogradu, različiti profesori i asistenti u Sarajevu, Zadru, Ljubljani i tako dalje. O kontinuiranoj borbi za slobodu intelektualnog rada u socijalističkoj Jugoslaviji v. niz knjiga Nebojše Popova (1989, 2008, 2016).

na jednoj strani ima homogenizujući efekat, a na drugoj proizvodi konflikte koji, budući da se mehanizmi demokratskog pregovaranja progresivno uklanjaju, nose velik destruktivni potencijal. Zasebnost društvenih podsistema nazaduje, a njihove granice, osobeni „aut-puti“, „mediji“ i „kodovi“ sve su manje prepoznatljivi. Ovaj je proces duboko paradoksalan. Jer, dok društvo realnog socijalizma, po stupnju unutrašnje diferencijacije, nije bilo u punoj meri moderno, zbog dominacije političke sfere koja je bila ne samo praktično delatna nego i upisana u Ustav i zakone, sada se pokazuje da je u njemu akademsko polje bilo više autonomno, samosvojno, normativno nezavisno i, u izvornom smislu reči, samoupravljano, nego danas, u navodno uznapredovaloj kapitalističkoj pluralističkoj modernosti. Kratko rečeno: društvo u Srbiji se de-diferencira, *ergo* demodernizuje.

Ostajući i dalje u načelnim okvirima strukturalnog funkcionalizma, u terminima Mertonove koncepcije moglo bi se reći da u Srbiji danas „etos nauke“ opstaje u džepovima individualne i grupne prakse, ali gubi svoje institucionalno uporište, što je na duži rok neodrživo (Merton 1968: 605–616; v. i Parsons 2009: 353–401). U ovom kontekstu je takođe relevantno Mertonovo ukazivanje na „izbor po srodnosti“, ne-slučajnu spregu između autonomne nauke i demokratije u društvu.

U burdijeovskoj pak perspektivi, ranije pomenuto „kolektivno verovanje“ naučnika u samu nauku, koje je jedini njen istinski temelj, u Srbiji danas slabi. Akademski dejstvenici ne shvataju da su zajedno uhvaćeni u istu „igru“, dakle zajedno stoje ili padaju: radeći protiv institucije, kratkoročno se možda postižu neki poeni, ali već srednjoročno propada celo polje, zajedno sa svojim „pravilima igre“, pa prema tome i pojedinačni dejstvenici. „Autonomija ne dolazi bez društvenih uslova za autonomiju; a ti uslovi se ne mogu stvoriti individualno. U krajnjoj analizi, nužan uslov autonomije jeste postojanje autonomnog naučnog kapitala. Zašto? Zato što se naučni kapital sastoji od instrumenata odbrane, konstrukcije, argumentacije itd, ali isto tako zato što vas *priznati naučni autoritet štiti od iskušenja heteronomije*“ (Bourdieu and Wacquant 1992: 183–184). Krnjeći autonomiju polja, dejstvenici izmiču tlo ispod naučnog autoriteta kao specifičnog i samostalno definisanog, a time i poziciju sebe samih.

Oni pri tom ne razumeju koliko su međuzavisni, u svojoj antagonističkoj kooperaciji, koja ih, u idealnom stanju polja, tera na „sučesničku konkurenciju“, gde se sopstveni interesi (gomilanje kapitala) ostvaruju, nužno, nauštrb drugih dejstvenika, ali se istovremeno kolektivno jača institucija, njena samozakonodavnost i samovlasnost.¹⁴ Egoizam i strateško delanje se nipošto ne gube ni u nauci, ali je poenta u tome što su oni *regulisani* pravilima koja su svi prihvatili, samim tim što su ušli u polje. Umesto toga, u srpskom akademskom polju danas, sebičnost kao da je vraćena u svoju predmodernu, dediferenciranu formu ličnog ćara, što je pogubno za polje.¹⁵

O nagrizanju akademske autonomije iznutra, kroz dobrovoljno služenje političkoj vlasti, govore i učestali javni istupi te naravi predstavnika akademske sociologije, koja je nekada bila središte otpora političkom zadiranju u intelektualnu delatnost. Pre četrdeset godina, nije bilo slučajno što je izbor saradnika upravo na tom odeljenju beogradskog Filozofskog fakulteta bio povod za Krešičev sudar sa partijskom voljom. Bilo je i mnogo drugih prilika kada je ono služilo kao žiža koja je koncentrisala snage zagovornika akademske autonomije i iz drugih sektora. Danas se čak ni samo to odeljenje ne može bezuslovno okupiti oko vrednosti autonomije. Ne nedostaju oni koji se uklapaju u Burdijeovu figuru „pomagača iznutra“ i „trojanskih konja“, svojim držanjem u nizu svakodnevnih situacija koje nameće univerzitetski rad – u postupcima akademskih imenovanja, kroz učešće u komisijama i telima gde se donose bitne odluke, kao članovi istraživačkih timova, u obezbeđivanju kvaliteta naučnih rezultata, i sopstvenih i tuđih, kroz uzajamno (*peer*) kritičko procenjivanje, te u drugim oblicima kolektivnog rada, koji bi trebalo da bude zasnovan na „praktičnom konsenzusu oko uloga u igri“ i da učvršćuje „institucionalne preduslove racionalne komunikacije“. Trebalo bi, ali suviše često to nije slučaj.

I više od toga: sociologija se, izvan univerzitetske sfere, ume koristiti kao značka kojom se pokriva odobravanje, pravdanje, ulep-

¹⁴ Više o „kolektivističkom“ aspektu u Burdijeovom shvatanju nauke v. Lenoir 2006.

¹⁵ Ili, koristeći Vakanov rezime burdijeovske pozicije, može se reći da u Srbiji danas imamo posla sa preokretanjem „procesa naučne civilizacije“ kojim su, kroz dug period borbi za osamostaljivanje, uspostavljena polja „unutar kojih nisu svi potezi dozvoljeni, u kojima postoje imanentne pravilnosti, implicitna načela i eksplicitna pravila uključivanja i isključivanja“ (Bourdieu and Wacquant 1992: 189).

šavanje i podupiranje politike Vlade.¹⁶ Zaboravlja se, pri tom, da se „socijalna nauka može konstituisati samo ukoliko odbije društvenu potražnju za instrumentima legitimacije, odnosno manipulacije“ (Burdije 2011: 30, izmenjen prevod), te da je „najhitniji zadatak sociologije danas kritička demontaža nastojanja da se građanima i potrošačima manipuliše uz pomoć pervertirane upotrebe nauke“ (Bourdieu 2013: 12). Gledajući mnogobrojne medijske nastupe odabranih socioloških *celebrity*-ja u službi vlasti, slušajući njihove pseudoanalize stanja u Srbiji i čitajući njihove pamflete predstavljene kao sociološki komentar, neobično umesno zvuče ove reči: „Šta reći o sociolozima koji se neprestano pozivaju da prevaziđu granice sopstvene nauke: nije tako lako odreći se trenutnog zadovoljstva koje nosi uloga dnevnog proroka – tim više što tišina, koja po definiciji prolazi neopaženo, ostavlja slobodno polje odzvanjajućoj praznini lažne nauke“ (Burdije 2011:29).

LITERATURA

- Birešev, Ana. 2014. *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*. Beograd: IFDT.
- Bourdieu, Pierre. 1975. La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison. *Sociologie et sociétés* 7 (1): 91–118.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Homo Academicus*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1991a. The Peculiar History of Scientific Reason. *Sociological Forum* 6 (1): 3–26.
- Bourdieu, Pierre. 1991b. Universal corporatism: The role of intellectuals in the modern world. *Poetics Today* 12 (4): 655–669.
- Bourdieu, Pierre. 1997a. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1997b. Passport to Duke. *Metaphilosophy* 28 (4): 449–455.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.

¹⁶ Neki primeri mogu se naći na: http://www.danas.rs/licni_stavovi/licni_stavovi.1148.html?news_id=343312, <http://www.politika.rs/sr/clanak/390139/Pogledi/O-mogućnosti-debate-u-Srbiji>. V. i dobar komentar u: <http://pescanik.net/realnost-i-mediji/>. Svemu pristupljeno 18.12.2017.

- Bourdieu, Pierre. 2011 [1982]. *Predavanje o predavanju*. Prevela Svetlana Vasilić. Loznica: Karpos.
- Bourdieu, Pierre. 2013. In Praise of Sociology: Acceptance Speech for the Gold Medal of the CNRS, *Sociology* 47 (1): 7–14.
- Bourdieu, Pierre and Loic Wacquant. 1992. *Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.
- Filipović, Božidar i Nataša Jovanović (ur). 2017. *Blokada Filozofskog fakulteta 2014. godine*. Beograd: Sociološko udruženje Srbije i Crne Gore/ Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.
- Fowler, Bridget. 2006. Autonomy, Reciprocity and Science in the Thought of Pierre Bourdieu. *Theory, Culture & Society* 23(6): 99–117.
- Krešić, Andrija. 2010. *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*. Priredio Božidar Jakšić. Beograd: Službeni glasnik – Res publica.
- Lenoir, Remi. 2006. Scientific Habitus: Pierre Bourdieu and the Collective Intellectual, *Theory, Culture & Society* 23(6): 25–43.
- Luhmann, Niklas. 1995 [1984]. *Social Systems*. Translated by John Bednarz. Stanford: Stanford University Press.
- Martin, John Levi. 2003. What Is Field Theory? *American Journal of Sociology* 109 (1): 1–49.
- Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*, 3rd enlarged edition. New York: Free Press.
- Merton, Robert K. 1973. *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Edited by Norman W. Storer. Chicago: University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott. 1988 [1966]. *Društva: evolucijski i poredbeni pristup*. Prevela Vesna Grbin. Zagreb: August Cesarec.
- Parsons, Talcott. 1992 [1971]. *Moderna društva*. Preveo Slobodan Cicmil. Niš: Gradina.
- Parsons, Talcott. 2009 [1951]. *Društveni sistem i drugi ogledi*. Preveo Milan Brdar. Sremski Karlovci: IKZS.
- Parsons, Talcott and Gerald M. Platt. 1973. *The American University*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Popov, Nebojša. 1989. *Contra fatum: slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu 1968–1988*. Beograd: Mladost.
- Popov, Nebojša. 2008. *Društveni sukobi – izazov sociologiji: "Beogradski jun" 1968*. Beograd: Službeni glasnik.
- Popov, Nebojša. 2016. *Kako smo dospeli dovdve? Sećanja (1939–2015)*. Zrenjanin: Res publica.

- Stanković, Radmila. 2017. Kolac u srce visokog školstva. NIN br. 3493 od 7.12.2017.
- Stojković, Biljana. 2017. Dva doba univerziteta. Objavljeno 21.10.2017. na portalu Peščanik, <http://pescanik.net/dva-doba-univerziteta/>. Pristupljeno 10.12.2017.
- Veber, Maks. 1997 [1920]. "Umetnuto razmatranje: teorija stupnjeva i pravaca religijskog odbacivanja sveta", u: *Sabrani spisi o sociologiji religije*, tom 1. Prevela Olga Kostrešević. Sremski Karlovci: IKZS, str. 441–470.
- Veber, Maks. 1998 [1919]. *Duhovni rad kao poziv*. Preveo Dušan Janić. Sremski Karlovci: IKZS.
- Zakon 2017. Zakon o visokom obrazovanju. <http://www.mpn.gov.rs/wp-content/uploads/2017/12/visoko-zakon.pdf> ili <http://bg.ac.rs/files/sr/univerzitet/glasnik-zakoni/Zakon-visoko-obrazovanje-2017.pdf>. Pristupljeno 16.12.2017.

O personalnoj legitimaciji u socijalizmu

Sažetak

Tekst se bavi problemom personalne legitimnosti koji opterećuje komunističke partije zbog njihove pretenzije da zauzimaju avangardnu ulogu u odnosu na one čije interese zastupaju. Kritika kulta ličnosti koju je analizirao Andrija Krešić poslužila je kao osnov za razmatranje ovog problema. Krešić je ubedljivo pokazao da formalne strukture predstavništva nisu dovoljne da se legitimizuje ova uloga i da je potrebno dodatno opravdanje. U tekstu se pokazuje kako personalna legitimacija zasnovana na poistovećivanju s klasnim interesom jeste osnov ove legitimacije, ali da ona može dobiti i patološke forme. Krešić kao demokratski izlaz iz ovog problema vidi unutarpartijsku demokratizaciju, decentralizaciju i odustajanje partije od izvršnih ovlašćenja. Osim toga, pronalaženje odgovarajuće političke forme organizovanja ostaje otvoren problem za komunističke i druge levičarske partije.

Ključne reči: personalna legitimacija, avangarda, komunistička partija, organizaciona forma

■ Pretvaranje uloge avangarde proletarijata u odgovarajuću političku formu predstavljalo je nerešiv problem za komunistički pokret, počev od osnivanja komunističke partije. Marksisti su eksperimentisali s različitim političkim formama, a sam Marks (Karl Marx) je tokom života više puta menjao stav o ulozi partije i načinu delovanja komunista.¹ Suštinski, problem se sastojao u tome da se istovremeno obezbedi avangardna uloga partije i partijskog vođstva i da partija ne bude centralizovana na način koji bi u povlašćen položaj stavljao partijsku birokratiju ili „glavni štab“ partije. Problem je proizilazio iz pretenzije komunističke partije da zastupa grupe koje se nalaze na rubovima društva, pre svega radničku klasu, čiji pripad-

¹ O ovome smo opširnije pisali u knjizi *Disciplinovanje demokratije* (Pavičević i Simendić 2016).

nici ne poseduju svest o vlastitom položaju i ne poseduju potrebna znanja i resurse da se politički organizuju i efikasno politički deluju. Antonio Gramši (Antonio Gramsci) je ovaj problem izrazio na sledeći način: „U partijama koje predstavljaju podređene društvene grupe element stabilnosti je nužan da bi se obezbedila prevlast nepovlašćenim grupama, nego progresivnim elementima, koji su organski progresivni u poređenju s drugim srodnim i savezničkim, ali izmešanim i nestalnim grupama”. (Gramši 1973: 97–98) Dakle, bilo je potrebno obezbediti unutarpartijsku hijerarhiju ali obezbediti i da ona bude takva da istinska avangarda rukovodi partijom. Zbog toga je u ovako strukturisanoj partiji važno pitanje personalne legitimacije partijskog rukovodstva i vođe partije, inače partija lako može da sklizne u birokratsko i lično rukovođenje. Problem postaje složeniji kada je reč o partiji na vlasti. Upravljanje državom pretvara se u takozvani “čisti centralizam” ili ličnu vladavinu.

Politička dinamika mnogih komunističkih partija, posebno onih koje su došle na vlast, pokazala je da strahovi od birokratizacije i lične vladavine nisu bili neopravdani. Komunistička partija Sovjetskog Saveza primer je ove dinamike. Analiza koju je Andrija Krešić izložio u knjizi *Kritika kulta ličnosti*, koja je imala neobičnu istoriju, ali je konačno objavljena 1968. godine, ubedljivo demonstrira ovu dinamiku. Krešić pokazuje na koji način pokušaji opravdanja vodeće (avangardne) pozicije određene ličnosti i rukovodstva partije vode do sistemskih patologija, nasilja i pogrešnih politika. Ovaj zaključak podjednako se odnosi na Staljinov pokušaj da legitimira svoj položaj pomoću politika izgradnje kulta ličnosti u kombinaciji sa tradicionalnim izbornim sistemom legitimacije i na Hruščovljeve reforme koje su bile opravdane lenjinističkim modelom organskog nastanka vodeće uloge partijskih kadrova. Iz ovog razloga knjiga je naišla na otpor i pokušaj da se spreči, ili makar odloži, njeno izdavanje.² To je razumljivo s obzirom na to da je kritikovala stanje i ulogu najuticajnije komunističke partije i pokušala da rehabilituje obrasce kolektivnog upravljanja kada je reč o važnim društvenim pitanjima, što je podrazumevalo i smanjivanje izvršne uloge komunističke partije.

² Ovaj pokušaj je dokumentovan u knjizi *Humanizam i kritičko mišljenje – Tako je govorio Andrija Krešić*, (Krešić 2010) koju je priredio Božidar Jakšić. Knjiga predstavlja intelektualnu autobiografiju Andrije Krešića i sadrži niz tematskih i autobiografski eseja kao i relevantnih dokumenata.

U daljem tekstu usresrediću se na nekoliko povezanih zaključaka Krešićeve analize, koji imaju vrednost i izvan konteksta u kome se javljaju. (a) Prvi zaključak tiče se uspostavljanja personalnih shema legitimacije mimo ili preko formalnih struktura pomoću kojih se vlast legitimira. (b) Drugi zaključak odnosi se na to da se centralizovana vlast ne može demokratizovati samo kroz forme institucionalnog dizajniranja a da se ne produbi i proširi oblicima kolektivnog upravljanja i time izbegne partijsko tutorstvo nad društvom. (c) Konačno, treći zaključak odnosi se, prema uobičajenoj marksističkoj terminologiji, na sukob politike i društva i uspostavljanje političke diktature nad društvom. Potrebno je napomenuti da neki delovi u analizi ovih zaključaka nisu tumačeni isključivo na način na koji to čini Krešić, nego su pokušaj njihovog razumevanja izvan konteksta u kome su izneti, kontekstu analize promene režima u Sovjetskom Savezu nakon Staljnove smrti. U daljem tekstu ću kratko analizirati ove tačke polazeći od potrebe marksističke političke teorije da legitimira organizacionu ulogu partije kao nosioca i garanta revolucionarnih promena.

(a) Govoreći o staljinističkom sistemu vlasti Krešić navodi da on "nije ukinuo prvobitne ustavno-demokratske forme sovjetskog sistema vlasti, održavao je formalnu demokratiju prikrivajući njome stvarnu samovolju vlastodržaca, pa je diktatura ličnosti ličila na demokratiju". (Krešić 1968: 95) Konstatacija da nedemokratski režimi često zadržavaju demokratsku odoru da bi zadržali privid legitimnosti govori više od empirijski dobro dokumentovane činjenice. Ona ukazuje na to da, ukoliko su trajni i uspešni, osnovu njihove legitimnosti moramo tražiti na drugom mestu. U konkretnom slučaju, analizi Staljnove vladavine, autor je pronalazi u jednom religijskom fenomenu, kultu ličnosti. Sistem vlasti je bio postavljen tako da ga je moglo održavati samo uverenje u svemoć, sveznanje i nepogrešivost vladara, koje je proizvodilo podaničko udvaranje, koje se ponekad pretvaralo u "podanički mazohizam". (Krešić 1968: 166) Vladar je zauzeo mesto apsoluta (božjeg izaslanika) na zemlji. A pošto mesto apsoluta nije zauzimaao narod, nego specifično revolucionarno učenje kome široke mase nisu dorasle, njegov autoritet više je zavisió od mesta privilegovanog interpretatora dogme, nego od formalnih izbornih procedura. Važnije je bolje nego više, a oni koji su znali šta je bolje trebalo je da vladaju.

Ma šta mislili o demokratskim karakteristikama sistema sovjeta koji je postojao u vreme Oktobarske revolucije i koji je, uz dodatak krovne uloge komunističke partije, bio model političkog organizovanja, on je sadržavao ideju oblikovanja političke volje koji se kretao u oba pravca: "odozdo nagore" i "odozgo nadole". U zavisnosti od tumačenja i konteksta, ovaj odnos se menjao i klatno prebacivalo na jednu ili drugu stranu, sve do postizanja stanja u kome bi svaka prinuda nestala – ukidanja države. U međuvremenu, „izmešanim i nestalnim grupama” potrebno je vođstvo, pre svega ideološko. Potrebne su smernice u delovanju koje će voditi ostvarivanju revolucionarnih ciljeva, utoliko više ukoliko je cilj dalje. Mimo toga, bilo je potrebno ostvariti disciplinu u kretanju ka cilju i to kod onih koji nisu niti cilj niti korake jasno videli. Pitanje je kako se zauzima mesto privilegovanog tumača i da li se ova uloga može na neki način legitimizovati, kako spolja – prema onima koji su van partije a od kojih se zahteva pokoravanje, tako i prema unutra – u odnosu na unutarpartijsku selekciju koja daje očekivane ishode.

Prvo pitanje odnosi se na vodeću ulogu partije i način opravdanja ove njene pretenzije. Jasno je da izbori ne mogu biti osnov legitimacije. Forma predstavništva, koja je karakteristična za građansku demokratiju, daje ovlašćenja i vodi, prema Krešiću, ka "pretvaranju ovlašćenja u samovoljnu vlast državnih organa pod pravnom formom predstavničke demokratije." (Krešić 1968: 104) Ovom formalizovanju su jednako sklone i građanska i socijalistička država, socijalistička možda još više, jer nedostaje nadmetanje više partija koje uspostavlja kakvu-takvu kontrolu ovlašćenja za vladavinu dobijenu na izborima. Potrebno je, dakle, nešto više od toga. Na kraju ovog odeljka autor konstatuje: "Sve to, međutim, vrlo malo zavisi od ličnih osobina ljudi na vlasti".

Vodeću ulogu komunistička partija mora opravdavati ličnim osobinama onih koji su njeni članovi. Članovi partije jesu avangarda proletarijata, najnapredniji i najborbeniji, koji su spremni da vlastiti interes poistovete sa interesom proletarijata i proletarijat organizuju u delatnu klasu spremnu za uspešnu političku borbu. Izbori ne mogu biti adekvatan metod selekcije, jer ishodi izbora reflektuju većinski stav o odlikama koje su potrebne za vladavinu, a ne revolucionarni stav koji nije dovoljno osvešćen unutar većinske populacije. Komunističke partije ne mogu biti menjševičke. Zbog ovoga, komu-

nisti ne mogu politički autoritet da izvlače samo iz izbornih procedura i procedura političkog odlučivanja, nego se selekcija najboljih morala vršiti među dokazano najboljima. Oni koji su van partije ne mogu imati poslednju reč o tome, oni su materijal za ideološki rad i mete mobilizacije za revolucionarnu borbu ili objekti disciplinovanja i prinude. Oni koji su vođe ove borbe jesu oni koji imaju najbolji uvid u to šta je klasni interes u datim istorijskim okolnostima i poistovećuju se s njim. Njihov lični interes jeste ispravno shvaćeni klasni interes o čemu svedoči lični dosije o učešću u klasnoj borbi koji se ovrava u unutarpartijskim forumima, zajedno sa onima koji imaju sličnu ličnu istoriju.

Ovde dolazimo do pitanja uspostavljanja unutarpartijske selekcije i hijerarhije onih koji su došli do *ispravnog* shvatanja. Pitanje forme i hijerarhije unosilo je velike podele u socijalistički i komunistički pokret. Pitanje je bilo koja forma jeste najprimerenija političkom delovanju s revolucionarnim ciljevima. Postoji duga istorija ove debate i različiti odgovori kako rešiti probleme koji se kreću u rasponu od spontanog, organskog izrastanja rukovodstva, do nametanja „gvozdene discipline“, „potčinjavanja bez pogovora“ i „diktatorskih punomoćja“.³ Nije ovde mesto da se ulazi u ovu raspravu, potrebno je samo istaći da Krešičeva analiza promene vođstva, od prvih revolucionarnih zbivanja u Rusiji 1905. godine do Hruščovljevih reformi na XIX i XX kongresu KPSS, pokazuje kako se proces selekcije sve više personalizovao i vodio političku dinamiku ka ličnoj diktaturi i partijskom tutorisanju društva (Krešić 1968: 120–153). Oni koji su svoj autoritet sticali uspesima na terenu, u kontaktu sa bazom, sve više su menjani onima koji su se bolje snalazili u partijskim birokratskim strukturama. Ako je i bilo moguće da spontano nastali autoriteti zauzmu vodeće pozicije u partiji u periodu prvobitnog organizovanja ili revolucionarnih zbivanja (1905, 1917 ili 1918. godine) ovaj model organizovanja i selekcije nije moguće reprodukovati u uslovima kada prednost dobijaju oni akteri koji većinu svog delovanja svode na unutarpartijske aktivnosti. Ovaj spoj unutarpartijske

³ O ovom problemu raspravljali su najznačajniji marksistički autori. Najpoznatije je Lenjinovo učenje koje Krešić detaljno analizira, ali konkurentske teorije imali su i drugi autori poput Roze Luksemburg ili Antonija Gramšija. Najotpuniju teoriju izložio je Đerđ Lukač u tekstu „Metodički prilog organizacionom pitanju“ koji je s malim izmenama preštampan u knjizi *Povijest i klasna svjest* iz 1922. godine (Lukàcz 1970).

selekcije i isticanja "ličnih osobina ljudi na vlasti" doveo je do grotesnih manifestacija promocije ličnosti vođe, ali i do sprečavanja pokušaja da se okalja njegov lik i delo, uz održavanje discipline kroz sve širu i brutalniju prinudu.

Kritika kulta ličnosti i uvođenje načela rotacije rukovodećih kadrova sprovedenih nakon Staljinove smrti – nisu bitno promenili sliku. Slika nepogrešivosti partije i dalje se održavala, ali se na njenom čelu smenjivao manje-više isti krug funkcionera koji su „međusobno razmenjivali političke funkcije“. Promena je svedena „na prirodnu granicu – na popunjavanje mesta oboljelih, umrlih i, eventualno, osuđenih funkcionera“ (Krešić 1968: 95). Monopol jednog i nepogrešivog zamenilo je „monopolisanje političkih funkcija od strane manje-više stabilnog kruga funkcionera“. (Krešić 1968: 96) Problem je što se slika o nepogrešivosti partije i ličnim kvalitetima njenih rukovodilaca nije mogla lako održavati. Sve teže je bilo partijske rukovodioce predstavljati kao ljude koji ispravno razumeju klasni interes, posvećeni su njemu i koji se identifikuju s proklamovanim revolucionarnim ciljevima.

(b) U najboljim delovima analize Krešić pokazuje da nije moguće demokratizovati vladavinu bez demokratizacije same partije i smanjenja njene uloge u izvršnoj vlasti. Promene koje su uvedene reformama, prema njemu, samo su formalne i kozmetičke i ne rešavaju problem otuđenosti partije od ostatka naroda. Formalizovana ideja rotacije brzo je izvrgnuta od strane partijske birokratije i iskorišćena je kao oruđe protiv demokratizacije partije. Slično važi i za ideju da se birokratski kadrovi sve više zamenjuju privredno-stručnim kadrovima i tehničkom inteligencijom sposobnom da upravlja privredom i rešava društvene probleme (Krešić 1968: 106–108). Avangardna uloga partije, nakon proklamovanog kraja klasnog rata, sada se ogledala u „stvaranju materijalno-tehničke baze“ u kojoj svi postaju „trudbenici komunističkog društva“. Komunistička partija mora uzeti ulogu organizatora i upravljača ovim procesom jer nestručne mase stanovništva mogu postati prepreka ka napredovanju ka sve većoj društvenoj jednakosti. Stoga je i stručno obrazovanje, naročito ono tehničko i privredno, postalo važna lična odlika komunista. Komunista se sada, umesto kao borac u klasnom ratu, morao isticati kao službenik i privredni rukovodilac koji je obezbeđivao da radne organizacije ne skreću s proklamovanog kursa i da doprinose opštem progresu društva.

Delimična tehnokratizacija partije doprinela je delimičnoj liberalizaciji odnosa, ali je i način upravljanja pretvorila u svojevrstu „stručno-partijsku kontrolu“ koja nije imala moć nad državom i političkim organima partije. Ovaj oblik organizacije uvodio je „sitno tutorstvo“ nad nižim partijskim organizacijama i „krupno tutorstvo“ u nametanju partijske linije vanpartijskim organima (Krešić 1968: 112–113). Ispostavilo se da pretvaranje partije u „stručnu organizaciju za rukovođenje privredom“ nije doprinelo demokratizaciji partije i države nego je, naprotiv, dovodilo u pitanje celokupan društveni poredak. Kroz novi administrativni aparat uvodila se drugačija partijska disciplina i sprovođenje partijske politike bez obzira na posledice. Formalizovana i komplikovana podela funkcija i nadležnosti između partijskih i nepartijskih organa ne samo da nije sprečavalo ove oblike društvene kontrole, nego je služila odbacivanju bilo kakve kritike i izbegavanju direktne odgovornosti za pogrešne odluke partijskih komiteta. Krešić ubedljivo pokazuje kako čitav niz pokušaja institucionalnog dizajniranja i normiranja ne postiže mnogo, štaviše može lako da se izokrene u prilog onih koji sprovode pravila. Svaki od uvedenih mehanizama, formalizovana rotacija kadrova, krojenje nadležnosti i podela funkcija, faktički je više doprinio učvršćivanju nedemokratskog centralizma i partijske diktature nego proklamovanim ciljevima.

Nigde ovo nije očitije nego pri analizi „prava i obaveze svakog komunista“ na kritiku i samokritiku koje je trebalo formalno da bude garantovano svakom komunisti, a svako sprečavanje iznošenja kritičkog stava da bude kažnjivo. Kritika se mogla iznositi dok nadležni organ ne donese odluku. Ali navodna demokratizacija kursa partijske politike nikako se nije protezala na javnu kontrolu unutar-partijskih odnosa, smer je i dalje bio obrnut. Bez obzira na to što se kritika mogla iznositi – ona je lako mogla biti imobilisana ili odbačena, pozivanjem na nedovoljno jasno definisan sistem nadležnosti koji je odbacivao kritiku kao promašenu ili pravom partijske organizacije da kontroliše rad administracije koje se protezalo na institucije u gotovo svim oblastima delovanja, uključujući kolhoze, preduzeća, projektantske biroe ili naučno-istraživačke institute, itd. Pravo na kritiku nije vodilo ka demokratizaciji, ono je eventualno bilo korišćeno u međusobnim ličnim delegitimacijama kritičara jer, kako Krešić već u predgovoru napominje, postalo je moguće da se pozicije brane „ispomažući se argumentima jedne kritike protiv druge“ (Krešić 1968: 5) u zavisnosti od toga kojoj političkoj svrsi služe.

Demokratski izlaz iz situacije u koju se KPSS i mnoge druge komunističke partije tog vremena upale ne može biti u institucionalnom preoblikovanju ili proceduralnim mehanizmima. Prema Krešiću, partija se mora odreći dirigovanja politike i vratiti oblicima personalnog legitimizovanja koji su bili karakteristični za njene početke. Umesto tutora ili administrativnih kontrolora komunisti moraju ponovo postati „najsvesniji inspiratori i mobilizatori radnih ljudi“ i tom cilju mora se prilagoditi forma organizacije partije. (Krešić 1968: 113) Da bi to postigli moraju učiniti još jedan, krupniji, iskorak. Komunisti moraju da se odreknu ambicije da politički upravljaju društvom i sprovedu decentralizaciju koja će uvesti forme samoupravljanja koje su mimo kontrole partijskog centra.

(c) Najgora posledica ovakvog političkog razvoja jeste rađanje, kako ju je Krešić kasnije nazvao, politokratije. (Krešić 2010) To je vladavina koja podrazumeva oštro podvajanje političkog društva od ostatka društva i u kojoj su „predstavnički organi revolucije ostali bez stalnog uticaja i kontrole naroda i, djelujući samostalno, sve manje su bili predstavnici a sve više komandiri nad masama“. (Krešić 1968: 148) Politika se toliko otuđila od celine društva da je postala „zasebna društvena realnost“ u kojoj su se konstituisale vrednosti i pravila koja su važila za sve. Sve je bilo predmet centralnog planiranja koje se dešavalo u državno-partijskim centrima, a prema pravilima politike. Na ovom putu izgubio se svaki odnos sa klasnim interesima i klasnom svešću čije dostizanje bi trebalo da vodi do ukidanja svake centralne vlasti. Suprotno tome, vlast je apsolutizovala svoju ulogu i dobila formu komandovanja i bezuslovnog pokoravanja. Forma komandovanja možda je imala svoje opravdanje u vanrednim situacijama, kakva je revolucija ili rat, ali ne i u situaciji proklamovanog kraja revolucije, završetka klasne borbe i nestanka klasa i izgradnje komunizma. Nužnost vanrednog stanja u novoj situaciji trebalo je da zameni istorijska nužnost koraka potrebnih da se naprave kako bi se prešao put do konačnog cilja. U tome se sastojala avangardnost komunističke partije i njenog vođstva. Ipak, promenjene okolnosti zahtevale su novo opravdanje avangardne uloge komunističke partije koje je počivalo na ekskluzivnom statusu privilegovanih poznavalaca dogme i istinskih nastavljača revolucionarnog puta.

Obezbeđivanje ekskluzivnog političkog statusa dobilo je neobične forme personalne legitimacije koje više nisu počivale na poi-

stovećivanju sa ciljevima revolucije i identifikaciji sa klasnim interesom, nego na dokazivanju nepogrešivosti u kretanju ka zadatom cilju. Prva takva forma bila je, istovremeno brutalna i komična, izgradnja kulta ličnosti Staljina kao nepogrešivog vođe koji zaslužuje bespogovorno pokoravanje. Uništavanje političkih skretanja bio je politički imperativ koji je ova politika morala beskompromisno da sprovodi. Nakon Staljinove smrti, kritika kulta ličnosti pribegla je drugačijoj strategiji. Umesto nepogrešivog pojedinca pokušala je da sačuva nepogrešivost kolektivnog organa (komunističke partije) i kadrova koji su zauzimali položaje. Umesto u nepogrešivosti suda vođe, nepogrešivost kolektivnog organa zasnivala se na tehno-kratskom uverenju o efikasnijem sprovođenju zadatih ciljeva i bržem prelaženju zacrtanog puta. To donekle relaksira političku diktaturu i dopušta političku jeres unutar kontrolisanih granica, ali zadržava apsolutističku ulogu partije.

Krešićev značajan uvid jeste taj da obe ove forme legitimacije imaju strukturu opravdanja koja je analogna opravdanjima crkvene doktrine nepogrešivosti pape i luteranske reformacije (Krešić 1968: 170). Staljin je bio politički papa, a njegov sud bio je istovremeno pojam političke realnosti i političke racionalnosti. On naprosto nije mogao da pogreši jer je bio organ spoznate istorijske nužnosti i u skladu s njom je propovedao veru i pokazivao obavezujući put spasenja. Sa tog puta svaka jeres je morala biti uklonjena. Kritičari kulta ličnosti bili su politički luterijanci koji žele da zadrže diktaturu političkog autoriteta, ali negiraju nepogrešivost bilo kog političkog funkcionera. Autori reforme znaju brži i efikasniji put ka zadatom cilju. Zbog toga je važno zadržati apsolutnu kontrolu kretanja ka tom cilju i ujedno taj cilj približiti vernicima.

Opis politokratije koji se ovde daje jeste opis otuđene političke elite koja svoju poziciju političkog apsoluta opravdava apstrakcijama koje su nedostupne drugima i koja podređene posmatra kao objekte političke kontrole i prinude. Međutim, Krešićevo rešenje ovog problema puno je manjkavosti. Zahteva se, s pravom, razvlašćivanje partije i njeno povlačenje iz izvršne vlasti. Ipak, partija mora zadržati mesto političke avangarde i voditi računa o idejnim i ideološkim aspektima revolucionisanja društvene stvarnosti. Ono što nedostaje jeste forma političke organizacije i delovanja koja bi odgovarala ostvarenju ovih ciljeva. Zbog ovoga, problem opravdanja

avangardne pozicije partije i pronalaženja odgovarajuće političke forme ostaje kvadratura kruga za sve partije koje pretenduju na zastupanje interesa podređenih.

Krešićeva analiza izgradnje kulta ličnosti i njegove kritike u poststalinističkom periodu otvara mnoga pitanja koja prevazilaze okvire konteksta u kome je knjiga nastala. Ovi problemi jednako opterećuju i višepartijske demokratije sa formalizovanim procedurama odlučivanja. Savremena kriza demokratije pokazala je da postojanje formalizovanog nadmetanja više aktera za političku vlast ne sprečava nastanak autoritarnih režima sa sve većim pretenzijama da legitimišu ličnu vlast niti sprečava da se političke elite, kroz mehanizme partijske selekcije, toliko udalje od političkog tela da se može govoriti o oštroj podeli biračkog tela i partija. Štaviše, i višepartijska demokratija može legitimizovati lične oblike vladavine. Možda nije u stanju da legitimizuje toliko dramatične oblike vladavine kao što je bila Staljinova, ali svakako može stvarati male Staljine i koalicije elita koje istovremeno upravljaju i politikom i ekonomijom. Naravno, teorijski okvir koji je Krešić koristio i pojmovna shema analize ostaju u okvirima dominantne teorijske paradigme vremena. Oni dosta odudaraju od okvira u kojima bi se takva analiza mogla preciznije izvesti. To nas ipak ne sprečava da vidimo argumente, da procenimo njihovu vrednost i da sagledam da li se oni mogu upotrebiti i izvan konteksta analize. Tu smo već na terenu koji mnogo više obećava i koji ovu Krešićevu analizu vodi dalje od isključivo istorijskog interesa ili sagledavanja dometa teorije samo kao hrabrog čina unutar konteksta u kome je ona nastala.

LITERATURA

- Gramši, Antonio. 1973. *Problemi revolucije – Intelektualci i revolucija*. Predgovor Palmiro Toljati. Beograd: BIGZ
- Krešić, Andrija. 1968. *Kritika kulta ličnosti*. Beograd: Vuk Karadžić
- Krešić, Andrija. 2010. *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, priredio Božidar Jakšić. Beograd: Službeni glasnik – Res publica.
- Lukàcz, Georg. 1970. *Povijest i klasna svijest*, prevod Milan Kangrga i Danilo Pejović. Zagreb: Naprijed.
- Pavićević, Đorđe i Simendić, Marko. 2016. *Disciplinovanje demokratije*. Beograd: Fabrika knjiga.

treći deo



**RELIGIJA I
ATEIZAM**

Krešićev pogled na religiju

Sažetak

Tri okolnosti koje me povezuju sa Andrijom Krešićem. Neshvatljiv odnos rodnog Mostara (pa i Sarajeva) prema Andriji Krešiću. Krešićevo kritičko ukazivanje na poteškoće u određenju pojma „religija“. Kako je gledao na elemente bitne za odredbu tog pojma? Kritika teze o religiji „kao pukoj zabludi“. O krizi religije 80-ih godina prošlog stoljeća. Krešićeva tipologija religija. Komparacija Biblija – Kur'an. O odnosu znanosti i religije. Što je govorio o dijalogu vjernika i marksista? Ponešto o Krešićevom poimanju ateizma i sličnostima između ideja kršćanstva i komunizma. Krešićev pogled na izostanak crkvene osude fašizma i nacizma. Simpatije prema „teologiji oslobođenja“. Neke nepreciznosti o religiji u djelima Andrije Krešića.
Ključne riječi: Andrija Krešić, religija, ateizam, odnos znanosti i religije, „teologija oslobođenja“

137

zbornici

xxx

■ Tri okolnosti me povezuju sa Andrijom Krešićem. Prvo, Krešić je rođen u Vihovićima (1921) kod Mostara. U susjednom naselju, Cimu, i sam sam rođen. Drugo, očevi su nam bili rudari u obližnjem Rudniku mrkog uglja. „Blagoslovljen bio onaj koji svojoj djeci može dati krila i korijene“, glasi jedna arapska poslovice. A naši nam rudari nisu mogli dati ni krila ni korijene. Ali jesu nešto što nam je omogućilo da, kao rudarska djeca, postignemo akademsku karijeru – Krešić u oblasti filozofije, ja u oblasti sociologije. Treće, oba smo se bavili proučavanjem religije. Naš matični studij utjecao je da se Krešić, kao filozof, bavio – pored ostalog – filozofijom religije, a područje moga zanimanja, kao sociologa, bilo je i jeste sociologija religije.

Vratimo se Krešićima. Krešića danas ima u Neumu, Čapljini, Stocu, Mostaru. Prema predaniju, potječu iz Kreševa u Bosni odakle su trojica braće pobjegla nakon pada Bosne pod Turke 1463. godine u Hercegovinu (Milićević, 2005:436).

Iako je riječ o jednom od najpoznatijih filozofa koje je dao Mostar, u tom gradu nema ničega što bi podsjećalo na Krešića. Kada nekoga upitate zašto takav odnos prema Krešiću, u čudu će se zapitati „Tko je taj“, a kad čuju obrazloženje, odgovor je: „Ovdje nitko ne zna za njega, on ovdje nije živio“. Ništa bolji nije ni odnos Sarajeva prema Krešiću koji je bio osnivač katedre za filozofiju na Filozofskom fakultetu. Nisu se pozvani sa katedre ni odazvali na ovaj skup. Još jednom se potvrdila ona biblijska poruka: „Nijedan prorok nije dobro došao u svom zavičaju“ (Lk 4, 24). Matej će dati nešto drugačiju definiciju: „Nije prorok bez časti doli u svom zavičaju i svom domu“ (Mt 13, 57), a Marko će dodati i rodbinu („Nije prorok bez časti doli u svom zavičaju i među rodbinom i u svom domu“ – Mk 6, 4).

Mada je od 60-ih godina prošlog stoljeća živio u Beogradu, Krešić je pratio zbivanja u njegovoj rodnoj Bosni i Hercegovini. Bolele su ga strahote rata 1991–1995, pa 1994. godine, pred Konferenciju o stanju u BiH, održanu u Strazburgu (5–6. VI 1994), u susretu sa Ljubom Babićem povodom Babićevog izlaganja za tu konferenciju (Babić, 2013:254). I ne samo to. Zapisivao je ponešto o svojim pogledima na ratna zbivanja u Bosni i Hercegovini: „O agresiji u bosanskom ratu zna cijeli svijet, a ni za ovdašnje crkve ne može biti tajna da tamo od početka ratuju vanbosanske ratne sile koje nemilice razaraju ljudska dobra i rasipnički troše bosansku živu silu vjera i naroda za vanbosanske ratne ciljeve“, piše Andrija Krešić u ljetu 1994. godine (Krešić, 2010:169).

Kad sam, neposredno nakon okončanja rata u Bosni i Hercegovini, na poziv Dragoljuba Mićunovića, došao u Beograd na raspravu o odnosu Crkva–država, grupa Bosanaca i Hercegovaca okupila se da razgovaramo o onome što se događalo u BiH, posebno u Sarajevu i Mostaru. I Krešić je bio najavio dolazak ali, nažalost, zbog bolesti nije mogao doći. A zanimalo ga je, kako ono što se događalo u Sarajevu, još više ono u njegovom Mostaru.

Kao sociologa religije, zanimao me Krešićev pogled na religiju. U njegovim djelima ima dosta poučnoga za svakoga tko se bavio, ili se i danas bavi, proučavanjem religije. Na primjer, Krešić, kao i mnogi drugi autori, ukazuje da je „teško naći definiciju religije kojom bi svi bili zadovoljni“ (Krešić, 1981:13). Iz njegovih radova može se zaključiti koliko je nesretno sročeni pojam „religije“ (Sloterdijk,

2015:14). Manje-više, sve ono što se u sociologiji religije navodi kao elementi religije, nalazimo i u Krešičevoj odredbi tog pojma: nad-naravno (Bog); religijski osjećaji; molitve: bogoštovni obredi; vjeron-vanje; moralno naučavanje; sveto, sveta mjesta i sveti predmeti; religijske institucije. „Religiju čine i vjerska osjećanja i vjerske istine ili religijska svijest i savjest, vjerski obredi i ponašanja, te vjerske ustanove, mjesta, predmeti“, piše Krešić (Krešić, 1981:30). Religija je „cijeli način života“, reći će Krešić (1981:29). Religija „kao božan-ska mudrost zapravo je ljudska mudrost u religijskoj formi“ (1981:67). Na samom početku *Filozofije religije*, Krešić ukazuje na zabludu „da je religija puka zabluda“ (Krešić, 1981:7). Nekako u isto vrijeme, početkom osamdesetih – a o čemu se malo zna – formirana je Radna grupa pri Komisiji CKSKJ za idejni i teorijski rad koja se bavila time kako se mogu osuvremeniti ili mijenjati formulacije koje tretiraju i objašnjavaju odnos SKJ prema religiji. Ukazano je na problematičnost teksta Programa SKJ koji se odnosio na religiju, osobito dio u kojem se religiju svodilo na „zabludu“, „iluziju“, „predrasudu“. Grupa je predlagala da se taj tekst mijenja, na čemu su osobito insistirali Marko Kerševan i Srđan Vrcan. Dakle, bila je na tragu onoga o čemu je pisao i Andrija Krešić. Nažalost, iako su i mnogi drugi stavovi iz Programa SKJ bili prevaziđeni i zahtijevali novi pristup, to nije učinjeno. Zbog opće političke situacije u Jugoslaviji, ostavljeno je to za neka bolja vremena. A boljih vremena nije došlo ni za SKJ ni za Jugoslaviju.

Krešić je ukazivao na promjenu religioznosti koja se očitovala, prije svega, u opadanju tradicionalne religioznosti (opadanje broja onih koji redovito posjećuju crkvu, koji se pričešćuju, poste ...). Je li kriza religije, o kojoj piše Krešić početkom 80-ih, traje i danas? Čovjek živi bez iskustva Boga, jačaju alternativne religije, a i sama religija kao da se sekularizira. U 2016. godini, na primjer, broj članova Katoličke crkve u Njemačkoj smanjio se za 180.000 a protestanata za 350.000 (Mada 55% Nijemaca pripada ili Katoličkoj ili Protestant-skoj Crkvi). Taj broj je 2005. godine iznosio 62%. Ili, 1983. godine 31% Britanaca se deklariralo da ne pripadaju niti jednoj vjeroispovijesti; 2015 – 48%, a 2016 – čak 53%.¹

¹ Izvor: „Nikad manje vjernika, a više novca“, v. *Jutarnji list*, Zagreb 23. 07. 2017:9.

Mada religija na području bivše Jugoslavije institucionalno jača, u svojoj najnovijoj knjizi *Sociološki pogledi na naciju i religiju* III (Sarajevo, 2017) naveo sam sociološke naznake koje pokazuju da je sama vjera, i na tom području, u krizi: a) Sadržaj propovijedi i obraćanja religijskih vođa pokazuje da se više pažnje posvećuje svjetovnim (nacionalnim) nego religijskim pitanjima (česte osude Haškog i drugih sudova zbog procesuiranja osoba koje su počinile ratni zločin; davanje direktne ili indirektna podrške takvim osobama, preopterećenost nacionalnim temama); b) Vlasnici firmi i radnici, koji za sebe tvrde da su vjernici, ne prijavljuju radnike, ne plaćaju državi poreze, radnicima duguju plaće (dakle, u pitanju su laž i krađa, dvije od Deset zapovijedi kojih bi se vjernici trebali pridržavati); c) Porast upotrebe i distribucije droga (a vjera to zabranjuje); d) Porast nasilja, pa i onog „u ime vjere“ (a vjera ga zabranjuje); e) Porast broja samoubojstava (vjera ga zabranjuje); f) Porast mržnje prema drugom (vjera traži da se to suzbija); g) Rekao bih: imamo pripadnika religija i konfesija, ali nemamo vjernika. Zašto u navedenim i drugim slučajevima nema „religijski motiviranog djelovanja“ (Thomas Luckmann), a ima ga, recimo, u nasilnim akcijama (bombaši samoubojice, napadi na osobe drugačijeg religijskog identiteta, i sl.).

Kriza vjerovanja danas se najviše sociološki iskazuje u međuljudskim odnosima (gradimo vjerske, a ne ljudske odnose, ili ne pokazujemo zanimanje za Drugoga jer je drugačiji), pred čime je tzv. „tradicionalna religija“ nemoćna.

U sociologiji religije pravimo tipologiju religija. Ponešto o tomu možemo naći i kod Krešića. On religije dijeli na:

- a) Otkrivene ili objavljene religije koje se ne smatraju ljudskim proizvodom, već božanskom uputom za pravi život (1981:33),
- b) Religije nastale „iznenadnim nadahnućem“ – osnovane religije (Krešić navodi primjer Bude i budizma),
- c) Autoritativne religije (obožava se Bog, država, nacija, vođa i sl.),
- d) Humanitarne – okrenute čovjeku (rani budizam, taoizam, rano Isusovo naučavanje),
- e) Pseudo religije (kulturalizam).

U knjizi *Filozofija religije*, Krešić navodi riječi Al-Kindija iz IX stoljeća kako u „Kuranu nema ni reda ni stila ni elegancije, da je prepun proturječnosti i da je u cjelini djetinjast.“ (1981:46). Podsjetilo me to na Engelsovu usporedbu Kur’ana i Biblije koja je sasvim drugačija: Kur’an je, kaže Engels „organskiji predmet nego Biblija... Biblija se sastoji iz mnogih dijelova mnogih autora...” (Marks-Engels-Lenjin, 1976:70).²

Osvrćući se na odnos znanost – religija, Krešić navodi kako je Klement Aleksandrijski inzistirao na „spajanju i jedinstvu znanja i vjere, smatrajući da nema vjere bez znanja ni znanja bez vjere“ (1981:43). Osvrnuo se i na stavove Augusta Comtea: „Comte je mislio da sama znanost nije dovoljna za spasenje čovječanstva i da je potrebna nova religija znanosti koja bi zamijenila staro sujevjerje. Živeći u sjeni Francuske revolucije Comte je formulirao jednu religiju humaniteta u kojoj je čovjek umjesto boga, predmet najvišeg štovanja.“ (1981:67). Mogao je Krešić navesti i još jednog poznatog francuskog sociologa koji je pisao o odnosu znanosti i religije. Riječ je o Emilu Durkheimu (Dirkem) koji je smatrao da je znanost (kao i filozofija) rođena iz religije jer je sama religija, u početku, zauzimala mjesto znanosti (Dirkem, 1982:10); „da su bitni pojmovi naučne logike religijskog porekla“ (Dirkem, 1982:389); da „osnove kategorije mišljenja, prema tome i nauka, imaju religijske korijene.“ (Dirkem, 1982:380); „da su gotovo sve velike društvene ustanove rođene iz religije“ (osim ekonomije) (Dirkem, 1982:380). “Radovi povjesničara i sociologa doista se sve više susreću u jednoj točki: glavne su društvene manifestacije u početku bile religijske prirode. Znanost i filozofija, s jedne, poezija i književnost, s druge strane, proizišle su iz mitova i religijskih kozmogonija. Lijepe su umjetnosti u početku bile puki privjesci kulta. Plesovi, pjesme, kiparstvo, ukrasi imali su više liturgijsku nego nezavisnu estetsku vrijednost. Pravna pravila i moralne maksime stoljećima su ostali nerazlučeni od obreda (što navodi na pogrešno uvjerenje da nerazvijeni narodi nisu imali morala) i još su prožeti religioznošću ... Sve, dakle, upućuje na pretpostavku

² Slično piše i Teehan: „Premda može, ali baš i ne mora biti dobra knjiga, Biblija sigurno nije koherentna. Čak i u zaokruženom i kanoniziranom obliku riječ je o bezobličnoj gomili literarnih žanrova i stilova kao suprotstavljenih teologijskih i političkih *agendi*, sastavljenoj u jednom dobu kad su granice između činjenica i umišljaja nejasno povlačene i uglavnom ostajale zanemarivane.“ (Teehan, 2016:109).

da religijske pojave tvore zajedničko podrijetlo ovih ostalih", pisao je Durkheim (1998:136)³. Međutim, znanost „u sve svoje postupke unosi kritički duh koji je religiji nepoznat“ (*Ibidem*, str. 389). Durkheim je pisao „da se rasprave o religiji većinom vrte oko pitanja može li se ona ili ne može pomiriti s naukom“ (Dirkem, 1982:378). Danas je to pitanje, čini mi se, uglavnom, apsolvirano.

Krešić je s pažnjom analizirao i čitateljima prezentirao kritike „katoličkih marksologa“ (Krešić, 1975:51) na račun marksizma. To je, sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća, bila intelektualna kritika, dijalog teologa s marksizmom i marksistima. Danas o marksizmu, iz Crkve, govore „krivotvoritelji“ marksizma, oni koji nisu ni slova pročitali od Marxa, nigdje se i ne pozivajući na njegove stavove.

Sedamdesetih godina se posebno pisalo o dijalogu između vjernika i marksista. Ni Krešić nije mogao izbjeći tu temu. Istaći će da dijalog može imati smisla ako sugovornici imaju nešto zajedničko, ako nešto mogu međusobno razmijeniti, ako su spremni korigirati se, mijenjati. (Krešić, 1975:8). U protivnom, nema dijaloga.

Zanimljivo je i Krešićevo poimanje ateizma. Za njega, ateizam je „modifikacija teizma“ (Krešić, 1981:74). Nisu li i Marx i Engels u *Svetoj porodici* pisali slično: da je ateizam posljednji stupanj teizma (Marks-Engels-Lenjin, 1976:159). I sam termin „podsjeća da pojam ateizma ima za pretpostavku teizam“, piše Krešić (1981:76). Krešić citira *Engelsovo pismo Eduardu Bernštajnu* u kojemu mu piše: „... ateizam kao golo odricanje religije, koji progoni religiju, sam po sebi bez nje ništa ne predstavlja i zato se još javlja religijom“ (Marx-Engels-Lenjin, 1976:120). „Marxovom poimanju religije ne pristaje pojam ateizma u smislu prosvjetiteljskog odbacivanja religije“, zaključuje Krešić (1981:86).

Zanimljiva je Krešićeva opaska kako vjernik koji napušta religiju nosi u sebi tragove religijskog odgoja (Krešić bi rekao „potisnuto kršćanstvo“, „potisnuti islam“...). U suvremenoj sociologiji religije neki bi rekli da postoje katolički, pravoslavni, islamski ateisti.⁴

³ E. Durkheim, „Što treba biti opća sociologija“, u *Revija za sociologiju*, Vol. XXIX (1998), No 3–4:136.

⁴ Podsjeća to na vic o sukobima protestanata i katolika u Sjevernoj Irskoj. Kad su nasilnici krenuli drvenim palicama prema jednom prolazniku on je uzviknuo: „Ja sam ateist“. „Jesi li katolički ili protestantski ateist“, pitali su nasilnici.

Sedamdesetih godina dosta je pisano o sličnostima između religije i komunizma. Povlačile su se raznorazne analogije. Tako i Krešić ističe da su prvobitni kršćani bili, kao i komunisti, protiv privatnog vlasništva. Sve što su imali, zajednički su dijelili. Komunizam je kršćansku terminologiju samo preimenovao: Krist (proletarijat), carstvo božje (besklasno društvo), grijeh (alijenacija), sudnji dan (svjetska revolucija), svećenici (političari), heretici (disidenti). „Analogija ima na pretek. Istražuju se s različitim namjerama: nekima služe da kršćanstvu olakšaju *modus vivendi* s jednim utjecajnim svjetskim pokretom, kakav je marksizam, a drugima da ovaj pokret devalviraju tako što će im sve vrijednosti prikazati kao preotete i prenesene kršćanske vrijednosti.“ (Krešić, 1975:59).

Krešić se bavio i postkoncilskom Katoličkom Crkvom. U koncilskoj obnovi Crkva odstupa od ranijeg antikomunizma (išla je k dijalogu s marksistima i komunistima). Antikomunističku retoriku Katoličke Crkve, Krešić je pratio od Leona XIII, Pia XI, do Pia XII. Antikomunizam se nametao kao „sadržaj katoličkog vjerovanja“ (1975:27), te zahtijevao apstinenciju od suradnje katolika s bilo kakvim vidom socijalizma (što je otežavalo reguliranje odnosa između Rimokatoličke Crkve i države u socijalističkim zemljama).

Volio bih da je Crkva bila tako grlata u osudi nacizma i fašizma u svoje vrijeme (pa i danas), kao što je bila (i jeste) u osudi komunističke. Ali Piju XII nije padalo na pamet da iz Crkve isključi fašiste i naciste, ali jeste komuniste (1949.). Niti je Hitler bio isključen iz Crkve (kao ni ostali nacisti i fašistički diktatori), niti je *Main Kampf* bila na Indexu zabranjenih knjiga (ali su na toj „crnoj listi“ bili A. Bergson, A. Žid, Simon de Bovari, Žan-Pol Sartr, itd.). Zar nije dovoljno bila Vatikanu naredba Firera da pripadnici Rajha na opasaču imaju natpis „Gott mit uns“? Nije li Pio XI. (1922.–1939.) katolicima u Njemačkoj naredio 1932. da ne budu neprijateljski nastrojeni prema Hitleru, a podržao je i Mussolinijev napad na Etiopiju (v. Kotron, 2008:288).

Je li se Crkva, na ex. jugoslavenskim prostorima, 90-ih godina prošlog stoljeća, ponovo vratila borbenom antikomunizmu i plašila (još i danas) ljude komunistima kao što se djeca plaše „baba-rogom“. A istina je da su ratovi, tranzicijska pljačka, korupcija, nezaposlenost, nacionalizam, upletenost Crkve u politiku i slični negativni procesi stvorili od postsocijalističkog društva „društvo pat-

nje"⁵, i pojačali kod dijela stanovništva nostalgiju za „nevaljalim socijalizmom“.⁶

Jedno od poglavlja u Krešičevoj knjizi *Kraljevstvo božje i komunizam* glasi: „Od antikomunizma do prokomunizma“. Krešić bi danas, vjerojatno, taj naslov preimenuvao da glasi: „Od antikomunizma do prokomunizma i nazad“.

Krešić je sedamdesetih godina sa simpatijama pisao o latinsko-američkoj teologiji oslobođenja i njenim zagovornicima. No što se desilo s tom teologijom? Ona je iznutra, iz Crkve, osobito za pontifikata Ivana Pavla II., potiskivana i gotovo potisnuta. Neke ideje teologije oslobođenja kao da u život Crkve vraća sadašnji papa Franjo koji upravo potječe iz Latinske Amerike.

Krešić ne piše o sociologiji religije, već o „religioznoj sociologiji“ (Krešić, 1975:22), iako religiozan može biti čovjek, a ne sociologija. Sličnih nepreciznosti kod Krešića ima još. Na primjer, kad se čita *Kraljevstvo božje i komunizam* stječe se dojam da Krešić poistovjećuje kršćanstvo sa rimokatoličanstvom, jednim, po broju sljedbenika, dominantnim pravcem u toj religiji.

Danas vidimo da kršćanstvo nije „jedina religija zapada“ (Krešić, 1981:9). Tamo postoje i druge religije, govori se o religijskom pluralizmu, multireligijskim društvima, pa i konfliktima među pripadnicima kršćanstva i drugih religija (naprimjer, muslimana). No, te nepreciznosti ne umanjuju Krešićev doprinos proučavanju religije u drugoj polovini prošlog stoljeća.

LIERATURA

- Babić, Ljubo (2013.). *Izazovi, posrtanja, sunovrat*. Beograd: Društvo za istinu o NOB i Jugoslaviji.
- Butler, Hubert (2016.). *Balkanski eseji*. Zagreb: Fraktura.
- Cvitković, Ivan (2017.). *Sociološki pogledi na naciju i religiju III*. Fojnica: Štamparija Fojnica.
- Dirkem, Emil (1982.). *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta

⁵ Godine 1989. 1% Poljaka živjelo je ispod granice siromaštva; 2003 – 59%. Prosječni Rus je 1992. trošio 40% manje nego 1991, a 1/3 stanovništva pada ispod granice siromaštva (Klein, 2008: 190 i 220).

⁶ „U zemljama u kojima umiru stara uvjerenja obrazovani ljudi im u pravilu pristupaju s nostalgичnim štovanjem“, piše Butler, Hubert u knjizi *Balkanski eseji* (2016:167).

- Klein, Naomi (2008.). *Doktrina šoka*. Zagreb: V/B/Z.
- Kotron, Najdžel (2008.). *Ljubavni život papa*. Beograd: Novosti.
- Krešić, Andrija (1975.). *Kraljevstvo božje i komunizam*. Beograd: IMRP.
- Krešić, Andrija (1981.). *Filozofija religije*. Zagreb: Naprijed.
- Krešić, Andrija (2010.). *Andrija Krešić: Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, priredio Božidar Jakšić, Beograd: Službeni glasnik – Res publica.
- Marks–Engels–Lenjin (1976.). *O religiji*. Beograd: Mladost.
- Milićević, Risto (2005.). *Hercegovačka prezimena*. Beograd: Svet knjige.
- Sloterdijk, Peter (2015.). *Svoj život promijeniti moraš*. Zagreb: Sandroff“&“Mizantrop.
- Teehan, John (2016.). *U ime Božje – evolucijski korijeni religijske etike i nasilja*. Zagreb: Algoritam.

Kraljevstvo Božje i nacionalizam

Sažetak

U svojoj studiji *Kraljevstvo božje i komunizam* (1975), filozof Andrija Krešić je tvrdio „da se kršćanstvo ne može poistovjetiti s antikomunizmom niti se marksizam može reducirati na borbeni ateizam“, i smatrao da je moguća njihova koegzistencija. To se nije dogodilo, a na mjesto borbenog ateizma je nastupio vulgarni nacionalizam kojem su se izručile i religijske zajednice, poistovjećujući kraljevstvo Božje s političkim interesima jednog naroda. Konfesionalna uskoća, sprega s nacionalnim i međusobna antagoniziranost poslužila je nacionalističkim ideologijama za raspirivanje mržnje koja je dovela do rata i zastrašujućih ratnih stradanja. Nijedna politička ideologija nije spojiva s kraljevstvom Božjim, a nacionalizam je njegova najveća negacija.

Ključne riječi: religija, religijska zajednica, nacionalizam kao negacija kraljevstva Božjeg, mržnja

■ Kad je sedamdesetih godina prošlog stoljeća Andrija Krešić, umirovljeni profesor filozofije sarajevskog Univerziteta, praksisovac i član *Korčulanske ljetne škole*, pisao svoju studiju *Kraljevstvo božje i komunizam* (1975), vjerovalo se da humani komunizam, oslobođen „politokracije, kulta ličnosti i birokratizma“ može preživjeti i da je moguća čak i njegova koegzistencija s kršćanstvom. Samo petnaestak godina poslije, komunizam je sišao s društveno-političke scene, a njegovo mjesto je zauzeo nacionalizam, u kojem su i mnogi komunisti, suprotno svojim ranijim stavovima i utopijama, pronašli svoje utočište.

Krešić je budućnost komunizma (marksizma) uopće i onog jugoslavenskog gledao i u kontekstu njegove koegzistencije s kršćanstvom. Smatrao je da kršćanstvo i marksistički komunizam, unatoč ideološkim razlikama, ipak ne moraju nužno biti antagonizirani i da i jedna i druga strana treba tražiti dodirne točke, između ostalog

i zbog velikog utjecaja koji su u to vrijeme imale u Europi i svijetu. „Kršćanstvo se ne može poistovjetiti s antikomunizmom niti se marksizam može reducirati na borbeni ateizam“, tvrdio je Krešić, i smatrao je „da je vrijeme njihove isključivosti nepovratno prošlo i da nastupa vrijeme koegzistencije i dijaloga kao *modus vivendi* kršćanstva i komunizma.“

Bilo je to vrijeme neposredno nakon Drugog vatikanskog koncila (1962–1965), vrijeme reformi u Katoličkoj crkvi i njezina otvaranja prema svijetu uključujući i njegov komunistički dio. Bilo je to vrijeme kada je i u komunističkim društvima bilo sve više ljudi, i uvjerenih marksista i komunista, koji su kritički propitivali stranputice i zablude tvrdih jednopartijskih komunističkih režima. Bile je to vrijeme kad se u komunističkim društvima povećava nezadovoljstvo građana, prije svega zbog nepoštivanja ljudskih prava i sloboda i lošeg socijalnog stanja, i kad je i najtvrdim i najžešćim komunistima postajalo jasno da se takvi režimi dugoročno ne mogu održati.

Krešić je još šezdesetih godina kritički pisao o komunističkim politokratskim društvima, o tome „da je marksizam izgubio svoju kritičko-revolucionarnu osnovu i prirodu i da se pretvorio u političku ideologiju sa jedinom zadaćom da opravda dati politički sistem.“ Od Marxove misli, pisao je Krešić, ostalo je „puko slovo“, pa je „u pozitivističkoj degeneraciji marksizma svijet ustanova i stvari istisnuo čovjeka – to više nije „čovječji svijet“, „čovjek (pojedinaac, radnik) je nevažan prema institucionalizmu sopstvene klasne organizacije“ (*Dijalektika politike*, 1968).

Pisao je Krešić kritički i o zastrašujućim posljedicama staljinističkog sistema u Sovjetskom savezu koji je svoje mehanizme upravljanja državom nastojao nametnuti cjelokupnom istočnom bloku. O tome Krešić odvažno piše u svojoj knjizi *Kritika kulta ličnosti* (1968), analizirajući Staljinov „kult ličnosti“ koji je bio posljedica „politokratskog sistema vlasti i organizacije države“, koji je počivao na „kršenju zakona i vladavini terora“ i koji je uz pomoć partitokracije promovirao birokratizam, osiguravajući time neograničenu moć i državniku i partiji. Mistificiranje državnika i partije nužno su pratile represije, umanjivanje i dokidanje osobnih prava i centralističko-diktatorsko reguliranje društva, uključujući i njegov privredni dio što je za posljedicu imalo ekonomske krize i teško socijalno stanje u tim zemljama.

Pisao je Andrija Krešić kritički i o jugoslavenskom samoupravnom socijalizmu o tzv. „socijalizmu s ljudskim licem“ koji je, prema njegovom mišljenju, bio tek „ideološka magla“ da se prikrije društvena realnost. Evo što o tome na jednom mjestu kaže: „Jugoslavija danas na svoj način dokazuje da su oblici društva, uspostavljeni u Istočnoj Evropi i još ponegdje, iscrpili svoju historijsku mogućnost. Ne samo da tu nije ostvaren davnašnji cilj ‘stići i prestići’, nego se pokazuje da ta društva sve više zaostaju za razvitkom tzv. slobodnog svijeta. Ona zaostaju u zadovoljavanju dvije osnovne ljudske potrebe: potrebe za hljebom i za slobodom, tj. u ekonomskoj i pravno-političkoj oblasti.“ (*Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, priredio Božidar Jakšić)

I

Šezdesete i sedamdesete godine u bivšoj Jugoslaviji obilježila je i *Korčulanska ljetna škola*, koja je u to vrijeme bila, kako je to kasnije zapisao jedan od njezinih aktera – Milan Kangrga, „jedino i po svom karakteru jedinstveno sastajalište progresivnih mislilaca iz čitava svijeta i to u jednoj socijalističkoj zemlji.“ Sudionici *Korčulanske ljetne škole* (1963–1974), u čijem je radu sudjelovao i Andrija Krešić, i čiji je rad pratio zagrebački filozofijski časopis *Praxis* pokušavali su otkrivati „svježi i neshematizirani marksizam“ (M. Kangrga) koji se ne bi svodio samo na ekonomsku kritiku nego bi zahvaćao i druge društveno i politički relevantne teme. Stotine filozofa i sociologa iz cijeloga svijeta dolazili su na Korčulu, a samo i letimičan pogled na njihova imena (uz mnoge jugoslavenske filozofe) svjedoči o nevjerojatnoj intelektualnoj snazi te škole: Ernst Bloch, Leszek Kołakowski, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, da spomenemo samo neke od njih.

Budući da je *Korčulanska ljetna škola* imala veliki odjek i u svijetu, ondašnja je komunistička vlast zabranila njezino djelovanje, ali je grupa filozofa okupljena oko časopisa *Praxis* odigrala veliku ulogu u popularizaciji humanističke verzije marksizma – piše koncem sedamdesetih godina Leszek Kołakowski (*Glavni tokovi marksizma*, 1978). Doprinijela je, tvrdi Kołakowski „oživljenju filozofske misli u Jugoslaviji i bila važan centar intelektualne presije protiv autokratskih i birokratskih formi upravljanja u toj zemlji“. (*Tko se boji Marksa još*, 2002).

U svojoj kritici praksisovaca, iako ih je kako sam kaže simpatizirao zbog njihova otpora režimu i posljedica koje su zbog toga trpjeli, Mirko Kovač (*Tko se boji Marksa još*, 2002) tvrdi „da su njihove ideje bile izvan života i stvarnosti“: „Bavili su se uzvišenim temama i baratali apstraktnim pojmovima, a ako bi im netko prigovorio kako ne bi zgorega bilo da se pozabave i nekim gorućim problemima društva, oni bi spremno odgovarali da je njihova praksis-filozofija 'utopijska misao', a utopijska je misao uvijek 'onkraj postojećeg.'“ Činjenica je da su ideje praksisovaca ostale uglavnom u akademskom krugu ljudi, da se, zbog tadašnjih političkih okolnosti i stroge kontrole mišljenja, nisu uspjele nametnuti kao društveno relevantne teme. No, sve to skupa, uzimajući u obzir i ondašnje i naknadne kritike praksisovaca, ne umanjuje nastojanje ovih intelektualaca u stvaranju boljeg i humanijeg društva.

Taj raskorak između marksističke utopije o „razotuđenju otuđenog čovjeka i društva“ i stvarnog stanja u marksističkim društvima i njegova neuspjeha u povijesti treba promatrati diferencirano. „Ako su naime obećanja iz utopije doživjela brodolom, to nika-ko ne znači da je prethodna prosudba društva bila lažna.“ (Željko Mardešić, *Odgovornost kršćana za svijet*, Svjetlo riječi, Sarajevo-Zagreb, 2005).

Ni Andrija Krešić nije prolazio bez kritike, a kad su mu prigovarali da njegove misli i ideje nisu „društveno-političke djelotvorne“, odgovarao je da se „filozofsko-historijski logos i praktično-politička vještina mogućeg razlikuju. Politika je za filozofiju predmet kritičkog prosuđivanja, razlučivanja istine od neistine, čovječnog izbora od nečovječnog, u svijetlu teorije o historijskom iskustvu čovjeka. Ako iz toga slijede rješenja koja, u okviru datog stanja stvari, izgledaju nerealna, krivo je dato stanje, a ne filozofija.“

Ako bismo ove Krešićeve riječi primijenili primjerice na kršćanstvo, mogli bismo kazati da i kršćanska ideja kraljevstva Božjeg, koje nije nikakva zemljopisna kategorija niti se može poistovjetiti s nacionalnim ili političkim programima, kroz cijelu povijest ostaje nedostižna utopija i da su zahtjevi koje Isus iz Nazareta stavlja pred svoje sljedbenike u praktičnom životu kršćana i praksi njihovih crkava najčešće nedohvatljivi i neostvarivi. Bilo bi pogrešno iz toga zaključivati da je „pogrešna“ ideja o kraljevstvu Božjem i da ju zbog loše prakse kršćanskih crkava i njihovih sljedbenika treba odbaciti.

Godine u kojima je djelovala *Korčulanska ljetna škola* bile su u filozofskom i intelektualnom smislu vjerojatno najplodnije godine socijalističke Jugoslavije. *Korčulanska ljetna škola* i časopis *Praxis* „ne samo da su svojim djelom istinski i ravnopravno bili u Europi, nego je ta Europa preko svojih najjemenitnijih predstavnika duha bila na ovim prostorima djelatno i na najbolje mogući način prisutna“, pisao je početkom ovog stoljeća Milan Kangrga u kontekstu inferiornosti novonastalih država na području bivše Jugoslavije u odnosu prema Europi.

Vjerovalo se da je moguće reformirati represivni birokratski komunizam, voditi dijalog s ljudima iz nekomunističkog i nemarksističkog svijeta, i da se unatoč i proturječnostima može i mora voditi dijalog i s religijom (kršćanstvom). Tome u prilog su išli i koncem šezdesetih godina relaksirani odnosi između Katoličke crkve i socijalističke Jugoslavije, popuštanje režimske discipline i pokretanje niza teoloških (uglavnom katoličkih) publikacija koje su se bavile i temom Crkve u socijalističkim društvima i dijaloga s ateistima u duhu Drugog vatikanskog koncila. No, reforma jugoslavenskog komunizma se nije dogodila, socijalistička Jugoslavija se raspala na više nacionalnih država.

U kaotičnim i burnim, političkom i ekonomskom krizom opterećenim, osamdesetim godinama na površinu su i u jugoslavenskoj komunističkoj partiji isplivali ljudi koji su konfuzno stanje u državi iskoristili za vlastite nacionalne (republičke) interese, oživljujući i razbuktavajući povijesna zlopamćenjima i mržnje. U tome su dojučerašnjim komunistima, a sada militantnim nacionalistima, bez ikakve kritičke distance sekundirale i odnosne religijske zajednice, oduštajući od etičkih zahtjeva kraljevstva Božjeg, o čemu je s intelektualnom čestitošću i velikim teološkim znanjem svojevremeno pisao Andrija Krešić u svojim studijama *Kraljevstvo božje i komunizam* (1975) i *Filozofija religije* (1981). Štoviše, ponekad su upravo religijske zajednice bile glavni pokretači i nositelji međunacionalnih netrpeljivosti. I komunisti i kršćani, dojučerašnji ideološko protivnici, uz rijetke iznimke, zajedništvo su pronašli u nacionalizmu.

II

Na mjesto „kraljevstva Božjeg i komunizma“ o čijoj je mogućoj (utopijskoj?) koegzistenciji pisao Andrija Krešić, u kontekstu ljud-

skih prava, sloboda, društvene pravde i jednakosti, nastupilo je vrijeme „kraljevstva Božjeg i nacionalizma“ u kojem su se kršćanske crkve posve izručile nacionalističkim ideologijama. Krešičev san o koegzistenciji kršćanstva i komunizma jest u određenom smislu utopija, pogotovo s obzirom na ideološke razlike i društvene antagonizme između komunizma i kršćanstva, ali nije bio posve bez temelja uzme li se u obzir da izvorno kršćanstvo, iako na drugačijim temeljima, s drugačijima motivima i drugačijim sredstvima, nosi u sebi revolucionarnu ideju oslobođenja potlačenih, zalaganju za društvenu pravdu i jednakost ljudi.

Angažirani intelektualac Andrija Krešić pisat će kasnije i o jugoslavenskim nacionalizmima, pa će ustvrditi kako je „monopartijska diktatura formalno zamijenjena višestranačkom demokracijom, a na mjesto partijsko-političkog monizma došao je nacionalistički monizam, koji se ne obazire na interese i prava drugih nacija i lako prelazi u šovinizam“, što je slučaj u cijeloj novijoj povijesti s nacijama na prostoru bivše Jugoslavije.

Pisao je Krešić kritički i o ulozi religiji i crkava u ratu „koje nisu ostale bezgrešne u ratu“ i „koje su iznevjerile vlastite vjere i čovječstvo u njima“, za što bi se moglo navesti silno mnoštvo primjera u svim crkvama i svim religijskim zajednicama. Kad se s distance od dva desetljeća pogleda uloga religije u posljednjem ratu, jasno je da jugoslavenski nacionalizmi ni izbliza ne bi bili toliko razorni i nasilni da im religijske zajednice i u simboličkom i u stvarnom smislu nisu davale bezrezervnu podršku manipulirajući vjerskim masama.

U knjizi *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić* (priređio Božidar Jakšić, 2010) donesene su i ove Krešičeve riječi koje ukratko ali precizno opisuju ulogu vjerskih zajednica u ratu: „S vremena na vrijeme kao da crkvu naprasno spopadne jaka nekrofilija: otkopavaju se stare masovne grobnice, otvaraju se jame-kosturnice punjene žrtvama u prošlom ratu; priređuje se demonstrativna hodočašća na ratna gubilišta; licitira se brojevima naših i njihovih stradalnika u progonima. Sve to manje liči na dostojanstvenu intimnost iskrenog pijeteta nego na raspaljivanje svetog gnjeva prema protivničkoj vjeri i naciji, više je u funkciji huškanja na rat nego u funkciji antiratnog užasavanja pred užasima ovdašnjih ratovanja.“

Citirane riječi je Andrija Krešić zapisao u lipnju 1994. godine i otada se, kad je riječ o crkvama i religijskim zajednicama i njihovom javnom djelovanju, a prošlo je više od dva desetljeća, ništa bitno nije promijenilo. Čini se da su u međuvremenu egoizmi religijskih zajednica postali veći, da su se pojačali antagonizmi i da su upravo religijske zajednice često najveći kočničari katarze i ozdravljanja ovdašnjih društava. Uz nekritičko pristajanje uz vlastiti nacionalizam, sve religijske zajednice na prostoru bivše Jugoslavija karakterizira i unisono okrivljavanje komunizma za sve sadašnje probleme, unatoč tome što je komunizam prije tri desetljeća nestao s društveno-političke scene.

III

Religijske zajednice su propast komunističkog režima dočekale euforično, likujući nad njegovom propašću i vjerujući da ga je sam Bog uklonio s povijesne scene. Takvi osjećaji i razmišljanja prisutni su u gotovo svim postkomunističkim zemljama koje su izlazak iz „egipatskog (komunističkog) sužanjstva“, kako to vrijeme nazivaju crkveni poglavari i teolozi, slavili na nacionalističkim gozbama i paradama.

O tom zanesenom kršćanskom samozadovoljstvu ugledni švicarski katolički teolog Hans Küng u svojoj knjizi *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novom vijeku* kaže između ostalog i sljedeće: „Uz svu kritiku Marxa i marksizma valja se čuvati kršćanskog samozadovoljstva. Nije li možda i kršćanstvo – naravno, u opreci s izvornom porukom! – postalo svjetonazorom kojim se često upravljalo apsolutistički, centralistički, dapače totalitarno? Ne tvrde samo zli jezici da su sovjetski komunizam i rimski katolicizam krvni neprijatelji baš zato što su toliko slični.“ Katolička crkva i Srpska pravoslavna crkva na ovim prostorima u mnogim su aspektima preuzele komunističke matrice mišljenja i djelovanja – baš one zbog kojih su, kako se često tvrdi u njihovim redovima, trpjele i protiv kojih su se borile.

Što se tiče kršćanstva – kako o tom piše švicarski sociolog Franz-Xaver Kaufmann – „i ono je nastalo na najvećoj mogućoj distanci prema vladajućim političkim odnosima, ali je ipak postalo konstantinovskim preokretom sastavni dio vladajućih odnosa. To se, doduše, jako odrazilo na pojedine kršćanske vjeroispovijesti

zbog njihove različite regionalne podjele. U Bizantskom je carstvu došlo do ponovne simbioze između religije politike, i to ne samo zbog toga jer se Bizantsko carstvo shvaćalo po Konstantinovoju tradiciji čuvarom Crkve nego je vladar također s teološke strane bio uzdignut u ulogu da umjesto Boga vodi sudbinu zajednice. Na Zapadu će odnos između cara i pape, države i Crkve ići drukčijim smjerom, i do sukoba do investiture.“ (Franz-Xaver Kaufmann, *Kako da preživi kršćanstvo?*)

Propast komunizma je donio slobodu, a sloboda je unutar kršćanskih crkava bila shvaćena „više u starozavjetnom smislu oslobođenja naroda od ropstva nego u novozavjetnom značenju osobnog obraćenja na novi život“. Vladajuća kršćanska religioznost u tom vremenu je bila „pučka religioznost, bitno kolektivistička i po mnogim izvanjskim društvenim iskazima slična komunističkom kolektizmu, nedovoljno sposobna za prijelaz iz pred-moderniteta u modernitet“ (Jakov Jukić, *Lica i maske svetoga*). Pučkom religioznošću, koju i danas Crkve na različite načine promoviraju, hranile su se i hrane nacionalne ideologije, pa gotovo da i nema razlike između religijskog i nacionalnog. To je dovelo do toga da suvremena Republika Hrvatska i Republika Srbija funkcioniraju kao „crkvene države i državne crkve“ (Viktor Ivančić).

Koncem osamdesetih i početkom devedesetih godina sve je religijske zajednice na prostoru bivše Jugoslavije zahvatila rodoljubna uzoholjenost koja je često poprimala raspoloženje krvožednog nacionalizma. Stari i dugogodišnji neprijatelj komunizam se urušio u raskoraku između obećanja i prakse, utopije i realnosti, a ne uz pomoć molitvi, krunica i Blažene Djevice Marije kako tvrde crkveni poglavari i kako se voli misliti među pobožnim kršćanima. Nastupilo je vrijeme sprege nacije i religije koje je i u duhovnom i kulturnom i svakom drugom smislu osiromašilo i religiju i društva i države nastale raspadom Jugoslavije. Ta „smutna vremena“, kako ih je okarakterizirao sociolog Božidar Jakšić imaju za posljedicu „trajno invalidna društva“, „materijalno siromaštvo i duhovnu bijedu svakodnevice“.

Zabluda komunizma, kaže na jednom mjestu Andrija Krešić, zamijenjena je drugom velikom zabludom – vjerovanjem da se potpuna suverenost nacije ostvaruje suverenosti nacionalne države: „Kao što je političko-partijski komunizam osvajao državnu vlast za svoje vlastoljubno liderstvo zloupotrebom težnji i osjećanja radniš-

tva, tako i nacionalističke snage, u ime suverenosti nacije osvajaju državnu vlast za nacionalne 'očeve' i liderstva zloupotrebom rodoljubnih osjećanja sunarodnjaka" (Prema knjizi *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*)

Propast komunističkog jednopartijskog opresivnog političkog sistema religijske zajednice su dočekale s velikim olakšanjem. Dijelom je to i razumljivo jer su u socijalističkoj Jugoslaviji nastradali mnogi ljudi iz religijskih zajednica i jer su sve te zajednice pretrpjele i velike materijalne štete. No, nije razumljiva niti se iz kršćanske i uopće religijske perspektive može ičim opravdati sprega religijskih zajednica s nacionalizmom. Od zajednica koje su u vrijeme bivše Jugoslavije na različite načine trpjele, postale su ubrzo zajednice zbog kojih drugi trpe – svi koji se duhovno i svjetonazorski ne uklapaju u religijske matrice na prostoru na kojem su one dominantne. Iz „morskog i proklinjanog komunističkog sužanjsstva“ zapalo se u vulgarni i fanatični nacionalizam koji ne preže ni od čega pa ni od toga da teološkim i božanskim razlozima pravda etnička čišćenja i ubijanje onih koji ne pripadaju vlastitom kolektivu.

IV

Takvo stanje duha u Katoličkoj crkvi na ovim prostorima ne-shvatljivo je i zbog toga što se sve to – sprega s nacionalizmom, apologetsko katoličanstvo, isključivost prema drugim konfesijama, nacijama, kulturama, svjetonazorima i općenito prema sekularnim idejama koje se velikim dijelom temelje na judeo-kršćanskoj tradiciji – događa nakon što je Drugi vatikanski koncil odbacio takva retrogradna, nekršćanska i nehumana stajališta. Drugi vatikanski koncil trebao je označiti kraj povijesnih nacionalnih i političkih katolicizama i najaviti početak policentričnih univerzalnih katoličkih zajednica i crkava. Ono što je Drugi vatikanski koncil donio Crkvi i što se ponekad naziva „revolucijom u Crkvi“, „kopernikanskim obratom“, „povratkom izvornom kršćanstvu“, malo je dotaknulo Katoličku crkvu na ovim prostorima.

Novija povijest, bar kad je riječ o katoličanstvu na ovim prostorima, uglavnom je povijest otpora idejama i zaključcima Drugog vatikanskog koncila, a u pravoslavnom dijelu kršćanstva, konkretno u Srpskoj pravoslavnoj crkvi, Drugi vatikanski koncil, koji za tu crkvu nije obvezujući, ali koji se temelji na idejama koje dijelom mogu vri-

jediti za sve kršćanske crkve, uglavnom se doživljava kao neprihvatljivi produkt liberalnog zapadnoga svijeta, pogotovo na području ljudskih prava, uloge crkve u društvu, ekumenizma i međureligijskog dijaloga.

Katolička crkva u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini se previše vezala i nostalgичno veže za prošla vremena i umjesto da se mijenja i izgrađuje na idejama i zaključcima Drugog vatikanskog koncila i sekularnim vrednotama, ona se koncem 20. i početkom 21. stoljeća u duhovnom smislu vratila na vrijeme prije Koncila. Biti Crkve pripada njezina stalna reforma i promjena i ona je i u duhovnom i u organizacijskom smislu kroz povijest, često i s otporom i s velikim zakašnjenjima, „oblačila odijelo u skladu s vremenom i tako poduzimala strukturalni *aggiornamento* kako bi poboljšala svoju kulturnu prisutnost i pastoralnu sposobnost djelovanja.“

Pokazalo se također i na iskustvu svjetske Crkve „da su mnogi od njezinih doktrinarnih izričaja i njezinih forme bili slučajni i vremenom uvjetovani te time podložni premišljanju i promjeni, čak ako ih se u ono vremenu kada su uvedeni i smatralo nepromjenljivim i bogomdanim“ (Peter Neuner/Paul M. Zulehner, *Dođi kraljevstvo tvoje. Praktična ekleziologija*).

Jedna od promjena koju je trebao donijeti Drugi vatikanski koncil, poznati katolički teolog 20. stoljeća Karl Rahner uspoređivao je „s povijesnim prijelazom crkve iz judeo-kršćanskog religijsko-nacionalnog konteksta među poganske narode“, odnosno oslobađanje od etničke, nacionalne i političke uskoće i otvaranje prema svijetu. Nasuprot centralistički i nacionalno obilježenoj slici Crkve koja je prevladavala sve do Drugog Vatikanskog koncila, trebalo je nastupiti doba humanizirane, decentralizirane i nacionalno i politički oslobođene Crkve otvorene prema svijetu, s onu stranu konfesionalnih i nacionalnih uskogrudnosti koje su često u povijesti predstavljale i lomove između odnosnih crkava, kao što je to slučaj s katoličanstvom i pravoslavljem na ovim prostorima.

Nakon gotovo polustoljetnog života na margini u vrijeme socijalističke Jugoslavije, obje crkve su iskoristile nacionalna buđenja i društveno-političke promjene i nametnule se kao glavni društveni faktor s ambicijama da ovladaju društvenim poretkom pa i cjelokupnim čovjekovim životom. Iako su i nacionalizam i kapitalizam posve suprotni ideji i duhu kraljevstva Božjeg, obje su ih crkve

prihvatile i na taj način iznevjerile svoje poslanje i suspendirale etička načela na kojima se temelji kršćanstvo.

Ako je kršćanske crkve na prostoru bivše Jugoslavije u vrijeme socijalizma karakterizirala veća spremnost na dijalog s drugima i različitim, uključujući i marksizam i ondašnju komunističku partiju, one su se u vremenu nacionalizma uvukle u svoj vlastiti monolog, baveći se isključivo samima sobom, koristeći pritom tranzicijski kaos u novonastalim nacionalnim državama, namećući svoj dogmatizirani jednoglobovi svjetonazor.

To nije više bilo kršćanstvo koje će biti „svjetlost svijeta i sol zemlje“, nego kršćanstvo koje u sprezi s nacionalnim ideologijama i koristeći društvenu moć i monopol osvaja državu za sebe, priječi ljudske slobode, osporava vladavinu prava, podržavajući one najgore u društvu – od tranzicijskih profitera, kriminalaca do ratnih zločinaca. Slučaj je to i s Katoličkom crkvom u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini i sa Srpskom pravoslavnom crkvom u Srbiji, Crnoj Gori i Bosni i Hercegovini.

To ni danas često nisu Crkve koje bi ljudima nudile „emociionalnu i duhovnu domovinu, stvarnu blizinu i orijentaciju za njihov život“ (Hans-Joachim Höhn), koje bi imale oči za „tuđu patnju“ (Johann Baptist Metz), osjetljivost za „rane svijeta“ (Tomas Halik), nego Crkve koje žive u religijskoj nervozni i grču, u strahu da će im se urušiti cijeli sustav, pa se onda na silu pokušava održavati tradicionalno patrijarhalno predmoderni katolicizirano i pravoslavizirano društvo, s hijerarhijskim ustrojstvom, nacionalnim i političkim svecima, naglašavanjem liturgijskog, ceremonijalnog i ritualnog karaktera vjere koji zamagljuje poruku kraljevstva Božjeg i pojeftinjuje zahtjevnost nasljedovanja puta Isusa iz Nazareta.

V

Općenito govoreći, dva najveća „grijeha“ kršćanskih crkava, katoličanstva i pravoslavlja na ovim prostorima jesu njihova sprema s nacionalizmom i neosjetljivost za socijalna pitanja, odnosno, izručenost eksploatatorskom tranzicijskom kapitalizmu. Da bi se toga oslobodilo, potrebno je, teološkom terminologijom kazano, „obraćenje“ kršćanskih crkava koje su kraljevstvo Božje poistovjetile s vlastitim kolektivnim interesima.

Njihova uskoća, retrogradnost, sprega s nacionalnim i međusobna antagoniziranost poslužila je nacionalističkim ideologijama za raspirivanje mržnje koja je dovela do rata i zastrašujućih ratnih stradanja. Nijedna politička ideologija nije spojiva s kraljevstvom Božjim, a nacionalizam je zasigurno njegova najveća negacija. Kraljevstvo Božje je spojivo jedino i isključivo s humanizmom u kojem je na prvom mjestu čovjek sa svojim pravima i slobodama, neovisno o mnogostrukosti njegovih identiteta i pripadnosti.

Evngelički teolog Miroslav Volf u knjizi *Javna vjera* (2013) razlikuje *debele* i *tanke* verzije religija. Kad su *debele*, one oblikuju načine života, potiču vezu s najvišom stvarnosti i ocrtavaju moralnu viziju usađenu u odgovornost prema sebi, društvenim odnosima i dobru. Suprotno tome, religije su *tanke* kada su ispražnjene od svoje moralne vizije i reducirane na maglovitu religioznost, kada se vode nacionalnim ili ekonomskim interesima. Takve *tanke* religije su najprijemčivije za uporabu kao puki politički i kulturalni resurs, a povremeno i kao oružje za rat.

Zatvoreni i isključivi identiteti, kao što su katoličko-hrvatski i pravoslavno-srpski identitet niti odgovaraju izvornom duhu kršćanstva niti su u otvorenim, sekularnim i pluralnim društvima mogući bez konflikta i nasilja o čemu svjedoči i novija povijest njihovih odnosa. Zadaća religije općenito pa tako i kršćanskih crkava je „da oslobađa ljude monoreligijskih isključivih identiteta i da im pomaže u otvaranju višestrukim, promjenljivim, križanim identitetima“ (Felix Wilfred). Kršćanstvo koje je isključivo, zatvoreno i samodostatno, koje zatvara oči pred vlastitom nehumanošću i pred nehumanošću svijeta, koje se prije svega osvjedočeno ne bori za veću ljudskost i humanost u ovom svijetu, ostaje daleko od Isusa iz Nazareta i njegova kraljevstva Božjeg.

Pišući o društvenoj odgovornosti Crkve, njemački teolog Johann Baptist Metz u svojoj *Političkoj teologiji* (1997) naglašava između ostalog da „Crkva mora upravo danas pokrenuti onu političku snagu koja se nalazi u središnjoj tradiciji kršćanske ljubavi i to u njezinoj društvenoj dimenziji shvaćenoj kao bezuvjetnoj odlučnosti za pravdu, slobodu i mir drugih čime kršćanska ljubav dobiva društveno-kritičku snagu. A crkvena kritika društva će biti samo onda na dulji rok vjerodostojna i djelotvorna ako je u dodatnoj mjeri nošena kritičkom javnošću unutar same Crkve.“

Crkva koja nije kritična prema samoj sebi, svojim doktrinama, zakonima, strukturama, koja unutar sebe guši kritičke glasove, slobodu mišljenja i govora, koja ne pročišćava i ne mijenja samu sebe, koja nije spremna odustati od svojih povijesnih grijeha, zabluda i stranputica, koja ostaje zatvorena u nacionalnu uskogrudnost, ostaje nevjerodostojna Crkva – daleko od ljudi (bližnjih) i daleko od kraljevstva Božjega koje je navijestio Isus iz Nazareta.

Crkva treba „služiti kraljevstvu Božjem, koje je Isus iz Nazareta naviještao i koje je u njegovoj riječi i njegovu djelu već nastupilo u ovom svijetu, a služenje se uvijek određuje polazeći od onoga kome ono vrijedi – polazeći od svijeta i čovječanstva, a ne neovisno od njih i izvan njihovih promjena“ (Peter Neuner/Paul M. Zulehner, *Dođi kraljevstvo tvoje. Praktična ekleziologija*, 2015). Crkve se ne mogu predstavljati kao da su uzdignute iznad vremena i društvenih promjena, jer Crkva je prema pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes* Drugog vatikanskog koncila „relacijska stvarnost“, koja je upućena na svijet i služi svijetu, njegovim „nadanjima i strahovima“.

Mirko Blagojević

Andrija Krešić: religija i ateizam (lični podsticaji i izazovi)

Sažetak

U tekstu se bavim podsticajima koje sam pronašao u tekstovima Andrije Krešića, a koji su me kao mladog sociologa opredelili prema trajnijem proučavanju religijskog fenomena. Ono što sam u Krešićevim tekstovima pročitao sredinom osamdesetih godina prošlog veka, u značajnoj meri je uticalo na izbor tema kojima ću se baviti u svom profesionalnom pozivu sociologa religije sve do danas. Tri su teme koje potcrtavam u ovom radu: poraz ranohrišćanske svesti i organizacije u kasnijem razvoju hrišćanstva kao nove religije, sekularizacija, tj. uzmicanje teocentrizma pred antropocentrizmom, što će obeležiti sociologiju religije u drugoj polovini XX veka i neke transistorijske konstante ljudskog života koje problematizuju čoveka kao *homo religiosus*.

Ključne reči: religija, ateizam, rano hrišćanstvo, Andrija Krešić, filozofija religije

■ Za Andriju Krešića i njegove knjige prvi put sam čuo sredinom osamdesetih godina prošlog veka kao student druge ili treće godine studija sociologije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Njegovu biografiju, kao ni životnu priču nisam poznao, pošto je nama studentima na prvom mestu bilo važno da odgovorimo na brojne obaveze koje su nam zadavali profesori i asistenti. Što zbog rečenog, što zbog naših godina, iza pročitanih članaka i knjiga sociologa i naših profesora ostajale su specifičnosti njihovog posla i opšta društvena situacija u kojoj su oni stvarali. Iako su izazovi koje je rađala takva situacija nama budućim sociolozima bili značajni, mnogo godina kasnije, od starijih kolega i savremenika, saznali smo podrobnije o opštoj društvenoj i duhovnoj klimi koja je u jugoslovenskom socijalističkom društvu vladala od pedesetih do osamdesetih godina prošlog veka. Tako smo tada nešto više saznali i o ceni slobode i naučnog stvaralaštva, te dostojanstva i

integriteta ličnosti u opštim i posebno ideološko-političkim okolnostima koje su ostajale dominantne sve do kraja osamdesetinih i početka devedestih godina dvadesetog veka.

No, sredinom osamdesetih godina prošlog veka, postajuju nešto zreliji student sociologije, počinjem se pitati o tome koji su za mene trajniji izazovi budućeg poziva. Od svih predmeta koje smo na studijama sociologije imali najinteresatniji, najuzbudljiviji i najpodsticajniji bili su mi predmeti koji i nisu tipično sociološki (iako se sociologija njima bavila): sociologija religije i sociologija morala. Marksistička sociologija religije u to vreme, u još uvek socijalističkoj Jugoslaviji, bila je prilično razvijena sociološka disciplina, pre svega u republikama Hrvatskoj i Sloveniji. Odjeci Drugog vatikanskog koncila i tema dijaloga marksista i hrišćana¹, kao i izučavanje konkretne religijske situacije u socijalističkom jugoslovenskom društvu – bile su prepoznatljive u ukupnom sociološkom diskursu. Beograd i Srbija ostajali su na neki način po strani od ozbiljnog sociološkog bavljenja ovim temama, kao i pravoslavlje. Za njih kao da je važno ono vulgarno marksističko stajalište da religija polako odlazi u muzej starina, a da na pravoslavno homogenim konfesionalnim prostorima sociološka ekspertiza nema šta da traži u neatraktivnosti i mrtvilu koje na njima vlada, te u postojanom uverenju da je ovde na delu puki tradicionalizam s redukcijom religioznosti na običaje i svetovne oblike (Đorđević, 1990:72–73).

U takvom opštem naučnom ozračju prvi podsticaji mladom budućem sociologu da se bavi izučavanjem religije dolazili su od već razvijenih istraživanja sa zapada ondašnje zemlje: kako u teorijskom smislu, tako i u obrascima iskustvenog izučavanja religijskog fenomena. Jedan od prvih sociologa kod nas koji je u ključu sekularističke teze ispitivao religioznost na pravoslavnim prostorima bio je niški sociolog, pionir ozbiljnih istraživanja, Dragoljub B. Đorđević. Za mene je, međutim, situacija ozbiljnog em-

¹ O ovoj temi Andrija Krešić zauzima nedvosmisleno stanovište u korist dijaloga i u predgovoru svojoj knjizi *Kraljevstvo božje i komunizam* piše: „Ili kršćanstvo ili komunizam, *tertium non datur*? Upravo tako misle i postupaju oni kršćani koji su kršćanstvo poistovjetili s antikomunizmom. Na isti način misle i postupaju oni komunisti koji marksizam reduciraju na 'borbeni ateizam'. Njihovo vrijeme, izgleda, nepovratno prolazi, a zvanično su prihvaćeni koegzistencija i dijalog kao *modus vivendi* kršćanstva i komunizma“ (Krešić, 1975:8).

pirijskog istraživanja pravoslavlja osamdesetih bila relativno daleka budućnost. Kao studenta su me „mučila“ više teorijsko-istorijska pitanja nastanka religije uopšte a napose hrišćanstva, te pitanja značaja koje je judaizam imao u tom procesu. Polako se uobličavala tema za ozbiljnije istraživanje istorijskog procesa nastanka jedne objavljene, proročke religije kao što je i hrišćanstvo. To je bio moj lični dvostruki interes: prvi – neki sociološki podsticaj da se istraži jedan društveni fenomen, a drugi – da se zadovolji „glad“ za uskraćenim informacijama tokom školovanja o religiji uopšte, pa i o hrišćanstvu kao dominantnoj religijskoj tradiciji u svetu i kod nas.

U tim početnim traganjima za relevantnom temom diplomskog rada čitala se i teološka i istorijska i sociološka literatura. Moram priznati da je tada teološka i istorijska literatura bila intresantnija i podsticajnija, ali je nekako nju trebalo iskoristiti za sociološki a ne za rad iz istorije nastanka neke religije ili njene teologije. U tom smislu je trebalo ići ka strategiji smanjenja teološko-istorijskog u temi rada uz zadržavanje oskudnog sociološkog materijala. I tako dolazimo do Andrije Krešića i njegovih knjiga iz oblasti filozofije religije. Presudan uticaj na definisanje završnog ispita na studiju sociologije imala je knjiga Andrije Krešića: *Kraljevstvo božje i komunizam*. Nekoliko citata iz te knjige presudno je uticalo na to da se opredelim i da napišem svoj prvi sociološki rad pod nazivom: „Socijalno-istorijski uslovi i transformacija objavljene religije (sociološki pristup na primeru nastanka hrišćanstva)“. U nekoliko osnovnih ideja Krešićev tekst mi je pomogao i uokvirio moju prvu temu iz oblasti sociologije religije, što je bila solidna osnova da se u daljem profesionalnom radu bavim religijom kao svojim pozivom. Tako sam čitajući pomenutu Krešićevu knjigu, kao i knjige stranih ali i naših autora, poput knjige Đure Šušnjića, omeđio problemski sklop istraživanja na pitanje transformacije objavljene religije u kasniju zreliju hijerarhijsku organizaciju s naglaskom na pojmu *transformacije*, a nekoliko drugih Krešićevih ideja, koje tada nisam prepoznao kao zanimljiva istraživačka pitanja, mnogo kasnije će u mom profesionalnom radu biti reaktuelizovane (Blagojević, 1992; 2015). U tom smislu i nastavak ovog rada pratiće pomenute izazove iz Krešićevog opusa naslovljene kao: 1. Problem transformacije objavljene religije u institucionalnu religijsku organizaciju;

2. Teocentrizam uzmiče pred antropocentrizmom i 3. Neke transistorijske konstante kao pozadina religijskog fenomena.

1. Problem transformacije objavljene religije u institucionalizovanu religijsku organizaciju

Ideju za preispitivanjem osnovnih elemenata transformacije ranohrišćanske ideje i prakse prvih Isusovih pristalica u zaokruženi teološki dogmat i hrišćansku institucionalizovanu obrednu praksu dobio sam pročitavši sledeći pasus Krešičeve knjige: „Moćna crkvena organizacija koja je osvojila duše careva i ovladala svjetovnim dobrima razvila se iz prvobitno opozicionog pokreta siromašnih i obespravljenih protiv silnika ovog svijeta. Ovaj preobražaj ranog kršćanstva u silu i ideologiju vladajućih bio je **poraz ili negacija** (podvukao M. B.) ranohrišćanske svesti i organizacije. Vrlo je sličan odnos između komunizma kao totalitarnog sistema vlasti i prvobitnog revolucionarnog pokreta proletarijata“ (Krešić, 1975: 58).

Tako je navedeni citat bio dvostruko značajan za moj rad: s jedne strane se radi o nekim bitnim preobražajima koji gotovo zakonito nastaju na putu ozbiljenja jedne religijske ideje kad se „spusti“ u materijalni svet ljudskih strasti i interesa, a s druge strane nam je Krešić u ideji komunizma i prakse totalitarnih komunističkih ideologija i političke pragme sugerisao da navedena transformacija nije neki *novum* samo u religijskoj sferi nego i u svim drugim sferama čovekovog života: ponajviše kad se radi o njegovim političkim idejama, pa i naučnim u krajnjem slučaju. Reč je, prema tome, o religijskim, filozofskim, političkim ili naučnim idejama koje se u institucionalizovanom poretku prilagođavaju kolektivnim ili užegrupnim i pojedinačnim potrebama i interesima i koje su sada protumačene u skladu s njima (Šušnjić, 1982:42). Njihova institucionalizacija znači nužno i njihov preobražaj u nešto što malo veze ima ili je uopšte nema s prvotnim obrascem mišljenja i delanja. Kad je reč o primeru ranoga hrišćanstva, kao što Krešić otvoreno sugerije u navedenom citatu, reč je o temeljnoj transformaciji objavljene, proročke religije u njene zrele, institucionalne oblike u dugom procesu pretvaranja

ideja u ideologije i čvrsto ustanovljene dogme, relativno difuznog i neorganizovanog religijskog ili političkog pokreta u čvrstu hijerarhijsku crkvenu organizaciju ili državu.

Ovakav pristup navedenoj problematici bio je podloga preispitivanja sadržine procesa preobražaja ranog hrišćanstva na dva plana: prvi je obuhvatao prispitivanje značenja i prvotnih tumačenja izvesnih religijskih i socijalnih ideja pre konačnog njihovog preobražaja u institucionalnu crkvenu organizaciju. Na prvom mestu reč je o prispitivanju transformacije sadržaja Isusovog propovedništva, religijske prakse prvih Isusovih pristalica i tzv. Jerusalimske zajednice, a na drugom reč je o tome kakvi socijalno-istorijski uslovi odgovaraju tim promenama, to jest na koji način preobrazba jedne religijske ideje i prakse ima svoje utemeljenje u društveno-istorijskim okolnostima. Srž ove transformacije u dogmatsko-teološkom pogledu čini promenjeno shvatanje Isusove (božanske) osobe, a u sociološkom pogledu čini je izmenjena socijalna struktura prvih hrišćanskih opština. Činjenica da religija onih slojeva, koje Veber naziva „negativno privilegovanim“ postaje državna religija pa tako i ideologija, nije osobita samo za nastanak hrišćanstva već se to dogodilo, na primer, i sa Zaratrustinim „naukom“ u Iranu, sa grčkim i rimskih religijama, pa i sa islamom.

U procesu sve snažnijeg udaljavanja od judaističke religijske tradicije, rano hrišćanstvo polako menja svoj idejni lik. Menjaju se neka bitna idejna ishodišta samog Isusa kao galilejskog proroka i njegovih prvih pristalica: dolazi do promene u shvatanju spasenja, spasitelja i njegove funkcije, zatim do promene shvatanja budućeg carstva božjeg kao i shvatanja Isusove osobe koje postoje srž dogmatskog jezgra hrišćanstva. Transformacija se, međutim, dešava i u socijalnom području, što je značajnije sa sociološke tačke gledišta i o čemu je pisao Andrija Krešić. Ističe se važna promena socijalnog sastava hrišćanskih vernika, pa time i njihov odnos prema oficijelnom poretku Rimskog carstva (vlasti), kao i prema višim društvenim slojevima, u krajnjem slučaju prema bogatstvu kao takvom. Sve ove idejne i socijalne promene rane hrišćanske ideje i prakse vukle su prema zaključku da se one sabiraju u jednoj suštinskoj: hrišćanstvo nije više verski pokret ili jedna od verskih sekti u izolovanom delu Rimskog carstva nego institucionalizovana verska

institucija koja se stara o spasenju svojih vernika s jasno definisanom i diferenciranom hijerarhijom, po opštem ugledu na društvene institucije svetovnog društva.

Osim velikog značaja u idejnoj promeni nove religije, došlo je i do nacionalne promene u sastavu vernika, zahvaljujući neumornom radu sv. Pavla na širenju ranohrišćanske ideje i osnivanju novih mesnih opština diljem grčkih mediteranskih gradova sve do Rima. S tim promenama, *vremenom* je došlo do onoga čega u početku verovatno nije bilo: teško je pretpostaviti da se brzo promenio socijalni sastav novih vernika. Ti prvi novi vernici kako u Palestini tako i van nje, sigurno su bili siromašni ribari, koloni, neobrazovani i ugnjeteni ljudi koje je sve u zajednici držala istovetna patnja, mržnja prema imućnima i zajedničko eshatološko očekivanje carstva božjeg. No, iako sporadnično, počinju u sastav hrišćanskih zajednica da ulaze i imućniji, srednji slojevi kojima je i sam Pavle iz Tarza pripadao. Samo njegovo socijalno poreklo moralo je da utiče na to da je njegov stav prema bogatstvu bio načelno drugačiji nego stav prvih Isusovih pristalica. Kao veliki organizator hrišćanskih opština i van Palestine, njemu je sigurno bilo jasno da bi za razvoj nove religije velika prepreka bila organizacija hrišćanskih opština na strogo komunističkim načelima, kako je bila organizovana jerusalimska zajednica koja se, istini za volju, svojom organizacijom jedva odupirala uticajima stvarnog života ljudi u Palestini. Zato je, i pored regrutovanja siromašne većine, Pavle u hrišćanske opštine uvlačio ne samo trgovce, vrlo korisne u širenju nove ideje, nego i činovnike, vojne funkcionere, pa i neke članove vladarskih kuća. Krajem II veka nove ere hrišćanstvo nije više bilo samo religija marginalnih socijalnih slojeva, već i vladajućih slojeva rimskog društva. Zato je na neki način to poraz i negacija verovanja prvih Isusovih pristalica, kako piše Krešić, jer u novim je okolnostima prvobitna mržnja prema bogatašima morala slabiti. Na jednoj strani je Isusova ideja izražena u sinoptičkim jevanđelima o osudi bogatstva u paroboli da je lakše kamili proći kroz iglene uši nego bogatome da uđe u carstvo nebesko (Mr 10:25; Lk 18:25; Mt 19:24) a na drugoj strani Pavlov stav o značaju *milostinje* koju bogataši treba da daju siromašnim članovima hrišćanske opštine (2 Kor 8:14). Dublji sociološki razlog promenjene socijalne strukture hrišćana treba sigurno traži-

ti u karakteru prvobitnog imovinskog komunizma ranih hrišćana koji nije bio proizvođačkog nego potrošačkog tipa, uređenog na principima jednakosti u siromaštvu (upor. Krešić, 1975:134).

Kao naličje ovako promjenjenog odnosa prema bogatstvu, javlja se i promjenjen odnos prema zvaničnim državnim institucijama, prema vlasti. To je razumljivo jer se širila nacionalna i socijalna osnova hrišćanstva, pa je idejna oštrina u socijalnim pitanjima nepravednosti i iskorišćavanja najsiromašnijih morala da slabi. I dok u sinoptičkim jevanđelima ima mesta koja izražavaju Isusove revolucionarne ideje (npr. kod Mt 10:34; Lk 16:15), dotle Dela apostolska i drugi spisi iz kasnijeg razdoblja hrišćanstva pokazuju odnos pokornosti, servilnosti i konformizma prema državnom poretku Imperije. Naravno, nova religija više nije u okruženju buntovnih i rodoljubivih seoskih masa palestinskog društva, nego je to religija gradskih centara Imperije kao što su Efes, Tars, Kotint, Antiohija, Aleksandrija, Rim. U onoj meri u kojoj je hrišćanstvo krčilo sebi put do konačnog trijumfa kao državne religije u Rimskom carstvu, u toj meri se ono udaljavalo od svog idejnog izvora u svemu što je bilo imanentno Isusovom propovedništvu a pre svega od protesta zbog nepravednosti u socijalnom životu i velikih imovinskih nejednakosti među ljudima.

Dolazi do promena i u organizacionoj strukturi opština u procesu koji je išao prema nepuštanju demokratske organizacije prvih opština i uspostavljanja institucionalizovane verske organizacije čija je svrha davanje božje milosti svojim vernicima i briga za spas njihove duše. Proročka propoved odstupanja, a nastupa crkva i sveštenstvo s postuliranim načelom: *extra ecclesiam nulla salus* (izvan crkve nema spasenja). Hrišćanstvo kroz crkvu postaje institucija s troslojnom hijerarhijom: biskupa, sveštenika i đakona. Prvobitna demokratičnost, u uslovima monarhijske organizacije prvotnih Isusovih pristalica morala je da trpi, dok naposljetku nije došlo do jasne diferencijacije na kler i laike, koji su sada potpuno odvojeni od upravljanja crkvenim opštinama. U istoriji hrišćanstva bilo je mnogo reakcija na ovako stvorenu birokratsku organizaciju u težnjama za vraćanje na početke. Gotovo redovno, sekte, koje su ustajale protiv institucionalizovane verske organizacije, pozivale su se na Isusovo izvorno učenje. Točak istorije išao je, međutim, prema hrišćanstvu kao osloncu stabilnosti socijalnog poretka. To

su neka osnovna saznanja do kojih sam došao kao mlad sociolog. Iako u mnogim aspektima još nesistematizovana, ponegde tendenciozna i pod jasnim uticajem marksističke teorije, bila su mi važna u boljem upoznavanju religijskog fenomena. Prve podsticaje sam našao i u tekstovima Andrije Krešića.

2. Teocentrizam uzmiče pred antropocentrizmom (još jedan aspekt sekularizacije)

Andriju Krešića prvenstveno vidimo kao filozofa religije, ali on u svom radu o religijskom fenomenu 60-ih i 70-ih godina prošlog veka konsultuje ne samo teološku literaturu, nego i sociološka istraživanja i odgovarajuću literaturu. Dve stvari je u tom smislu važno naglasiti: prvo, što je autor toliko svestran kad se radi o proučavanju religijskog fenomena da uključuje u svoju filozofsku raspravu i druge pristupe koje sigurno utiču na prevazilaženje jednostranosti pojedinačnih pristupa ali, u vreme kad Krešić piše svoje radove o religiji, to je važno i iz razloga da se kretanjem kroz tako široku literaturu ne može lako skrenuti u ateistički dogmatizam koji je tada vladao u kulturi socijalističkog društva; drugo, osobenost pristupa religiji Andrije Krešića jeste u modernosti, to jest sasvim je na tragu onoga što se dešava i piše o religiji u Evropi i izvan socijalističkog „bloka“, što je za nauku, kao po definiciji neblokovsku delatnost, od suštinskog značaja. U sociološkom pristupu, istraživanja iz tog vremena otkrivaju tipične karakteristike modernih društava kao što su snažna horizontalna i vertikalna pokretljivost ljudi, visok stepen organizovanosti pojedinih društvenih sektora, pluralizam pogleda na svet, urbanizacija, racionalno manipulisanje prirodom i društvom. Zajedno s tim promenama ide i opadanje religijske aktivnosti koje ispunjava sada manjina stanovništva, poglavito stariji ljudi i deca. Tako Krešić konstatuje da protestantski i katolički teolozi uviđaju da smrt Boga u ljudskim srcima ima veze sa istorijskim promenama, naročito posle završetka Drugog svetskog rata. Za sociologiju religije ovakav uvid ima veliki značaj, pošto sociologiju prvenstveno zanimaju društveni aspekti vere kako zbog toga što ispitujući religiju i veru ona ispituje i samo društvo, tako i zbog toga što apstraktniji pristupi veri, kao što su teološki ili filozofski, idu iza granica sociološke metode. Kao naličje navedenih promena, neki drugi teolozi

naglašavaju uspon ljudske moći: čovek je ovladao ogromnom stvaralačkom snagom pa umesto da se klanja nadljudskom biću, okreće se sebi: „teocentrizam uzmiče pred antropocentrizmom“ (Krešić, 1975:17). I dalje nastavlja Krešić, oslanjajući se na Volf-Ditera Marša (Marsch): „Jasno je da u vijeku racionaliteta, kalkulacije, proizvodnje, potrošnje, dakle modernom tehničkom društvu, niko ozbiljan ne može očekivati kraljevstvo božje“. U tom smislu i rimo-katolička teološka mišljenja i Krešićevo usvajanje, na tragu poruka Drugog vatikanskog koncila (1962–1965) išla su u pravcu modernizacije, obnove vere, pošto je bilo jasno da su nova vremena postala nepogodna, ali i izazovna za staro hrišćanstvo. Koncilska obnova tih godina i njene pristalice iako su, kao i konzervativne struje unutar katoličanstva, smatrale da je hrišćansko verovanje neprikosnoveno, smatrale su takođe i da se ono u uslovima brzih promena savremenog sveta mora menjati i prilagođavati novom dobu (*aggiornamento*).

Mnogo godina posle Krešićevog teksta o ovim promenama Piter Berger ukratko obrazlaže neke bitne teze sekularističke paradigme među njima i onu o nužnoj posledici modernizacije – opadanju značaja religije kako u smislu društvenih institucija tako i u smislu individualne svesti. Ova teza je počivala na nekim pretpostavkama koje Jirgen Habermas sistematizuje na sledeći način: prva pretpostavka tiče se naučno-tehničkog progresa koji uslovljava pojavu antropocentričnog razumevanja „raščaranog“ sveta nauštrb teocentričnih i metafizičkih slika sveta; drugo, u procesu diferencijacije društvenih podsistema, crkve i religijske zajednice gube uticaj na pravo, politiku, kulturu, obrazovanje, nauku – i ograničene na davanje „božje milosti“ onima kojima je potrebna, gube prijašnju javnu ulogu i treće, u industrijskom i postindustrijskom društvu raste egzistencijalna sigurnost ljudi pa nestaje i potreba pojedinaca za praksom da se kroz Boga ili onostrano mogu obuzdati kontingencije na koje se ne može uticati (Habermas, 2008).

3. Neke transistorijske konstante ljudskog sveta (granična pitanja ljudske egzistencije – smrt)

Nema života bez umiranja ali za sam život je nužno izbegavanje smrti, piše Andrija Krešić. To je prirodna zakonitost i narav-

no, odnosi se na sve u prirodi i kosmosu. Paradoks ove prirodne neumitnosti je možda u tome da samo čovek oseća tu neumitnost kao tragičnost, pa iako ne može da je promeni on traga za neakvim izlazom iz patnje. Ova patnja i teskoba čovekova u očekivanju kraja pogađa sve ljude, bili oni vernici ili ne, marksisti ili nemarksisti. No, marksisti rešavaju ovaj problem na nivou spoznaje da se radi o sasvim prirodnoj pojavi i o prirodnoj zakonitosti. Teolozi pak smatraju da samosvest o prirodnosti smrti ne može da umiri čoveka i da ga učini spokojnim pred fenomenom smrti. Hrišćanstvo svojim predstavama ipak nudi neka rešenja koja mogu da stišaju strah od smrti (Krešić, 1975:88). Na temelju ovakvih razmišljanja u drugoj polovini XX veka osporavanja sekularizacije kao ireverzibilnog procesa na čijem kraju stoji gotovo nestala religija, aktuelizuju osim fenomena smrti i neke druge egzistencijalne upitanosti kao argumente protiv dijagnoze o sekularizacionim učincima u savremenom svetu.

U tom smislu postoje nekoliko modela osporavanja procesa sekularizacije: model osporavanja sekularizacije preko shvatanja religije kao nužnog, univerzalnog, neuklonjivog sastojka ljudskog života. Nikakvi kvantitativni, niti bilo kakvi drugi podaci ne mogu dovesti u pitanje religiju jer je svaki čovek upravo onoliko religiozan koliko govori neki jezik (Milton Jinger/Yinger). Otuda u najbližoj vezi sa ovim načinom osporavanja koncepta sekularizacije stoji model dovođenja u pitanje sekularizacione paradigme shvatanjem čoveka kao *homo religiosusa*, dakle kao prirodno religioznog bića. Religioznost se ne dovodi u vezu sa socijalnim čovekovim životom, ona, dakle, nije bitno socijalna pojava nego čoveku religioznost dolazi iz njegovog biološkog bića (Tomas Lukman/Luckmann). To u krajnjem slučaju znači da roditelji deci prenose urođenu dispoziciju za religioznost.

U bliskoj vezi sa ovakvim načinom osporavanja sekularizacije jeste i shvatanje tri ključne i neuklonjive *transistorijske konstante* ljudskog života: konstanta ljudske prirode koja traži zadovoljenje istinske i jedinstvene religijske potrebe, zatim konstante ljudske situacije uopšte, tj. izvesnih graničnih pitanja čovekove egzi-

stencije (smrti na prvom mestu) i egzistencijalnih problema,² s kojima pojedinac (ili društvena grupa) izlazi na kraj uz pomoć transcendentnog, i konstanta postojanja i funkcionisanja samog ljudskog društva koje svoj osnov, da bi opstalo, mora da traži van sebe, van političkog, zapravo u predpolitičkom, u apsolutnom i transcendentnom, pošto stalnim kritičkim odnosom prema sebi, stalnim preispitivanjem sebe i društva u kome živi ili postavljanjem svog središta, svog temelja u relativnom, izaziva svoju sopstvenu propast (Vrcan, 1997:68).

Sekularizacija se osporava i na ravni problema definisanja pojma religije. U zavisnosti od toga u kom se značenju pojam religije upotrebljava u iskustvenim istraživanjima religije, zavisice i zaključak o procesu sekularizacije. Tu je i model osporavanja koncepta sekularizacije preko njegove ideološke usmerenosti i preko onih karakterizacija koje insistiraju na njegovim fiktivnim, mitskim značenjima, prividnoj relevantnosti ili u najboljem slučaju u značenju jedne velike istorijske priče (Lukman). Pomenućemo još i model osporavanja sekularizacije preko ograničavanja delokruga iskustvene evidencije samo na tzv. konvencionalnu religioznost koja je stvarno podložna tom procesu, ali ne i tzv. nedoktrinarna religija, nevidljiva, difuzna, neinstitucionalizovana religija koja uopšte nije zahvaćena procesom sekularizacije. Odatle bitna razlika koju sekularisti ne prave, a treba je praviti između religije i religijskog, između konvencionalne, crkvene religioznosti i religioznosti uopšte (crkvenost je samo jedna forma religioznosti), između religije i svetovne religije. Sekularizacija je samo privid jer religioznost prebiva u još jasno neprepoznatljivim domenima, van javnog i politič-

² Daniel Bel (Bell), koji je u drugoj polovini sedamdesetih godina prošlog veka lansirao ideju o „povratku svetog“ te time započeo plodnu raspravu koja je potom usledila, dobar je primer shvatanja kulture i religije kao odgovora na egzistencijalnu ugroženost (*predicament*) ljudskog života. Prema njemu ni ljudska priroda niti ljudska istorija nisu polazna tačka za razumevanje kulture. Kultura je niz različitih, doslednih ili protivrečnih, teskobnih odgovora na suštinska pitanja čovekove egzistencije (smrt, obaveza, ljubav, tragedija...). Religija je u kontekstu navedenog shvatanja kulture niz koherentnih odgovora na suštinska egzistencijalna pitanja koja podrazumeva kodifikaciju tih odgovora, određenu obrednu formu koja obezbeđuje emocionalnu povezanost ljudi u okvirima institucionalizovane organizacije kao oblika ljudskog zajedništva u kome se opet obezbeđuje kontinuitet i trajnost pomenutih obreda (Bell, 1986:14–15).

kog jer „postoji obilje svetog, samo ga mi ne prepoznavamo jer nije zavijeno u versku odoru“ (Filip Hemond/Hamond).

Možda je sa najočiglednijom dokaznom snagom model osporavanja sekularizacije izravno na terenu iskustvene evidencije, dakle dokazima koje upotrebljava sama sekularistička paradigma i koji od sredine sedamdesetih, a posebno od osamdesetih, te za postkomunistička društva od kraja osamdesetih i tokom devedesetih, sve vidljivije pokazuju u raznim domenima religijskog i društvenog života revitalizaciju religije, i to ne samo „povratkom svetog“ i različitim vidovima tzv. postmoderne religioznosti, već i u njenim tradicionalnim, institucionalizovanim i čak konzervativnim oblicima. Ta vrsta argumentacije nadopunjena je i kvalitativnom analizom savremene socijalne i duhovne situacije modernih, posvetovljenih društava u kojima se nalazi onaj najširi okvir za duhovna kretanja koja idu u suprotnom smeru od utvrđene dominantnosti sekularizacionog procesa.

To su dakle tri momenta u Krešićevom istraživanju religije koja sam ja pre više od trideset godina definisao kao važna istraživačka područja za mene samog. Pokazalo se, ponajviše u temama sekularizacije/desekularizacije i shvatanja čoveka kao *homo religiosus*, da su to teme koje i danas, sa svim mogućim previranjima u političkom i duhovom životu čoveka u međuvremenu, imaju svoju istraživačku relevantnost.

LITERATURA

- Bell, Daniel (1986) „Povratak svetog? Diskusija o budućnosti religije“, *Lica*, br. 7–10.
- Blagojević, Mirko (1992) „Transformacija objavljene religije – primer institucionalizacije hrišćanstva“, *Sociologija*, br. 2. str. 175–186.
- Blagojević, Mirko (2015) *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*, Beograd: Institut društvenih nauka.
- Đorđević, B. Dragoljub (1990) *O religiji i ateizmu*, Niš: Gradina – Beograd: Stručna knjiga.
- Habermas, Jirgen (2008) „Dijalektika sekularizacije“, *Nova srpska politička misao*, 29. april 2008., Beograd (<http://www.nspm.rs/granice-multi>

kulturalizma/dijalektika-sekularizacije.html., posećeno 23. decembra 2009).

Krešić, Andrija (1975) *Kraljevstvo božje i komunizam*, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret.

Vrcan, Srđan (1997) „Ateizam u suvremenim prilikama“, u *Iskušenja ateizma*, Niš: Gradina, JUNIR.

Šušnjić, Đuro (1982) *Cvetovi i tla*, Beograd: Mladost.

Razložni pluralizam i neutralnost: Andrija Krešić o sekularizaciji religije

Sažetak

U skladu s koncepcijom političkog liberalizma, jedna od bitnih odlika razložnosti ideoloških, etičkih i religijskih doktrina jeste njihova spojivost s pluralističkim poretkom. Stabilnost pluralističkih neutralnih ili sekularnih poredaka podrazumeva neophodnu podršku od strane ovakvih doktrina (kao i pojedina i grupa koji ih zastupaju), liberalne javne kulture i određenih pozadinskih humanističkih vrednosti i ideja. Teoretičari političkog liberalizma, kao i nedogmatski marksizam, kakav je zastupao Andrija Krešić, smatraju da doktrine koje su uticajne u jednom društvu, kao što su pojedina religijska učenja i prakse, treba da prođu kroz procese demitologizacije (racionalizacije), humanizacije i sekularizacije da bi bile kompatibilne sa zahtevima savremenog društva. Pri tome se prost pluralizam pokazuje kao nedovoljan, odnosno tolerancija treba da se razvije u socijalnu kooperaciju ili zajedničko delanje osoba i grupa s različitim ideološkim, filozofskim i verskim ubeđenjima, koji u tom delanju zadržavaju svoj doktrinarni identitet.

Ključne reči: neutralnost, politički liberalizam, razložni pluralizam, sekularizacija, tolerancija

■ Svaka dobro zasnovana politička koncepcija mora da uzme u obzir činjenicu da su savremena društva po sebi pluralistička, sastavljena od pojedinaca i grupa koja ne dele isti svetonazor, doktrinu ili etičko shvatanje, i da ovo stanje društva jeste trajno. Politički liberalizam kao varijanta liberalizma nastoji da razreši problem na koji način društva duboko obeležena pluralizmom mogu da budu stabilna i održiva, odnosno koje normativne pretpostavke treba da postoje da bi se pravni i politički sistem takvog društva mogao okarakterisati kao pravedan. Pred sličnim izazovom nalazio se i nedogmatski marksizam kod nas. S postupnom liberalizacijom jugoslovenskog društva od pedesetih godina, slabljenjem državne i partij-

ske kontrole u područjima kulture, umetnosti i nauke, postalo je jasno da se jedan kanon mišljenja i stvaranja, jedno poimanje sveta i jedna ideologija mogu održati samo uz pomoć represije državne vlasti. U nerepresivnom poretku, bilo bi iluzorno očekivati da će različita uverenja i poimanja dobra i vrednog života iščeznuti ili da neće protivrečiti jedni drugima.

Ispitivanje religije je bilo suočeno sa sličnim problemima: pošto se očekivanje da će religijska svest uskoro biti zamenjena racionalnom pokazalo kao nerealno, postavljalo se pitanje postepene transformacije te svesti i sadržaja religijskih doktrina, kao i pitanje suživota religioznih i nereligioznih osoba. Nedogmatski marksizam je počeo da inklinira ka pluralizmu kroz dijalog s različitim idejnim tradicijama i poimanju sekularnosti bliskom onome koje je prihvaćeno u savremenim liberalnodemokratskim društvima. Reč je o shvatanju prema kojem je suživot moguće organizovati jedino u uslovima sekularnosti, odnosno razdvojenosti države i crkve, u kojima nijedna verska doktrina nema privilegovan položaj, dok vlast, sa svoje strane, ne zadire u uverenja pojedinaca-vernika ili ingerencije verskih grupa kada delaju u skladu sa zakonskim odredbama i ljudskim pravima.¹ Pluralizam podrazumeva da je odnos crkve i države, kao i odnos različitih religijskih i idejnih orijentacija, regulisan kroz racionalnu konverzaciju, čime pretpostavlja da religijske, etičke i ideološkopolitičke doktrine imaju kapacitet da svoja stanovišta racionalno opravdaju. Ideja ovakvog dijaloškog, odnosno razložnog pluralizma vezuje se za teoriju političkog liberalizma, koja pretpostavlja, prvo, da su principi pravde na kojima počiva jedan legitiman poredak zasnovani kao samostalni, nezavisni od koncepcija dobra ili sveobuhvatnih doktrina (filozofskih ili metafizičkih, religijskih, etičkih); drugo, da su ovi principi čisto politički i ne zastupaju određeno kontroverzno perfekcionističko i metafizičko stanovište, tako da ih mogu podržavati sve razložne koncepcije dobra koje postoje u datom društvu; treće, da

¹ U širem smislu, sekularnost podrazumeva neutralnost i može da označava nedominaciju bilo koje ideologije u političkom domenu. Neosnovana je tvrdnja, koja se povremeno javlja, da sekularnost, forsirajući posebnu ideju neutralnosti, dovodi vernike u neravnopravan položaj, pošto sekularnost znači postavljanje zajedničkih pravila igre jednakih za sve, ali ne i posebnu supstancijalnu ideologiju suprotstavljenu drugim ideologijama.

su ograničeni na političku sferu – na pitanja prava, građanstva, političkih dužnosti i političke legitimnosti.²

Najpoznatiju formulaciju političkog liberalizma dao je Džon Rols (John Rawls), koji ispituje stabilnost liberalnih poredaka, smatrajući da je oko principa pravde neophodan preklapajući konsenzus građana koji imaju različite koncepcije dobra. Taj konsenzus, ipak, ne obuhvata sve koncepcije dobra, nego samo one *razložne*. Nerazložne koncepcije, ili nerazložna tumačenja ovih koncepcija, poput različitih oblika fundamentalizma, osim što se protive određenim temeljnim liberalnim vrednostima i principima, teže da svoje doktrine primene na celokupno društvo. U tom smislu, religijska, kao i nereligijska učenja postaju nerazložna kada nastoje da svoje stavove, vrednosti, ciljeve i norme nametnu kao jedino važeće i obavezujuće čak i za osobe koje date koncepcije dobra ne odobravaju. Religije su paradigmatični slučajevi sveobuhvatnih doktrina (a verovatno su i najsveobuhvatnije), pošto – bar u slučaju svetskih religija – sadrže i etičko i socijalno učenje, i metafiziku, poimanja čoveka i eshatologiju, uz to i regulisanje privatnog i socijalnog života pojedinca, kao i molitve, običaje i rituale. One, takođe, imaju i svoje specifično institucionalno ustrojstvo koje im omogućava da budu prepoznate kao politički subjekti. Čak i kada su formulisane teološki, pojedine proklamacije mogu imati konsekvence u sferi politike: tako se stav „extra ecclesiam nulla salus“ često navodi kao primer načela koje nije spojivo sa pluralizmom i zahtev da se ono propiše kao obavezujuće ugrožava normativnu stabilnost liberalne demokratije. Naime, ne može se očekivati da će osobe koje se drže ovog načela sarađivati na uspostavljanju zajedničkih principa pravde sa onima koji su, u skladu sa ovom proklamacijom, osuđeni na prokletstvo. S druge strane, potpora razložnih doktrina jeste neizostavna za stabilnost poretka koji počiva na nepristrasnim principima pravde.

² Upor. Quong 2011: 39. Kontroverzna etička stanovišta jesu ona shvatanja koje izazivaju duboka neslaganja i oko kojih nije moguće postići minimalnu saglasnost. Stoga nije opravdano da se u poretku koji nastoji da bude pravedan takva stanovišta propisuju kao obavezna. Pravo na obrazovanje nije kontroveržno; pravo na obrazovanje zasnovano na tradicionalnim vrednostima jeste jer ne postoji saglasnost o tome šta su tradicionalne vrednosti, da li su one značajne za današnje doba, da li će takvo obrazovanje dovesti do diskriminacije onih koji pripadaju tradicijama različitim od većinske itd.

Koncepcija pravde može da bude neostvariva ukoliko nema podršku građana koji afirmišu razložne doktrine, odnosno kada je ne podržava preklapajući konsenzus ovih doktrina.

„Činjenica pluralizma“ nije jednostavni rezultat svojinskih ili klasnih odnosa, niti ograničenosti ljudske prirode koja navodno uvek sagledava političku stvarnost iz sopstvenog pristrasnog ili interesnog stanovišta. Takođe, pluralizam ne nastaje usled „lažne svesti“ koju je moguće eliminisati ili ispravnom ideologijom, ili ukazivanjem na istinita znanja. Razložni pluralizam jeste rezultat slobodne primene uma u neautoritarnom poretku i to nas upozorava da će ljudi, kada kao jednaki i ravnopravni primenjuju praktički um u slobodnom društvu, uvek dospovati do neslaganja oko određenih pitanja. Postoje mnogobrojne razložne doktrine i prihvatanje njihove razložnosti ne znači da se od nas ili od drugih zahteva da se ove koncepcije prihvate ili odobre kao ispravne. Ukoliko neko zastupa koncepciju dobra koju ne smatramo istinitom, vrednom ili ispravnom, to ne znači da je ta osoba nerazložna i ona može da prigovori da je korišćenje represije radi suzbijanja njene koncepcije neopravdano.³

Mada je samostalna i nezavisna, ideja pravde polazi od određenih prihvaćenih uverenja građana, poput onih o potrebi verske tolerancije, pravu na prigovor savesti, slobodi govora ili o neprihvatljivosti ropstva, i nastoji da osnovne principe i norme koje su implicitno sadržane u ovim uverenjima (odnosno u javnoj političkoj kulturi demokratskih društava), organizuje u koherentnu koncepciju.⁴ Kao osnova za zajednički politički dogovor, koji bi bio razložan i dobrovoljno prihvaćen, ova koncepcija mora da bude u najvećoj meri nezavisna od nesaglasnih i suprotstavljenih filozofskih i religijskih doktrina koje građani afirmišu. Jedino na taj način institucije zasnovane na nepristrasnosti mogu da dobiju podršku najšireg broja osoba ili grupa.⁵

U današnjim uslovima ideološkog, političkog, etičkog itd. pluralizma dejstvuje mnoštvo razložnih, ali često i međusobno nekompatibilnih i sukobljenih etičkih koncepcija, koje se ne mogu od-

³ Rols 1998: 95.

⁴ *Ibid.* 40.

⁵ *Ibid.* 1998: 42–43.

baciti ili suzbiti, nego je neophodno naučiti da se živi i dela zajedno s njihovim zagovornicima. Pretpostavka ovakve zajedničke prakse jeste neutralnost države u odnosu na religiju. Ova neutralnost ima istaknuto mesto u liberalnodemokratskim uređenjima, jer je neophodna po očuvanje ostalih vrednosti na kojima se ta uređenja zasnivaju, kao što su jednakost, fer odnos institucija prema pojedincima i grupama, nepristrasnost i nedominacija.

Usled istorijskih i kulturnih posebnosti, demokratski politički modeli imaju međusobno različit institucionalni pravni aranžman odnosa države i crkve. On se kreće od neutralnosti u smislu striktno odvojenosti crkve i države u Francuskoj (u kojoj postoji zabrana isticanja verskih obeležja u javnoj sferi), preko „zida odvojenosti“ u SAD (čije granice najčešće određuje procena vrhovnog suda i čiji je cilj omeđivanje domena ingerencije države i religije) i neutralnosti koja je na snazi u Nemačkoj, a koja se zasniva na širokoj kooperaciji crkve i države.⁶ Ipak, različito tumačenje neutralnosti održava zajedničke karakteristike pravno-političkih uređenja, kao što su zaštita jednakosti religijskih zajednica, autonomija crkve prema državno-birokratskom odlučivanju, sekularnost zakona i sfere politike, kao i pravo pojedinaca na izbor ili neizbor religije, odnosno ostavljanje religije ličnoj savesti pojedinca.⁷ Model neutralnosti zavisi od istorijskih i društvenih okolnosti, i prema njima ovaj model i evoluirao, s time što je sa stvaranjem moderne države tendencija bila u smeru proširenja domena svetovnosti.⁸

Fokusiranost na konstituciju osnovne strukture društva jeste bitna karakteristika političkog liberalizma, putem koje on izbegava doktrinarne rasprave. Osim što sveobuhvatne doktrine ne mogu da obezbede najširu saglasnost oko političkih osnova i vode ka desta-

⁶ Upor. Haupt 2012, posebno str. 6. i 202.

⁷ Upor. Koenig 2007: 13: „Usprkos zavisnosti od istorijskog puta razvoja, mi danas primećujemo trendove konvergencije u institucionalnim aranžmanima politike, zakona i religije.“

⁸ Ovaj se pravac u pojedinim zemljama (u manjoj meri u SAD, a u većoj u pojedinim Istočnoevropskim i bliskoistočnim državama, ali i u državama bivše SFRJ) kreće retrogradno, ka afirmaciji religije u javnom prostoru, koja postepeno vodi ka njenom dominirajućem položaju. Osim pretnje pluralizmu, verovatna posledica neodređene razlike domena religije i države jeste duboka korumpiranost crkve politikom, na šta su u SAD još u 18. veku ukazivali zagovornici njihovog razdvajanja.

bilizaciji i dezintegraciji društva kada se transponuju u političke principe, stavljanjem u zagrade sveobuhvatnih doktrina izbegava se situacija u kojima se politički irelevantna pitanja javljaju kao bitna u disputu. Filozofske i teološke doktrine su imale politički značaj u prošlosti, ali tumačenje pojedinih stavova iz Biblije ili određenog pasusa iz referentnog filozofskog spisa ne mogu da imaju političku težinu.

Tradicionalne etičke koncepcije podrazumevale su monizam i hijerarhijski odnos između načina dobrog života. Ne samo da se ceo moralni život pojedinca ravnao prema određenom idealu ili skupu normi (čineći tako „hrišćanski“, „stoički“, „epikurejski“ itd. dobar etički život), nego i kada su se priznavali različiti oblici dobrog života s različitim pravilima, normama i vrlinama, između njih je postojao čvrst vrednosni poredak. Kao primer se može uzeti Aristotelova etika, u kojoj se *bios theoretikos* poima kao najviši i najvaljaniji oblik etičkog života, dok iza njega, kao drugi po vrednosti, sledi praktički politički život. S druge strane, moderni etički pogledi ne prihvataju da je, recimo, život posvećen kontemplaciji ili politici najvredniji oblik delanja, smatrajući da pored ovih aktivnosti postoje i drugi vredni načini života. Posvećenost pojedinim elitističkim, uzvišenim ili plemenitim vrednim aktivnostima jeste jednakovredna s posvećenošću privatnim stvarima (koju ne treba poistovećivati sa sebičnošću i samointeresom) i koja može značajno da obogati ukupni etički život pojedinca i društva. Shodno tome, država ne treba da favorizuje nijednu posebnu koncepciju dobrog života i ističe je kao superiornu, samim tim što se ne može ustanoviti određena koncepcija kao superiorna.

Kao što je bilo rečeno, nerazložne doktrine su one sveobuhvatne koncepcije koje teže da zauzmu celo političko polje, kao i one koje su protiv nepristrasnih principa pravde, protiv demokratije, osnovnih sloboda i prava pojedinaca itd. Rols ne govori podrobnije o nerazložnim doktrinama, odnosno ne imenuje koje su to doktrine i zbog čega u pojedinim prilikama postaju dominantne, da li su nerazložne u potpunosti ili samo u pojedinim aspektima (mada, upotrebljavajući njemu nesvojstvenu isključivost i jezičku ekspresivnost, govori da ovakve doktrine treba suzbijati represijom, da ih treba tretirati kao rat ili bolest kako ne bi uni-

štite političku pravdu).⁹ Ipak, on daje karakteristike razložnih doktrina: one obuhvataju određena stanovišta i vrednosti i organizuju ih na razumljiv način, predstavljaju više ili manje koherentan pogled na svet i skup normi i podrazumevaju korišćenje praktičkog uma kada je potrebno uravnoteženje njihovih vrednosti. Takođe, što je od naročitog značaja, razložno sveobuhvatno gledište ne mora da bude čvrsto i nepromenljivo i, mada je do određene mere stabilno, „ono teži da polako evoluiru u svetlu onoga što, sa svog stanovišta, sagledava kao dobre i dovoljne razloge.“¹⁰ Evolucija religije kroz prilagođavanje duhu vremena i društvenim okolnostima jedna je od osnovnih Krešićevih tema u ispitivanju religije, odnosno on razmatra na koji način hrišćanstvo postaje kompatibilno sa zahtevima modernog društva i uočava kako se iz mnoštva pokreta, struja i ideja u hrišćanstvu razvija „diskretni proces autosekularizacije“.¹¹

Ovo prilagođavanje religije tokovima modernizacije se ispoljava kroz tri procesa: prvi je proces racionalizacije, odnosno demitologizacije vere ili „zamena objavljene vere teološkom ‘religijom uma’“¹² kroz odbacivanje antropomorfne i poetskog tumačenja stvarnosti, kao i doslovnog čitanja svetih spisa. U političkom smislu, ovaj proces znači razložnost, odnosno neophodnost da se obrazloži vlastita pozicija i da se supstancijalni argument dopuni takvim koji je legitiman i za nereligiozne osobe, dakle od predstavnika crkve se traži racionalno formulisanje argumenta na način na koji bi bio prihvatljiv u javnosti.

Drugi proces je proces humanizacije, u kojem se vrednost osobe stavlja ispred značaja doktrine, dogmi i institucija, kada se sveti spisi i transcendentne zapovesti interpretiraju tako da odgovaraju poštovanju ljudskih prava i sloboda. Takođe, u ovom se procesu odbacuju religijski argumenti koji opravdavaju ili podržavaju ropstvo, eksploataciju, društvenu hijerarhiju na osnovu prirodnog

⁹ Rols 1998: 98. Može se uočiti teškoća kada se razlika razložnih i nerazložnih doktrina posmatra kao razlika isključivosti, prema kojoj doktrina može biti ili razložna, ili nerazložna, a ne kao skalarna razlika, prema kojoj doktrina može pokazivati više ili manje razložnosti.

¹⁰ Rols 1998: 94.

¹¹ Krešić 1975: 9.

¹² Krešić 2006: 77.

ili božjeg prava, rodnu neravnopravnost i autoritarnu vladavinu.¹³ O ovom pozitivnom potencijalu religije govori činjenica da su personalistički i reformski pokreti unutar verskih organizacija bili značajni po ukidanje ropstva u 19. veku, borbu za prava žena, kao i borbu za građansku ravnopravnost u Severnoj Americi i protiv diktatura u Latinskoj Americi u 20. veku.

Treći proces jeste sekularizacija, odnosno napuštanje identifikacije crkve i društva, ideje crkve kao, prvo, jedinog mesta spašenja i, drugo, kao arbitra u političkom životu. Sekularizacija religije jeste njena unutrašnja promena usled koje ona priznaje činjenicu razložnog pluralizma, odnosno pravo na postojanje različitih etičkih, religijskih itd., koncepcija. Ako bismo nametanje određenih koncepcija dobra označili kao autoritarnost, u tom bi slučaju dvojstvo unutar većine religija između njihovih autoritarnih i humanističkih aspekata, o kojem govori Krešić u svojoj *Filozofiji religije*,¹⁴ bio konflikt između onih tumačenja religijskih doktrina u kojima se sopstvene norme i dogme postavljaju u temelje političkih vrednosti i onih u kojima – kroz priznavanje vlastite neekskluzivnosti, razumevanje razložnosti drugih religija i različitosti poimanja dobrog života – religije dospevaju do tolerancije i uvažavanja liberalnih principa razložnog pluralizma.

Mada upotrebljava drugačiji vokabular i polazi od različitih pretpostavki od političkog liberalizma, Krešićeva pozicija se povodom razložnih doktrina u bitnome poklapa sa ovom teorijskom koncepcijom kada skreće pozornost na procese u kojima određene doktrine – u prvom redu religijske – postaju kompatibilne sa osnovnim humanističkim principima, takvima koje ne bi imala razloga da, nakon ispitivanja, odbaci nijedna razborita osoba, odnosno koji su u stanju da se oko njih postigne najšira saglasnost. Takvi principi postaju osnova društvene kooperacije – oni omogućuju međusobnu uzajamnu saradnju osoba s vrlo različitim metafizičkim koncepcijama i različitim objašnjenjima čoveka i društva.

¹³ Prema Frimenu (Freeman), religijski argumenti koje opravdavaju ropstvo mogu se naći još kod ranih hrišćanskih apologeta i sve do 18. veka nije postojalo efektivno suprotstavljanje hrišćana ropstvu. O tome Freeman 2005: 205–206. i 383.

¹⁴ Upor. Krešić 2006: 59.

Već je bilo naznačeno da su pojedina uverenja koja su konstitutivna po pravdu, kao što je tolerancija, jednaka vrednost svakog pojedinca, osuda ropstva itd. sadržana u normama važećim u javnoj političkoj kulturi demokratskih društava. Prema Rolsu, osim ove javne, postoji i kultura u pozadini koju čine sveobuhvatne doktrine svih vrsta. To je kultura društvene, a ne političke sfere, odnosno to je kultura svakodnevnog života i njegovih osnovnih udruženja: crkava i univerziteta, obrazovnih i naučnih društava, klubova i timova itd.¹⁵ Sa stanovišta političkog liberalizma, Kantov, Milov (Mill) i Dvorkinov (Dworkin) supstancijalni liberalizam su značajni jer, kao deo kulture u pozadini, daju podršku političkom liberalizmu.¹⁶ Stabilitnost liberalnog poretka bila bi znatno manja bez potpore udruženja i doktrina koje zagovaraju liberalne vrednosti, ali bi bila sasvim nemoguća bez javne političke liberalne kulture, bez raširenog poimanja jednakosti, poštovanja prava, slobode i dostojanstva svakog pojedinca, odnosno određene javne filozofije koja se odnosi na poželjna dobra i vrednosti. Liberalni principi u kolektivističkoj kulturnoj matrici su nedelotvorni. Ovo upućuje na zaključak da bi politički liberalizam trebalo da bude mnogo manje striktan u distanciranju prema svojoj sveobuhvatnijoj varijanti no što to pojedini teoretičari pretpostavljaju kada tvrde da "liberalizam nije filozofija čoveka, nego filozofija politike".¹⁷ U tom smislu je politički liberalizam pre derivat no samosvojni oblik liberalizma. U manje striktnoj varijanti, on podrazumeva neophodnost široke prihvaćenosti određenih shvatanja ličnosti, ljudskog dobra i društvenih ciljeva, ali koja se u jednom društvu ne nameću kao obavezna. Kao politički, liberalizam insistira da, kao takva, ova shvatanja ne bi trebalo da se organizuju kao principi političkog poretka, pošto se pretpostavlja da su osnovni principi pravde formulisani na taj način da ih prihvataju i osobe s različitim poimanjima čoveka i nesaglasnim vrednosnim sistemima.

Prema tome, problematično je da li bi se mogao braniti politički liberalizam u striktnom smislu u kojem su političke koncepcije u potpunosti nezavisne od poimanja čoveka i opšteg dobra. Jedan od teoretičara koji brane ovakav liberalizam, Larmor (Larmore),

¹⁵ Rols 1998: 46.

¹⁶ Upor. Rols 1998: 171. i 251.

¹⁷ Larmore 1987: 129.

prednost daje liberalima iz 18. veka, kao što su Lok (Locke), Boden (Bodin) i Bejl (Bayle), pošto su bolje shvatili separaciju sfera pravde od perfekcionistačkih, tj. supstancijalnih liberala poput Kanta i Mila – zastupnika sveobuhvatnih moralnih teorija koje počivaju na idealima autonomne ličnosti i slobodi eksperimentisanja sa raznovrsnim načinima života.¹⁸ Ipak, ova prva grupa teoretičara razvijala je svoje verzije liberalizma u preddemokratsko vreme, odnosno u vreme pre nastanka politike u modernom smislu. Oni su se zalagali za toleranciju (pre svega versku), koja je mogla da se odnosi samo na nivo društva, ali ne i politike, tako da se ona ne može uzeti kao primer političke neutralnosti kakvu ima u vidu savremena liberalistička teorija i u kojoj značajno mesto ima politička zastupljenost i participacija svih relevantnih grupa, kao i njihovo nediskriminisanje pri formulisanju bazičnih principa pravde. U vreme pisanja Lokove *Rasprave o toleranciji* nije se postavljalo pitanje kooperacije i sa usvajanjem vrednosti političke participacije i demokratije tolerancija se pokazala nedovoljnom. Tolerancija može da podrazumeva neinterferenciju sa stanovištima, vrednosnim sistemima, verovanjima i životnim stilovima drugih osoba ili grupa, koja može da dovede do indiferentnosti, statičnosti i tretiranja različitih vera, nacija i kultura kao ostrva koje je potrebno održavati izolovanima. Viši nivo neutralnosti zahteva angažman s drugima oko formulisanja i uspostavljanja središnjih pitanja pravde, odnosno fer i nepristrasnog političkog uređenja. Iz Krešićevih analiza sledi da u savremenom poretku tolerancija nije dovoljna, nego je neophodan suživot i socijalna kooperacija, odnosno zajedničko delanje unutar jednog društva.

Stabilan poredak treba da oko principa pravde obezbedi najširi konsenzus svih grupa, a ne samo onih koje prihvataju kantovski ili milovski individualizam. Ipak, može se tvrditi da neliberalne ideologije i religijske koncepcije moraju da prođu kroz proces „liberalizacije“ i prihvatanja osnovnih humanističkih načela da bi se mogla postići stabilnost demokratskog poretka. Neophodno je da građani dele određene vrednosti kao što je jednako poštovanje ličnosti svake

¹⁸ Larmore 1987: xii i 129–130. Dok su Mil i Kant pod političkom pozicijom liberalizma podrazumevali i određene koncepcije čoveka oko kojih je malo verovatno da će se postići trajni društveni konsenzus, Lok, Boden i Bejl ispitivali su načine na koje osobe, iako privržene različitim uverenjima o tome kako se može postići spasenje, mogu da pronađu *modus vivendi* u verski izdiferenciranom društvu.

osobe, razrešavanje konflikta nenasilnim sredstvima i donošenje odluka kroz racionalnu konverzaciju. Načelno govoreći, filozofske i ideološke koncepcije proistekle iz prosvetiteljstva, poput marksizma i liberalizma, pa čak i nacionalizma u svojoj ranoj nacionalnoprosvetiteljskoj emancipatorskoj fazi, jesu one koje u većoj meri zastupaju ove vrednosti. No primeri brojnih savremenih demohrišćanskih partija, kao i stremljenja u crkvi o kojima Krešić piše, svedoče da su i pojedine tradicionalne neliberalne i nelevičarske organizacije prihvatile ove osnovne političke i humanističke vrednosti.¹⁹ S druge strane, i iz prosvetiteljskih pokreta mogu da proiđu grupacije koje ove vrednosti negiraju, počinjući prometejskim entuzijazmom oslobođenja, a završavajući u kultovima partije, kapitala, ličnosti, države ili nacije.

Racionalna konverzacija između zastupnika inkompatibilnih koncepcija dobra ima za cilj ostvarenje „građanskog mira“ i socijalne kooperacije. Pri tome je neophodno da bude ispunjen uslov jednakog poštovanja prema svakoj osobi koja učestvuje u ovoj kooperaciji, što ne znači da sve koncepcije koje pojedinci zastupaju imaju istu vrednost: neutralnost ne podrazumeva relativizam. Neke od koncepcija se pokazuju kao nedovoljne, neke kao manje vredne, jedne mogu da budu manje ostvarive a druge manje poželjne već prema svojim intrinzičnim karakteristikama. Takođe, određene koncepcije dobra imaju loše, ograničene ili prezahtevne konsekvence. Mada se od osoba ne očekuje da imaju zajedničke supstancijalne ideje dobra ili da posmatraju etičke fenomene iz iste perspektive, ipak se očekuje da učesnici u konverzaciji svoju poziciju obrazlože ili bar brane na racionalan način, da predlože svoju koncepciju dobra smisleno i koherentno. Oni to mogu da čine tako što nekritički zastupaju određenu tradiciju i običajnosno prihvaćene načine dobrog života, ali jednako poštovanje u javnom domenu podrazumeva da budu u sta-

¹⁹ O transformaciji crkve u pravcu prihvatanja pojedinih demokratskih, humanističkih i socijalo-egalitarnih načela upor. Krešić 2006: 53–66. i Krešić 1975, pogl. I i II. O postepenom prelasku katoličke crkve – koju je Sidni Huk (Sidney Hook) nazivao “najstarijim i najvećim totalitarnim pokretom u istoriji” – od negacije demokratije, preko indiferentnosti ka njenom prihvatanju u 60-im godinama dvadesetog veka kao najboljeg oblika vladavine upor. Sigmund 1994, naročito str. 217. Ne treba izostaviti kao irelevantnu činjenicu da prihvatanje demokratije od strane crkava u Evropi koincidira sa hladnim ratom i pratećom ideologijom suprotstavljanja demokratije ateističkom komunizmu.

nju da opravdaju ili objasne zbog čega njihovo shvatanje valjanog života ili sleđenje životnih projekata jeste dobro i treba da se uvažava pri konstituciji osnovnih principa pravde.

To znači da je u javnoj sferi nedovoljno da se osnovni principi pravde jednog društva opravdavaju iz interne perspektive jedne ideologije ili etičkog učenja kada postoji mnoštvo osoba koje se ne slažu sa osnovnim postavkama te ideologije ili učenja. Ovo se odnosi i na pokušaje religijskog opravdanja principa pravde. U onim demokratskim odlukama koje mogu drastično da utiču na ličnu slobodu trebalo bi da postoje određeni sekularni moralni razlozi, odnosno ove odluke treba da budu neutralno motivisane.²⁰ Ukoliko ovi argumenti i motivi izostaju, otvara se mogućnost represije i nametanja religijskih razloga nerelegioznima i pripadnicima drugih religija. Sekularizacija jeste ograničena i tiče se samo određenih domena, kao što su javne službe, pravna i politička sfera, pri čemu ona ne ugrožava pravo na ispoljavanje verskih uverenja, niti mora da podrazumeva restrikciju njihovog javnog izražavanja: sekularizacija može da vodi ka pojačavanju snage etičkih religijskih uverenja kada su ona saglasna sa etičkim uverenjima koje potiču od drugih idejnih izvora. Da bi svoje razloge za pojedine pravne i političke odluke, koje ograničavaju određene slobode ili utiču na njih, učinili legitimnim sa stanovišta političkog morala, religijske grupe i verski motivisani pojedinci treba da pronađu zajednički temelj koji se poklapa sa sekularnim, takav koji je razumljiv i ne-vernici i koji ti ne-vernici mogu da odobre. Da bi se mogli legitimno braniti, religijski argumenti u pogledu abortusa, eutanazije, smrtne kazne ili sličnog kontroverznog pitanja (stanovište da jedino Bog daje život, a samim tim jedini ima ovlašćenje i da ga oduzima) moraju, radi svoje političke plauzibilnosti, da inkorporiraju i druge, ne-religijske pretpostavke (recimo, da ljudska osoba nastaje začecem, da eutanazija otvara mogućnost zloupotrebe i manipulacije, da je smrtna kazna nehumana) koje se mogu pokazati kao istinite ili lažne, odnosno opravdane ili neopravdane s neutralnog stanovišta.²¹

²⁰ Audi 1993: 701.

²¹ Kako Audi primećuje, sekularnim razlozima, kao i delanjem i odlučivanjem iz sekularnih motiva, ne negira se da osobe mogu takođe imati i sasvim adekvatne religijske razloge i motivaciju, mada ovi drugi nisu dovoljni da bi se obezbedila legitimnost pravnih i političkih odluka (Audi: 694). Sekularnost ograničava religijska opravdanja, ali ih ne eliminiše i odbacivanje argumenata samo iz razloga njihove religijske osnove vodi do nipodaštavanja prava na jednako poštovanje osoba koje ih brane.

Među varijantama savremenog liberalizma postoji saglasnost da prioritet principa pravde nad partikularnim koncepcijama dobra jeste politička koncepcija koja ne treba da se transponuje na celi etički život, odnosno ne može da se traži od osoba da prioritet pravde nad dobrom bude njihov najviši ideal. Kao što je teško ostvarivo da pojedinci neutralnost uzimaju kao vrhovnu vrednost, isto tako je teško ostvarivo da ona bude glavna vrlina posredujućih zajednica, poput crkve ili porodice. Ipak, u jednom drugom smislu, od ostvarenja neutralnosti zavisi i ostvarenje ličnih ideala: prihvatanjem ideologizovanog ne-neutralnog poretka, za zagovornike pojedinih etičkih, verskih, filozofskih itd. koncepcija otvara se mogućnost da prevagne shvatanje drugačije od njihovog i da oni budu izloženi represiji, isključivanju ili ignorisanju. Zastupanjem ne-neutralnosti države, favorizovanjem određene ideološke koncepcije rizikuje se da naša koncepcija bude u jednom trenutku zamenjena drugom, u istoj ili još većoj meri isključivom. Ovo se, uostalom, i dogodilo s marksizmom kao državnim ideologijom, a što su Krešić i njemu srodni autori i predvideli.

Kritikujući ideologizovano društvo, Krešić se, zajedno s pojedininim drugim praxis-teoretičarima, zalagao za 'politički marksizam', koji priznaje autonomnost društvenih sfera (kao i autonomiju sfera stvaralaštva), pri čemu osobe treba da budu ujedinjene kao politički subjekti ili građani, a ne kao pripadnici iste nacije, vere ili zagovornici iste političke orijentacije, i koji traži *modus vivendi* za marksiste i nemarksiste, hrišćane i nehrišćane, ateiste i vernike. Krešić je smatrao da doktrinarne razlike između religije poput hrišćanstva i filozofije ili ideologije kao što je marksizam nisu prepreka ne samo za koegzistenciju osoba koje ih zastupaju – za toleranciju u jednostavnom *modus vivendi* pluralizmu – nego ni za praktično partnerstvo, odnosno zajedničko angažovanje za opšte društvene ciljeve. Ovo partnerstvo je izvodljivo uz „održavanje doktrinarnog identiteta svakog partnera.“²² Može se pretpostaviti da je ovakav stav svoje vreme dosta odudarao od tada oficijalnog stanovišta o izumiranju religije, pri čemu se religijska svest smatrala za retrogradnu, takvu koja ne mora ili ne sme da se uzima u obzir u sferi društvenog odlučivanja. Nasuprot tome, u knjizi iz 1975. *Kraljevstvo božje i ko-*

²² Krešić 1975: 43.

munizam Krešić tvrdi da se religija i svetovne ideologije kao što je komunizam – dodali bismo tome i različite varijante liberalizma – ne mogu zadržavati na pukoj pasivnoj koegzistenciji. Teško postignuta koegzistencija trebalo bi da se razvije u sutrašnje partnerstvo i njihov je dalji dijalog stvar istorijske nužnosti da se odgovori na pitanje napretka i humanizovanja sveta.²³ Svetovne ideologije bi na tom putu trebalo da prihvate da se država ne upliće u stvari pogleda na svet, dok bi religije trebalo da prihvate da postoje različita ideološko-politička opredeljenja, odnosno da priznaju različite oblike dobrog delanja.

Kako Krešić naglašava, ovaj „unutarreligijski proces sekularizacije“ povezan je sa eksternim društvenim pritiskom, odnosno s procesima modernizacije i humanizacije, tako da čovek postaje središte pažnje verske misli i prakse, a dogme postaju „marginalne, nerazumljive i sumnjive“.²⁴ U skladu s tim, odsustvo ovog modernizacijskog pritiska objašnjava zbog čega su mesto i funkcija religije u autoritarnim društvima različiti od onih u razvijenim demokratijama. U svojim kasnim tekstovima i izjavama Krešić rezignirano govori o pogubnoj politizaciji crkava na ovim prostorima i njenoj podršci antimodernizacijskim pojavama kao što je kleronacionalizam i autoritarna vlast, pri čemu je otvoreno pitanje da li i koliko su ovdašnje religije uopšte bile zahvaćene modernizacijskim procesima. Difamiranje religije nametanjem jednog rigidnog ideološkog obrasca nakon Drugog svetskog rata onemogućilo je smer razvoja u kojoj se crkva i teologija prilagođavaju zahtevima savremenosti, takav koji je postojao u liberalnim demokratijama u kojima nije došlo do dominacije sveobuhvatne doktrine.

LITERATURA

Audi, Robert, (1993) „Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society“, *San Diego Law Review*, Vol. 30: 677–702.

Freeman, Charles, (2005) *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Vintage Books.

²³ Krešić 1975: 41. i 42.

²⁴ Krešić 2006: 62.

- Haupt, Claudia E., (2012) *Religion-State Relation in the United States and Germany: The Quest For Neutrality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koenig, Matthias, (2007) „Religion and Public Order in Modern Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary Transformations“, in Brugger, Winfried and Karayanni, Michael (eds.), *Religion in the Public Sphere*, Berlin and New York: Springer, 3–17.
- Krešić, Andrija, (1975) *Kraljevstvo božje i komunizam*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret.
- Krešić, Andrija, (1981, 2006) *Filozofija religije*. Beograd: Filip Višnjić.
- Larmore, Charles, (1987) *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quong, Jonathan, (2011) *Liberalism Without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- Rols, Džon, (1998) *Politički Liberalizam*. Beograd: Filip Višnjić.
- Sigmund, Paul E., (1994) „Catholicism and Liberal Democracy“, in: Douglass, Bruce R. and Hollenbach, David (eds.), *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 217–241.

Bibliografija radova Andrije Krešića

I. Posebna izdanja

1953.

1. **Наша народна револуција и борба против религиозног сујевјерја.**
Предавање одржано на Коларчевом народном универзитету. – Београд, Научна књига, 1953; стр. 18; 21 см.
Библиотека Коларчевог народног универзитета; бр. 42.

1958.

2. **Religija kao kult svetovne i božanske vlasti.** – Београд, Рад, 1958; стр. 34; 17 см.
Раднички универзитет. Наука и религија, [9].
*Садржај: Претходна напомена. О поријеклу култа. Цезаропапизам. Апсолутни владар и првосвештеник модерног доба. Из социјалне психологије култа. Закључак.
3. **Религија као култ световне и божанске власти.** – Београд, Рад, 1958; стр. 35 + /1/; 17 см
Раднички у ниверзитет. Наука и религија, [9]
*Садржај: Претходна напомена. О поријеклу култа. Цезаропапизам. Апсолутни владар и првосвештеник модерног доба. Из социјалне психологије култа. Закључак.
4. **Кретање и теорија кретања.** – Београд, Рад, 1958; стр. 29; 17 см.
Раднички универзитет. Дијалектички материјализам.
*Садржај: Преношење кретања и законитост свијета. Облици промјена. Узрок саморазвитка. Развитак као негација негације. Закључне напомене.
5. **Кретање и теорија кретања.** – Београд, Рад, 1958; стр. 31; 17 см.
Раднички универзитет. Дијалектички материјализам.
*Садржај: Преношење кретања и законитост свијета. Облици промјена. Узрок саморазвитка. Развитак као негација негације. Закључне напомене.

6. **Relacioni sudovi i relativnost spoznaje.** – Sarajevo, Veselin Masleša, 1958; str. 73; 21 sm.

*Sadržaj: Predgovor. – I. *O pojmu relacionog suda*: 1. De Morgan i Lachelier o relacionom sudu. 2. Ranija zapažanja. 3. Logistička i njima srodna tumačenja relacionog suda. 4. Drugi logičari o realcionom sudu. Zaključak. – II. *Problem razlikovanja sudova*: 1. Razlikovanje sudova po odnosima koje izražavaju. 2. Kriterijum istoričnosti i postupnosti. 3. Kriterijum prakse. Zaključak. – III. *Objektivne osnove relativnosti spoznaje*: 1. Realnost egzistencija, svojstava i odnosa. 2. Kvalitativna određenost i odnosi. – IV. *Relativnost spoznaje*: 1. Spoznaja predmeta putem spoznaje odnosa. 2. Praktični karakter i postupnost spoznaje. – V. *Relacioni sudovi (zaključak)*: 1. Relacioni sudovi i sudovi inherencije u procesu spoznaje. 2. Struktura relacionog suda i suda inherencije. 3. Opšta svojstva relacionih sudova.

1960.

7. **Međunacionalni odnosi u FNRJ.** – Sarajevo, Radnički univerzitet, Centar za ideološko-političko obrazovanje, 1960; str. 21; 20 cm

1964.

8. **Političko društvo i politička mitologija. (Prilog kritici „Kulta ličnosti“).** – Beograd, Institut društvenih nauka, 1964; str. 132; 20 sm
Štampano kao rukopis za diskusiju.

*Sadržj: Predgovor. – I. *Sovjetska kritika „kulta ličnosti“*: Bolestan duh u zdravom tijelu. Hronologija „kulta ličnosti“. Metod politike. Politički teror. Politika „kulta ličnosti“. Lenjin o sovjetskom birokratizmu. Osuda birokratizma u kritici „kulta ličnosti“. – II. *Kritička pozicija i njene granice*: Elementi sukoba „kulta protiv kulta“. Autoritet političnog rukovodioca. Kolektivno rukovođenje. Rotacija kadrova. Decentralizacija i samoupravljanje. O sastavu i ulozi partije. – III. *Političko društvo i politička mitologija*: Političko društvo i „kult ličnosti“. Klasa i partija u revoluciji. Proces odvajanja politike od društva. Politička diktatura ili sukob politike i društva.

1968.

9. **Dijalektika politike.** – Sarajevo, Veselin Masleša, 1968; str. 145 + /3/; 17 cm
Biblioteka Logos.

*Sadržaj: Napomena čitaocu. – *Dijalektika politike*: Aktualnost Marksove misli. – Humanitet, politika i rat. – Socijalizam kao pitanje istorije. – Poli-

tički sistem. Političke snage i socijalizam. – Politički apsolutizam, anarhija i autoritet. – Ekonomska vrijednost i etička vrijednost. – Proletarijat i socijalizam u Marksovom djelu i današnjem svijetu. – Diktatura proletarijata i radnička samouprava. – **Politika i ljudska zajednica**: Istorija političke misli, politička teorija i praksa (Uvod). – Šta je politika (pojam politike): Religija i politika. Čovjek kao „politička životinja“. Politika kao društvena djelatnost. Politika protiv ljudske zajednice (suprotnost pojma i realnosti politike): Politička struka. Politički suverenitet. Politika i ekonomija. – Politika kao samodjelatnost ljudske zajednice. (Ostvarenje pojma politike): Pitanje opšteljudskog (humanističkog) stanovišta. Dobro ljudske zajednice i radnička politika.

10. **Političko društvo i politička mitologija. Prilog kritici „Kulta ličnosti“**. – Beograd, Vuk Karadžić, 1968; str. 175; 17 cm

Biblioteka Zodijak; 20.

Korični naslov: *Kritika kulta ličnosti*.

*Sadržj: Predgovor. – I. *Sovjetska kritika „kulta ličnosti“*: Bolestan duh u zdravom tijelu. Hronologija „kulta ličnosti“. Metod politike. Politički teror. Politika „kulta ličnosti“. Lenjin o sovjetskom birokratizmu. Osuda birokratizma u kritici „kulta ličnosti“. – II. *Kritička pozicija i njene granice*: Elementi sukoba „kulta protiv kulta“. Autoritet političnog rukovodioca. Kolektivno rukovođenje. Rotacija kadrova. Decentralizacija i samoupravljanje. O sastavu i ulozi partije. – III. *Političko društvo i politička mitologija*: Političko društvo i „kult ličnosti“. Klasa i partija u revoluciji. Proces odvajanja politike od društva. Politička diktatura ili sukob politike i društva. – M[iodrag] M[aksimović]: Beleška o piscu i delu.

1972.

11. **Per la critica dello stalinismo. Società politica e mitologia politica**. Traduzione del croato di Vjekoslava Desovic Ghini. – Bari, De Donato, 1972; str. 201; 21 cm

[Biblioteka] Ideologia e società.

[Naslov originala: *Kritika kulta ličnost*].

1975.

12. **Kraljevstvo božije i komunizam** [Gottesreich und Kommunismus]. – Beograd, Institut za međunarodni radnički pokret, 1975; str. 153; 21 cm

*Sadržaj: Predgovor. – **Prvi dio: Katolička obnova i komunizam**: I. *Katolička obnova*: 1. Značenje. 2. Razlozi. 3. Ciljevi. – II. *Od antikomunizma do prokomunizma*: 1. Antikomunizam. 2. O ateizmu. 3. O revoluciji. 4. Ekono-

mija i sloboda. 5. Emancipacija od kapitalizma. 6. Koegzistencija, partnerstvo. 7. Ka prokomunizmu. – III. *Kristijanizacija marksizma*: 1. Marksizam – religija. 2. Marksizam – kristologija. 3. Analogije. – IV. *Kršćanstvo bez boga*: 1. Vjera i znanje. 2. Kršćanstvo bez religije. – **Drugi dio: Kršćanstvo bez tajni**. V. *Per mortem ad vitam*: 1. Grijeh. 2. Kazna. 3. Izbavljenje. VI. *Tajna božje osobe*: 1. Teologija – ontologija. 2. Teologija – antropologija. 3. Bog – princip zajedništva. 4. Tajna božjeg trojstva. – VII. *Kraljevstvo božje i komunizam*: 1. Proegzistencija i vlasništvo. 2. Novac i transcendentija. – Upotrebljena literatura.

1977.

13. **Kraljevstvo božje i komunizam**. [Na Brajevom pismu] u dve sve-ske. Sv. 1. – Beograd, Filip Višnjić, 1977; III + 148; 34 cm.
Prema izdanju iz 1975.
Sa predgovorom autora str. 1–6.
14. **Kraljevstvo božje i komunizam**. [Na Brajevom pismu] u dve sve-ske. Sv. 2. – Beograd, Filip Višnjić, 1977; III + 191; 34 cm.
Prema izdanju iz 1975.

1981.

15. **Filozofija religije**. – Zagreb, Naprijed, 1981; str. 215; 22 cm
Enciklopedija filozofskih disciplina.
*Sadržaj: Napomene o metodi. – *Prvi dio. O religiji*: Što je religija. Otkrivenje i dualizam istine. – Sekularizacija religije. – Religija i filozofija. – *Drugi dio. O smrti i besmrtnosti*: Smrt i religija. Besmrtnost i osoba. O besmrtnosti duše. – *Treći dio. O božanstvu*: Dokazivanje božje egzistencije. Bog i svijet. Bog i čovjek. – Bibliografija. – Kazalo imena.

1989.

16. **Samogubitak i preporod**. (*Filozofsko-politički odazivi*). – Nikšić, Univerzitetna riječ, 1989; str. 233; 20 sm
Biblioteka Poenta; kolo 4.
*Sadržaj: Predgovor. – I. *Naša filozofija i filozofska kritika*: Riječ o kretanju naše filozofije. – Filozofski angažman. – Filozofija kao kritika svega postojećeg. – II. *Podređenje, nadređenje i samoodređenje osobnosti*: Javnost i osoba. – Religija, politika i određenje личности. – Politička privilegija. – Uloga личности u istoriji. – Stvaralaštvo i ljudska emancipacija. – III. *Socijalizam i nasilje*: Nenasilje kao ljudski način opstanka. – Kult личности.

– Staljinizam i preporod komunizma. – Istorija naše bolesti. – IV. *Komunizam i „komunizam“*: Komunizam. – O iskustvima komune. – Potrebe i razvoj. – Marx i kriza komunizma. – Svijet pred humanističkom pobunom. – V. *Radničko samoodređenje*: Marxove ideje o samooslobođenju klase u Jugoslaviji danas. – Proizvodni princip samouprave. – Oružje samooslobođanja. – Neoinformbirovsština i samoupravljanje. – Samogubitak i preporod socijalizma.

2006.

17. **Filozofija religije**. – Beograd, Filip Višnjić, 2006; str. 192; 24 sm
Biblioteka Posebna izdanja.

*Sadržaj: Napomene o metodi. – *Prvi dio. O religiji*: Što je religija. Otkrivenje i dualizam istine. – Sekularizacija religije. – Religija i filozofija. – *Drugi dio. O smrti i besmrtnosti*: Smrt i religija. Besmrtnost i osoba. O besmrtnosti duše. – *Treći dio. O božanstvu*: Dokazivanje božje egzistencije. Bog i svijet. Bog i čovjek. – Bibliografija. – Kazalo imena.

Tekst posvete: „Ovo izdanje „Filozofije religije“ posvećujem uspomeni na filozofa i prijatelja Gaju Petrovića“.

2010.

18. **Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić**. Priredio i predgovor [„Sklad mišljenja i delanja“] <napisao> Božidar Jakšić. – Beograd, Službeni glasnik – Res publica, 2010; str. 218; 25 sm.
Biblioteka Svedoci epohe.

*Sadržaj: Predgovor (Božidar Jakšić). – I. *Uspravan hod*: Djetinjstvo i mladost. – Rat i prve poratne godine. – II. *Profesionalni rad i javni angažman*: Katedra za filozofiju u Sarajevu i prelazak u Institut društvenih nauka u Beogradu. Propao pokušaj unutarpartijske inicijative. Ka filozofiji religije. Djela Marksa i Engelsa. Dva mala spora s Edvardom Kardeljem. Krhkost ljudskog pamćenja. [Dokumenti]. – III. *Filozofski život*: Pojmovi i mjerila. Putevi kritičke misli. Humanizam slobodnog kritičkog mišljenja. Korčulanska ljetnja škola. Solidarnost sa kolegama. Prijateljstvo sa Gajom Petrovićem. *Praxis International* – jabuka razdora. [Dokumenti]. O Gaju Petroviću. [Dokumenti]. – IV. *Za demokratsku Jugoslaviju*: Socijalizam i druga Jugoslavija. O mogućnosti postavnoske Jugoslavije. Zašto je Jugoslavija dvaput propadala. Prilog raspravi o krizi Jugoslavije. – V. *Svi naši nacionalizmi*: Nacija kao republika. KPJ i nacionalno oslobođenje. Epohalna laž politike. Fragmenti o ratu i vjerama u Bosni i Hercegovini. Nacionalna izdaja kao vrlina. Napomene o nacionalizmu. – VI. *Kritika politokratije*:

[Protiv nekritičkog odnosa prema samoupravljanju u Jugoslaviji]. Staljinizam. Partijsnost politike i antipolitika. Zapis povodom izglasanih promjena. – *Izabrana bibliografija. – Imenski registar.*

II. Studije, članci, prikazi, intervjui

1950.

19. Борба за повишење квалитета студија. – *Универзитетски весник*, Београд, 3/1950, 36–37 (13. 11).
*Реферат на Петој партијској конференцији Универзитета у Београду, 4. и 5. 11. 1950. г.
20. Борба за повишење квалитета студија. – *Народни студент*, Београд, 12/1950, 28 (6. 11).
*Реферат на Петој партијској конференцији Универзитета у Београду, 4. и 5. 11. 1950. г.

1951.

21. Студентски савез – одраз продубљивања демократизма. – *Народни студент*, Београд, 6/1951, (1. 5), 15.
*Из реферата одржаног на Оснивачкој скупштини Савеза студената Југославије 28. 4. 1951. год. у Београду.
22. Savez studenata će predstavljati organizaciju u kojoj će studenti mobilizirati sve snage na rješavanju svojih problema. – *Studentski list*, Zagreb, 7/1951, (10. 5), 14.
*Referat na Osnivačkoj skupštini Saveza studenata Jugoslavije.
23. Partiske organizacije na univerzitetima i Savez studenata Jugoslavije. – *Borba*, Beograd, 16/1951, 114 (15. 5).
24. Реферат одржан на VI конференцији Партиске организације Београдског универзитета. – *Народни студент*, Београд, 6/1951 (24. 11), 26.
*Одломак из реферата одржаног 4. 11. 1951. г.
25. Огњен Прица противу методологистичког ревизионизма дијалектичког материјализма. – *Универзитетски весник*, Београд, 1951, 52 (4. 7),
*Одломак из студије „Огњен Прица и борба КПЈ за чистоту филозофије марксизма–лењинизма“.

1953.

26. Predrag Vranicki: *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*, Zagreb, 1951; str. XIII + 213. – *Nova misao*, Beograd, 1/1953, 1, 152–154.

*Приказ.

27. O jednoj ocjeni društveno–historijske uloge kršćanstva. – *Pregled*, Sarajevo, 5/1953, 9, 145–148.

*Osvrt na raspravu Veljka Ribara „Istorijska uloga hrišćanstva u smeni društveno–istorijskih formacija“, 1951.

28. Титова биографија. – *Ревуја*, Нови Сад, 2/1953, 9, 1–2.

*Приказ књиге Владимира Дедијера.

29. Наша народна револуција и борба против религиозног сујеверја. – [У]: **О религији**. Циклус предавања одржаних на Коларчевом народном универзитету, Београд, 1953, стр. 123–138.

30. Комунистички хуманизам – основна тема раних дјела Маркса и Енгелса. – *Pregled*, Sarajevo, 5/1953, 2, 167–168.

31. O проблему финалитета. – *Филозофски преглед*, Београд, 1/1953, 2, 1–6.

1954.

32. Давид Рјазанов: „Маркс и Енгелс“. – *Политика*, Београд, 51/1954, 14892 (6. 8).

*Приказ.

33. Фридрих Енгелс: „Развитак социјализма од утопије до науке“. – *Политика*, Београд, 51/1954, 14900 (15. 8).

*Приказ.

34. Фридрих Енгелс: „Положај радничке класе у Енглеској“. – *Политика*, Београд, 51/1954, 14928 (17. 9).

*Приказ.

35. Борис Зихерл: *O егзистенцијализму и другим савременим појавама идејне декаденција*, Београд, 1954, стр. 120. – *Политика*, Београд, 51/1954, 14947 (9. 10),

*Приказ.

36. Фридрих Енгелс: „Лудвиг Фојербах и крај класичне немачке филозофије“. – *Политика*, Београд, 51/1954, 14981 (17. 11).

*Приказ.

37. Фридрих Енгелс. „Немачки сељачки рат“. – *Политика*, 51/1954, 15011 (23. 12).

*Приказ.

38. Ranokršćanski moral u „Novom zavjetu“. – *Pregled*, Sarajevo, 6/1954, 7–8, 27–38.

1955.

39. Filozofija organskog finalizma. – *Pregled*, Sarajevo, 7/1955, 7–8, 44–50.

40. Moral jedne kritike marksizma. – *Pregled*, Sarajevo, 7/1955, 4, 307–310.

*O kritici marksizma od strane katoličkog teologa Alfreda Ancela u knjizi *Dogma i moral komunizma*, Lion, 1954..

41. Žorž Gurvič: *Socijalni determinizam i ljudska sloboda*. – *Pregled*, Sarajevo, 7/1955, 4, 332–335.

*Prikaz

42. „Formala i dijalektička logika“. – *Pregled*, Sarajevo, 7/1955, 1/4, 342–343.

*Prikaz članka Andrija Lefevra objavljenog u pariskom časopisu *La pensée*, januar–februar 1955.

43. V. I. Lenjin: „Filozofske sveske“. – *Pregled*, Sarajevo, 7/1955, 7–8, 71–72.

*Prikaz.

44. Фридрих Енгелс: „Дијалектика природе“. – *Политика*, Београд, 52/1955, 15024 (8. 1).

*Приказ.

45. Карл Кауцки: „Порекло хришћанства“. – *Политика*, Београд, 52/1955, 15041 (28. 1).

*Приказ.

1956.

46. Filozofija danas. Dijalog o problemima savremene filozofske misli. – *Oslobođenje*, Sarajevo, 14/1956, 3741 (15. 6).

*Učesnik u diskusiji Andrija Krešić.

47. Empirizam i dijalektika u savremenoj fizici. – *Pregled*, Sarajevo, 8/1956, 7–8, 467–473.

48. Materijalistička dijalektika – negacija filozofije. – *Pregled*, Sarajevo, 8/1956, 11–12, 691–700.

49. Имануел Кант: „Критика практичног ума“. – *Стварање*, Титоград, 11/1956, 11–12, 732–735.

*Приказ.

1957.

50. Ljubavni odnos i službeni brak. (Uvod u sociološko-etičko ispitivanje ljubavi i braka savremenog čovjeka). – *Pregled*, Sarajevo, 9/1957, 1, 40–48.

51. O uvođenju predmeta za marksističko obrazovanje na fakultetima. – *Naši dani*, Sarajevo, 5/1957, 36–37 (27. 4).

*Sadrži i mišljenje Andrije Krešića.

52. Пол Холбах: „Разголићено хришћанство“, Сарајево, 1956. – *Наша стварност*, Београд, 11/1957, 2, 201–204.

*Приказ.

1958.

53. O piscu i djelu. – [Predgovor u]: Henri Roger: **Religija i nauka**. Preveo Andrija Krešić. Sarajevo, Svjetlost, 1958, str. V–XVI.

54. Filozofija danas. – *Oslobođenje*, Sarajevo, 16/1958, 3741 (15. 6).

*Učešće u diskusiji.

1959.

55. Социјалистичка демократија и међунационални односи. – *Комунист*, Београд, 1959, 212, (18. 6).

*Објављено и у македонском и словеначком издању листа.

56. Marksizam danas. Anкета lista „Oslobođenje“. – *Oslobođenje*, Sarajevo, 16/1959, 4189 (29. 30. 11 – 1. 12).

*Sadrži i odgovor na anketu Andrije Krešića.

57. Kritika i kritička pozicija. – *Pregled*, Sarajevo, 11/1959, 1, 83–86.

*O istočnoblokovskoj i kineskoj kritici socijalizma u Jugoslaviji.

58. Kritika i kritička pozicija. – *Oslobođenje*, Sarajevo, 16/1959, 3934 (30. 1).

*O istočnoblokovskoj i kineskoj kritici socijalizma u Jugoslaviji.

1960.

59. Актуалне варијације. „Тезе о Фојербаху“. – *Политика*, Београд, 57/1960, 16667 (1, 2. i 3. 1), Култура – уметност, IV, 143.

60. Marksistička i apstraktno–materijalistička dijalektika [Die marxistische und abstrakt–materijalistische Dialektik]. – *Filozofija*, Београд, 4/1960, 2, 3–28.

*Sadržaj: I. O piscu i delu. II. Kritička pozicija. III. Kritika: a) Subjekt–objekt relacija. 2) Materija. 3) Istina. 4) „Stvar po sebi“ i „stvar za nas“. 5) Pragmatizam.

Pogovor uz knjigu Abrama Deborina *Uvod u filozofiju dijalektičkog materijalizma*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1960.

61. Marksistička i apstraktno–materijalistička dijalektika. – [Pogovor u]: Abram Mojsjevič Deborin: **Uvod u filozofiju dijalektičkog materijalizma**, Sarajevo, Veselin Masleša, 1960, str. 395–433.

*Sadržaj: I. O piscu i djelu. II. Kritička pozicija. III. Kritika: 1) Subjekt–objekt relacija. 2) Materija. 3) Istina. 4) „Stvar po sebi“ i „stvar za nas“. 5) Pramatizam.

1961.

62. Objektivizam i subjektivizam kao krajnosti u savremenoj ekonomici i filozofiji. Teze [Objectivism and Subjectivism as Extremes in Contemporary Economics and Philosophy]. – *Filozofija*, Beograd, 5/1961, 3–4, 35–39.

*Referat na savetovanju „Filozofija i društvo“, Beograd, 23. i 24. 11. 1961.

1962.

63. Pitanje istorije marksizma. (Predrag Vranicki: *Historija marksizma*, Naprijed, Zagreb, 1961, str. 633). – *Danas*, Beograd, 1962, 26 (9. 5), 10.

*Prikaz.

64. Šta je to kritička nauka istorije? – *Naše teme*, Zagreb, 1962, 7–8, 1025–1035.

*Povodom knjige Predraga Vranickog *Historija marksizma*, Zagreb, Naprijed, 1961.

65. Predrag Vranicki: Historija marksizma (History of Marxisme), Zagreb, Naprijed, 1961. – *Socialist thought and Practice*, Beograd, 1962, 6, 91–104.

*Prikaz.

66. Predrag Vranicki: Historija Marksizma (Histoire du marxisme), Zagreb, Naprijed, 1961. – *Questions actuelles du socialisme*, Beograd, 1962, 65, 95–108.

*Prikaz.

67. Diskusija o knjizi Predraga Vranickog „Historija marksizma“. – *Gledišta*, Beograd, 3/1962, 6–7, 5–43.

*Održana u redakciji časopisa 11. 5. 1962.

Učesnik u diskusiji i Andrija Krešić.

1963.

68. Politika i odbrana mira. – *Filozofija*, Beograd, 7/1963, 3, 82–83.

69. Filozofski izvori Marksovog humanizma. Fragmenti o Hegelu, Fojerbahu i Marksu. – [U]: **Humanizam i socijalizam**. Zbornik radova. Knjiga prva. Zagreb, Naprijed, 1963, str. 13–29.

1964.

70. Problemi jugoslovenske istorijske nauke [Problèmes de la science historique yougoslave]. – *Jugoslovenski istorijski časopis*, Beograd, 3/1964, 3, 57–94.
*Autorizovana diskusija na gornju temu na str. 70–73.
71. Humanitet, politika i rat. – [U]: **Čovjek danas**. Beograd, Nolit, 1964, str. 261–274.
*Preštampano u: *Dijalektika politike*, str. 22–33.
72. Aktuelnost Marksove misli. – *Gledišta*, Beograd, 5/1964, 3, 371–380.
*Preštampano u: *Dijalektika politike*, str. 9–21.
73. Idejno jedinstvo i borba mišljenja. – *Gledišta*, Beograd, 5/1964, 8–9, 1129–1142.
*Razgovor u redakciji časopisa.
Učesnik u razgovoru Andrija Krešić.
74. Lenjin o sovjetskom birokratizmu. – *Gledišta*, Beograd, 5/1964, 11, 1527–1534.
*Odlomak iz neobjavljene studije.
Preštampano u: *Kritika kulta ličnosti*, str. 56–66.
75. Aktuelnost Marksove misli. – [U]: **Marksova misao**. Zbornik radova. Beograd, Kolarčev narodni univerzitet, 1964, str. 106–118.
*Preštampano u: *Dijalektika politike*.

1965.

76. Socijalizam kao pitanje istorije. – [U]: **Smisao i pespektive socijalizma**. Zbornik radova drugog zasjedanja Korčulanske ljetnje škole, Korčula, 1964), Hrvatsko filozofsko društvo, 1965, str. 155–166.
*Sadržaj: Politički socijalizam. Proizvodne snage i socijalizam.
Preštampano u: *Dijalektika politike*, str. 34–47.
77. Riječ o kretanju naše filozofije [Tendencies in Yugoslav Philosophy]. – *Filozofija*, Beograd, 9/1965, 1, 3–8.
*Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 7–14.
78. Filozofska situacija. – *Gledišta*, Beograd, 6/1965, 2, 273–275.
*Razgovor vodio Branko Pavlović.
79. Socijalizam kao pitanje istorije. – *Praxis*, Zagreb, 2/1965, 1, 23–33.
*Sadržaj: Politički socijalizam. Proizvodne snage i socijalizam.
Preštampano u: *Dijalektika politike*, str. 34–47.
80. Oslobođenje rada – oslobođenje čovjeka. – *Komunist*, Beograd, 23/1965, 432, (29. 7).
*Razgovor vodio Milija Komatina.
Objavljeno i u slovenačkom i makedonskom izdanju lista.

1966.

81. Engelsova filozofija nauke i pozitivizam [Engels's Philosophy of Science and Positivism]. – *Filozofija*, Beograd, 10/1966, 1, 3–11.
82. Ekonomska vrijednost i etička vrijednost. – *Praxis*, Zagreb, 3/1966, 4–6, 509–517.
*Preštampano u: *Dijalektika politike*, str. 61–72.
83. Politički apsolutizam, anarhija i autoritet. – *Gledišta*, Beograd, 7/1966, 4, 473–483.
*Preštampano u: *Dijalektika politike*, str. 48–60.
85. Pojave monopolizma u vrednovanju naučnog rada. – *Socijalizam*, Beograd, 10/1966, 1325–1329.

1967.

86. Međunarodni simpozijum „Марков Капитал и социјалистички преображај у свету“. – *Политика*, Београд, 64/1967, 19268 и 19275 (28. 5 – 4. 6): Култура – уметност, XI, 519, 520.
*Садржи извод из реферата Андрије Крешића.
87. Завршна riječ. – [U]: *Treći naučni skup Marks i savremenost*, Beograd, Institut za izučavanje radničkog pokreta, Institut društvenih nauka, 1967, str. 183–184.
*Učešće u diskusiji na str. 102–105.
88. Princip rukovođenja u Savezu komunista. – *Gledišta*, Beograd, 8/1967, 1, 33–43.
*Sadržaj: 1. Savez komunista u društvenom samoupravljanju. 2. Proizvodni princip organizovanja. 3. Jedinstvo komunista i demokratski centralizam partije. 4. Rukovođenje kao organizovanje društvene aktivnosti članova SK.
89. Proletarijat i socijalizam u Marksovom djelu i u današnjem svijetu. – *Filozofija*, Beograd, 11/1967, 1–2, 57–73.
*Preštampano u: *Dijalektika politike*, str. 73–93.
90. Pojave monopolizma u vrednovanju naučnog rada. – *Praxis*, Zagreb, 4/1967, 1–2, 256–259.
*Preuzeto iz časopisa *Socijalizam*, X/1966, str. 1325–1329.
91. Predgovor. – [U]: Rože Garodi: *Kinesko pitanje*. Preveo M. Milić. Beograd, Sedma sila, 1967, str. 3–7.
92. Filozofija u savremenom društvu. – *Gledišta*, Beograd, 8/1967, 6–7, 923–1002.
*Razgovor u redakciji časopisa vođen 14. 4. 1967.
Učesnik u razgovoru i Andrija Krešić.

93. Politika i ljudska zajednica. – *Pregled*, Sarajevo, 57/1967, 10, 293–303; 11–12, 441–459.
*Sadržaj: Istorija političke misli, politička teorija i praksa (uvod). Šta je politika. (Pojam politike). Religija i politika. Čovjek kao „politička životinja“. Politika kao društvena djelatnost. Politika protiv ljudske zajednice (suprotnost pojma i realnosti politike): Politička struka. Politički suverenitet. Politika i ekonomija. – Politika kao samodjelatnost ljudske zajednice. (Ostvarenje pojma politike): Pitanje opštjeludskog (humanističkog) stanovišta. Dobro ljudske zajednice i radnička politika.
Preštampano u: *Dijalektika politike*, str. 105–145.
94. Predgovor. – [U]: **Diktatura proletarijata i radnička samouprava**. Izbor tekstova dr Andrija Krešić i Trivo Inđić. Beograd, Sedma sila, 1967, str. 3–12.
95. Proletarijat i socijalizam u Marksovom djelu i u današnjem svijetu. – *Međunarodni radnički pokret*, Beograd, 10/1967, 3, 65–78.
96. Proletarijat i socijalizam u Marksovom djelu i u današnjem svijetu. – *Međunarodna politika*, Beograd, 18/1967, 423, 17–21.
97. Marksove ideje o samooslobođenju radničke klase u Jugoslaviji danas. – *Međunarodni radnički pokret*, Beograd, 10/1967, 4, 146–150.
*Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 191–196.
98. Politischer Absolutismus, Anarchie und Autorität. – *Praxis*, edition international, Zagreb, 3/1967, 2, 188–200.
99. Actualité de la pensée de Marx. – *Praxis*, edition international, Zagreb, 3/1967, 4, 3–12.
100. Political Society and Political Mytology. – *Praxis*, edition international, Zagreb, 1968, 3–4, 616–617.
*Štampano i kao zaseban otisak.
101. Diktatura proletarijata i radnička samopurava. – *Međunarodna politika*, Beograd, 18/1967, 410, 13–15.
102. Диктатура пролетаријата и самоуправление рабочих. – *Международная политика*, Beograd, 18/1967, 410, 16–18.
103. Diktatura des Proletariats und die Arbeitselbstverwaltung. – *Internationale Politik*, Beograd, 18/1967, 410, 25–28.
104. Dictature du proletariat et autogestion ouvriere. – *Revue de la politique internationale*, Beograd, 18/1967, 410, 16–18.
105. Dictatorship of the Proletariat and Self-government by the Working class. – *Review of International Affairs*, Beograd, 18/1967, 410, 15–17.
106. La dictadura del proletariade y la autogestion obrera. – *Politica internacional*, Beograd, 18/1967, 410, 13–15.
107. Proletarijat i socijalizam u Marksovom djelu i današnjem svijetu. – *Međunarodna politika*, Beograd, 18/1967, 411, 20–23.

108. Пролетариат и социализм в работах Маркса и в современном мире. – *Международная политика*, Београд, 18/1967, 411, 16–20.
109. The Proletariat and Socialism in Marx's Work and in the Present World. – *Review of International Affairs*, Београд, 18/1967, 411, 16–20.
110. Proletariat und Sozialismus in marxistischen Werk und in der Gegenwartswelt. – *International Politik*, Београд, 18/1967, 411, 20–24.
111. El proletariado y el socialismo en la obra de Marx y en el mundo actual. – *Politica internacional*, Београд, 18/1967, 411, 17–21; 412, 18–22.
112. Proletariat and Socialism in Marx's Works and in Today's World. – *Review of International Affairs*, Београд, 18/1967, 413, 20–23.
113. Le proletariat et le socialisme dans l'oeuvre de Marx et le monde d'aujourd'hui. – *Revue de la politique internationale*, Београд, 18/1967, 413, 21–25.
114. Proletariat und Sozialismus im Marxsischen Werk und in der Gegenwartswelt. – *Internationale Politik*, Београд, 18/1967, 414–415, 30–33.
115. O demokraciji danas i ovdje. – *Encyclopedia moderna*, Zagreb, 1967, 2, 106–130.
*Sadrž i odgovor Andrije Krešića.
- 1968.
116. Društvena samouprava i društveno planiranje. – *Praxis*, Zagreb, 5/1968, 1–2, 50–51.
117. Political Society and Political Mithology. – *Praxis*, edition international, 1968, 3–4, 616–617.
*Štampano i kao posebni otisak.
118. Povodom izjave o „Praxisu“ (izjava članova Redakcijskog savjeta). – *Praxis*, Zagreb, 5/1968, 1–2, 217–218.
*Povodom članka „Beogradski pisci – komunisti u *Književnim novinama*“ u listu *Politika* od 23. 1. 1968.
U potpisu: Mihailo Đurić, Vojin Milić, Zagorka Pešić–Golubović, Miladin Životić, Andrija Krešić.
119. Politika kulta ličnosti. – *Lica*, Sarajevo, 2/1968, 10–11, 14–15.
120. Filozofski angažman. – *Odjek*, Sarajevo, 21/1968, 1, 1. i 3.
*Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 15–41.
121. Politika i ljudska zajednica. – [Pregovor u]: **Država i politika**. Knj. 1. Priedili Andrija Krešić i Radislav Vujičić, Београд, Sedma sila, 1968; str. IX–XLIII.
Biblioteka Savremeno društvo. Izbor tekstova; 2.

*Sadržaj: Istorija političke misli, politička teorija i praksa (uvod). I. *Šta je politika. (Pojam politike)*. Religija i politika. Čovjek kao „politička životinja“. Politika kao društvena djelatnost.

II. *Politika protiv ljudske zajednice (suprotnost pojma i realnosti politike)*: Politička struka. Politički suverenitet. Politika i ekonomija. – III. *Politika kao samodjelatnost ljudske zajednice. (Ostvarenje pojma politike)*: Pitanje opšteljudskog (humanističkog) stanovišta. Dobro ljudske zajednice i radnička politika.

1969.

122. Politički apsolutizam. O ideologiji kulta ličnosti. – *Odjek*, Sarajevo, 22/1969, 1, 21.

*Odlomak iz studije „Kritika kulta ličnosti“.

123. Savremeni trenutak socijalizma. – *Filozofija*, Beograd, 13/1969, 2, 34–40.

*Reč u diskusiji na gornju temu.

124. The Proletariat and Socialism in the Works of Marx and the World Today. – *Praxis*, edition international, Zagreb, 5/1969, 3–4, 371–386.

1970.

125. Sastanak Redakcijskog savjeta *Praxis*, Korčula 1969.– *Praxis*, Zagreb, 7/1970, 1–2, 226–249.

*Diskusija Andrije Krešića na str. 233–235.

Preštampano u: *Humanizam i kritičko mišljenje*. Tako je govorio Andrija Krešić, priredio Božidar Jakšić, 2010, str. 116–117.

126. Nenasilje kao ljudski način opstanka. – *Praxis*, Zagreb, 7/1970, 1–2, 53–63.

*Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 81–94.

127. La non-violence considérée comme mode de vie humanin. – *Praxis*, edition international, Zagreb, 1970, 1–2, 54–64.

*Štampano i kao zaseban otisak.

128. Neoimformbirovrština i samoupravljanje. – *Odjek*, Sarajevo, 23/1970, 7–8, 4.

*Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 213–218.

129. Katolička obnova – značenja, razlozi, ciljevi. – *Međunarodni radnički pokret*, Beograd, 13/1970, 4, 41–53.

*Preštampano u: *Kraljevstvo božje i komunizam*, str. 11–24.

130. Lenin a szovjet bürokratizmusrol. Ford. György Hornyk. – *Híd*, Novi Sad, 34/1970, 4, 407–415.

1971.

131. Proizvodni princip samouprave. – *Praxis*, Zagreb, 8/1971, 6, 827–833.
*Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 197–206.
132. Vlasništvo i sloboda. – *Filozofija*, Beograd, 15/1971, 1, 37–38.
*Diskusija na temu „Liberalizam i socijalizam“.
133. O pojmovima vlasništva. – *Filozofija*, Beograd, 15/1971, 1, 66–67.
*Diskusija na temu „Liberalizam i socijalizam“.
134. Psihička raspoloženja i izbor puteva akcije. – *Filozofija*, Beograd, 15/1971, 1, 90–91.
*Diskusija na temu „Liberalizam i socijalizam“.
135. Katolička obnova – značenje, razlozi, ciljevi. – *Odjek*, Sarajevo, 24/1971, 6, 9; 7, 10, 8, 10.
*Preštampano u: *Kraljevstvo božje i komunizam*, str. 11–24.
136. Discussion of the Introductory paper on the meeting „liberation and Socialism“. – *Praxis*, edition international, Zagreb, 9/1971, 1, 21–41.

1972.

137. Od protivnika do partnera. Ka pitanju katoličke obnove. – *Odjek*, Sarajevo, 25/1972, 1, 9; 2, 11; 3, 10; 4, 10.
138. Proizvodni princip samouprave. – *Marksističke sveske*, Beograd, 1/1972, 1–2, 97–102.
139. Оружје самоуправљања. – *Комунист*, 30/1972, 789 (27. 4).
*О систему образовања у раду.
Објављено и у македонском издању листа.

1973.

140. Саветовање о научно–истраживачком раду одржано у Београду. – *Политика*, Београд, 71/1974, 21828 (13. 7).
*Са изводима из излагања Андрије Крешића.
141. Plehanov za i protiv. – *Međunarodni radnički pokret*, Beograd, 16/1973, 4, 87–92.
142. Predgovor izdanju dela V. I. Lenjina. – [U]: V. I. Lenjin: *Dela*, Tom 1. 1893–1894. Beograd, Institut za međunarodni radnički pokret, 1973, str. 9–17.
*U potpisu Uređivački odbor, čiji je član bio i Andrija Krešić.
143. The Alienation of Politics and Political Emancipation. – *Praxis*, edition international, Zagreb, 9/1973, 43–67.
*Učešće u diskusiji na gornju temu.

144. Cultural and Anthropological Consideration. – *Praxis*, edition international, Zagreb, 9/1973, 1, 69–114.

*Učešće u diskusiji na gornju temu.

1974.

145. Pogovor. – [U]: Georgij Valentinovič Plehanov: **Istorija ruske društvene misli**, II. Prevela Dušica Jakšić. – Sarajevo, Veselin Masleša, 1974, str. 633–642.

146. Kršćanstvo bez religije. Per mortem ad vitam. – *Treći program Radio Sarajeva*, Sarajevo, 3/1974, 5, 111–127.

*Preštampano u: *Kraljevstvo božje i komunizam*, str. 132–146.

147. Uvodna reč. – [U]: *Peti naučni skup Marks i savremenost*. Beograd, Institut za međunarodni radnički pokret, 1974, str– 13–15.

148. Спровођење конгресних задатака у науци и истраживачком раду. – *Комунист*, Београд, 32/1974, 903–905, (8. и 22. 7).

*Садржи и одломке из излагања Андрије Крешића.

1977.

149. Politika i ljudska zajednica. – [Predgovor u]: **Država i politika**. Knj. 1. Priredili Andrija Krešić i Radislav Vujičić. Predgovor <napisao> Andrija Krešić. – Osijek, Glas Slavonije, 1977; str. 257; 20 cm XI–LIII; 21 cm Biblioteka Mrksistička tribina; knj. 7.

*Sadržaj: Istorija političke misli, politička teorija i praksa (uvod). I. **Šta je politika. (Pojam politike)**. Religija i politika. Čovjek kao „politička životinja“. Politika kao društvena djelatnost.

II. **Politika protiv ljudske zajednice (suprotnost pojma i realnosti politike)**: Politička struka. Politički suverenitet. Politika i ekonomija. – III. **Politika kao samodjelatnost ljudske zajednice. (Ostvarenje pojma politike)**: Pitanje opšteljudskog (humanističkog) stanovišta. Dobro ljudske zajednice i radnička politika.

150. Stvaranje. – *Theoria*, Beograd, 20/1977, 1–2, 7–14.

*Prilog napisan kao poglavlje za knjigu *Kraljevstvo božje i komunizam*. (Dopuna prvom izdanju).

1979.

151. Political Dictatorship. The conflict of Politics and Society. – [In]: Mihailo Marković and Gajo Petrović (ed.): **Praxis. Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Science**, 1979, Translation by Reidel Company Publishing, pp. 121–137.

1981.

152. Javnost i osoba [The Public and Personality]. – *Theoria*, Beograd, 24/1981, 1, 7–10.

*Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 43–50.

153. Anketa *Theorie* [*Theoria's Inquiry: The Questions of the Editorial Board about the Relationship of Philosophy and Theological Thought*]. – *Theoria*, Beograd, 24/1981, 2–3, 9–73.

*Sadrži odgovor Andrije Krešića.

154. Predovor. Staljinizam i preporod komunizma. – [U]: Josif Staljin: **Pitanja lenjinizma**. Preveli s ruskog Zvonko Tkalec i Radovan Lalić, Zagreb, Centar za društvenu djelatnost, 1981, str. XVII–XXXV.

*Sadržaj: Čemu danas „Pitanja lenjinizma”? Staljinizam i lenjinizam. Socijalizam i nasilje. Diktatorski sistem. Prinuda i nužnost. Staljinizam nije komunizam. Društvena ekonomija. Politička sloboda. Nacionalno pitanje. Zaključne napomene.

1982.

155. Sredstvo i cilj. – *Odjek*, Sarajevo, 35/1982, 21–22, 8.

1983.

156. Marks i kriza komunizma [Marx and the Crisis of Communism]. – *Theoria*, Beograd, 26/1983, 1–2, 75–84.

*Sadržaj: Začetnik nove tradicije svijeta. Da li je Marx zastario? Dva pojma komunizma. Boljševički model. Pitanja o preporodu komunizma. Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 167–178.

157. Recenzija rukopisa zabranjene knjige Nebojše Popova. – *Theoria*, Beograd, 26/1983, 3, 223–225.

*Koautor: Rudi Supek.

Datrao: Zagreb, 25. 6. 1979.

158. Човек и религиозност данас. – *Марксистичка мисао*, Београд, 9/1983, 3, 211–230.

*Разговор водила Бранка Тривић.

1984.

159. Religija, politika i određenje ličnosti. – *Gledišta*, Beograd, 25/1984, 3–4, 83–91.

1986.

160. Mensur Seferović: „Mostarski kompleti“, Mostar, 1985. – *Hercegovina*, Mostar, 1986, 5, 311–312.

*Prikaz.

1987.

161. Pogovor. – [U]: **Zapisnici i izveštaji UK KPS 1948–1952**. Priredili Momčilo Mitrović i Đorđe Stanković. – Beograd, Centar za marksizam univerziteta u Beogradu, 1987, str. 597–613.

Edicija: Istorija KPJ/SKJ na Univerzitetu u Beogradu.

*Sapotpisnik pogovora Andrija Krešić.

1989.

162. Filozofija religije izvan teizma i antiteizma. (Agape – proegzistencija). – *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 9/1989, 1, 121–126.

1990.

163. Partijnost politike i antipolitika. – *Sociologija*, Beograd, 32/1990, 3, 323–330.

164. Revolucija i religija. – [U]: **Zbornik radova povodom 75-godišnjice života akademika Envera Redžića**. Priredio Pero Mandić. Sarajevo, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1990, 143–152.

1991.

165. O mogućnosti postavnoske Jugoslavije. – *Intervju*, Beograd, 1991, 258 (26. 4), 25–26.

*Preštampano u: *Humanizam i kritičko mišljenje*. Tako je govorio Andrija Krešić, priredio Božidar Jakšić, 2010, str. 133–136.

166. Potrebe i razvoj. – [U]: **Potrebe društvenog razvoja**, Beograd, 1991, str. 9–20.

*Preštampano u: *Samogubitak i preporod*, str. 151–166.

1993.

167. Импровизација на тему космичност у естетици храма. – *Градина*, Ниш, 28/1993, 7–9, 88–91.

1994.

168. Zašto je Jugoslavija dvaput propadala [Warum Jugoslawien zweimal in Ferfall Geraten]. – *Filozofija i društvo*, Beograd, 1994, VI, 67–83.

*Sadržaj: Nepostojanost politokratskog društva. Dva evropska iskustva o zajednicama naroda. Dva iskustva Jugoslavije. Politika nacionalizma i udruživanje naroda.

Preštampano u: *Humanizam i kritičko mišljenje*. Tako je govorio Andrija Krešić, priredio Božidar Jakšić, 2010, str. 137–149.

169. Fragmenti o ratu i vjerama u Bosni i Hercegovini. – [U]: **Interkulturalnost u multietničkom društvima**. Prilozi Međunarodnom naučnom skupu „Interkulturalnost u multietničkim društvima“, Beograd, 2–4. jun 1994, str. 229–243.

*Sadržaj: Balkanizam i religija. Vjersko čovječstvo i zaborav čovječstva. Ratna agresija i proizvodnja vjerskog rata. Povijesna koegzistencija naroda i vjera. Antireligiozni grijeh agresije. Tri religije monoteizma. Izvorno vjersko srodstvo. Dva pojma božje osobnosti. Skok čovječanstva u religiji. Dvije crkve jedne religije. Upotreba tradicije. Neprotivljenje zlu. Crkva u politici. Crkva i politika rata. Iznevjerena vjera. Etnička podjela dobra i zla.

Preštampano u: *Humanizam i kritičko mišljenje*. Tako je govorio Andrija Krešić. Priredio Božidar Jakšić, 2010, str. 161–171.

1995.

170. Доланц на Корчули. – *НИН*, Београд, 1995, 2311, 30–32.

*Разговор водио Љубиша Ставрић.

1997.

171. Religija milosti na granici milenija. Vjera, crkve i neokrišćanstvo bez granica. Da li su milenijske granice sudbonosne za kršćanstvo? – [U]: **Granice – izazov interkulturalnosti = Frontiers – the challenge of interculturality**, 1997, str. 305–319.

*Sadržaj: Početni stupanj demokratizacije. Zajednica ljudi raznih vjera. Lula mira između teizma i ateizma.

Datirano: Beograd, maj, 1993.

1999.

172. Relgija milosti na granici milenija. Vjera, crkve i neokršćanstvo bez granica. – *Most*, Mostar, Nova serija, 25/1999, 115–116.

*Sadržaj: Početni stupanj demokratizacije. Zajednica ljudi raznih vjera. Lula mira između teizma i ateizma.

Datirano: Beograd, maj, 1993.

2001.

173. Zapis povodom izglasanih promjena. – [U]: Zbornik **Revolucija i predak**. Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2001, str. 71–79.

*Sadržaj: Reforme. O tranziciji. Komunistam i „komunistam“. Personalna obnova i demokratska tradicija vlasti. Rodoljublje i vlastoljublje. Nešto kao epilog.

Preštampano u: *Humanizam i kritičko mišljenje*. Tako je govorio Andrija Krešić. Priredio Božidar Jakšić, 2010, str. 204–212.

Datirano: Beograd, marta 2001.

2009.

174. Socijalizam i druga Jugoslavija. (Teze za diskusiju). – *Republika*, Beograd, 2009, 466–467 (1–31. 12), 33–34.

*Sadržaj: 1. Politička ideologija i realnost. 2. Politokratsko društvo umjesto socijalizma. 3. Kada je Jugoslavija postala socijalistička zemlja. 4. Šta je bila NOB 1941–1945. 5. Šta NOB nije bila. 6. Socijalizam i vlast kompartije. 7. Revolucija kao neustavna (nasilna) promjena društva. 8. Princip socijalizma. 9. Zbog čega je bio sukob 1948. godine. 10. Modifikacija politokratskog sistema poslije 1950. godine. 11. Konflikt proizvodnih snaga sa proizvodnim odnosima. 12. Pitanje subjekta socijalizma. 13. SKJ i radnici. 14. Nacionalno pitanje. 15. Jugoslovenska federacija. 16. Smjene (Zaključci).

Preštampano u: *Humanizam i kritičko mišljenje*. Tako je govorio Andrija Krešić, priredio Božidar Jakšić, 2010, str. 127–132.

175. Zašto je Jugoslavija dvaput propadala. – *Republika*, Beograd, 2009, 466–467 (1–31. 12), 33–38.

*Sadržaj: Nepostojanost politokratskog društva. Dva evropska iskustva o zajednicama naroda. Dva iskustva Jugoslavije. Politika nacionalizma i udruživanje naroda.

Preštampano u: *Humanizam i kritičko mišljenje*. Tako je govorio Andrija Krešić, priredio Božidar Jakšić, 2010, str. 137–149.

2010.

176. Pismo članova Redakcije i Savjeta *Praxisa* Richardu Bernsteinu i Mihailu Markoviću. – [U]: **Humanizam i kritičko mišljenje**. Tako je govorio Andrija Krešić. Priredio Božidar Jakšić, Beograd, 2010, str. 120–123.
Datirano: U Zagrebu, 13. siječnja 1981.
Sapotpisnik i Andrija Krešić.

III. Priređena izdanja

1967.

177. **Diktatura proletarijata i radnička samouprava**. Izbor tekstova dr Andrija Krešić i Trivo Inđić. Predgovor napisao dr Andrija Krešić. – Beograd, Sedma sila, 1967; str. 199 + /1/, 17 sm
[Biblioteka] SKJ u samoupravnom društvu.
*Sadrži poglavlja: K. Marks – F. Engels: O diktaturi proletarijata i slobodi radničke klase (13–38). – Pariska komuna kao diktatura proletarijata (39–59). – Sovjetska vlast i V. I. Lenjin (60–132). – Diktatura proletarijata i radnička klasa u radničkom pokretu evropskih zemalja (133–158). – Participacija radnika u upravljanju kapitalističkim preduzećima (159–170). – Diktatura proletarijata i radnička samouprava u radničkom pokretu naroda Jugoslavije (171–196).

1968.

178. **Država i politika**. Knj. 1. Priredili Andrija Krešić i Radislav Vujičić. Predgovor <napisao> Andrija Krešić. – Beograd, Sedma sila, 1968; str. XLIII + 389; 21 cm
Biblioteka Savremeno društvo. Izbor tekstova; 1.
*Sadržaj: Predgovor: Politika i ljudska zajednica. Istorija političke misli, politička teorija i praksa (uvod). – Sadrži poglavlja: I. **Politika i etika**: 1. Demokratija grčkog polisa. 2. U traženju najbolje države. 3. Političke ideje antičkog Rima. – II. **Politika i teologija**: 1. Zemaljska i božija država. 2. Direktna vlast pape. 3. Reformacija. 4. Socijalno–politički problemi u novijim papskih enciklikama. – III. **Nastanak i razvoj modernih političkih ideja**: 1. Emancipacija politike od teologije. 2. Ugovorne (pravne) teorije države. 3. Građanska revolucija i jakobinska diktatura. 4. Politički dokumenti buržoaskih revolucija. – IV. **Građansko društvo i država**: 1. Država

građanskog liberalizma. 2. Političke ideje pozitivizma. 3. Um države i građansko društvo. 4. Nacija i politika. 5. Elita i vlast. 6. Država i politika u socijal–darwinizmu i geopolitika. 7. Totalna država, rasa i fašizam. 8. Država i pravo

179. **Država i politika.** Knj. 2. Priredili Andrija Krešić i Radislav Vujičić. – Beograd, Sedma sila, 1968; str. 257; 21 cm

Biblioteka Savremeno društvo. Izbor tekstova; 2.

Beleške o piscima str. 239–254.

*Sadrži poglavlja: 9. Problem vlasti u sociologiji Maksa Vebera. 10. Politička moć kao predmet političke nauke. 11. Pluralizam. 12. Politika nenasilja. – V. *Kritika građanskog društva – proleterska i revolucionarna država*: 1. Utopija i realpolitika. 2. Država i anarhija. 3. Proletarijat i politika. 4. Diktatura klase ili diktatura partije. 5. Klasna svest i politika. 6. Etatizam i socijalizam. 7. Odumiranje države i samopupravljanja. – *Bio-bibliografija*.

1997.

180. **Država i politika.** Knj. 1. Priredili Andrija Krešić i Radislav Vujičić. Predgovor <napisao> Andrija Krešić. – Osijek, Glas Slavonije, 1977; str. 257; 20 cm XI–LIII; 21 cm

Biblioteka Mrksistička tribina; knj. 7.

*Sadržaj: Predgovor: Politika i ljudska zajednica. Istorija političke misli, politička teorija i praksa (uvod). – Sadrži poglavlja: I. *Politika i etika*: 1. Demokratija grčkog polisa. 2. U traženju najbolje države. 3. Političke ideje antičkog Rima. – II. *Politika i teologija*: 1. Zemaljska i božija država. 2. Direktna vlast pape. 3. Reformacija. 4. Socijalno–politički problemi u novijim papskih enciklikama. – III. *Nastanak i razvoj modernih političkih ideja*: 1. Emancipacija politike od teologije. 2. Ugovorne (pravne) teorije države. 3. Građanska revolucija i jakobinska diktatura. 4. Politički dokumenti buržoaskih revolucija. – IV. *Građansko društvo i država*: 1. Država građanskog liberalizma. 2. Političke ideje pozitivizma. 3. Um države i građansko društvo. 4. Nacija i politika. 5. Elita i vlast. 6. Država i politika u socijal–darwinizmu i geopolitika. 7. Totalna država, rasa i fašizam. 8. Država i pravo

181. **Država i politika.** Knj. 2. Priredili Andrija Krešić i Radislav Vujičić. – Osijek, Glas Slavonije, 1977; str. 257; 20 cm XI–LIII; 21 cm

Biblioteka Mrksistička tribina; knj. 7.

Beleške o piscima str. 239–254.

*Sadrži poglavlja: 9. Problem vlasti u sociologiji Maksa Vebera. 10. Politička moć kao predmet političke nauke. 11. Pluralizam. 12. Politika

nenasilja. – V. *Kritika građanskog društva – proleterska i revolucionarna država*: 1. Utopija i realpolitika. 2. Država i anarhija. 3. Proletarijat i politika. 4. Diktatura klase ili diktatura partije. 5. Klasna svest i politika. 6. Etatizam i socijalizam. 7. Odumiranje države i samopupravljanja. – *Bio-bibliografija*.

IV Prevodilački rad

1958.

182. Henri Roger: **Religija i nauka**. Preveo i pogovor [„O piscu i djelu“] napisao Andrija Krešić. – Sarajevo, Svjetlost, 1958; str. 158; 20 cm
Biblioteka Društvo i religija.
[Naslov originala: *Religion et rationalisme*]

1961.

183. Henri Roger: **Religija i moral**. Preveo Andrija Krešić. – Sarajevo, Svjetlost, 1961; str. 227; 20 cm
Biblioteka Društvo i religija.
[Naslov originala: *Religion et rationalisme*]

1962.

184. Jemeljan Jaroslavski: **Biblija za vjernike i nevjernike**. Dio 1. Preveo s ruskog Andrija Krešić. Predgovor napisao Šefkija Žuljević. – Sarajevo, Svjetlost, 1962; str. 246; 18 cm
Biblioteka Društvo i religija.
[Naslov originala: *Библија для веруюћих и неверуюћих*]

V Literatura o Krešiću

1953.

185. Рибар, В[елько]: Реч две у одбрану једне тезе. – *Филозофски преглед*, Београд, 1/1953, 4, 48–52.

*Одговор на примедбе Анице Савић–Ребац, Олега Мандића и Андрије Крешића на ауторове ставове изложене у студији о историјској улози хришћанства.

1954.

186. Redžić, Enver: Idealizacija hrišćanstva ili antireligiozna propaganda. – *Pregled*, Sarajevo, 1954, 1, 11–28.

1955.

187. Mandić, Oleg: Andrija Krešić: Ranohrišćanski moral u „Novom zavjetu“. – *Historijski zbornik*, Zagreb, 8/1955, 1–4, 160–183.

1958.

188. Knjazeva, Svetlana: Dr. Andrija Krešić: *Relacioni sudovi i relativnost spoznaje* (Veselin Masleša, Sarajevo, 1958). – *Filozofija*, Beograd, 2/1958, 3, 124–126.

*Prikaz.

189. Šešić, B[ogdan]: Dr Andrija Kešić: *Relacioni sudovi i relativnost spoznaje*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1958. – *Pregled*, Sarajevo, 1958, 7–8, 109–112.

*Prikaz.

1959.

190. Leovac, Slavko – Tahmišćić, Husein: Dr Andrija Krešić: *Relacioni sudovi i relativnost spoznaje*, „Veselin Masleša“, Srajevo, 1958. – *Izraz*, Sarajevo, 3/1959, V/3, 313–314.

*Prikaz.

191. Cengle, Franc: Dr Andrija Krešić: „Relacioni sudovi i relativnost spoznaje“, Sarajevo, 1958. – *Književne novine*, Beograd, 10/1959, 98 (31. 7).

*Prikaz.

1960.

192. М[арковић], Д[раган]: Др Андрија Крешић: Религија као култ световне и божанске власти. – *Комунист*, Београд, 18/1960, 158 (5. 5).

*Приказ.

Објављено и у словеначком и македонском издању листа.

1963.

193. Павловић, Бранко: У свету филозофије. Разговори у Дубровнику. Коегзистенција и мир – Човек и слобода – Човек и техника. – *НИН*, Београд, 13/1963, **647** (2. 6), 9.

*Са одломком из саопштења Андрије Крешића.

1968.

194. М[aksimović], М[iodrag]: Beleška o piscu i delu. – [U]: Andrija Krešić: ***Političko društvo i politička mitologija. Prilog kritici „Kulta ličnosti“***. – Београд, Вук Караџић, 1968, стр. 173–176.

195. Mirić, Jovan V.: Andrija Krešić, Radislav Vujičić: *Džava i politika*, Београд, 1968. – *Politička misao*, 5/1968, **4**, 696–697.

*Приказ.

1969.

196. Đuretić, Jagoš: O jednom viđenju istorije političke misli. – *Gledišta*, Београд, 10/1969, **4**, 623–632.

*Поводом зборника *Država i politika* Андрије Крешића и Радослава Вујаčićа.

197. Kolibaš, D.: Andrija Krešić: *Dijalektika politike*, Сарајево, 1968. – *Telegram*, Загреб, 10/1969, **458**, 5–7.

*Приказ.

198. Мирчев, Димитар: Андрија Крешић: *Дијалектика политике*, Сарајево, 1968. – *Погледу*, Скопје, 6/1969, **4–5**, 147–150.

*Приказ.

199. Mirić, Jovan V.: Andrija Krešić: *Kritika kulta ličnosti*, Београд, 1968. – *Naše teme*, Загреб, 13/1969, **2**, 328–331.

*Приказ.

200. Muhić, Fuad: Kontinuitet jedne mitologije. (Andrija Krešić: *Kritika kulta ličnosti*, Београд, 1968). – *Odjek*, Сарајево, 22/1969, **12** (15. 6), 10.

*Приказ.

201. Muhić, Fuad: Andrija Krešić: *Dijalektika politike*, Сарајево, 1968. – *Pregled*, Сарајево, 59/1969, **1**, 106–111.

*Приказ.

202. Skledar, Nikola: Andrija Krešić, *Političko društvo i politička mitologija*, Вук Караџић, Београд, 1968. – *Praxis*, Загреб, 6/1969, **3–4**, 610–612.

*Приказ.

203. Plančić, Frano: Andrija Krešić: *Kritika kulta ličnosti*, Београд, 1968. – *Omladinski tjednik*, Загреб, 3/1969, **67** (5. 11).

*Приказ.

204. Diskusija o knjizi Andrije Krešića *Kritika kulta ličnosti*. – *Filozofija*, Beograd, 13/1969, 3–4, 219–229.
*Učesnici: Zagorka Pešić–Golubović (219–220, 225, 228), Svetozar Stojanović (220–221, 225–227), Trivo Inđić (221–223, 228), Zdravko Kučinar (223–225, 227–228), Ljubomir Tadić (229).
205. Simeunović, Vojin: *Filozofija i politika*. (Andrija Krešić: *Dijalektika politike*, Sarajevo, 1968). – *Odjek*, Sarajevo, 22/1969, 2, 10.
*Prikaz.
- 1970.
206. Basta, Danilo: Pokušaj sagledavanja staljinizma. (Andrija Krešić: *Kritika kulta ličnosti*, Beograd, Vuk Karadžić, 1968). – *Polja*, Novi Sad, 16/1970, 137, 27.
*Prikaz.
- 1973.
207. Grlić, Danko: Krešić, Andrija (Mostar, 1921), filozofski pisac. – [U]: *Enciklopedijski mozaik znanja. Filozofija*, Beograd, Interpres, 1973, str. 243.
- 1976.
208. M.: Andrija Krešić: *Kraljevstvo božje i komunizam*, Beograd, 1975. – *Vjesnik*, Zagreb, 37/1976, 24, 11.
*Prikaz.
209. Nenadić, Mile: Andrija Krešić: *Kraljevstvo božje i komunizam*, Beograd, 1975. – *Survey*, Beograd, 3/1976, 4, 413–416.
*Prikaz.
210. Nenadić, Mile: Andrija Krešić: *Kraljevstvo božje i komunizam*, Beograd, 1975. – *Pregled*, 66/1976, 10, 1188–1191.
*Prikaz.
211. Oršolić, M.: Andrija Krešić: *Kraljevstvo božje i komunizam*, Beograd, 1975. – *Dobri pastir*, Zagreb, 26/1976, 1–2, 335.
*Prikaz.
212. Sokolović, Demal: Andrija Krešić: „Kraljevstvo božje i komunizam“, Beograd, 1976. – *Odjek*, Sarajevo, 29/1976, 8, 16.
*Prikaz.

1977.

213. Sher, Gerson S.: ***Praxis, Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia***. – Bloomington – London, Indiana University Press, 1977.

*O Andriji Krešiću kao saradniku *Praxisa* i kao kritičaru staljnističkog „kulta ličnosti“ na str. 36, 53, 1,27, 132, 135–137.

1982.

214. Grlić, Danko: Krešić Andrija, filozofski pisac (1921 –). – [U]: Danko Grlić: ***Leksikon filozofa***. Drugo, prošireno itdanje, Zagreb, Naprijed, 1982, str. 219.

215. Ivančić, T.: Andrija Krešić: *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981. – *Bogoslovska smotra*, Zagreb, 52/1982, 3, 747.

*Prikaz.

216. Rudež, Božo: Andrija Krešić: *Filozofija religije*, Zagreb, Naprijed, 1981. – *Kulturni radnik*, Zagreb, 35/1982, 3, 156–162.

*Prikaz.

217. Rudež, Božo: Andrija Krešić: *Filozofija religije*, Zagreb, Naprijed, 1981. – *Socialism in the World*, Beograd, 6/1982, 32, 181–194.

*Prikaz.

218. Rudež, Božo: Andrija Krešić: *Filozofija religije*, Zagreb, Naprijed, 1981. – *Socijalizam u svetu*, Beograd, 6/1982, 32, 135–138.

*Prikaz.

219. Trivić, Branka: Andrija Krešić: *Filozofija religije*, Zagreb, Naprijed, 1981. – *Ideje*, Beograd, 13/1982, 5, 159–165.

*Prikaz.

220. Zalokar, Jadran: Andrija Krešić: *Filozofija religije*, Zagreb, Naprijed, 1981. – *Naše teme*, Zagreb, 26/1982, 5, 892–895.

*Prikaz.

1983.

221. Ćurić, Josip: Jedna marksistička analiza religije. (Andrija Krešić: *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981). – *Crkva u svijetu*, Zagreb, 1983, 2, 193–204.

*Prikaz.

1984.

222. Prošić, Luka: Da li je moguća filozofija religije? (Andrija Krešić: *Filozofija religije*, Zagreb, 1981). – *Kultura*, Beograd, 1984, 65–67, 422–425.

*Prikaz.

223. Тимченко, Николај: Андрија Крешић: *Филозофија религије*, Загреб, Напријед, 1981. – *Обележја*, 14/1984, 1, 191–192.

*Приказ.

1987.

224. Golubović, Veselin: *S Marxom protiv Staljina*. Jugoslavenska filozofska kritika staljinizma 1950/1960. – Zagreb, Globus, 1987.

*О Андрији Крешићу на str. 204, 244, 281, 284, 293.

1990.

225. Все мы вышли из сталинской шинели. Дискуссия о событиях 1948. года и их последствиях. – *Литературная газета*, Москва, 1990, № 12(5286), 14.

*Излагања на Округлом столу у Москви. Са југословенске стране учествовали: Милован Ђилас, Бранко Петрановић, Момчило Зечевић, Добрица Ћосић, Андрија Крешић и Светозар Стојановић.

226. Зечевић, Велизар: „Округли сто“ НИИ–а и „Литературне газете“. Стенограм московских разговора. – *НИИ*, Београд, 38/1990, 2041 (11. 2); 2042 (18. 2).

Са југословенске стране учествовали: Милован Ђилас, Бранко Петрановић, Момчило Зечевић, Добрица Ћосић, Андрија Крешић и Светозар Стојановић.

1993.

227. Đurić, Mihailo – Žunjić, Slobodan (Hrsg.): *Die serbische Philosophie heute*. – München, Slavica Verlag dr Anton Kovač, 1993.

*О Андрији Крешићу на str. 35, 41, 43, 47, 310

2001.

228. Kangrga, Milan: *Šverceri vlastitog života. Refleksije o hrvatskoj političkoj kulturi i duhovnosti*. – Beograd, Republika, 2001.

*О Андрији Крешићу на str. 64, 67, 97, 100, 224.

2008.

229. Марковић, Михаило: *Јуриш на небо*. Књ. 1, 2. – Београд, Просвета, 2008; 2009.

*О Андрији Крешићу: књ. 1: 112, 115, 119, 134, 139, 143, 145; књ. 2: 125, 145, 151, 156, 213.

230. Perišić, Miroslav: **Od Staljina ka Sartru. Formiranje jugoslovenske inteligencije na evropskim univerzitetima 1945–1958.** – Београд, Институт за нову историју Србије, 2008.

2009.

231. Жуњић, Слободан: **Историја српске филозофије.** – Београд, Плато, 2009.

*О Андрији Крешићу на стр. 334, 351, 357, 473.

2010.

232. Ваће, Макс: Политичко друштво и политичка митологија. (Прилог критички „култа личности“). Interna recenzija za interno izdanje. – [U]: **Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić.** Priredio Božidar Jakšić. Београд, Службени гласник – Res publica, 2010, стр. 80–86.

Datirano: Београд, 20. фебруар 1964.

233. Jakšić, Božidar: Sklad mišljenja i delanja. – [U]: **Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić.** Priredio Božidar Jakšić. Београд, Службени гласник – Res publica, 2010, стр. 10–19.

234. **Spomenica 60. godišnjice Filozofskog fakulteta u Sarajevu (1950–2010).** – Сарајево, Филозофски факултет, 2010.

*О Андрији Крешићу на стр. 64.

235. Tragovima jedne knjige. Praktični humanizam Andrije Krešića. Pripremio Z[latoje] M[artinov]. – *Republika*, 2010, 476–477 (1–31. 5), 32–39.

*Учесници у разговору о knjizi Андрије Крешића *Humanizam i kritičko mišljenje*: Nebojša Popov, Zdravko Kučinar, Mirko Đorđević, Zaga Pešić–Golubović, Branka Prpa, Božidar Jakšić.

2011.

236. Кучинар, Здравко: **Српско филозофско друштво. Кратка историја.** Први део. До оснивања Југословенског удружења за филозофију и социологију (1898–1956), Београд, Службени гласник – Српско филозофско друштво, 2011.

*О Андрији Крешићу на стр. 85, 92, 93, 105–107, 125, 128, 130, 151, 154, 168, 177.

2012.

237. Perišić, Miroslav: **Od Staljina ka Sartru. Formiranje jugoslovenske inteligencije na evropskim univerzitetima 1945–1958.** – Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 2012.

2013.

238. Мићуновић, Драгољуб: **Живот у невремену**, књ. 1. – Београд, Архипелаг, 2013.

*О Андрији Крешићу на стр. 169, 172, 185, 187, 190, 212, 254, 271, 297, 302, 368.

239. Stokić, Zvonimir – Hamperšak, Filip: Krešić, Andrija, filozof (Vihovići, kraj Mostara, 21 – X – 1921). – [U]: **Hrvatski biografski leksikon**, Zagreb, Leksikografski zavod „Miroslav Krleža“, том 8, Кг. – Ли., 2013.

2014.

240. Жуњић, Слободан: **Историја српске филозофије**. Друго допуњено и исправљено издање. Београд, Завод за уџбенике, 2014.

*О Андрији Крешићу на стр. 324, 325, 334, 336, 340, 380, 414.



ИНСТИТУТ
ДРУШТВЕНИХ НАУКА
INSTITUTE
OF SOCIAL SCIENCES BELGRADE

СУБОТА, 21. ОКТОБАР 2017.
БЕОГРАД, КРАЉИЦЕ НАТАЛИЈЕ 45
I СПРАТ, ВЕЛИКА САЛА, 9.30



ОКРУГЛИ СТО

АНДРИЈА КРЕШИЋ ЛИЧНОСТ И ДЕЛО



Biografska beleška



Andrija Krešić

■ *Andrija Krešić* rođen je 1921. godine u Mostaru u porodici rudara. Učesnik je narodnooslobodilačke borbe. Studirao je filozofiju na univerzitetima u Lenjingradu, Moskvi i Beogradu. Doktorirao je 1953. u Beogradu. Bio je profesor logike, ontologije i gnoseologije u Sarajevu do 1961, šef Odeljenja za filozofiju Instituta društvenih nauka u Beogradu do 1965, savetnik, a zatim i direktor Instituta za međunarodni radnički pokret u Beogradu do kraja 1975, kada je prevreme-

no penzionisan zato što se solidarisao s kolegama koji su bili izgnuti represiji. Početkom šezdesetih godina bio je predsednik Jugoslovenskog udruženja za filozofiju. Duboko prožet humanističkim idealima, svoje filozofske interese pomerao je od problema logike i ontologije ka bitnim pitanjima čoveka i društva, postavši jedan od prvih relevantnih kritičara tzv. kulta ličnosti i staljinizma kao sistema vladavine u zemljama realnog socijalizma, uključujući i Jugoslaviju. U vreme dominacije borbenog ateizma pokazao je u svojim delima rafiniran osećaj za filozofske i etičke probleme hrišćanstva i filozofije religije. Bio je jedan od urednika sarajevskog časopisa *Pregled* i biblioteke „Logos“, predsednik Jugoslovenskog udruženja za filozofiju 1962–1963, član Saveta te aktivni saradnik časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetnje škole i član redakcije međunarodnog izdanja *Praxisa*. Rukovodio je projektom jugoslovenskog izdanja *Sabranih dela* Marksa, Engelsa i Lenjina do kraja 1975. godine.

(Preuzeto iz: *Humanizam i kritičko mišljenje – Tako je govorio Andrija Krešić*, (Priredo Božidar Jakšić), Službeni glasnik i Respublica, Beograd 2010, str. 10.

CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд

141.7/.8:929(082)
012 Крешић А.

ANDRIJA Krešić u svom i našem vremenu / priredio
Božidar Jakšić. - Beograd : Institut društvenih nauka, 2018
(Beograd : RIC Grafičkog inženjerstva Tehnološko-
metalurškog fakulteta). - 223 str. : autorova slika ; 21 cm

Tiraž 150. - Стр. 7-8: Andriji Krešiću - ad honorem /
Бождар Јакшић. - Биографска beleška: str. 223.
- Napomene i bibliografske reference. - Bibliografija uz
pojedine radove. - Sadrži i: Bibliografija radova Andrije
Krešića / Dobrilo Aranitović.

ISBN 978-86-7093-202-9

а) Крeшић, Андрија (1921-) - Зборници

б) Крeшић, Андрија (1921-) -
Библиографије

COBISS.SR-ID 262709772

„Andrija Krešić nije bio jedini intelektualac koji je razumeo tadašnje političke prilike i kojem je bilo jasno da se u ideološkom žrvnju prvo melju „nepravoverni“, ali je bio među retkim koji se nisu libili da preuzmu moralnu i profesionalnu odgovornost...“.

Goran Bašić

„U kaotičnim i burnim, političkom i ekonomskom krizom opterećenim, osamdesetim godinama na površinu su i u jugoslavenskoj komunističkoj partiji isplivali ljudi koji su konfuzno stanje u državi iskoristili za vlastite nacionalne (republičke) interese, oživljujući i razbuktavajući povijesna zloпамćenja i mržnje. U tome su dojučerašnjim komunistima, a sada militantnim nacionalistima, bez ikakve kritičke distance sekundirale i odnosne religijske zajednice, odustajući od etičkih zahtjeva kraljevstva Božjeg, o čemu je s intelektualnom čestitošću i velikim teološkim znanjem svojevremeno pisao Andrija Krešić... Štoviše, ponekad su upravo religijske zajednice bile glavni pokretači i nositelji međunacionalnih netrpeljivosti. I komunisti i kršćani, dojučerašnji ideološko protivnici, uz rijetke iznimke, zajedništvo su pronašli u nacionalizmu.“

Drago Bojić

„Krešić bez uzmicanja afirmiše akademske procedure (i procedure uopšte), te slobodu da se odlučuje o stručnoj materiji kao neotuđivu kompetenciju ustanove univerziteta“

Ivana Spasic



9 788670 932029 >