

štvenih pojava doseže filofska antropologija. »Verujemo da se filofska antropologija može baviti jedino subjektom; njen predmet mogu biti grupe (organizacije, partije i sl.) samo ukoliko su subjekti, bića za sebe. Sve one društvene pojave za koje verujemo da pripadaju svetu objekata ili stvari, moraju ležati izvan područja ovako zamišljene filofske antropologije.«(251)

Za Marksa i Sartra, antropologija je istraživanje čovekove suštine, njegovog mesta i uloge u univerzumu, koje nadilazi ono što je empirijski dato. Filofska antropologija ne utvrđuje šta je čovek (u smislu datosti), već ukazuje na ono što on može i treba da bude, ukazuje, dakle, na istorijske mogućnosti čoveka. Sem toga, pod filofskom antropologijom bi se moglo podrazumevati istraživanje čitave stvarnosti »iz čoveka i kroz čoveka«. Tada bi filofska antropologija zahvala čitavo područje filofije. Marksovo i Sartrovo shvatanje čoveka i ljudske istorije čine, tvrdi se u Kovačevićevoj studiji, »prolegomene za jednu buduću antropologiju« u ovom širem smislu. Ta vredna studija bi svakako bila potpunija da je nakon ovih početnih određenja usledilo podrobnije razmatranje o filofskoj antropologiji, o problemima njenog izgrađivanja.

Za razumevanje metoda Marksove i Sartrove filofske antropologije bitna je razlika između unutrašnje i spoljašnje celishodnosti. Spoljašnja celishodnost se ispoljava u očvečenju prirode, u pretvaranju prirode u »anorgansko telo« čoveka, u teleologiji ljudskog rada: proizvod čovekovog rada nije svrha po sebi, njegova svrha je »u drugom biću« — u čoveku koji ga celishodno oblikuje. Unutrašnju celishodnost treba tražiti u Marksovom gledištu da čovek, očvečujući prirodu, očvečuje i proizvodi samoga sebe, da ljudi stvaraju vlastitu istoriju, da je ona, zapravo, to samoproizvođenje čoveka. U unutrašnjoj celishodnosti nema onog podvajanja proizvoda i svrhe proizvođenja karakterističnog za čovekovo prisvajanje prirode; ona je, zapravo, svojstvena čovekovom radu »na samom sebi«. Unutrašnja celishodnost, kod Sartra, »obuhvata bez ostatka celokupnu ljudsku stvarnost«. Pošto je to obrazloženo, tvrdi se da je ta celishodnost, u Marksa i Sartra, dobra metoda za objašnjenje i razumevanje ljudskog *praxisa*.

Na osnovu temeljitog poznavanja filofije, Marksove i Sartrove posebno, uz interesantne interpretacije stavova koji su relevantni za sagledavanje metode filofske antropologije, Kovačević u mnogim delovima svoje knjige piše odista podsticajno. U njenim središnjim poglavljima razmatraju se »primarne ideje« dijalektike (totalitet, posredovanje i negacija), problem dijalektike prirode, otuđenje i Marksova i Sartrova koncepcija istorije. Polazeći od toga da je kod Hegela totalitet celina koju karakteriše unutrašnja celishodnost (jer celishodnost kod njega doseže koliko i um), autor upoređuje Lukačevo (hegelovsko) i Kosikovo shvatanje totaliteta (iz »Dijalektike konkretnog«) da bi pokazao da ona, iako se to nije htelo, uključuje teleološku racionalnost. (Za Kosikovo shvatanje konkretnog totaliteta rečeno je, uz izvesno ublažavanje onim »nama se čini«, da ono »predstavlja deskripciju unutrašnje celishodnosti u koju su uneti i neki elementi spoljašnje celishodnosti«.) U onome što sledi, u autorovom nabrajanju uslova koje celina treba da ispuni da bi bila dijalektički totalitet, nije teško uočiti nastojanje da se pokaže da je taj totalitet celina s unutrašnjom celishodnošću. Tim uslovima je, u stvari, određeno šta treba smatrati svojstvima dijalektičkog totaliteta, pa je onda, ako se ona prihvate, zaista moguće osporavati da je priroda totalitet u tom smislu.

U onom delu istraživanja u kojem je trebalo sagledati područje primene dijalektičke metode kod Marksa, nije se mogao mimoći problem dijalektike prirode. U raspravama o tom problemu Lukač i Sartr su isticali da je Engels, idući za Hegelom, primenio dijalektiku na čitavu prirodu. Interesantno je otuda ono što Kovačević tvrdi — da je Marks »pratio« Engelsova istraživanja izložena u »Dijalektici prirode« i da je »verovao u opravdanost i ispravnost same ideje dijalektike prirode«. Ne izgleda nam da je dovoljno uverljiv početni argument kojim se ova tvrdnja obrazlaže — da je Marks, pošto je Hegel (u »Logici« i »Enciklopediji«) preneo dijalektiku na prirodu, »imao šta da poriče da je to nalazio za shodno«. Prihvatljivije je što se posle toga u Marksovim tekstovima traži potvrda stava o univerzalnosti dijalektike (o tome da je »ljudi trpe kao nadljudski zakon«), mada se istim postupkom kod Marksa mogu naći razlozi kojima bi se taj stav mogao osporavati. Kovačević je kod Sartra (u tekstu »Materijalizam i revolucija« i »Kritici dijalektičkog uma«) našao argumente za osporavanje univerzalnosti dijalektike, pa se onda »sa Sartrom skupa« vraća svom početnom stanovištu da se dijalektika »prostire onoliko daleko koliko i teleološka racionalnost«.

Zbog toga što se čitaocu može učiniti da ne postoji čvrsta veza između razmatranja o otuđenju, temporalnosti, istoriografiji i istoriosofiji i psihoanalizi, treba istaći da su ona (kao i prethodna, o totalitetu i dijalektici prirode), podređena onome što se knjigom »Teleologija i antropologija« htelo, usmerena ka tome da se pokaže teleološka racionalnost dijalektike i fenomenologije. Pošto je ukazao na teleološku zasnovanost Marksove koncepcije otuđenja iz »Ekonomsko-filofskih rukopisa«, shvatajući fetišizam (kapitala, robe, novca) kao ispoljavanje otuđenja u društvenom životu, Kovačević izlaže Sartrovo shvatanje otuđenja i upoređuje ga s Hegelovim i Marksovim. Sartrovo

shvatanje otuđenja prikazuje se preko koncepcije slobode iz dela »Biće i Ništa«, gde je Sartr zaokupljen bekvstvom od slobode, mogućnošću da »sloboda ne odabere samu sebe«, i gde pokazuje da je sloboda pretpostavka otuđenja bez obzira na njegove razmere. Ono je bliže Hegelovom no Marksovom shvatanju otuđenja. Znatna je, kako se procenjuje, razlika između Hegelovog i Sartrovog gledišta o razotudenju: kod Hegela duh prolazi mnoga posredovanja da bi konačno stigao do »apsolutnog spokoja i permanencije«; kod Sartra čovek stalno ukida postojeća stanja otuđenja i stalno ulazi u nova, tako da razotudenje izgleda »kao Sizifov posao«. Ipak, u svakom novom naporu da prevlada otuđeno stanje, čovek, s obzirom na prethodne poduhvate u tom pravcu, ima drukčije polazište. Sartr je, ističe Kovačević, »progresist kao Hegel ili Marks, samo neuporedivo oprezniji«. Kad je reč o odnosu Marksove i Sartrove koncepcije otuđenja, treba reći da je Marks otuđenje neposredno povezao s eksploatacijom i klasnim odnosima; kod Sartra se ono odnosi na sve »forme objektivacije«, pa je otuda tačna Kovačevićeva tvrdnja da teorija otuđenja u tom slučaju nije tako moćno sredstvo kritike kakva je bila kod Marksa.

Pri kraju studije upoređuju se istoriografija i istoriosofija — dva pristupa istoriji koje je teže razlikovati no što se pretpostavlja. Nemogućnost predviđanja istorijskih zbivanja, zbog njihove neponovljivosti, što se navodi kao argument protiv filofske istorije, odnosi se isto tako i na predviđanja u naučnoj istoriografiji (pa i u nekim oblastima prirodne nauke). Sem toga, istoriosofija (a to pokazuje Hegelova filofska istorija) uopšte ne mora da bude »predviđačko saznanje«. Izbor istorijske građe nije ono po čemu bi se istoriosofija razlikovala od istoriografije; i u istoriografiji postoji neki »aksiološki red«, nekakav izbor građe zbog kojeg se u njoj površno prikazuju ili potpuno mimoilaze neka vremenska razdoblja. Istoriosofija u odbacuje »u principu« ni analitičku metodu koja se široko primenjuje u istoriografiji; filofska istraživanje istorije ne odbacuje analitički razum, već nastoji da on postane »moment samog dijalektičkog uma«. Istoriosofiju, po Kovačevićevom mišljenju, karakteriše uverenje u celishodnost toka istorije, uverenje da je budućnost »umnija i bolja« od sadašnjosti, kao i ubeđenje da se tokom istorije ostvaruju sve veća konvergencija i homogenost. To su, kako se u studiji tvrdi i obrazlaže, karakteristike Marksovog i Sartrovog shvatanja istorije. Prema prvoj od tih karakteristika (zadržimo se samo na njoj), istorija je, kao celishodan tok, usmerena u izvesnom pravcu. Da bi se razumela istorijska događanja, potrebna je promena vremenskog redosleda, »jer ono »posle« objašnjava ono »pre«: Marksova zamisao komunizma kao budućnosti ljudskog društva »mora imati udelu« u ocenjivanju prošlih i sadašnjih istorijskih zbivanja; i po Sartru, ističe Kovačević, »smisao istorijskog čina uvek treba tražiti prema budućnosti«.

U čitavom istraživanju Kovačević dosledno primenjuje stav »da se uzročnosti ništa ne može oduzeti a da se ne doda celishodnosti«. Razumljivo je, onda, što on, da bi dokazao teleološku racionalnost fenomenologije primenjene u Selerovoj aksiologiji, Hajdegerovoj i Sartrovoj ontologiji i filofske egzistencije, naglašava izdvajanje duha iz sfere uzročnosti svojstveno Husserlovom stanovištu. Sartr je takođe, u svojim fenomenološkim spisima, isticao da čovek ne pripada kauzalnom svetu, da na čoveka ne treba primenjivati uzročna objašnjenja koja svode budućnost na prošlost. Teleološka racionalnost i dijalektike i fenomenologije, koju je u studiji trebalo pokazati, ukazuje na to da Sartrovi fenomenološki spisi ne protivreče njegovim kasnijim dijalektičkim istraživanjima.

Posebno poglavlje knjige »Teleologija i antropologija« posvećeno je odnosu marksizma i psihoanalize, i Sartrovom nastojanju da preko intencionalnosti iz psihoanalize eliminiše uzročnost da bi je zamenio celishodnošću.

Da li je knjiga »Teleologija i antropologija« namenjena širem krugu čitalaca? Po problemima koje razmatra, ona bi to svakako bila; po načinu njihove obrade, ona to ipak nije. Njena je vrednost u tome što, usredsređena na metodu filofske antropologije, zrelo i pronicljivo istražuje probleme čija se aktuelnost ne može osporiti.

**Branko Vuletić: »GRAMATIKA GOVORA«,**  
Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1980.

Piše: Dunja Jutronjić — Tihomirović

*Gramatika govora* treća je knjiga profesora zagrebačkog sveučilišta Branka Vuletića. Njegova prva knjiga, *Fonetika književnosti*, izašla je 1976. u »Liberovom« izdanju, a te iste godine prof. Vuletić je, u suradnji sa Jeanom Cureanom, objavio knjigu *Enseignement de la prononciation*.

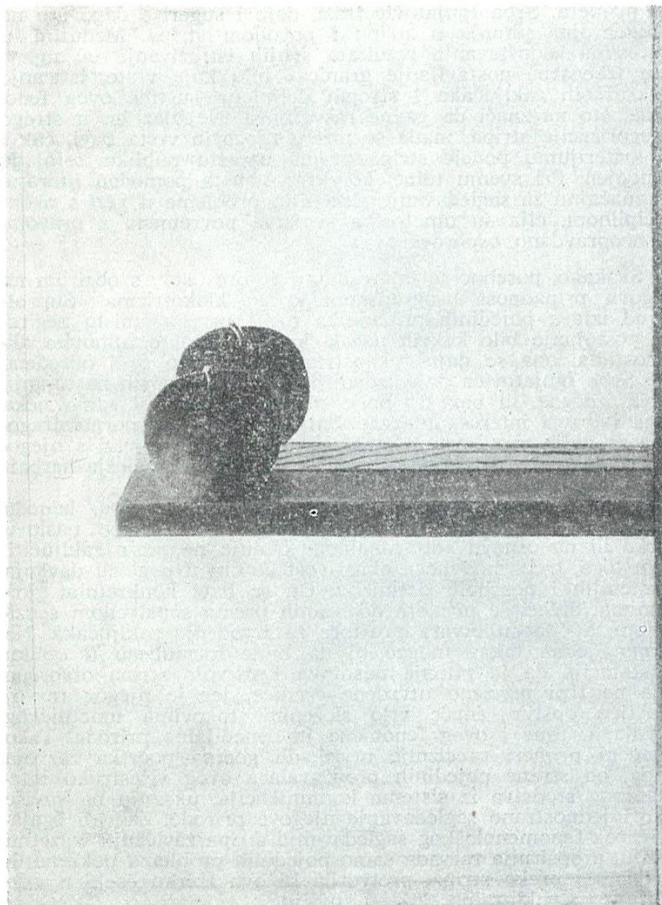
Predstavljajući ovog znanstvenika treba spomenuti da je on nastavljač ideja prof. Petra Guberine, koji je naučeno formiran u duhu francuske lingvističke škole, izrasle na idejama švicarskog lingviste De Saussurea. Uz neke druge osobenosti, ova škola je poznata po tome što u pristupu jeziku ističe i proučava njegovu afektivnu, tj. emocionalnu stranu. Lingvističku teoriju



ove škole stvorio je Charles Bally, De Saussureov učenik, polazeći od hipoteze da je svaki govorni čin objektivna konstatacija i da se ništa ne može kazati na isti način. De Saussureova distinkcija između jezika (*langue*) i govora (*parole*), tj. jezika kao društvenog fenomena i govora kao njegove pojedinačne upotrebe, poslužila je Ballyju da razradi teoriju o aktualizaciji riječi. Naime, u ovoj se teoriji pretpostavlja da riječi imaju latentno, nekonkretno značenje, i da tek u govoru dobijaju svoje određeno značenje. Drugim riječima, govor je aktualizacija jezika. Govorom se apstraktni pojmovi pretvaraju u pojmove o konkretnim pojavama i na taj se način jezik od apstraktnog pretvara u stvarno ili od virtuelnog u aktuelno.

I interes prof. Vuletića prvenstveno je usmjeren na proučavanje govora, a ne jezika. Tri dijela knjige *Gramatika govora*, »Komunikacija govorom«, »Učenje govora« i »Ogledi za gramatiku govora« (članci koji su uglavnom ranije objavljeni kod nas i u Francuskoj), tvore cjelinu i, kako kaže sâm autor u predgovoru, povezuje ih »zajednička misao: proučavanje govora, a to znači jezika u funkcioniranju«.

Nastavljajući se na proučavanje govora u duhu škole prof. Guberine, gdje se ističu njegove poznate »vrednote govornog jezika a to su intonacija, pauza, tempo, mimika, gesta i stvarni kontekst — prof. Vuletić smatra da je govor slika čovjeka. Uz poruku koja se izražava leksičkim sadržajem, govor ima i svoj vlastiti sadržaj, jer u njegovoj akustičkoj formi postoji jedan splet informacija koje su vezane uz govornika, sugovornika i predmet njihova razgovora. Govor je redovito izraz afektivnog stanja govornika, npr. stanja kao što su radost ili tuga, a ona se mogu lakše, efikasnije i spontanije prenositi zvukovnom formom govora, intonacijom kao najvažnijom, nego što bi se mogle prenijeti leksičkim sadržajem. Na primjer, vokali *O* ili *A* ne nose nikakvo jezično značenje, ali oni mogu vrlo točno izraziti iznenađenje ili strah. Interesantan je test koji je Vuletić proveo među 70 ispitanika, a koji je pokazao da se afektivna intonacija razumije u vrlo visokom postotku (čak preko 80%) u slučajevima gdje je leksičko značenje potpuno potisnuto. Testiranjem je također pokazao da afektivnu intonaciju na hrvatskosrpskom razumiju i Francuzi i Englezi, pa čak i Japanci. Vuletić zaključuje da je stoga intonacija glavni nosilac sadržaja, a kako je intonacija razumljiva i strancima, to je njena vrijednost općeljudska. Ipak, trebalo bi se zapitati da li se riječ i njeno značenje stvarno prvenstveno otkrivaju intonacijom i, nadalje, ako to važi za riječ, koliko nam isključivo intonacija pomaže u otkrivanju smisla većih cjelina od riječi ili rečenice. Čini se da u diskursu intonacija ne pomaže mnogo u otkrivanju smisla, ako isključimo leksičko značenje.



Kao teoretsku pozadinu treba istaknuti Vuletićevu reinterpretaciju De Saussureove distinkcije između jezika i govora, gdje Vuletić uvodi i treću komponentu govorenje. Jezik je kolektivni sustav koji se ne može prenositi sugovorniku ako se ne materijalizira, tj. ako se ne ozvuči. Materijalizacija ili ozvučenje jezika jest govorenje. To je »neurloško, fiziološko, akustičko i auditivno oblikovanje, prenošenje i primanje govora«. U domen govorenja spadaju izgovor, ozvučenje riječi i rečenice, intonacija i neke druge komponente. Jezični glasovi su čisti, idealni, bestjelesni — a zbog toga i neljudski, kako kaže Vuletić — i da bi oni profunkcionirali, tj. postali ljudski, moraju se materijalizirati u govorenju. Vuletić naročito ističe sustavnost govorenja, koja se postavlja kao paralela sustavnosti jezika, ali koja može funkcionirati i neovisno o jeziku. Naglašava se da akustička slika postaje foničkim nizom nervnih, mišićnih, akustičnih i auditivnih aktivnosti i u tom procesu fiziolog, akustičar ili fonetičar nalaze zakonitosti koje ne remete jezičnu sustavnost, već tvore sustavnost govora. Govor je aktualizacija jezika i govorenja, i on postaje centralni termin u ovakvom viđenju odnosa triju komponenta. Naročito je važno da se jezični principi arbitrarnosti i linearnosti narušavaju u govoru. Govor je istovremeno izbor iz jezika i izbor iz govorenja; dakle, s jedne strane postoji jezični arbitrarni i konvencionalni znak, a s druge strane govorni znak (intonacija naročito) koji nije ni linearan ni arbitraran, jer u isto vrijeme daje obavijest o govorniku, sugovorniku i sadržaju govora, a proizvod je stava i situacije.

U ovom zanimljivom obratu vrijednosti i važnosti jezika i govora treba ipak primijetiti da je dijalektska vezanost između jezika i govora sigurno kompleksnija nego što se ovdje prikazuje. Za sustavnije rješavanje teoretskog statusa jezika i govora trebalo bi odgovoriti na mnoga pitanja poput slijedećih: Ako je govor zvučna realizacija jezika, kako onda definirati unutrašnji govor (govor u sebi)? Da li govorenje stvarno ima vlastiti sustav koji funkcionira neovisno o jeziku? Na koji je način govorenje primjerenije čovjeku od jezika? Poslije jedne čitave lingvističke revolucije koju je poveo Noam Chomsky, i čija je jedna od glavnih premisa da je jezik čovjeku urođen, može li se bez imalo sumnje tvrditi da jezik nije urođen čovjeku i da slušanjem drugih učimo jezik, kao što se navodi u ovoj knjizi?

Zanimljiva je, ali i indikativna, pažnja koju Vuletić posvećuje *kriku*, globalnoj formi intonacije, koji je razumljiv svima, jer je točniji od leksičke jezične poruke. Krik je vrsta afektivne poruke (poput uzvika radosti) koja je individualna, ne posjeduje društvene elemente, a ipak je razumljiva svima, pošto se graniči s biološkim krikom. To je općeljudski, prirodni sadržaj govora i najbolje ga vidimo u letrističkoj poeziji koja oblikuje upravo krajnje forme govora (na primjer, udisanje, izdisanje, kašalj, pucketanje jezikom itd.) To su forme gdje je konačno govor lišen jezika, gdje jezik nije potreban jer označitelj i označeno postaju jedno. Primjerice, afektivna intonacija nije simbol za iznenađenje ili radost, ona *jest* iznenađenje ili radost.

Afektivna poruka u jeziku nije zanemariva, ali u Vuletićevom pristupu ona postaje centralna, a u isticanju vrijednosti govora poništava se jezik. To ima praktičke opravdanosti i pokazalo se korisnim u učenju jezika i korekciji izgovora, međutim, teorijski nije opravdano, jer ne čini se istinom da »kad je riječ o čovjeku, o njemu samome, njemu neiskvarenome, njemu spontanome, njemu najbitnijem, njemu najskrovitijem, onda jezik mora zatajiti« (26). U takvom stanju čovjek je ipak najudaljeniji od onog što je u njemu najljudskije, a što se iskazuje samo putem jezika.

Fonetika, kao nauka o glasovima, jest samo mali dio lingvističkih ispitivanja, međutim, nakon De Saussureove definicije govora ona dobija novu dimenziju: fonetika postaje nauka o govoru. De Saussure je ipak smatrao da je prava lingvistika tek lingvistika jezika, dok je lingvistika govora moguća, ali bi bila odvojena od prve lingvistike. Vuletićeva knjiga, osim proučavanja jezika u funkcioniranju i njegovih vrijednih praktičkih rezultata, predstavlja pozitivan pokušaj definiranja fonetike kao znanosti o govorenju i, nadalje, sagledavanjem problema jedne moguće gramatike govora, on se zalaže za stvaranje lingvistike govora koja bi bila ravnopravna lingvistici jezika.

**Dr IVAN CVITKOVIĆ: »MARKSISTIČKA MISAO I RELIGIJA«, »Svjetlost«, Sarajevo, 1980.**

**Piše: Stjepan T. Simić**

Treća knjiga Ivana Cvitkovića (prva, *Društvo, religija, mladi*, objelodanjena je 1974, a druga, *Bilješke o religiji*, 1980) stanovito je tematsko zaokruženje (ne završetak, zatvorenje) autorova nedvojbeno produktivnog, i izazovnog, marksovskog teorijskokritičkog bavljenja izuzetno aktuelnim pitanjima religije i ateizma u dijalektski oprečnom krajoliku dinamičnog razvoja jugoslovenskog socijalističkog samoupravljanja. Onome ko ima potpuni uvid u prethodne autorove tekstove, nije teško ustvrditi njihovu vezu s knjigom o kojoj je ovdje riječ, ali, što je relevantnije, i evidentan, »skokovit« Cvitkovićev napredak — u smislu sistematičnijeg, temeljitijeg, teorijski rigoroznijeg i strpljivog traganja i poniranja u ovu sferu »društenosti«. Ako bismo pokušali *Marksističku misao i religiju* odrediti što kraćom sintagmičkom naznakom, dali bismo joj naslov: *marksistička kritika teološke kritike marksizma*.