

62789

SOCIJALNI ESEJI

***Temelji marksističke ideologije - Dijalektički
i historijski materijalizam - Socijalna nauka
Crkve.***



1 9 4 1.

SOCIJALNI ESEJI

Napisao:

Dr. Felix Niedzielski



Izdalo:

Akademsko Križarsko Bratstvo „Mafnić“ u Zagrebu

1 9 4 1.

62789

Kazalo:

Temelji marksističke ideologije . . .	3
Dijalektički i historijski materijalizam	15
Socijalna nauka Crkve	45

-1. 11 1941



Temelji marksističke ideologije

U svojoj propagandi marksizam od svojih ideoloških zasada uglavnom ističe samo dvije: *ukinuće privatnog vlasništva i klasnu borbu*. To je sasvim razumljivo iz taktičkih razloga, jer dok ukinuće privatnog vlasništva dočarava proletarijatu izvlaštenje kapitalista — kod čega naravno pojedinac manje misli na prenašanje eksproprijiranog vlasništva na zajednicu, a više na prisvajanje istog u ličnu korist —, klasna borba, koja je prožeta mržnjom i kojoj je sve moralno, što odgovara interesima pojedine klase, najbolje je sredstvo za održavanje revolucionarnog raspoloženja u širokim narodnim slojevima.

Pored toga kako ukidanje privatnog vlasništva tako i klasna borba lako su pristupačni i razumljivi također ljudima sasvim neupućenim u socijalne i ekonomske probleme. Kao negativni zahtjevi oni su mnogo prikladniji za demagoško osvajanje mase, nego što bi to bile pojedine točke nekog pozitivnog programa, koji

bi pozivao na izgradnju novog društva.

Protivnici marksizma, videći, da ovaj najviše govori o ukidanju privatnog vlasništva i klasnoj borbi, uperili su svoju borbu najviše protiv ova dva zahtjeva, pa zato većina protumarksističke literature govori o štetnim posljedicama klasne borbe i o važnosti privatnog vlasništva.

Ipak ove dvije zasade marksizma ne sačinjavaju njegovu bitnost, nego su tek konsekvencije temeljnih zasada marksizma. Zato polemika, koja se zaustavlja na ovome mjestu, ostaje na površini te ne zadovoljava inteligentniju publiku. A pored toga ona je skrivila, da se počesto uopće ne shvaća bitnost marksizma, što onda dovodi do posve krivih zaključaka.

Samo na taj način moglo se pojaviti pitanje, da li je marksizam prihvatljiv u slučaju, da ublaži i modificira svoje zahtjeve u pogledu klasne borbe i privatnog vlasništva. Došlo je naime u nekim krugovima do mišljenja, da marksizam, koji u klasnoj borbi zahtijeva upotrebu legalnih sredstava te odustaje od revolucionarne metode, a u pogledu privatnog vlasništva hoće ovome nametnuti socijalne dužnosti, a eksproprijaciju u korist zajednice provesti samo kod velikih poduzeća, — da je takav

marksizam odustao od svojih bitnih zahtjeva, te da ne stoji više u oprečnosti sa uređenjem ljudske zajednice, kakovo zahtijeva čovječja narav i zdrav razum.

Ovo stanovište, koje proizlazi iz površnog poznavanja marksizma, je neispravno, jer marksizam, modificirajući svoje zahtjeve o klasnoj borbi i privatnom vlasništvu, nije se ništa promijenio u svojoj bitnosti. Stoga bi kritika marksizma trebala prodirati u dubinu problema te zahvatiti temelje marksističke ideologije.

Govoreći o marksizmu ne smijemo nikada zaboraviti, da se radi o jedinstvenom svjetovnom nazoru, koji počiva na jednom određenom filozofskom sistemu i koji ima izgrađenu nauku o ekonomiji i ustaljeno shvaćanje o ljudskom društvu. To su temelji marksizma, ovdje treba tražiti njegovu bitnost, a dosljedno tome treba ovdje da započne i kritika marksizma. Filozofski sistem marksizma, t. j. dijalektički i historijski materijalizam, ostavit ćemo ovaj put na strani, pa ćemo se zadržati na marksističkoj političkoj ekonomiji i njegovu shvaćanju društva.

Polazna točka i temelj Marksove političke ekonomije je njegova teorija vrijednosti i viška vrijednosti. O tome nas tako-

der uvjerava Engels, kada ovu teoriju zajedno sa historijskim materijalizmom naziva velikim otkrićima, po kojima je socijalizam postao naukom.

Sam pojam vrijednosti spada među najjednostavnije pojmove, koje razumije svaki čovjek, a nejasni mu postaju tek onda, kada o njima počne razmišljati. Svaka stvar, koja nam se čini poželjnom, ima za nas vrijednost. Da bi jedna stvar imala vrijednost, potrebno je, da je ona sama po sebi jedno dobro ili da nam se barem kao takovo prikazuje. Također čisto duhovna dobra mogu imati vrijednost. Pošto vrijednost pored objektivnog uključuje i subjektivni momenat, to vrijednost jedne te iste stvari može biti različita za razne osobe. To bi bio pojam vrijednosti u širem smislu, ali se taj pojam upotrebljava još u užem, kao *e k o n o m s k a v r i j e d n o s t*. Ekonomija nam dobavlja materijalna dobra za podmirenje naših potreba. Kod tih materijalnih dobara razlikujemo dvije vrijednosti: *u p o t r e b n u v r i j e d n o s t*, koja predstavlja prikladnost stvari da nam služe za podmirenje potreba, i *p r o m e t n u v r i j e d n o s t*, koja stvarima daje sposobnost da ih u prometu zamijenimo za druge.

Marx u svojoj teoriji vrijednosti razlikuje upotrebnu i prometnu vrijednost, ali pored toga tvrdi, da je prometna vrijednost sasvim nezavisna od upotrebe. Ono — kaže Marx —, što je zajedničko svim robama, koje se međusobno zamjenjuju, ne može biti njihova upotrebna vrijednost, jer je ona upravo zasnovana na fizikalnim, kemijskim i drugim različnostima robe, te prema tome ne može predstavljati njihov zajednički faktor. Hoćemo li dakle odrediti prometnu vrijednost, to moramo apstrahirati od upotrebne. Učinimo li to, onda robama ostaje samo jedno zajedničko svojstvo: da su produkt ljudskog rada. Prema tome je vrijednost u svojoj bitnosti »kristalizirani«. »apstraktni« rad, a mjerilo vrijednosti pojedine robe je društveno potrebnii rad, nuždan prema stanju tehnike za proizvodnju te robe. Svaka viša vrijednost predstavlja samo nagomilavanje toga radnog vremena.

U kapitalističkom načinu proizvodnje ljudski je rad također postao roba, koju je radnik prisiljen stalno nuditi kapitalistima, ako hoće uzdržati svoju egzistenciju. Pritom se prometna vrijednost rada određuje na isti način kao kod svake druge robe: ona je jednaka radnom vremenu utrošenu za proizvodnju živčanih

namirnica potrebnih za reprodukciju radne snage, t. j. poslodavac plaća prometnu, a dobiva upotrebnu vrijednost rada, koja je veća od prometne. Poslodavac plaća radniku ono, što je potrebno, da se ovaj može uzdržavati. Ako je za to dovoljno 6 sati rada, dok radnik u stvari radi 10 sati, onda preostala 4 sata radnog vremena ostaju u korist kapitalisti te predstavljaju njegovu dobit, koju Marx naziva viškom vrijednosti.

Robe, koje se međusobno izmjenjuju, moraju imati nešto zajedničko, ali po Marxu je upotrebna vrijednost upravo temelj njihove različitosti. Apstrahiramo li od upotrebne vrijednosti, tada preostaje svim robama svojstvo, da su produkt ljudskog rada. Ovaj Marxov zaključak protivi se osnovnim pravilima logike. Sigurno su robe kao upotrebne vrijednosti međusobno različite po svojim konkretnim geometrijskim, fizikalnim i kemijskim svojstvima, ali se one na isti način razlikuju, ako uspoređujemo konkretni rad, koji je sadržan u pojedinoj robi, jer kao što svaka roba pruža drugu korist, tako je isto različit rad potreban za proizvodnju raznih roba. Kada dakle Marx uspoređuje robe po njihovom apstraktnom svojstvu, da su produkt ljudskog rada, onda bi ih

podjednako morao promatrati obzirom na njihovo apstraktno svojstvo, da zadovoljavaju ljudske potrebe, a ovo svojstvo zajedničko je svim robama kao i ono prvo.

Ispravnost ovoga teoretskog izvoda potvrđuje nam također stvarni život, jer na prvi pogled susrećemo bezbroj roba, čiju vrijednost ne određuje u njih utrošeni ljudski rad, nego njihova rijetkost ili starost, n. pr. drago kamenje ili staro vino. Ova činjenica nije ostala nezapažena od Marxa, pa zato on izuzima od svoje teorije vrijednosti zemljišta i stvari, koje se mogu bez ograničenja reproducirati. Naravno, da tim Marxova teorija vrijednosti gubi karakter opće teorije, pošto ne obuhvaća i ne tumači sve vrste prometne vrijednosti. Pored toga Marx je šutke priznao korisnost robe te neprimjetno uveo upotrebnu vrijednost u svoj pojam vrijednosti. Po njemu vrijednost robe određuje za njenu proizvodnju »potrebno društveno radno vrijeme«. To znači, da ne dolazi u obzir svako radno vrijeme, nego samo ono, koje je potrebno i koje je društvu korisno. N. pr., ako netko proizvodi robu, koja nije nikome korisna ili proizvodi robu zastarjelim načinom proizvodnje, to on u prvom slučaju uopće ne će moći plasirati robu, dok u drugom ne će moći u cijenu uračunati

cijelo svoje radno vrijeme, nego samo ono, koje je bilo potrebno prema stanju tehnike.

Na isti način dolazi Marx, logički neispravnim zaključkom, do svoje teorije viška vrijednosti, kod koje on kao temelj dokazivanja uzima ono, što bi upravo ovom teorijom trebalo dokazati. Marx hoće da ispita ovom teorijom, koji dio socijalnog produkta otpada na radničku plaću, a koji na profit kapitala. I sada jednostavno proglašuje radnu snagu robom, čiju vrijednost, kao kod svake druge robe, određuju troškovi njene reprodukcije. Prema tome se u kapitalističkom načinu proizvodnje radnička plaća nužno kreće oko minimuma egzistencije, dok sav ostali dobitak pripada kapitalisti.

Tim se jednostavno pretpostavlja ono, što je trebalo dokazati. Uostalom sam Marx uvjerio se o neispravnosti svoje teorije viška vrijednosti, ali je zato ne pušta, nego pokušava da je spasi duhovitom doskočicom. Radi boljeg razumijevanja stvari moramo spomenuti, da Marx razlikuje varijabilni i konstantni kapital. Pod konstantnim razumije se kapital uložen u zgrade, strojeve i sirovine, dok je varijabilni kapital utrošen za radničke plaće. Omjer, u kojem stoji unutar nekog poduzeća varijabilni kapital prema

konstantnom, naziva Marx organskim sastavom kapitala. Samo varijabilni kapital donosi kapitalisti višak vrijednosti, koji nastaje tim, što kapitalist plaća prometnu, a zadržava veću, upotrebnu vrijednost rada.

Iz ovoga nužno slijedi, da je višak vrijednosti to veći, što je u neko poduzeće uloženo više varijabilnog kapitala, a manje konstantnog, t. j. što je više radnika, a manje mašina. Prema tome bi grane proizvodnje s različitim organskim sastavom kapitala davale višak vrijednosti u raznom iznosu.

Međutim to u stvari nije tako. Videći, da činjenice obaraju njegovu teoriju, Marx u trećem dijelu svog »Kapitala« priznaje, da postoji prosječna profitna stopa, te da višak vrijednosti pojedinog poduzeća ne zavisi od količine varijabilnog kapitala, koji je u njemu utrošen, nego da se uslijed konkurencije razne profitne stope izjednačuju. To je pokušaj, da se spasi teorija viška vrijednosti, a u stvari predstavlja njeno napuštanje. Iz svega ovoga slijedi, da je Marxova teorija vrijednosti i viška vrijednosti naučno neodrživa; a pošto ona čini temelj cijeloj Marxovoj političkoj ekonomiji, to zajedno s njom padaju sve ostale njegove teorije: teorija akumula-

cije, koncentracije i krize, teorija pauperizacije u vezi sa stvaranjem rezervne armije nezaposlenih radnika i napokon teorija katastrofe.

Marksističko je shvaćanje ljudskog društva materijalističko-determinističko. Društvo se razvija po neumoljivim zakonima nezavisno od ljudskog djelovanja, a temelj svakog društvenog zbivanja čini ekonomija. Vjera, moral, pravo, forma vladavine, sve je to samo odsjev ekonomskih prilika, te se zajedno s njima mijenja. U cijeloj kulturi jedne epohe samo se zrcale njeni produktivni odnosi, način, kako ljudi sebi dobavljaju i troše materijalna dobra. Iako stoji izvan svake sumnje, da ekonomske prilike igraju kapitalnu ulogu u ljudskom društvu, to ovdje susrećemo pretjerano naglašavanje njihove važnosti. Istina je, da kultura pretpostavlja stanovitu materijalnu bazu, ali iz toga se ne može još zaključiti, da je kultura samo odsjev te materijalne, ekonomske baze. Ovako shvaćanje dovodi u pojedinom konkretnom slučaju do veoma čudnih zaključaka. Tako n. pr. svi mi znamo, da bez sloga i tiska nema novinskog članka, ali po marksizmu, ukoliko ostaje dosljedan svojoj nauci, svaki novinski članak i nije drugo nego odsjev tehnike sla-

ganja i tiskanja, bez obzira na mišljenje, koje taj članak zastupa.

Po marksizmu će kapitalističko društvo nužno prijeći u komunističko, a na prekretnici bit će revolucija. Poslije revolucije treba razlikovati dvije etape u društvenom razvoju: prvo će biti prelazna etapa diktature proletarijata, koja će onda prijeći u drugu etapu, koja predstavlja konačni oblik ljudske zajednice, a to je besklasno društvo, u kojem će svaki član davati po svojim sposobnostima, a primati po svojim potrebama.

Druga etapa, čini se, da je samim marksistima utopija, pa se zato na njoj mnogo ne zaustavljaju, te nježno ostvarenje prepuštaju dalekoj budućnosti. To više pažnje posvećuju proletherskoj državi, koja u stvari nije drugo, nego kapitalistički poredak sa izmijenjenim ulogama klasa, te prema tome sadržava sve nedostatke društvenog poretka, koji se temelji na klasnoj borbi.

Po marksizmu društvo predstavlja samo veliko poduzeće, kojemu je jedina svrha proizvoditi što više materijalnih dobara. Da bi se u tom uspjelo, potrebno je provesti strogu centralizaciju proizvodnje i dosljedno tome pojedincu i pojedinim manjim zajednicama oduzeti svaku slobodu u ekonomskom djelovanju. Po-

jedinci se u ovakovu poretku dobrovoljno odriču svoje slobode, ukoliko su uvjereni, da je svrha života sticanje materijalnih dobara i da maksimum tih dobara dobivaju u tako organiziranu društvu. Ako toga uvjerenja nema, što će sigurno kod mnogih biti slučaj, može se takav poredak održati samo grubom silom.

Dakle, pojedinac će bez ikakve slobode i pod najstrožim nadzorom obavljati svoje životno zanimanje, dok će slobodno vrijeme provoditi u potpunoj slobodi, razriješen svih društvenih obveza. A hoće li biti psihološki moguće, da pojedinac svakoga dana pada iz jednog ekstrema u drugi, iz krajnjeg ropstva u slobodu bez granica?

Po ovom shvaćanju ljudski rad i društvo gube svoje dostojanstvo, jer oboje predstavlja nužno zlo, koje po mogućnosti treba ograničiti u trajanju i moći.

Najzad ne smijemo zaboraviti, da komunističko besklasno društvo — ukoliko bi se uopće dalo ostvariti, — predstavlja sumu potpuno izjednačenih individua, među kojima nema više reda, ni hijerarhije, ni autoriteta, te da prema tome takovo društvo nije više — društvo.

Dijalektički i historijski materijalizam

Uvod.

Temelji, na kojima počiva cijela zgrada marksizma, jesu njegova politička ekonomija i njegov filozofski sistem. U jednom ranijem članku podvrgli smo kritici političku ekonomiju marksizma, naročito Marxovu teoriju vrijednosti i viška vrijednosti, a sada nam preostaje da to isto učinimo sa filozofskim sistemom marksizma, t. j. sa *dijalektičkim i historijskim materijalizmom*.

Moram priznati, da među knjigama i raspravama, koje obrađuju ovaj predmet, nisam našao ni jedne, koja bi dala kritiku filozofskog sistema u tako sažetoj, a ipak sveobuhvatnoj formi i koja bi usprkos teškoće predmeta također za lajika u problemima filozofije bila toliko pristupačna i interesantna, kao što je to rasprava, koju je napisao O. Karlo Grimm D. I., pod naslovom »*Marksizam ili katolicizam*« (»Život«, Zagreb, 1934., br. 5.). Stoga ću u ovom članku uglavnom reproducirati tok misli iz spomenute rasprave.

Raspravljajući o marksizmu nika-
da ne smijemo gubiti s vida, da je
on surogat za vjeru, nazor o svijetu.
Marksizam doduše želi ponajprije
riješiti socijalno pitanje, ali on je pu-
no više od običnog odgovora na nj.
Marksizam želi dati jedan jedinstve-
ni i zaokruženi sistem svega, što po-
stoji, pa onda iz toga sistema izvesti
odgovor na socijalno pitanje i na sve
one probleme, koji su s tim pitanjem
u vezi. Marksizam dakle nije poli-
tička stranka ili običan recept za rje-
šenje ekonomske krize, nego je on
svjetovni nazor, i kao takva ga treba
promatrati. Nije onda teško razu-
mjeti, da će vrijednosti i istinitost
marksizma najviše zavisiti o tome.
koliko vrijedi i koliko odgovara istini
taj sistem, što ga marksizam izgra-
đuje o svijetu i životu. Stoga je za-
pravo suvišno, naročito za inteli-
genta, iznositi praktične posljedice
marksizma, kad je svaki onaj, tko
poznaje neprovedivost Marxova go-
spodarskog programa, neodrživost
materijalizma, a naročito nelogičnost
i revolucionarnu opasnost, koja se
krije u dijalektici, morao predvidjeti.
da iz ovakovih načela nužno slijedi
gospodarski neuspjeh — kakav je n.
pr. u Sovjetskoj Rusiji morao prizna-
ti već sam Lenjin, uvodeći novu eko-
nomsku politiku (NEP), a koji svo-
jim novim zakonodavstvom, koje je

u oprečnosti s ortodoksnim marksizmom, dandanas priznaje Staljin, — i da je neminovno ono neopisivo divljaštvo, koje je pokazao boljševizam ovih zadnjih decenija u raznim zemljama.

Da prijedemo na samu stvar: stavit ćemo filozofski sistem marksizma, dijalektički i historijski materijalizam, pred sudište zdrava razuma.

Odakle i zašto marksizam?

Ponajprije nam se nameće pitanje, zašto se marksistički svjetovni nazor javlja upravo u naše dane.

Od onoga dana, — piše O. Karlo Grimm, — kada se čovjek pojavio na ovoj zemlji, a naročito od onoga časa, kad je prvi put osjetio u samome sebi, kako se žalac vlastitog mu tijela okrenuo protiv duha, od onoga dana i časa čovjek neprestano proživljuje antagonizam, borbu materije i duha, i upravo elementarnom snagom gonjen pravi razliku između tijela i duše, između materijalnoga i duhovnoga. A kako i ne bi? Ta gdje će biti razlike, ako ne između ova dva neumorna borca, dva din-dušmanina, koji ne znaju i neće da znaju ni za mir ni za primirje, nego vode rat do istrage? Zato kaže jedan veliki poznavatelj ljudske duše: »Jer tijelo želi protiv duha, a duh protiv tijela. Ovo se pro-

tivi jedno drugome.« To je uostalom istina, koju su spoznali svi duhovni velikani ljudskoga roda. Tako n. pr. *Viktor Hugo* pjeva:

»Ja kraj sam, gdje velik bije se boj,
Sad nebo, sad zemlja gospodar je moj!«

A arapski mislilac *Abu l' Utahya* veli:

»U čovjeku bića nalaze se dva,
Dobro i zlo, ne slažuć se nikada.«

Uostalom ovu istinu upoznaje svaki čovjek neposredno usebnim iskustvom, jer svaki je od nas proživio u svojim vlastitim grudima ono *F a u s t o v s k o* raspoloženje: dvije duše stanuju u mojim grudima; jedna hoće od druge da se rastavi; jedna se strastveno i grčevito drži ovog svijeta; a druga silom hoće da se podigne prema družini visokih pređa. Pa je li onda čudo, da se apostolu sv. Pavlu, kome genijalnost ne poriču ni najzakletiji protivnici kršćanstva, otimlje uzvik: »Vidim drugi zakon u udovima svojim, koji se opire zakonu uma mojega... Ja nesretni čovjek! Tko će me izbaviti od ovoga smrtnoga tijela?« Da, tko će već jednom ukloniti ovu opreku materije i duha, među koje sam dospio ja, čovjek, to zagonetno biće, kao među dva mlinska kamena, koji me neprestano melju i hoće da samelju?

Evo nam jednog od najdubljih i najopćenitijih razloga, zašto je čovjeka i čovječanstvo oduvijek tištilo pitanje materije i duha, zašto je oduvijek u njemu drijemala tendencija svesti materiju na duh ili, još češće, ono, što je puno lakše, — duh na materiju. Ako je duh zapravo materija, tada svaka borba protiv materije, protiv tijela i njegovih bilo kojih zahtjeva postaje besmislenom: čovjek u tom slučaju najrazumnije postupa, ako baci koplje u šaš i ne troši energije uludo. Jednako je i onda, ako je materija duh. Interesantno je, kako nam svjedoči povijest čovječanstva, da su i kultura i moral uvijek jednako stradali, bilo da su se ljudi osjećali previše produhovljenim bićima, bilo da su svoje ideale svukli u niski okvir čisto životinjskoga i materijalnoga. Tako n. pr. sredovječni *katar*i, koji neće ni da znaju za materiju i koji su mislili, da su se dovinuli do čistoće i slobode duha, nisu nimalo manje destruktivno djelovali na kulturu i moral, negoli stari materijalistički *epikurejci*. Ipak je češće i običnije, da ljudi svlače duh i materiju, negoli da dižu materiju do duha. Pa to je razumljivo. Jer svlačiti je prema svakidašnjem iskustvu uvijek lakše negoli dizati, a osim toga se iskra ljudskog duha nalazi na ovom

materijalnom svijetu kao zalutali došljak i tuđinac.

Ovo bolno proživljavanje materije i duha u vlastitoj nutrini pojedinca čovjeka ogleda se i u životu cijelog čovječanstva, te nalazi svoj odraz u znanosti, umjetnosti, u odnosima čovjeka prema čovjeku i rodi često upravo kobnim posljedicama. A rat se između duha i materije vrlo često i vrlo lako završava kod nas ljudi porazom duha. Jer, kao što tjelesni život ne podnosi ni velike vrućine ni velike zime, nego ga i jedno i drugo ubija, tako duhovni život, život vjere i morala, ne podnosi ni prevelikog obilja ni prevelike oskudice materijalnih dobara: u prevelikoj bijedi i u prevelikom obilju zaspe duh u čovjeku, a probudi se u njemu — životinja. Ako se dakle tokom povijesti kod raznih naroda znalo na mahove pojaviti preveliko obilje ili strašna oskudica, tada se lako događalo i to, da su duhovna dobra čovječanstva stradavala, da je zavladao materijalizam, koji su onda bolja vremena opet pokopala.

U ovaj okvir valja da stavimo sliku, što nam je pruža današnjica, kojoj silom hoće da nametne svoj žig — marksizam; u taj okvir valja da stavimo tu sliku, ako je želimo pravo uočiti i pregledati. Dijalektički materijalizam ili marksizam, kojemu naj-

istaknutiji suvremeni marksistički ideolog *Thalheimer* daje ponosno ime »*najnaprednijeg modernog nazora o svijetu*«, samo je mala epizoda u vjekovnom nastojanju nesretnog čovječanstva, da radikalno riješi veliki problem protivnosti duha i tijela poricanjem duha, samo jedno od novijih, pa i to prilično loše skrojenih odijela za vrlo staro nastojanje, nastojanje, da se podredi, utopi duh u materiji. A rodila je to nastojanje u doba začetnika marksizma, *Marxa* i *Engelsa*, velika socij. nepravda prema radništvu i krajnja bijeda širokih narodnih slojeva. U tom je okviru marksizam splasnuo do tek jedne i to dosta neugledne epizode u gigantskom razračunavanju čovječanstva sa problemom duha. Da se o tom uvjerimo, dovoljno je malko zalistati povjesnicom filozofije 18. vijeka, gdje se nalazi kolijevka marksizma.

Postanak dijalektičkog materijalizma.

Među veleumima, koji su si razbijali glavu zadnjim pitanjima čovječanstva, istaknuo se u novije doba *Immanuel Kant*, koji je svojim pretjeranim kriticismom doveo velik dio ljudskog roda onamo, gdje je bio na početku. Kant je učio, da čovjek uopće nije kadar odgovoriti na pitanje, da uopće ne može ni znati, po-

stoji li materija i postoji li duh, i ako postoje, da li se međusobno razlikuju. Ali ovakovo rješenje nije zadovoljilo ljude, pa su zato učenici Kantovi opet počeli da se bave prastarim, a ipak vazda suvremenim pitanjem materije i duha. Nezadovoljni dualizmom o m kršćanske filozofije, koji razlikuje duh i materiju, tijelo i dušu, oni počеше učiti monizam ili nauku, koja više ne zna za razliku između materije i duha, između tijela i duše. I u tom svođenju svega, što postoji, na jednu formulu, jedni stadoše tvrditi, da je zapravo sve duh, tako da materije zapravo i nema; dok su drugi naučavali, da je sve materija, tako da duha zapravo nema. Među prvima, t. j. među pristašama duha, najizrazitiji predstavnik je Juraj Vilim Friedrich Hegel, dok je među materijalistima najistaknutiji Ljudevit Feuerbach. Tu dvojicu ističemo napose stoga, što su oni ili, bolje reći, njihov nauk, njihova filozofija, upravo otac i majka marksizma. Spomenuti marksistički ideolog Thalheimer drži, da su ova dvojica filozofa postigli »najviši stepen građanskog nazora o svijetu«; jer »stoje u neposrednoj vezi, jer su direktno preteče dijalektičkog materijalizma«. To uostalom otvoreno ističe i Friedrich Engels, kad u svojoj radnji: »Ludwig Feuerbach und der Ausgang

der klassischen deutschen Philosophie», piše, da su Hegelova dijalektika i Feuerbachov materijalizam otac i majka nove nauke.

A zašto se Marxu i Engelsu između tolikih raznih filozofskih sistema njihova doba tako izvanredno sviđio baš Hegel i Feuerbach? Na to pitanje sasvim jasno odgovara sam Engels, a za njim i današnji marksisti, kad upravo klasički tumače, kako je Hegelov nauk prava domovina svake revolucije. Uz glasovito Hegelovo načelo: »Sve, što zaista jest, razumno je, a sve, što je razumno, zaista jest«, primjećuje Engels: da se načelo o razumnosti svega, što zaista postoji, pretvara po svim pravilima Hegelove *metode* mišljenja u drugo novo načelo, koje glasi: »Sve, što postoji, zaslužilo je, da mu bude kraj«, t. j. da se bilo milom bilo silom ukloni. Engels vrlo ispravno kaže: »po pravilima metode« Hegelove slijedi to opravdanje revolucije, a ne po Hegelovu cijelu sistemu. Jer Hegelova filozofija počiva na *ideji* i na *dijalektici* kao na dva stožera: na ideji kao elementu stalnosti i nepromjenljivosti, a na dijalektici kao simbolu neprestanog mijenjanja — *panta rhei*. Nazovemo li ideju sadržajem, a dijalektiku metodom Hegelove filozofije, tad ćemo razumjeti, zašto je marksizam preuzeo od Hegela samo i baš

njegovu metodu. Hegelova dijalektika je simbol revolucije, i zato je marksizam uzima kao temelj svog filozofskog sistema.

Ali drugi stožer Hegelove filozofije — ideje nisu mogli ni Marx ni Engels nikako prihvatiti, jer je tim sačuvan, iako vrlo fantastično i nedosljedno, primat, prvenstvo ideje. Izvor je svega prema Hegelu »apsolutna ideja ili misao«, koju on u prvom stadiju naziva *tezom* ili *afirmacijom*. Ta je ideja nosilac svega razvitka, koji se zbiva tim, što se stvaraju suprotnosti. Stoga u drugom stadiju ideja negira samu sebe i postaje materijalnim svijetom, to znači, da priroda, koja nas okružuje, nije ništa drugo nego ideja, duh, koji je zanjekao samog sebe. U tom stadiju Hegel naziva ideju *negacijom* ili *antitezom*. Ali se i antiteza razvija dalje u suprotnostima, te — negirajući samu sebe — dovodi do novog trećeg stadija, koji Hegel naziva *sintezom* ili *negacijom negacije* i koji prve dvije suprotnosti veže u neko novo savršenije jedinstvo. Prema Hegelu je dakle idealizam pravo naziranje na svijet. Ali tu nauku Marx i Engels nisu mogli prihvatiti.

Upravo poradi toga javlja se kod njih zanos i neopisivo oduševljenje, kada se pojavio Feuerbach sa svojom filozofijom, i oni objeručke

prihvaćaju njegov materijalizam, po kojemu su stvarni i osjetilni svijet, kome i mi pripadamo, jedino stvarno realno i po kojemu naša svijest i naše mišljenje nisu ništa drugo nego proizvod materijalnoga, tjelesnoga organa — mozga. Nasuprot Hegelovoj »apsolutnoj ideji«, koja po Engelsu predstavlja »fantastični ostatak vjere u Stvoritelja različitog od svijeta«, kao naručena dolazi filozofija, po kojoj: »Der Mensch ist, was er isst« — »čovjek je ono, što on jede«. Marx i Engels i sve njihove pristaše i sljedbenici, kojima je revolucija postala jedini i najviši zakon, i to revolucija, koja se ne zaustavlja ni pred čim i kojoj nije ništa sveto i nepovredivo, za njih je i sama pomisao na egzistenciju Božju, pa makar se u formi apsolutne ideje javlja samo kao fantastični ostatak vjere u Stvoritelja, — za njih je i sama ta pomisao nesnosna, jer ih ispunja slutnjom i strahom, da čovjek možda ipak nekome odgovara za svoja djela. Zato je za njih pravo »oslobođenje«, kad je Feuerbach, zaogrnut plaštem znanosti, stao slikati svijet bez Boga, bez duše, bez vječnosti, pa prema tome i za čovjeka bez ikakove odgovornosti.

Ni Hegel, ni Feuerbach nisu stvorili svojim sistemom jedinstvene slike o životu. To će tek napraviti Marx i Engels. Oni su uzeli od Hegela ono,

što bi se zdravu razumu moglo činiti lošije, naime dijalektičku metodu, dok su odbacili njegov idealizam; a od Feuerbacha, kome ljuto zamjeraju, što je, sasvim opravdano, zabacio dijalektiku, uzimaju opet ono, što je naopako, naime materijalizam. I tako su posredovanjem Marxa i Engelsa dijalektika i materijalizam sklopili nerazrješivi brak — jedini nerazrješivi brak, što ga marksizam priznaje. Stvoren je *dijalektički materijalizam* kao novi filozofski sistem, koji čini temelj t. zv. znanstvenom socijalizmu. Zaista su nas Marx i Engels veoma zadužili, kad su čovječanstvu napokon dali pravu sliku o životu i svijetu, koja svojom dijalektikom zajamčuje čovječanstvu najveće dobro, što ga može imati, naime — *revoluciju*. I to bez ikakove ograde, kadgod i kolikogod je puta zaželi! Dakle je u programu marksizma uništavanje života i prolijevanje krvi, i zato su marksizam i pacifizam dva pojma, koja se isključuju. Zar ne vidite onda, kolika je laž, kada marksizam, koji već u svojoj teoriji opravdava nasilje, preko ustiju raznih pučkih fronti govori o *demokraciji* i kada on, koji propovijeda revoluciju, saziva svjetske *konferencije za mir*.

Tim smo prikazali postanak i nauku dijalektičkog materijalizma, a sada prelazimo na samu kritiku.

Dijalektika.

Prema marksizmu nema ništa osim materije i gibanja: materija u procesu vječnog gibanja. Za to gibanje vrijedi zakon dijalektike ili zakon o razvitku u suprotnostima, koji ima tri faze: početna faza je teza ili afirmacija, srednja je antiteza ili negacija, a zadnja je sinteza ili negacija negacije. Tomu je zakonu podvrgnuto sve, što postoji, sve se razvija po toj dijalektici. Pa da je malko ogledamo na primjeru, što ga marksisti smatraju klasičnim!

Uzmimo zrno raži ili pšenice kao početni stadij razvitka — kao afirmaciju. To zrno proklija, izraste u biljku — i eto nam negacije zrna. Napokon ta biljka cvate i oplođena donosi opet zrnje, i kad to sazrije, ugi-
ne, — to je negacija negacije. Sad je jasno, kako se zrno razvija, zar ne?! Engels kaže, da takav primjer pokazuje, da je dijalektika tako jednostavna stvar, da pomoću nje može razvitak razumjeti svako dijete. Thalheimer je već malo oprezniji, pa na jednom mjestu priznaje: »Ova se nauka — naime dijalektički materijalizam — čini na prvi pogled veoma jasna, ali se ne smije previdjeti, da se ona *običnom, tzv. zdravom ljudskom razumu* protivi«. Thalheimerova primjedba vrijedi već i ovdje. Bez obzi-

ra na to, da s dijalektikom znamo o razvoju zrna isto toliko kao i bez nje, po kojem pravilu — pitamo mi, — i s kojim pravom zove marksizam biljku negacijom zrna, a zrno opet negacijom biljke? Može se dogoditi i događa se, da zrno uslijed premalo ili previše vlage u zemlji uquine. Zar to nije puno istinskija negacija zrna, prema kojoj zrno proklijalo u biljku znači i te kakovu afirmaciju! Opet ima mnogo slučajeva, gdje biljka, donešavši plod, ne ugiba. Kako je tu plod negacija negacije? U prvom slučaju eto nam negacije, ali nema razvitka, u drugom eno nam potpunog razvitka, ali nema negacije.

Potpunosti radi moram spomenuti, da je bilo pokušaja, da se dijalektika afirmira na polju raznih znanosti, tako se na pr. nastojalo uvesti je u pravne nauke, naročito na područje krivičnog prava, pa su kazali, da krivični zakonik predstavlja tezu ili afirmaciju, krivično djelo da je negacija zakonika, a kazna primijenjena na zločinca da je negacija negacije, pa prema tome uspostava poremećenog pravnog poretka. Ova konstrukcija je veoma lijepa, samo što ima jednu pogrešku: naime na većinu konkretnih slučajeva ne može se primijeniti. Na pr. jedan čovjek ubije drugoga. Tim je negirao zakon i poremećen pravni poredak. Međutim, primijenili mi na

ubicu bilo koju kaznu, ubijeni ne će uskrsnuti, i tako kazna ne će biti uspostava pravnog reda. Tako je, eto, dijalektika neka skroz samovoljna konstrukcija, koja se može primijeniti na sve, a koja ne tumači zapravo ništa: ni gibanja ni razvitka.

Ostanemo li kod našeg zrna, pa se pitamo, kako i zašto se ono razvija, tad moramo priznati, da se razvija zato, što se u njemu nalazi klica, koju »nešto« goni, da se razvije u biljku i da kao biljka opet donese plod. I ako to »nešto« — zdrav razum naziva to životnim principom ili biljevnom dušom, — bude uništeno kakvom pravom negacijom, na pr. tako, da stučemo zrno, više nema razvitka, pa makar mi upotrijebili ne znam kakovu negaciju negacije, na pr. tako, da u laboratoriju opet točno sastavimo dijelove u jedno! Baš te činjenice bjelodano dokazuju, da je kraj sve izvanjske i materijalne jednakosti između zrna, u kojem je zamro životni princip, i živa zrna puno veća stvarna razlika, negoli između živa zrna i izrasle biljke. Kraj sve izvanjske razlike ovo dvoje — izrasla biljka i zrno — zapravo su jedna te ista pojedinaka, u raznim stadijima razvoja, a ni pošto dvije individue, od kojih bi jedna bila negacija druge.

Ovi su izvodi *logički*, t. j. odgovaraju pravilima ispravnog mišljenja.

No logika našim marksistima ne imponira. Sam Thalheimer kaže, da je logika »jedno ograničeno, podređeno promatranje stvari«, koje »promatra stvari kao nepokretne i nepromjenljive i sve odijeljene jedne od drugih«: logika promatra »statički«. Dijalektika je naprotiv »jedna viša forma mišljenja«, koja »promatra stvari u njihovu kretanju i njihovoj povezanosti: dijalektika dakle promatra »dinamički«. Primjer o zrnu nam pokazuje svu »egzaktnost« i »dubljinu« toga promatranja, kojemu se baš ovdje dogodila ta neprilika, da je zrno promatralo kao »nepokretno i nepromjenljivo« previše »izolirano« od biljke, dakle »statički«, dok je naša logika barem ovaj put postupala protivno: povezala je zrno u jedno s biljkom, promatrala je »dinamički«.

A gotovo je šaljivo, kad isti pisac u cijeloj svojoj knjizi: »*Uvod u dijalektički materijalizam*« ne dokazuje svoje izvode i ne pobija protivničke »dijalektički« nego »logički«. Nije teško pogoditi, zašto tako čini. Ta dijalektika bi se vrlo brzo pokazala čudnim ubojitim oružjem, koje sili svakoga, koji s njim barata, da napravi harakiri na svojim vlastitim izvodima. Da izbjegne toj neugodnosti barem na oko, marksizam spremno ostavlja svoje »nadređeno i dublje promatranje stvari«, t. j. dijalektiku, i

spušta se na jedno »ograničeno promatranje stvari«, t. j. logiku. A, kad s njom dogori do nokata, onda se otmjeno opet povuče s tog »ograničenog i podređenog« na »nadređeno i dublje promatranje stvari«.

Tako se, eto, marksizam igra mačke i miša s onima, koji ili nemaju zdravog razuma, ili su ga se odrekli, ili opet imaju na pretek vremena, da ga gube za ovakove djetinjarije. Zaista! Dijalektika se »zdravom ljudskom razumu otvoreno protivi«!

Ovako interesantno nam O. Karlo Grimm prikazuje psihološku pozadinu marksizma i silom neodoljive logike pokazuje sav nesmisao marksističke dijalektike.

Sada treba podvrći kritici materijalizam.

Materijalizam.

Što se tiče materijalizma, to bi on sam za se zahtijevao jednu studiju, što svakako nije moguće svrstati u okvir članka, zato ćemo se ovaj put morati zadovoljiti s nekoliko kritičkih izvoda.

Po materijalizmu postoji samo materija. Kada materijalisti prigovorimo, te ga upozorimo na naš svjetsni život, koji nosi obilježja sasvim različita od materije, onda on odgovara, da je ono, što mi nazivamo duševnim životom, materijalne

prirode, da su naše misli »kemizam bjelančevine«, »emanacija materije«, da je naš cijeli svijesni život sekrecija mozga onako, kako je n. pr. mokraćna sekrecija bubrega. Ako je ova tvrdnja materijalistâ ispravna, onda zaista nema smisla govoriti o duhu, koji da je različit od materije.

Usporedit ćemo sada naš svijesni život, naš svijesno doživljujući »ja«, sa materijom, sa tjelesnim stvarima. Tom ćemo se prilikom upoznati sa tri osnovna obilježja, po kojima se duh razlikuje od materije, i tim uputiti, kako se na popularan, ali kraj toga ipak znanstven način, može pobijati materijalizam. Zatim ćemo odgovoriti na jedan sa strane materijalistâ veoma obljubljeni prigovor.

Ponajprije, kakove su tjelesne stvari? Kao što je moje tijelo sastavljeno od glave, ruku i nogu, a ruka od prstiju itd., tako je svako tijelo sastavljeno od dijelova, koji su jedan izvan drugoga protegnuti u nekom prostoru. Svako dakle tijelo ima neka protežna svojstva, dimenzije, t. j. neku veličinu i oblik (velik, malen, okrugao, četverouglast itd.). Isto tako tjelesnim stvarima pripada kao njihovo svojstvo izvjesna količina, kvantitet, i zato ih možemo mjeriti po veličini, brzini, težini itd. Tu su i druga fizička svojstva, kao boja, ukus, miris. Za svaku tjelesnu

stvar i za svako njeno svojstvo kažemo, da je nešto »materijalno«.

Usporedimo to sad sa svijesnim životom! Uzmite jedan vaš doživljaj sjećanja, nade, odluke — pa se i pitajte, da li ikoji taj doživljaj ima kojegod svojstvo tjelesnih stvari. Nemoguće je da ikojem doživljaju pripišemo veličinu, oblik, boju. Zar se ne bi nasmijalo svako dijete, kad bi n. pr. kazali, da je naša bol teška 5 kg, ili da je naša nada visoka 20 m, ili da naše veselje miriše po ruži, a sjećanje da je plave boje. A ipak bi po nauci materijalizma morali doći do takovih zaključaka. Svijesni život dakle nije materijalan zato, jer nije materija, niti je njezino pripadno svojstvo. Prema tome kažemo, da je svijesni život nematerijalan ili duševan: on nema fizičkih svojstava.

Nadalje, kako upoznajemo tjelesne stvari? Jedino osjetilnim našim opažanjem: gledanjem, doticanjem itd. Usporedimo to opet sa svijesnim životom! Pošto naši doživljaji nemaju jednaka svojstva, kao što ih imadu tjelesne stvari, zato mi i ne možemo naše doživljaje vidjeti ili čuti ili doticati, t. j., mi ih uopće ne možemo nikojim osjetilom opažati; ne možemo, n. pr., našim okom pogledati, kako izgleda naše mišljenje, a ne možemo vidjeti ni sam doživljaj gledanja. Izvanjske stvari — kuće, drveće

— opažamo osjetilno, posredno, dočim za vlastite doživljaje znamo na sasvim drugačiji način, pa zato kažemo, da su oni nešto netjelesno ili duševno. Doživljaje opažamo neosjetilno, neposredno; kažemo: oni su svijesno nazočni. A kome su svijesno nazočni?

S ovim pitanjem dolazimo na treću razliku između doživljaja i tjelesnih stvari. Moji doživljaji su svijesni samo meni, a vaši vama. Doživljaji pripadaju pojedinom svijesnom »ja«, te se od njega ne mogu odijeliti. I dok tjelesne stvari egzistiraju nezavisno od svijesti ili realno, doživljaji egzistiraju jedino u svijesti. Ova okolnost nas opet sili, da moramo svijesne doživljaje razlikovati od svega, što je materijalno.

Kada smo ovako utvrdili, da je naš svijesni život različit od svega materijalnoga, nameće nam se još jedno pitanje: gdje izviru naši doživljaji i nisu li možda učinak materije, mozga, kako to uče materijalisti?

Po materijalistima mozak je uzrok našeg svijesnog života: i stoga bi — kako to izvodi na jednom mjestu profesor zagrebačkog sveučilišta Dr. Slavko Zimmermann, — materijalističko tumačenje naše svijesti glasi: Moj mozak opaža stvari u vanjskom svijetu; moj mozak misli, sudi, zaključuje; on stvara pojmove;

moj mozak i još mnogo drugih mozgova stvaraju filozofiju, kulturu i umjetnost; moj mozak osjeća i hoće; on je sebi svijestan svih tih doživljaja; moj mozak pripada meni, mojem »ja«, ali on je isto što i »ja«, pa zato nije zapravo »moj« mozak, nego »svoj« mozak, i taj svoj mozak znađe za sebe, t. j. ima samosvijest. Čudno zvuči ovo razlaganje materijalistâ.

I sami neki materijalisti uviđaju, da su svijesni događaji sasvim nešto novo, što prekida lanac moždanih procesa, i da je sasvim nerazumljivo, da bi svijesni događaji nastali iz moždanih procesa. Ali ne samo da je to nerazumljivo, nego je i *nemoguće*, čim smo upoznali, da su svijesni doživljaji po svojoj naravi netjelesni. Trebalo bi, naime, reći, da nešto tjelesno, mozak, proizvodi nešto protivno svojoj naravi. A to je nemoguće, i toga upravo ne razumiju materijalisti. Zato moramo zaključiti, da naš svijesni život, koji je nematerijalan, ima također nematerijalni, duševni uzrok.

Možda bi netko na ove izvode stavio ovakav prigovor: Svijesni se život razvija zajedno s mozgom. Promjene u mozgu izazivaju promjene svijesnog žgvota. Kad mozak oboli, poremeti se i svijesni život.

Ali ovi prigovori ne dokazuju, da bi svijesni život bio isto što i mo-

zak, ili da nastaje iz mozga, nego samo toliko, da je on zavisan od mozga. U pisanju je čovjek zavisan od pera, a u guslanju od žicâ na guslama; polomi li se pero, pukne li žica, ne možemo ni pisati ni svirati, ali nismo izgubili sposobnost pisanja i sviranja, jer je ta sposobnost sasvim nešto drugo nego pero i gusle. Tako je i svijesni život nešto drugo nego mozak. Zgodan primjer za to daje Bergson, kad kaže: klin nije odijelo, koje na njemu visi, a ipak rasklimani i istrgnuti klin utječe na visenje odijela.

Tako nam je ovo nekoliko izvoda pokazalo, kako nas ispravno filozofiranje, — bez vjere, objave, dogme, mistike, metafizike i, kako se već sve zovu sve one stvari, koje tako nemilo zvuče ušima modernog čovjeka, — kako nas zdravi razum, bez predrasuda, — predrasuda ima naime i materijalističkih, — dovodi do zaključka, da pored materije postoji nešto, što je u svojoj biti različito i neodvisno od materije, a to nešto mi nazivamo *duh*.

Historijski materijalizam

Nerazrješivi brak između dijalektike i materijalizma, kome su kumovali Marx i Engles, nije ostao neploдан. Rodilo se nedonošće, kome su nadjeli ime *historijski materijali-*

zam. Pri porodu ovog »djeteta« potvrdilo se staro iskustvo, da od here-ditarno opterećenih roditelja ne može biti zdravo dijete, a obistinila se i ona naša narodna, koja kaže, kakvo je dijete, gdje je mnogo baba, jer svi oni, koji su željeli, da dijalektički materijalizam postane isključivi svjetovni nadzor budućnosti, poput radoznalih baba čekali su s nestrpljivošću, što će se izroditi. I rodio se historijski materijalizam, mladi princ, koji je bio određen, da zavlada mozgovima svih ljudi. Jedina mu je pogreška bila, što sam nije imao mnogo mozga, ali je zato bio drzak i nastrljiv, a osim toga su mu neki ljudi — možda iz raznih simpatija prema vjenčanom kumu njegovih roditelja — stavili na raspoloženje ogromni kapital. Glup, ali bogat i drzak, historijski materijalizam počeo je da osvaja svijet.

Historijski materijalizam hoće u duhu marksizma da protumači sve pojave ljudskog društva i da nađe ključ za razumijevanje povijesti čovječanstva. Zato u njemu opet susrećemo kako dijalektiku, tako i materijalizam, samo primijenjene na ono, što je specifično i ljudsko.

Marksisti kažu: Čovjek mora jesti i piti, prije nego što može filozofirati. Tim nije rečeno ništa novo, jer davno prije marksizma ljudima je

bilo poznato pravilo: »Primum vivere, deinde philosophari. — Najprije se mora živjeti, pa se tek onda može filozofirati.« Ali marksisti idu dalje pa kažu: da je filozofiranje samo plod toga jela i pila, uslovljeno samo tim, kako si čovjek nabavi hranu, t. j. tehnikom proizvodnje i potrošnje. Nijemci zgodno kažu na račun ove marksističke mudrolije: »Bez pleha nema pleh-muzike. Dakle je muzika pleh. O divnog li pleha!« — To znači, ako pleh-muzika zasvira našu bosansku sevdalinku, da je i sevdalinka pleh. Kad bi za ove logične izvode svoje vlastite teorije znali naši marksistički pjesnici, oni bi se zaista svojom originalnošću mogli da uzdignu nad sve »malograđanske« pjesnike, pa bi, n. pr., g. Krleža mogao da pjeva o »plehnatom sevdahu«. Prema toj »mudrosti« najdublji i zapravo jedini odgovor na pitanje, zašto su u XVI. vijeku teolozi devet godina raspravljali o slobodnoj ljudskoj volji i milosti, mogao bi dati samo onaj, koji zna, što su ti teolozi jeli i kako su do hrane dolazili; a razlog, zašto se dvojica na sudu tuže radi uvrede časti, bio bi taj, što se jedan možda bavi sađenjem kupusa, a drugi pravljenjem cipela; dok bi znanost neobično zadužio, tko bi dokazao, kako je Evropa dobila novu znanost, um-

jetnost i vjeru, kad se počela baviti sađenjem američkog krumpira.

Marksizam je sa samim Marxom i Engelsom na čelu počeo »a posteriori« dokazivati, kako nam cijelu povijest čovječanstva tumači samo ono, što su ljudi jeli, odnosno, kako su proizvodnjom i potrošnjom namirivali svoje potrebe. Nema ni vremena, a ni smisla dulje se zadržavati kod toga fantastičnog romana, koji počinje negdje s ljudskim predama, što su još na granama sjedili, a svršava s nekim kolektivističkim rajem na zemlji i cijeli taj razvitak odvaja strogo prema zakonu materijalističke dijalektike. Najprije se mijenja i razvija način gospodarenja, a za njim polako kao sjena i sva kultura čovječanstva: znanost i umjetnost, vjera i čudoređe, te prema tome i sama istina. Jedino, što je uvijek vrijedilo, jedina istina, koja vrijedi uvijek i svagdje, jest — dijalektički materijalizam. Dakle svi raniji mislioci bili su samo produkt svoje sredine, a sve ideologije samo odsjev ekonomskih prilika, jedino Marx i drugovi su nepomućena ogledala, u kojima se zrcali objektivna istina, i jedina vječna filozofija, koju ne može ništa više promijeniti, to je dijalektički materijalizam. Ovo se otvoreno protivi zdravu razumu, te bismo stvar jedino mogli formulirati ovako: ili da je

marksizam također plod gospodar-
skih prilika, te da će se s njima za-
jedno mijenjati, pa da prema tome
nije vječan; ili da je marksizam ko-
načna spoznaja o svijetu, koja je
nastala i koja će opstojati nezavisno
od svake ekonomije, ali u tom slu-
čaju marksizam zabacuje svoju osno-
vnu tvrdnju o promjenljivosti i us-
lovljenosti svih ideologija, te tako
dolazi u proturječje sa samim so-
bom, i onim oruđem, kojim je mislio
ubiti sve filozofije, ubija samog sebe.

Iako iz dosadašnjeg razlaganja
slijedi sva uzaludnost marksizma,
ipak da primijetimo još jedno. Nai-
me, kad marksizam kao »najnapred-
niji moderni nazor o svijetu« uči, da
je čovjek nekada bez razuma skakao
po drveću, zatim živio bez obitelji u
čoporima i tek kroz mnoga naopaka
praznovjerja konačno došao do vjere
u jednog Boga, tad ne smije zabora-
viti, da su te stvari bile pred 50, pa
makar i 20 godina dogme u znanosti,
ali da to više nisu. Činjenice prisiliše
znanost da promijeni svoje mišlje-
nje. Što se tiče našeg majmunskog
podrijetla, ono se ne bi toliko ni pro-
tivilo religiji, — jer konačno bilo bi
moguće, da je čovjek primio svoje ti-
jelo od najrazvijenije životinje, — ali
stvar je barem zasada naučno nedo-
kazana, pa prema tome nemamo pra-
va da je apodiktčki tvrdimo. Tako, n.

pr., *Haeckelov »pitecantropus erectus«* za ozbiljne naučenjake ne dolazi više u obzir, a već je 1877. na prirodoslovnom kongresu u Münchenu poznati stručnjak *Virchov* — nije bio ni klerikalac ni katolik, — kazao: »Pred pedesetak godina bila je atmosfera majmunska, ali danas već ne možemo smatrati znanstvenom tekovinom tvrdnju, da je čovjek potekao od majmuna, jer nas od toga odvraća svaki pozitivni napredak prethistorijske antropologije, koja pokazuje, da nema stvarne i neprekinute veze čovjeka sa majmunima.« — Što se tiče vjere i obitelji, držim da svatko, kome je stalo do ozbiljne nauke, ne može prijeći preko činjenica, koje su nam dokazali *Westermarck* i *Wilim Schmidt*. (Zadnji je napisao ogromno djelo u 6 svezaka: »Der Ursprung der Gottesidee«.)

Danas naime stoji izvan svake sumnje, da je kod najprimitivnijih naroda vladala *monogamija i monoteizam*, t. j. jednoženstvo i vjera u jednog Boga. Ali za sve ove rezultate naučnog istraživanja marksizam ne zna ili, bolje, neće da zna.

Uopće je karakteristika marksizma, da činjenicama nanosi silu. Ovdje opažamo čudnu sličnost između teorije i prakse: dok u praksi »demokratski« marksizam uvodi dik-

tature, a »miroljubivi« diže krvave revolucije, u teoriji »objektivni« marksizam zabacuje sve one naučne rezultate, koji se ne mogu smjestiti u njegov kalup.

I sa svojom *dijalektikom* historijski materijalizam nije bio bolje sreće. Po njemu se također ljudsko društvo razvija u suprotnostima u stadiju teze, antiteze i sinteze. Tako, n. pr., feudalizam predstavlja tezu, kapitalizam ili doba buržoazije antitezu, a komunizam sintezu. Silom neumoljiva zakona odvija se proces razvoja sasvim nezavisno od ljudskog djelovanja, te jedan stadij sam od sebe prelazi u drugi. Pa zar ova nauka nije jasna, razumljiva i jednostavna? Istina, ima malu pogrešku, a ta je, da joj stvarnost ne odgovara. Ali zato nije kriva dijalektika, nego suvremeno ljudsko društvo, u kojem ima još toliko reakcionarnih i nenaučnih elemenata, koji se nisu hteli svrstati u marksistički kalup. I tako vidimo, da se iza svjetskog rata feudalna Rusija, gdje industrijalizacija još nije bila provedena, pretvara u komunističku, to znači prema zakonima dijalektike, da od teze dolazi odmah do sinteze, a da je antiteza preskočena. U evropskim zemljama bio je, po mišljenju marksistâ, kapitalizam potpuno dozreo, da prijeđe u komunizam. E, gle, opet se povijest

nije držala svojih pravila, i ovaj put ne samo da je preskakivala, nego je pošla sasvim drugim pravcem. Kao sinteza trebao je doći komunizam, a sada evo iznenada fašizma,

... staleške države, korporativnog uređenja. Moramo priznati, da je sadašnji bijes marksista pojmljiv: jer je uvijek blamirani i od stvarnosti osramoćeni prorok smiješna figura, a osim toga marksisti, htjeli, ne htjeli, dok u svojim idolima Marxu, Lenjinu i drugima mogu gledati eksponente mase, oruđe, kojim se služi priroda, slučajne vođe poretka, koji su se morali pojaviti, u vođama svojih protivnika — Mussoliniju, Hitleru, Francu — moraju, ako neće da napuste svoju teoriju, da gledaju tako izvanredne ljude, koji su čak u stanju da mijenjaju prirodne zakone i neumoljivi red dijalektičkog materijalizma.

Stavili smo filozofske temelje marksizma, dijalektički i historijski materijalizam, pred forum zdrava razuma. Neka sada svatko sam stvori svoj sud!

Zaključak.

Nadam se, da će naša inteligencija ubuduće malo kritičnije postupati, kada se odlučuje za pojedine filozofske sisteme, koji će biti temelj njihova životnog naziranja. Thalheimer

kaže, da je dijalektički materijalizam »moderni nazor o svijetu«. Mi smo dosada bili naučeni, da moda vlada u ženskim šeširima i muškim kravatama, pa nam je pomalo čudno modu uvući u filozofiju kao ozbiljnu nauku, koja traži odgovor na posljednja pitanja u životu, njegovoj vrijednosti i svrsi, ali kad je već tako, onda se može reći svima onima, koji su mode radi prihvatili marksističku ideologiju, da dijalektički materijalizam nije više moderan. Svima drugima, koji su bilo iz kojeg razloga prihvatili taj sistem, može se reći, da zabluditi odgovara slabosti čovječje naravi, ali isto tako odgovara ljudskom dostojanstvu svoju zabludu uvidjeti, vratiti se na pravi put i objeručke prihvatiti istinu.

Socijalna nauka Crkve

Uvod.

Svako historijsko razdoblje poznaje neki problem, koji ga najviše zanima. Radi se većinom o pitanjima, čije rješenje nije samo od teoretske nego i od praktične važnosti, tako da način rješenja toga problema povlači za sobom dalekosežne posljedice ne samo za privatni i javni život suvremenika, nego i za smjer razvoja budućih pokoljenja. Članovi zajednice, u kojoj se problem pojavio, kazao bih, instinktivno osjećaju njegovu važnost, i zato se njim ne bavi samo krug stručnjaka, nego taj problem postaje predmetom općeg interesa. Ne obazirući se na različitost stanovišta, s kojega se promatra, na stepen intenziteta, kojim se proživljuje, i na način, kako ga se hoće riješiti, taj problem je postao svojina svih društvenih slojeva i o njemu se raspravlja počev od sveučilišne katedre pa do u najzabitniju drumsku krčmu.

Bilo je vremena, kada su vjerska pitanja stajala u sredistu ljudskog

interesa, i kada se na javnim trgovima i po prodavaonicama raspravljalo o dogmama i suptilnim metafizičkim problemima. Sjetimo se samo prilika u istočnoj crkvi prije raskola ili evropskih zemalja u doba, kada se pojavio protestantizam. Danas se, to stoji izvan svake sumnje, veća pažnja posvećuje pitanjima, koja se odnose na društveni život čovjeka; problem, koji svojom urgentnošću zasjenjuje sve ostale, jest socijalni problem. Podrijetlo društva, njegova narav, odnos prema manjim zajednicama, njegovo pravo prema pojedincima i granice toga prava, sve je to od najstarijih vremena zanimalo veleume ljudskog roda, ali je njihov interes bio više teoretske naravi, a sila, koja ih je gonila na proučavanje tih problema, bila je težnja za što dubljom spoznajom. U vrijeme socijalnog previranja, krize, nezaposlenosti, revolucija i građanskih ratova, kakovo proživljuje naša generacija, interes za socijalne probleme diktiran je praktičnim potrebama svakidašnjeg života, i zato *socijalno pitanje predstavlja najvažnije i opće pitanje suvremenog povijesnog razdoblja.*

Našoj generaciji stavljeno je u zadatak ne samo da učini praktični pokušaj za rješenje socijalnih nedaća ili da, eventualno, izvede ljudsko društvo na nove puteve sretnije buduć-

nosti, nego mi moramo, možda i za vječna vremena, također teoretski raščistiti socijalni problem: moramo označiti, što u društvenom životu proizlazi iz ljudske prirode, te prema tome predstavlja nepromjenljivi fundament društva, a što je opet uslovljeno časovitim okolnostima, te se zajedno s njima mijenja.

U neumornom nastojanju, da udovolji ovoj zadaći, katolički intelektualac pustio je lađicu svoga razuma — ona plovi meti vječne istine, a goni je ljubav k izmučenom ljudskom rodu — na otvorenu pučinu uzburkanoga socijalnog života. Podvodne struje hoće da progutaju lađicu te da je potonu u mirne dubine udobnog života prosječnog bonvivana, a silni valovi hoće čas da je nasuču na pličinu liberalizma, koji svojim pretjeranim individualizmom dovodi do društvene anarhije, čas opet da je razbiju na hridinama kolektivizma, koji svojim nasiljem niječe dostojanstvo i smisao individualne egzistencije; a svi zajedno kao da su se urotili, da lađici spriječe put istini. U toj teškoj borbi usred crnog mraka, visoko iznad valova, kao jedina utjeha i putokaz lađici, podigao se svjetionik — *papinstvo*.

Poput svoga Božanskog Osnivača, koji se nije zadovoljavao tim, da narodu propovijeda Evanđelje, nego je

gladne hranio, bolesne ozdravljao, a žalosne tješio, pape ne ograničavaju svoju djelatnost na čuvanje povjerenosti im vječne istine i na vođenje ljudskoga roda prema nebeskoj domovini, nego oni, puni očinske ljubavi i skrbi, prilaze čovječanstvu s namjerom, da mu olakšaju njegove vremenite boli i tjeskobe. Prožeti tim duhom izdaju pape zadnjih decenija socijalne enciklike (okružnice), da pokažu izlaz iz socijalnog meteža i principe, kojih se mora držati svaka zdrava ljudska zajednica. Socijalna nauka Crkve u svojim temeljnim zasadama stara je kao i sama Crkva, ali se ona tokom stoljećâ proširila i usavršavala, dok nije u skolastičkoj filozofiji sa sv. Tomom Akvinskim na čelu doživjela zaokruženu cjelovitost. Imajući u vidu, da je istina vječna, i da se tokom vremena mijenja jedino način njezina dokazivanja i primjene, potpuno je jasno, da nauka iznesena u socijalnim enciklikama posljednjih papa ne predstavlja nikakvu novotariju unutar socijalne nauke Crkve, nego samo primjenu socijalnih principa skolastičke filozofije na društvene pojave modernog vremena.

Među socijalnim papama naročito se ističu Lav XIII. i Pijo XI., zato ćemo potpunosti radi nabrojati njihove socijalne enciklike.

Lav XIII. izdao je slijedeće enciklike:

»Quod apostolici muneris« — O pogiblima socijalizma,¹⁾

»Arcanum Divinae sapientiae« — O braku,

»Diuturnum illud« — O podrijetlu državne vlasti,

»Immortale Dei« — O kršćanskom uređenju države,

»Libertas« — O ljudskoj slobodi,

»Sapientiae christianae« — O dužnostima kršćanskih podanika,

»Rerum novarum« — O radničkom pitanju,

»Graves de communi« — O kršćanskoj demokraciji ili o nastojanjima oko narodnog blagostanja.

Socijalne enciklike Pija XI. jesu:

»Ubi arcano« — O miru Kristovu u kraljevstvu Kristovu,

»Divini illius Magistri« — O odgoju,

»Casti connubii« — O braku,

»Quadragesimo anno« — O društvenom poretku,²⁾

1) Papinske enciklike dobivaju ime po početnim riječima svoga teksta. To se vidi iz njihova imena na latinskom jeziku, dok smo u hrvatskom prijevodu nazvali enciklike po njihovom naslovu, koji upućuje na sadržaj.

2) Komentar enciklike »Quadragesimo anno« izdao je pisac ovog članka kao posebnu knjigu pod naslovom »Novi društveni poredak« (Zagreb, 1937.).

»Mit brennender Sorge« — O stanju Katoličke Crkve u njemačkom carstvu,³⁾

»Divini Redemptoris« — O bezbožnom komunizmu.

Letimičan pogled na broj i naslove ovih enciklika svjedoči o obilnosti materije, koja je u njima obrađena, te ujedno pokazuje, da u okviru ovog članka ne će biti moguće ukratko reproducirati njihov sadržaj, a kamoli upustiti se u finese pojedinih problema. Zato će se ovaj članak ograničiti na to, da u glavnim potezima iznese temeljnu nauku kršćanske socijalne filozofije, a to je *nauka o prirodnom pravu*; i da razjasni njezin najvažniji princip, a to je *princip supsidijarnosti*.⁴⁾

Prirodno pravo.

Svaki čovjek osjeća obvezu prema zakonu, koji mu nije nitko nametnuo, niti ga u njemu poučio, nego je svojstven ljudskoj prirodi, te se očituje u glasu naše savjesti. To je *prirodni zakon* (*lex naturalis*), koji spoznajemo razumom, i po kojem svijesno prilagođujemo svoje djelovanje planu

3) Ova enciklika je iznimno već u originalu sastavljena na njemačkom jeziku.

4) Kao literatura poslužili su mi: Johannes Messner: »Die soziale Frage der Gegenwart« (1934.) i Johann B. Schuster, S. J.: »Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI.« (1935.).

svega stvorenoga, tako da prirodni zakon predstavlja sudioništvo, participaciju s vječnim zakonom (*lex aeterna*) Božje volje. Prema tome možemo definirati prirodni zakon kao *prirodnu spoznaju, da svoje djelovanje saobrazimo redu, koji odgovara našoj naravi.*

Vrhovni principi (*praecepta primaria*) toga zakona su spoznaji svakoga razumnog čovjeka tako neposredno dani, da o nekom potpunom neznanju ne može biti govora. Tomu ne protuslovi činjenica, da nam manjka potpuna jasnoća i sigurnost u spoznaji tih principa, a naročito, da pri njihovoj primjeni na konkretne slučajeve često dolazi do zabluda. Prirodni se zakon spoznaje razumom, ali je čovječji razum po grijehu potamnio i tako mu je spoznaja otežana. Zato je čovjeku iza istočnog grijeha i za spoznaju prirodnog reda, koji u razumu nalazi svoju naravnu objavu, potrebno svijetlo vrhunaravnim načinom objavljene istine. I baš poradi toga nepogrješivo učiteljstvo Crkve, pored čuvanja vrhunaravnih istina, ima važnu zadaću da čuva i tumači prirodni zakon.

Od ovih vrhovnih principa dolazi se putem zaključivanja do novih izvedenih principa (*praecepta secundaria*), koji su našoj spoznaji tek posredno dani, kao što je to slučaj

kod dekaloga (deset Božjih zapovijedi). Upravo radi svoje posrednosti ovi principi nisu tako evidentni kao prvi, pa je moguće ne samo da se pogrješno primjenjuju na konkretni slučaj, nego također da postoji zablude u samom principu.

Prirodno pravo po svom imenu označuje isto što i prirodni zakon, pa su oba izraza dugo vremena upotrebljavana kao sinonimi. Kasnije se značenje ovog izraza ograničilo na onaj dio prirodnog zakona, koji se odnosi na društveni život, tako da sada možemo razlikovati prirodno pravo u širem smislu, t. j. prirodni zakon, i prirodno pravo u užem smislu, koje prema prirodnom zakonu ima spomenuto ograničenje. Međutim ne smije se nikada zaboraviti, da prirodni zakon i prirodno pravo sačinjavaju nerazrješivo jedinstvo, i da se dosljedno tome pravna filozofija, koja proučava prirodno pravo, ne može proučavati sasvim nezavisno od moralne filozofije, koja se bavi ćudorednim prirodnim zakonom.

Od mnogih definicija prirodnog prava, koje na razni način izrazuju istu misao, spomenut ćemo definiciju Cathreina, koji kaže: *da je prirodno pravo skup ćudorednih prirodnih zakona, koji se odnose na društveni život čovjeka, te mu propisuju da svakome dadne ono, što mu pripada.*

Kao što egzistencija prirodnog zakona, tako je i opstojnost prirodnog prava izvan svake sumnje: svaki razuman čovjek svijestan je dužnosti, da mora svakome dati njegovo pravo i da nikome ne smije nanijeti nepravdu, dakle da postoje pravne obveze nezavisne od svakoga ljudskog zakonodavstva. Ali ne samo da je prirodno pravo nezavisno od ljudskog zakonodavstva, nego je u njemu upravo zasnovan autoritet toga zakonodavstva. To znači, da su svi oni zakoni, koji su u oprečnosti sa prirodnim pravom, bez obvezatne snage, te ne obvezuju pojedinca u njegovoj savjesti. Iz ovoga proizlazi principijelno stanovište, koje Crkva zauzima prema *apsolutnoj državi*: država nije apsolutna u svojim pravima, jer su za nju, jednako kao i za pojedinca, obvezatni principi prirodnog prava.

To nipošto ne znači, da je po nauci o prirodnom pravu državno zakonodavstvo nepotrebno i suvišno. Nasuprot, na prirodnom se pravu temelji obvezatna snaga državnih zakona, i upravo po tom pravu spada izgrađivanje pravnog reda u pojedinostima — naravno uvijek u skladu sa prirodnim pravom — u nadležnost države.

Za ispravno shvaćanje prirodnog prava važno je naglasiti, da ono ne predstavlja zaokruženi kodeks normi,

kojima su predviđeni svi individualni slučajevi, te prema tome čine svako daljno pravno rezoniranje izlišnim, niti smijemo pod prirodnim pravom razumjeti neko potpuno idealno, a ujedno neko sasvim neodređeno pravilo o t. zv. prirodnoj pravednosti, koja se u svim svojim dijelovima može da mijenja, te na taj način nikada nije sposobna da uloži svoj veto protiv kojega pozitivnoga zakona. Istina o prirodnom pravu nalazi se u sredini između ova dva ekstremna shvaćanja.

Kad je riječ o prirodnom pravu, treba upozoriti na stanovitu predrasudu, koja je veoma raširena. Tvrdi se naime, da prirodno pravo, što ga naučava skolastička filozofija, nosi individualističko obilježje, te da jedino i isključivo hoće osigurati pravo izoliranog pojedinca nasuprot države. Na taj da se način skolastička nauka o prirodnom pravu poistovjetuje s onom, koju su zastupali Hobbes i Rousseau.

Istina je, da je nauka o prirodnom pravu, koja je vladala u 17. i 18. stoljeću, u znatnoj mjeri pogodovala liberalnim, individualističkim tendencijama, dok je zanemarila misao o ljudskoj zajednici. Ali isto tako stoji izvan svake sumnje, da skolastičko prirodno pravo nema veze s onim racionalističko-individualističkim. Na-

ročito što se tiče podrijetla države, jasna je nauka papinskih enciklika, da *državna zajednica i njezin auktoritet, jednako kao čovjek pojedinac, imaju zajamčenu svoju egzistenciju i svoja prava u samom prirodnom pravu*. Država svoj postanak i opstanak ne zahvaljuje nekom fiktivnom društvenom ugovoru, a ovlaštenja državne zajednice nezavisna su od pristanka njezinih članova. Ovakovim shvaćanjem socijalna nauka Crkve bitno se razlikuje od t. zv. škole prirodnog prava.

Na kraju valja još upozoriti na dvije osebine prirodnog prava, t. j. na njegovu opću ili univerzalnu i na njegovu nepromjenljivu ili apsolutnu valjanost. To znači, da *prirodno pravo obvezuje sve ljude svih vremena*. Premda to jasno slijedi iz same činjenice, da prirodno pravo ima svoj temelj u čovječjoj naravi, koja je nepromjenljiva i zajednička svim ljudima, to ipak treba naglasiti ovu istinu nasuprot modernim zabrudama. Mnogi naime stoje na stanovištu, da je pravo ono, što odgovara interesu pojedine klase, naroda ili rase, te na taj način nijeću opstojnost općechovječanskih pravnih normi. Zadnja konsekvencija takova stanovišta jest, da bi se međunarodni odnosi jedino mogli osnivati na pravu jačega. Nasuprot tome u nauci o prirodnom pravu

divno dolazi do izražaja ideja o jedinstvu ljudskog roda.

Princip supsidijarnosti.

Princip supsidijarnosti zapravo predstavlja zakon, po kojemu se izgrađuje svaka ljudska zajednica. Već je Lav XIII. iznio u svojim enciklikama ideju supsidijarnosti, govoreći o državnoj vlasti te njezinim granicama prema braku i pravu roditelja odgajati svoju djecu, zatim raspravljajući o privatnom vlasništvu i pravu slobodnog udruživanja (koalicije). Sam nije upotrebljavao ovaj izraz niti je definirao pojam. Ime pojma u njegovoj klasičnoj formulaciji dao je tek Pijo XI. u enciklici »*Quadragesimo anno*«.

Značajno je mjesto, na kojemu se raspravlja o tom pitanju. To je peto poglavlje drugog dijela spomenute enciklike, koje govori o staleškom poretku, i tako predstavlja njezinu srčiku. No prije nego što prelazi na korporativno uređenje društva, papa govori o principu supsidijarnosti.

Uostalom, nije ni potrebno da važnost toga principa naslućujemo po mjestu, na kojemu se razlaže, kad ga sam papa naziva »*vrhovnim načelom socijalne filozofije*. Po svojoj naravi princip spada u prirodno pravo, a po svojoj važnosti on ne predstavlja teoretsku finesu filozofskog razmišlja-

nja, nego je od najveće praktične važnosti, jer njegova povreda dovodi do teških poremećaja društvenog života.

U čemu se sastoji supsidijarnost, jasno proizlazi iz teksta enciklike, koji glasi: »Kao što ne valja pojedincima oduzimati i predavati državi one poslove, koje oni mogu obaviti na vlastitu odgovornost i vlastitom marljivošću, tako je nepravedno i u visokom stepenu škodljivo i *po javni poredak opasno davati većemu i više-mu društvu one poslove, koje mogu izvršiti manje i niže zajednice.*« To znači: ono, što može učiniti pojedinac, neka ne čini zajednica, a ono, što može učiniti niža zajednica, neka ne preuzima viša!

Kako pojedinac tako i svaka zajednica u ispunjavanju svoje životne zadaće i u ostvarivanju svoje posebne svrhe uživaju pravo autonomije. Naravno, da ta autonomija nije apsolutna, nego je potčinjena moralnom i tim ujedno općem društvenom redu. Iz toga jasno slijedi, da vrhovni državni autoritet, kome je povjerena briga za opće dobro, ima pravo поближе označiti način i pravac djelovanja pojedinaca i nižih zajednica, a ujedno da može intervenirati u slučaju, kad ovi zataje u izvršenju povjerene im dužnosti ili je obavljaju na način, koji je štetan po opće dobro.

Međutim i sama intervencija po mogućnosti treba da se služi posrednim putem nižih zajednica, tako da će državna vlast tek u krajnjoj nuždi direktno zahvatiti u tuđi autonomni djelokrug.

Ovo razlaganje predstavlja neposrednu primjenu principa supsidijarnosti ponajprije na odnos između pojedinca i zajednice, a zatim na pravo, koje država ima prema nižim i manjim društvima. Ali enciklika još jednom iznosi taj princip u svoj njegovoj općenitosti, kada kaže: »*Svaki društveni rad je po svojoj naravi supsidijaran.*«

Riječ supsidijaranost dolazi od latinskog izraza »*supsidium*«, što znači pomoć. Dakle, svaka društvena djelatnost treba da pruža članovima pomoć i da ih podupre u postignuću njihove životne svrhe; ali samo ondje, gdje članovi to ne mogu učiniti vlastitim silama. Pomoć društva mora značiti suradnju sa članovima, a nipošto ne smije razbiti njihov rad te učiniti izlišnim njihovu vlastitu inicijativu i ulaganje maksimalnog napaora.

Princip je supsidijarnosti, kao i mnogi drugi važni i uzvišeni principi, veoma jednostavan i razumljiv, — tim nipošto neću da kažem, da pri njegovoj primjeni na pojedini konkretni slučaj ne može doći do znatnih

poteškoća i razilaženja u mišljenju, — ali su tim dalekosežnije konsekvencije toga načela, što će nam pokazati slijedeći primjeri. Upravo poradi toga povreda supsidijarnosti može uroditi teškim posljedicama po društveni poredak.

Promotrit ćemo ponajprije pravo na *odgoj djece*. To pravo pripada roditeljima, i nitko im ga ne može oduzeti. Brak i obitelj spadaju u onu vrstu ljudskih zajednica, koje imaju svoj temelj u samoj prirodi, te prema tome njihova egzistencija nije prepuštena ljudskoj samovolji. Kao takova zajednica obitelj ima svoje posebne ciljeve i zadaće, koje proizlaze iz njezine naravi, a nije ih primila od države, pa prema tome država nije ni ovlaštena da ih mijenja ili oduzima. Na taj način odgoj djece je neotuđivo pravo, a ujedno i dužnost roditelja. Sve ostale zajednice, kao što su razne organizacije, općine, školstvo, pa najzad i sama država, pozvane su samo da potpomažu bračne drugove u izvršivanju roditeljske dužnosti i da dopunjuju onaj dio odgoja, koji roditelji ne mogu sami pružati svojoj djeci. Sa ovim stanovištem, koje proizlazi iz same prirode stvari, potpuno je u skladu princip supsidijarnosti, koji zahtijeva, da onaj dio odgoja djece, koji mogu vršiti sami roditelji, ne preuzimaju više

zajednice, jer bi to značilo nedozvoljeno prodiranje u autonomni djelokrug obitelji. Naravno, da tim pravo nadzora, a u slučaju potrebe i pravo intervencije državne vlasti, ostaje netaknuto.

Mnogo se u zadnje vrijeme raspravljalo o *sterilizaciji*, koja se poduzima s eugenetičkom namjerom. Stanovište, što ga Pijo XI. zauzima u enciklici »*Casti connubii*«, potpuno je jasno: papa decizirano zabacuje eugenetičku sterilizaciju kao nedozvoljenu. Ovo stanovište nam ne može biti jasno, ako ne uvažimo princip supsidijarnosti. Postoje naime prava čovjeka, koja su starija i važnija od same države, pa ih ova ne može oduzeti. U ta prava spada također pravo slobodno raspolagati svojim tijelom i svim njegovim funkcijama. Treba sada povući oštru granicu između samoga prava i upotrebe toga prava, jer dok državna vlast može ograničiti, pa na temelju dovoljnih razloga i zabraniti upotrebu prava, ona može samo pravo oduzeti jedino kao kaznu na temelju krivnje. To znači u našem slučaju, da se bolesniku može savjetovati seksualna apstinencija, štoviše da ga se može zatočiti, ali sterilizacija nije dozvoljena.

Poznato je, da Crkva principijelno pristaje uz *privatno vlasništvo*. Mnogi momenti govore u njegovu korist,

tako n. pr. okolnost, da privatno vlasništvo u nekom obliku susrećemo kod svih naroda svih vremena, iz čega se može naslućivati, da ono ima svoj osnov u ljudskoj prirodi. Nadalje privatno vlasništvo predstavlja, moglo bi se reći, nenadoknadiiva podstrekača ljudske radinosti, tako da postoji ozbiljna sumnja, da ljudi bez izgleda na stjecanje vlasništva ne bi proizvodili dovoljno materijalnih dobara, što bi značilo tešku štetu za samo društvo. Istina je, da ovaj argumentat za privatno vlasništvo proizlazi iz ljudske slabosti i nesavršenosti, ali s praktičnog gledišta on je sigurno jedan od najjačih.

Ipak privatno vlasništvo ne nalazi svoje opravdanje samo onda, kada promatramo čovjeka s obzirom na njegove nedostatke, nego nam potreba te ustanove postaje još mnogo jasnija, kada promatramo čovjeka obzirom na njegovo ljudsko dostojanstvo. Čovjeku, već samim tim, što je stvoren na sliku i priliku najvišeg Gospodara, pripada pravo na gospodstvo i slobodno raspolaganje nekim dijelovima materijalnog svijeta, koji je sav stvoren na službu čovjeku, to više, kada znamo, da su čovjeku za razvitak njegovih duševnih sposobnosti i za postignuće vječnog cilja neophodno potrebna ta materijalna sredstva.

Međutim u nizu razloga, koji govore u korist privatnog vlasništva, sigurno ne stoji na zadnjem mjestu princip supsidijarnosti, koji u ovom slučaju nalaže, da odgovornost i upravu materijalnih dobara, koju može preuzeti i vršiti pojedinac, ne treba predavati u ruke zajednice. Iz ovoga opet slijedi, da vlasništvo onih objekata, s kojima ne može valjano upravljati pojedinac ili čije je vlasništvo u rukama privatnog lica spojeno s opasnošću za opće dobro, može prijeći na zajednicu. Prema tome je podržavljenje stanovitih objekata — pomislimo samo na neke važne grane industrije ili prometa, — dozvoljeno, pod uslovom, da su privatni vlasnici dobili pravednu otštetu.

Najzad, iz dosadašnjih razlaganja jasno proizlazi, da Crkva zauzima negativan stav prema t. zv. *totalitarnoj državi*, budući da u njenoj sveobuhvatnosti gleda tešku povredu principa supsidijarnosti. Svakako bi bilo neopravdano stanovište Crkve tumačiti u korist nekih zastarjelih forma suvremene demokracije, koje često služe kao najbolje maske marksističkoj propagandi. Pored toga moramo znati, da granice, što ih Crkva stavlja državnoj vlasti, nisu apsolutne, nego postoji stanoviti prostor, unutar kojega se te granice mogu slobodno mijenjati, čas u korist pojed-

naca i manjih zajednica, čas opet u korist državne vlasti, već prema potrebi vremena. Nadalje, kada Crkva prikazuje međusobna prava i dužnosti pojedinaca, manjih zajednica i države, ona ima u vidu normalne i sređene prilike društvenog života. Međutim izvanredne prilike zahtijevaju izvanredna sredstva, te stoga *može također sa stanovišta socijalne nauke Crkve biti opravdana državna uprava, koja je prekoračila normalne granice svoga djelokruga*, ukoliko se ne protivi zakonima vjere i ćudoređa, i ukoliko predstavlja izvanredno i privremeno sredstvo upotrijebljeno u svrhu normalizacije društvenog života.

Zaključak.

Socijalna nauka Crkve svojim *solidarizmom* predstavlja između vladajućih ekstrema, liberalizma i marksizma, od kojih prvi zastupa pretjerani individualizam, dok se drugi fanatično zalaže za kolektivizam, put zlatne sredine. Samo što se taj srednji put podigao iznad materijalističke baze, koja je zajednička obim ekstremima, te vodi na višoj bazi metafizičkog realizma. Prema socijalnoj nauci Crkve treba putem uredaba i popravljjanja ćudoređa stvoriti novi društveni poredak, koji će se izgraditi na temelju zdravog razuma, a

usavršiti spasonosnom naukom Evanđelja, i u kojem će biti ostvarena ideja socijalne pravde okrunjene socijalnom ljubavlju.



