PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

STVARALAŠTVO I POSTVARENJE — A. Künzli, S. M. Eames, N. Bellu, G. Semerari i Z. Tordai ▲ SIMPOZIJI M. Marković, A. Krešić, V. Sutlić, I. Varga, R. Tucker, R. Supek, I. Babić, I. Urbančić, M. Čaldarović, A. W. Levi, D. Pirjevec, V. Filipović, S. Mallet, N. Bellu, V. Milić, T. Zovko i V. Korać ▲ MISAO I ZBILJA — A. Edel o pojmu ideologije; R. Muminović o čovjeku u svjetlu filozofskog mišljenja ▲ PORTRETI I SITUACIJE — H. D. Bahr: Ontologija i utopija; K. Axelos i J. Molfessis: Odlomak dijaloga ▲ SUVREMENA SOCIOLOŠKA MISAO — K. Wollf: O pretpostavkama sociologije znanja ▲ DISKUSIJA — Socijalizam i robno-novčani odnosi: Š. Đodan, D. Rodin, I. Zupanov, R. Supek i R. Bićanić ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — o knjigama V. Sutlića, G. Hillmanna i dr. ▲ FILOZOFSKI ŽIVOT — o skupovima u Opatiji, Herceg Novom, Zwettlu i Frankfurtu ▲ KRONIKA — u povodu jedne izjave o Praxisu ▲ IN MEMORIAM - M.N. Đurić ▲ ERRATA

1/2 · 1968

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

Branko Bošnjak, Mladen Čaldarović, Danko Grlić, Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki

Glavni i odgovorni urednici:

Gajo Petrović i Rudi Supek

Sekretar redakcije:

Boris Kalin

Tehnički urednik:

Zlatko Posavac

Članovi redakcijskog savjeta:

Kostas Axelos (Pariz), Alfred J. Ayer (Oxford), Zygmunt Baumann (Varšava), Norman Birnbaum (New York), Ernst Bloch (Tübingen), Thomas Bottomore (Vancouver), Umberto Cerroni (Rim), Robert S. Cohen (Boston), Veljko Cvjetičanin (Zagreb), Božidar Debenjak (Ljubljana), Mihailo Đurić (Beograd), Marvin Farber (Buffalo), Muhamed Filipović (Sarajevo), Vladimir Filipović (Zagreb), Eugen Fink (Freiburg), Ivan Focht (Sarajevo), Erich Fromm (Mexico City), Lucien Goldmann (Pariz), André Gorz (Pariz), Jürgen Habermas (Frankfurt), Erich Heintel (Beč), Agnes Heller (Budimpešta), Besim Ibrahimpašić (Sarajevo), Leszek Kolakowski (Varšava), Veljko Korać (Beograd), Karel Kosik (Prag), Andrija Krešić (Beograd), Ivan Kuvačić (Zagreb), Henk. Lefebvre (Pariz), Georg Lukács (Budimpešta), Serge Mallet (Pariz), Herbert Marcuse (San Diego), Mihailo Marković (Beograd), Vojin Milić (Beograd), Enzo Paci (Milano), Howard L. Parsons (Bridgeport), Zagorka Pešić-Golubović (Beograd), David Riesman (Cambridge, Mass.), Veljko Rus (Ljubljana), Svetozar Stojanović (Beograd), Julius Strinka (Bratislava), Abdulah Sarčević (Sarajevo), Ljubo Tadić (Beograd), Ivan Varga (Budimpešta), Kurt Wolff (Waltham, Mass.), Aldo Zanardo (Bologna), Miladin Životić (Beograd).

Izdavač:

Hrvatsko Filozofsko Društvo, Zagreb

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigoveznica »Joža Rožanković«, Sisak. Distribucija: Industrijski radnik, novinsko-izdavačko poduzeće, Zagreb, ulica 28, telefon 36187. Lektor i korektor: Milivoj Filja. Naziv korica: Trišlav Mesinović.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, JANUAR — APRIL 1968 GODINA V BROJ 1-2

STVARALAŠTVO I POSTVARENJE

Arnold Künzli / Samoupravljanje u Getu 3
S. Morris Eames / Društveno planiranje i individualna sloboda 16
Niculae Bellu / Ideja strukture u analizi moraliteta 30
Giuseppe Semerari / Birokracija i individualna sloboda kao tehnička odgovornost 36
Zádor Tordai / Aspekti borbe protiv birokracije u socijalizmu 42

SIMPOZIJI

Sloboda i planiranje: Mihailo Marković (47), Andrija Krešić (50); Birokracija, tehnokracija i individualne slobode: Vanja Sutlić (52, 62), Ivan Varga (57), Robert Tucker (59); Radnički pokret i samoupravljanje: Rudi Supek (67), Ivan Babić (69), Ivo Urbančić (73); Kulturno stvaranje i društvena organizacija: Mladen Čaldarović (78), Dušan Pirjevec (81, 95), Albert William Levi (83), Vladimir Filipović (85); Generalna debata: Serge Mallet (88, 89, 90), Niculae Bellu (89, 90), Vojin Milić (90), Tihomir Zovko (91), Veljko Korać (93); Završna riječ: Rudi Supek (95).

MISAO I ZBILJA

Abraham Edel / Razmišljanja o pojmu ideologije 98
Rasim Muminović / Čovjek u svjetlu filozofskog mišljenja . 114

PORTRETI I SITUACIJE

Hans-Dieter Bahr / Ontologija i utopija 130
Kostas Axelos i Jason Molfessis / Odlomak jednog dijaloga . 142

SUVREMENA SOCIOLOŠKA MISAO

Kurt Wolff / O pretpostavkama sociologije znanja 145

DISKUSIJA

Šime Đodan / Socijalizam i robno-novčani odnosi 154
Davor Rodin / Ekonomija i politika 162
Josip Županov / Neke dileme u vezi s robno-novčanim odnosima 165
Rudi Supek / Robno-novčani odnosi i socijalistička ideologija 170
Rudolf Bićanić / Proces podruštvljenja i socijalizam 180

PRIKAZI I BILJEŠKE

Vanja Sutlić / Bit i suvremenost (Zvonko Posavec) 186
Dvije knjige iz perioda mladog Marxa (Predrag Vranicki) 190
H. i H. Frankfort, Dž. A. Vilson, T. Jakobsen / Od mita do filozofije (Branko Bošnjak) . 193
Barrington Moore, Jr / Social Origins of Dictatorship and Democracy (Ivan Kuvačić) 195
Eugène Fleischmann / La philosophie politique de Hegel (Zvonko Posavec) 198

FILOZOFSKI ŽIVOT

Branko Bošnjak i Ivan Kuvačić / Sastanak predstavnika filozofskih i sociooloških časopisa u Opatiji . 200
Đuro Šušnjić / Međunarodna naučna konferencija »Dinamika društvene strukture socijalističkog društva i problemi humanizma« 201
Branko Despot / Filozofsko zasjedanje u Zwettlu 1967. 207
Predrag Vranicki / Kolokvij o kritici političke ekonomije 209
Kratke informacije 213

ODJECI

»Rinascita« o »Praxisu« (Mario Spinella) 216

KRONIKA

Povodom izjave o »Praxisu« (izjava članova redakcijskog savjeta) . 217
Povodom izjave o »Praxisu« (Miodrag Protić) 219
Odgovor Miodragu Protiću (Vojin Milić) 221

IN MEMORIAM

Branko Bošnjak / Miloš N. Đurić 225

ERRATA

Vanja Sutlić / Errata corrige 226

SAMOUPRAVLJANJE U GETU

Arnold Künzli

Basel

Tema, na koju treba da se odnose slijedeće misli, glasi: »Samoupravljanje i radnički pokret«. Pri tom ograničit ću se na analizu današnje situacije na takozvanom Zapadu, i to u njegovu (više ili manje) parlamentsko-demokratskom dijelu, uz isključenje fašističkih zemalja ili onih kojima se autoritarno vlada — Španije, Portugala, Grčke — s njihovom naročitom socio-političkom problematikom.

Kako bih, nadalje, preduhitrio stvaranje nesporazuma ili pogrešnih tumačenja mog osnovnog stava i mojih namjera, smatram neophodnim, otpočeti s dva premišljanja:

Opća situacija, u kojoj se mi danas nalazimo kao višestruko rascijepljeni, otuđeni Evropejci u trokutu između Amerike koja se dezintegrira, Sovjetskog Saveza koji još nije potpuno ozdravio od svoje staljinističke skleroze i uzavrelog Trećeg svijeta, izgleda mi toliko ozbiljna, da je u analizi i prikazu naše situacije dozvoljen jamačno još samo radikalni realizam. Ako hoćemo znati, gdje stojimo i što u našoj situaciji danas i sutra treba da činimo i možemo činiti, tad odlučna pretpostavka glasi, osloboditi se po mogućnosti svake iskrivljene svijesti, a to znači odoljeti svim iskušenjima, ideologiziranja naše zbiljnosti. Također uz opasnost da moramo provocirati upravo one, uz koje se politički, filozofijski i ljudski osjećamo vezani. (Uzgred: nisu li »provoi« i svi njihovi vrsnî drugovi jedan — sigurno bespomoćni, inadekvatni — pokušaj mladeži, da demonstrira protiv iskrivljene svijesti starije generacije, kojoj nedostaje odvažnost za provokatorsku istinu?).

Dalje bih, upravo zbog ovog mogućeg provokatorskog djelovanja slijedećih premišljanja, izričito naglasio, kako mi se čini da »filozofija samoupravljanja«, kako je izrađena od filozofa i sociologa skupljenih oko ovog časopisa, kako za »Istok« tako i

za »Zapad« pokazuje trenutačno jedini prohodni put stvaranja društveno-političkih i ekonomskih pretpostavki za razvitak one slobode i punoljetnosti čovjeka, kojima služi jedan socijalizam dostojan svojeg imena.

S prvim pojmom moje teme, pojmom »samoupravljanja«, nemam, dakle, nikakvih poteškoća. Pa ipak utoliko većih s drugim, pojmom »radničkog pokreta«. Recimo odmah: postoji li još uopće u parlamentsko-demokratskom dijelu takozvanog Zapada — zbiljski radnički pokret? Odgovor na ovo, za budućnost misli samoupravljanja možda odlučno pitanje, ovisi uveliko o tome, što razumijemo pod radničkim pokretom, kako definiramo ovaj pojam. Neka bude dozvoljeno, potražiti savjet u sovjetskom udžbeniku »Temelji marksističke filozofije«[1] što ga je izradio kolektiv autora poznatih sovjetskih filozofa. Ovdje stoji, da je glavni cilj Marxa i Engelsa pri izradi njihova pogleda na svijet bio, »znanstveni socijalizam sjediniti s radničkim pokretom i spontanoj borbi radnika dati svjesni revolucionarni pravac« (str. 59). Dalje potom piše, da je teorija znanstvenog socijalizma nastala »kao uopćavanje prakse radničkog pokreta« (str. 325). Kasnije je radnički pokret karakteriziran kao revolucionarni proletarijat, u čije se redove zacijelo može ugnijezditi dogmatizam i revizionizam (str. 499), ali koji je kao cjelina oblikovan klasnim karakterom proletarijata i zahvaljujući »neizbježnom zaoštravanju klasne borbe u kapitalističkim zemljama« i time uvjetovanim rastućim utjecajem komunističkih partija sve više biva svjestan svog revolucionarno-klasnoborbenog zadatka (str. 500). Zbog toga se unutar radničkog pokreta stalno smanjuje sloj »pograđančenih radnika«, o kojima je govorio Lenjin, tako da pritisak radničkog pokreta počinje utjecati i na vođe socijal-demokracije (str. 501). »Vrlo važan princip« jest dalje »internacionalno jedinstvo radničkog pokreta« (str. 502 i dalje).

Mogli bismo još dalje ići s citiranjem sovjetskog udžbenika, ali za naše bi svrhe moglo dostajati navedeno. Prema ovoj, u neku ruku, oficijelnoj sovjetskoj definiciji dade se dakle radnički pokret karakterizirati na ovaj način: On je nastao spontano, nošen je borbenom voljom potlačenog proletarijata, prije svega još neovisno o »znanstvenom socijalizmu«, i. e. marksizmu; on smjera revolucionarnom prevratu opstojećih kapitalističkih odnosa i zahvaljujući radu komunističke partije postaje sve svjesniji svog klasnog karaktera i svog revolucionarnog cilja; klasnoj solidarnosti koja se razvija zahvaljujući ovoj svijesti odgovara u sve većoj mjeri internacionalna solidarnost radnika; uslijed zaoštravanja klasne borbe ojačava radnički pokret i zadobiva toliku revolucionarnu snagu, da s vremenom može i socijal-demokraciju natjerati pod zakon revolucije. To dakle prije svega znači, da radnički pokret mora biti radništvo u pokretu, i to revolucio-

1) Njemački prijevod, prema drugom, prerađenom i dopunjenom ruskom izdanju, Berlin 1964.

narnom pokretu, s ciljem, da — u cjelini ili djelomično, mirnim putem ili nasiljem — preoblikuje postojeće socio-ekonomske i političke odnose.

Takav radnički pokret, tako glasi prva teza koja možda djeluje provokatorski, trenutačno više ne egzistira na takozvanom Zapadu kao politički faktor koji bi valjalo uzeti ozbiljno. U svakom su slučaju posljednji ostaci jednog pravog radničkog pokreta, koji se prije svega mogu još susresti u Italiji i Francuskoj, u odumiranju. (Mora se naglasiti, da strajkaške akcije, koje imaju za cilj tek materijalno poboljšanje ili obezbjeđenje sigurnosnih garancija, ne treba promatrati kao karakteristikum radničkog pokreta. Radnički pokret u smislu tradicije Marxova mišljenja ne smjera, ili u svakom slučaju ne smjera samo, na povećanje plaće ili više sigurnosti unutar društva koje egzistira, nego na preobrazbu ovog društva, kojom bi se konačno uopće ukinuo najamni rad u klasičnom smislu.)

Posljednji događaj što ga se mogu sjetiti, koji se činio kao da dokazuje egzistenciju revolucionarnog radničkog pokreta na »Zapadu«, bila je spontana reakcija talijanskog radništva nakon atentata na Togliattija. Teško ranjeni Togliatti morao je tada iz bolesničke postelje zaklinjati partiju, da spriječi radništvo u pokušaju prevrata. Ali otada se u Italiji »bandiera rossa« također uveliko iz svjetionika revolucije preobrazila u značku radikalnih reformaša strukture. Čak su upravo ovi talijanski komunisti prvi unutar suvremenog zapadnoevropskog marksizma postavili tezu, da socijalizam i komunizam u Zapadnoj Evropi imaju respektirati opstojeće građanske slobode. S gledišta razvoja zapadnoevropskog marksizma pokazuje se dakle gore citirani sovjetski udžbenik o temeljima marksističke filozofije, svakako bar u pogledu svog prognostičkog dijela, kao iskrivljena svijest: nije došlo do predskazanog zaoštrenja klasne borbe, u čijem bi toku jedan spontano revolucionarni, klasnosvjesni radnički pokret revolucionirao čak socijal-demokraciju, već je upravo obrnuto radnički pokret »socijaldemokratiziran« — proces, kojem su se zapadnoevropske komunističke partije nolens volens morale i moraju prilagoditi. Herbert Marcuse već je prije mnogo godina »procijenio mogućnost, da bi u doglednoj budućnosti današnje komunističke partije izvan sovjetskog područja — a možda čak unutar — mogle postati nasljednicama tradicionalnih socijaldemokratskih partija.«[2]

Možda nijedan marksist nije tako otvoreno ukazao na nužnost prilagodbe zapadnoevropskog marksizma činjenici odumiranja radničkog pokreta kao Austrijanac Franz Marek u svojoj knjizi »Filozofija svjetske revolucije«, time što je došao do zaključka: »Zbiljnost se nije držala predodžaba (marksističkih,

2) Herbert Marcuse: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Neuwied 1964, str. 225. Marcuse je ovaj stav napisao već 1954/55.

A. K.) klasika; njihovi se učenici moraju držati zbiljnosti.«[3] A u mjesečniku KPA, »Put i cilj« (»Weg und Ziel«), koji sam izdaje, iznio je Marek jednom, da su radnici na takozvanom Zapadu promatrali građanske slobode i zapadnjački demokratski parlamentarizam kao vrijednosti, koje oni nisu spremni napustiti u korist socijalističke revolucije: »Socijalizam se u našim zemljama samo tada može zastupati kao atraktivan cilj, ako u sebi nosi obećanje, da će opstojećim tekovinama, opstojećim slobodama i slobodama seljenja pristupiti nove, dodatne... To znači: mi moramo ispovijedati respekt spram parlamentarnih tradicija višepartijskog sistema, spram mogućnosti nadomještanja neke vlasti nekom drugom u skladu s voljom naroda.«[4] Ovo početno prilagođavanje marksizma zapadnoevropskoj »zbiljnosti« — koje kod skandinavskih komunista ide već tako daleko, da se a priori akceptira mogućnost građanske izborne pobjede u etabliranom socijalizmu — izjednačava se s priznanjem, da više ne postoji spontani radnički pokret, koji bi mogao služiti kao baza jednom akcionom programu u klasičnom marksističkom smislu.

Koji su sad uzroci ovog odumiranja radničkog pokreta? Lucien Goldmann ukazao je na jedan od ovih uzroka, kad je govorio o velikoj opasnosti da bi »économie de richesse« — »the affluent society« moglo bi se također reći — mogla stvaralačku snagu čovjeka dovesti do malaksalosti, i to kako na takozvanom Zapadu tako i na takozvanom Istoku. Čehoslovački filozof Milan Prucha htio je u jednom razgovoru između kršćana i marksista reći isto, kad je ukazao na mogućnost da »homo consumens« pobijedi nad »homo humanus«-om.[5] Što je time mišljeno, odviše je evidentno, a da bi o tome trebalo gubiti još mnogo riječi.

Pa ipak, ne smije se previdjeti i jedan pozitivni aspekt. Svi mi, a to znači radnici također, spaljena smo djeca fašizma, nacionalizma i staljinizma. Ja doduše ne pripadam onima, koji staljinizam i nacionalizam pod etiketom »totalitarizma« trpaju u isti koš, ali doživljaj onoga, što je nesloboda, ipak su i jedan i drugi posredovali na slično neljudski način. A ovaj je doživljaj naučio i zapadnoevropsko radništvo cijeniti vrijednost onih građanskih sloboda i čak one parlamentske demokracije, koje bi po klasičnom marksističkom shvaćanju valjalo ukinuti u diktaturi proletarijata. Povrh toga unutrašnje uređenje istočnoevropskih država ni danas još ni izdaleka nije takvo, da bi one mogle jako atraktivno djelovati na naše radnike, služiti kao stimulans nekog radničkog pokreta.

Zacijelo je drugo pitanje, da li je zapadnoevropsko radništvo i spremno na sebe preuzeti odgovornost za ovu slobodu i demo-

---

3) Franz Marek: Philosophie der Weltrevolution, Wien 1966. str. 102.
4) Franz Marek: Probleme der Kommunistischen Parteien Westeuropas. U: Weg und Ziel, Wien, Br. 11, 1965, str. 666.
5) Milan Prucha: Der christliche Glaube zwischen Anpassung und Absterben. U: Disputation zwischen Christen und Marxisten, München 1966, str. 197.

kraciju. Neka se pomisli tek na žalosno nisko učestvovanje glasača u dijelom važnim glasanjima, koje je u Švicarskoj palo od prosječno 68% u petoljeću 1931/35. na 45% u godinama 1961/64. Učestvovanje glasača od 10—20% danas više nije ništa neobično i sve upućuje na to, da će broj učestvovanja padati još dalje.[5a] Time se vraćam temi »samoupravljanje«, jer što drugo naposljetku znači samoupravljanje, kako se razumije u Jugoslaviji, nego li slobodu i demokraciju koje obuhvaćaju i oblast ekonomije, te zahvaljujući ovima, kao i van toga — antropologijski protumačeno — autonomiju, odgovornost, punoljetnost čovjeka? Je li zapadnoevropsko radništvo danas spremno, da za volju slobode, demokracije, punoljetnosti preuzme na sebe personalnu i kolektivnu odgovornost u okviru sistema industrijskog i društvenog samoupravljanja? Ili se takozvana sistemska prinuda društva konzumskog fetiša (Konsumfetisch-Gesellschaft) ispoljava u smislu neke vrste erozije svijesti odgovornosti, gotovosti za odgovornost?

Čovjek, koji je već vrlo rano prepoznao problematiku, s kojom se ovdje imamo obračunati, Hilaire Belloc — reakcionarni političar i pisac u pravom smislu riječi —, u svojoj je mračnoj protu-utopiji »Država robova« već 1912. opisao onu dijalektiku, koja prikazuje možda najvažniju dijalektičku napetost unutar današnjeg radništva, naime dijalektiku slobode i sigurnosti.[6] Bellocova teza je glasila, da će radništvo u kapitalističkim zemljama biti spremno prodati svoju slobodu radi svoje sigurnosti i tako se upustiti u svojevoljno ropstvo. Mnogi će smatrati, tako misli Belloc, »da je čovjeku, koji podliježe takvoj radnoj prinudi, ali je zaštićen od nesigurnosti i nedovoljnosti ishrane, stanovanja, odjeće, kojem se za njegovu starost obećaje izdržavanje a za njegovo potomstvo niz takvih prednosti, mnogo bolje nego slobodnom, kojem nedostaju sve te stvari.«[7] U Engleskoj se pojedinac vrlo vjerojatno neće pojaviti kao rob kapitalizma uopće, nego kao rob primjerice Shellova trusta. Ova se opreka roba i slobodnog može pomoću države ovjekovječiti i zakonski fiksirati, time što država garantira robovima sigurnost održavanja života, slobodnima sigurnost vlasništva, dobitka, renti i kamata. Osnovna je Bellocova misao dakle, da će se radnici u kapitalizmu prestati protiviti kapitalističkom društvenom uređenju, čim im se zakonski garantira neka najmanja mjera socijalne sigurnosti. Jer velika masa primalaca plaće »vidi u svemu, što i najmanje povećava njihov momentani prihod, i u svemu, što ih bilo kako štiti od stalno prijetećih opasnosti nesigurnosti, dohvatljivu sreću. Oni... su potpuno spremni platiti za ovu sreću odgovarajuću cijenu...«[8]

5a) Vidi Max Imboden: Helvetisches Malaise, Zürich 1964, str. 6.
6) Hilaire Belloc: The servile state, London 1912. Njemački Der Sklavenstaat, Stuttgart 1925.
7) isto str. 48 i dalje.
8) isto str. 168.

Mnogo bi se toga moglo prigovoriti ovoj Bellocovoj »kakotopiji« — tako prije svega, da ne vodi računa o mogućnosti daljnjeg dijalektičkog razvoja odnosa slobode i sigurnosti —, ali svim se mogućim prigovorima usprkos mora ustanoviti, da je reakcionar Belloc — on je između ostalog napisao i značajnu knjigu o Jevrejima (»The Jews«, London 1922) u kojoj je skovao krilaticu, što su je kasnije preuzeli nacisti, o »židovskom boljševizmu« —, da je dakle ovaj, na srednjovjekovni način pravovjerni, katolik Belloc, postavio zbiljnosti daleko primjereniju prognozu razvoja radničkog pokreta u kapitalizmu — bar do danas — nego li jedan Karl Marx.

Preimenovanje Bellocove države robova u »državu blagostanja« također ništa ne mijenja na činjenici, da Belloc u bitnome ima pravo. Njegova bi se teza, primijenjena na današnje zapadnoevropsko radništvo, morala svakako nešto modificirati: ovo radništvo čini se doduše nije spremno, svoje *izborne* političke i socijalne slobode prodati za dodatne sigurnosti — još manje zacijelo za eshatologijski pojam slobode i sigurnosti —, ali je ono svakako očigledno spremno odustati od daljnje *izgradnje* ovih sloboda i nagoditi se sa status quo odnosa rada i kapitala, tako dugo dok mu ostaje garantiran bar sadašnji standard života i bar sadašnja socijalna sigurnost.

Koju ulogu igra u ovoj situaciji Marxovo otuđenje radnika od produkta njegova rada što ga prisvaja kapitalist? Time što je Marx u Pariskim manuskriptima od 1844. otuđeni rad nazvao »prinudni rad« (»Zwangsarbeit«),[9] skovao je on riječ, koja tvori most k Bellocovoj »prinudi rada« (»Arbeitszwang«) u državi robova. Ali iako je negativno idealno-tipički sigurno sav najamni rad pod kapitalističkim odnosima — a pod etatističko-socijalističkim također — prinudni rad, ipak mi se čini da je krajnje opasno i da vodi iskrivljenoj svijesti, Marxove pojmove — ma kakvo i bilo njihovo historijsko značenje — neoprezno projicirati u našu današnju situaciju. Tako primjerice proletarijat u Marxovu smislu sekulariziranog naroda Izraela, koji, time što iskupljuje sebe sama, iskupljuje čitavo čovječanstvo, bez sumnje više ne postoji — u slučaju da je uopće ikada bilo takvog eshatologiziranog proletarijata. Ali mladi je Marx i pojam otuđenja natovario eshatologijskom potencijom. Dijalektika otuđenja između radnika i njegova produkta sluša prema Marxu tajni zakon, koji otuđenje tjera do krajnosti, dok se ono revolucionarno ne prevrati u spas jednog stanja bez otuđenja: »Otuđenje radnika u njegovu predmetu izražava se prema nacionalno-ekonomijskim zakonima tako, da, što radnik više producira, utoliko manje ima on konzumirati, da, što više vrijednosti stvara, utoliko postaje bezvredniji, utoliko nedostojniji, da... što je civiliziraniji njegov predmet, utoliko je barbarskiji radnik...«[10]

---

9) Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, str. 101.
10) isto str. 100.

»Pozitivno ukidanje privatnog vlasništva ... otuda je pozitivno ukidanje sveg otuđenja ...«[11]

Ova eshatologijska koncepcija otuđenja također je dosad demantirana zbiljskim razvojem. Što je radnik više producirao, utoliko je on više — ne utoliko manje — imao konzumirati. Ukidanje privatnog vlasništva na sredstvima za proizvodnju u takozvanim socijalističkim državama dosad nipošto nije odvelo do ukidanja sveg otuđenja, čak još niti do ukidanja otuđenja rada.

No prije svega otuđenje je rada u kapitalističkoj »économie de richesse« izgubilo svoj radikalni, eshatologijski, Marxov karakter. Tko na takozvanom Zapadu još danas filozofira s ovim Marxovim pojmom otuđenja, taj gaji iskrivljenu svijest: radnik, koji u relativno začudo beskriznoj privredi djelomično s punom djelomično s prekovremenom zaposlenošću zarađuje toliko, da ne poznaje više nikakve brige oko egzistencije i možda jednog dana može sebi priuštiti čak auto i odmor na Jadranu, koji je osiguran od sveg mogućeg i nemogućeg i kojem, kako država, tako i njegovo privatno poduzeće garantiraju staračku i udovičku penziju — takav radnik ne doživljava otuđenje rada, kako ono samo po sebi razumljivo u kapitalizmu dalje egzistira, ipak više ni izdaleka tako intenzivno kao Marxovi neposredni uzori, proletarijat njegova vremena. (Čemu bi zacijelo još valjalo primijetiti, da je Marx svoj pojam otuđenja zadobio primarno na temelju svoje recepcije Hegela, dakle iz apriornog odnosa spram zbiljnosti, *prije* svakog kontakta s proletarijatom, sasvim apstrahirajući od toga, da je po mom mišljenju, a da sam Marx nije bio svjestan toga, moćna biblijska tradicija u Marxu pomogla, oblikovati ovaj pojam otuđenja.) Da, čovjek se čak mora pitati, *da li* naš radnik uopće još osjeća i doživljava ovo Marxovo otuđenje i nisu li druge forme otuđenja, koje Marx nije vidio ili nije mogao vidjeti — od zagađivanja voda preko noćne galame aviona do atomskog straha — postale neusporedivo važnije.

Dok je dakle Marx mislio da ukidanje otuđenja rada ima za posljedicu ukidanje sveg otuđenja, prije je obrnuto: Ostala su otuđenja toliko dobila na važnosti, da se patnja koju prouzrokuje otuđenje rada, osobito u »économie de richesse«, jedva još dade naslutiti. Prigodice mi se čak čini, da je otuđenje neka vrst hidre: jedva joj se odrubilo jednu glavu, već joj izrastaju dvije nove. U svakom smo slučaju od eshatologijskog ukidanja sveg otuđenja danas bar isto tako udaljeni kao i prije 123 godine.

Sa svim tim sigurno ne treba da se utvrdi, da je Marxom nabačeni problem otuđenja rada u kapitalizmu — koji je problem slobode, autonomije, punoljetnosti i dostojanstva čovjeka — riješen. Prije bi se dala zastupati teza, da je on bio potisnut, u iz-

11) isto str. 128.

vjesnoj mjeri pokopan pod svjetlucavim tričarijama jedne »économie de richesse«. Duh — ili neduh — otuđenja je pomoću zapušača »sigurnost« otjeran u bocu. Ali on je još uvijek živ — tako živ kao orni pauk u balvanu od Jeremije Gotthelfa...

Ali — i to je druga teza koja možda djeluje provokatorski — radnik današnje »zapadne« industrije — i društva konzumskog fetiša ne pati više od otuđenja rada koje je dijagnosticirao Marx, toliko, da bi bio spreman, angažirati se u nekom radničkom pokretu, koji se ne bori samo za više plaće i još više sigurnosti, nego koji teži radikalnom preokretu društva i njegovih polit-ekonomskih odnosa. I to — sad se konačno ponovo vraćamo problemu samoupravljanja — ne teži otprilike tako, da radnika uvjerava, kako on treba tek crni molitvenik zamijeniti crvenim, i tad je dao doprinos koji se od njega očekuje za bezuslovni nadolazak carstva ukinutog otuđenja. Dakle, ne u smislu unutar-svjetsko-eshatologijskog nadvladavanja sveg zla pomoću akta milosti, za koji su naposljetku odgovorni samo objektivni zakoni povijesti i mudrost partijskog sekretara, nego naprotiv u smislu preuzimanja lične, personalne odgovornosti u okviru sistema samoupravljanja, u kojem se problem otuđenja dnevno iznova postavlja i koji pruža puko institucionalni fundament, na kojem pojedinac u odgovornosti za cjelinu može i mora upotrijebiti njemu poklonjenu mogućnost autonomije i slobode, koja upotreba tek dovodi do funkcioniranja ovog sistema samoupravljanja.

Preuzimanju takve odgovornosti, to je provokatorska teza, zapadnoevropski radnik pretpostavlja danas status quo Marxova otuđenja i time — iako u međuvremenu nešto modificirani — tradirani »građanski« odnos kapitala i rada.

U tome se može vidjeti pobjeda »homo consumens«-a nad »homo humanus«-om, ali nema mnogo smisla takvo gledanje na odnose nazvati pesimističkim, ako je ono puko realističko. Je li ono zbiljski realistično? Meni se čini da je odgovor na ovo pitanje već dan: činjenica da u Zapadnoj Evropi više nemamo nikakav revolucionarni radnički pokret, svakako je dovoljan dokaz.

Usprkos fascinirajućem jugoslavenskom eksperimentu samoupravljanja, o kojem se kod nas beskonačno mnogo pisalo i još uvijek piše, i usprkos pojedinim pionirskim djelima u stvarima radničkog samoupravljanja poput primjerice onih od »Scott-Bader Commonwealth Ltd.« u Wollastonu ili također izraelskog Kibbuzima, misao radničkog samoupravljanja *nije* upalila kod našeg radništva. Ne postoji nijedna zapadnoevropska radnička partija, koja bi — ako uopće — učinila više od usmenog ispovijedanja ideje samoupravljanja. Pravo suodređivanja radnika u jednom dijelu zapadnonjemačke industrije bio je dobro namišljeni pokušaj — inspiriran i voljom bivših okupacijskih sila, da se dobije neka vrst garancijske kompenzacije za vraćanje Ruhra Njemačkoj i njegovim prvotnim politički kom-

promitiranim posjednicima —, pokušaj, koji je u međuvremenu jamačno beznadežno pomoću sindikalne birokracije otuđen svom prvotnom cilju.

Svakako stvari stoje onako, kako piše profesor Arthur Rich, ordinarius za sistematičku teologiju i upravitelj instituta za socijalnu etiku univerziteta u Zürichu, u svojoj pažnje vrijednoj knjizi o »Kršćanskoj egzistenciji u industrijskom svijetu«[12] u vezi sa zapadnonjemačkim iskustvima suodređivanja: »Prosječne radnike je očito teško pokrenuti na preuzimanje odgovornosti suodređivanja. Iza toga se može skrivati nezainteresiranost, tromost, ako ne još nešto gore, ali ne mora biti samo to. Tko se odviknuo odgovornosti, zazire od odgovornosti. Tako je uvijek bilo. Opće pravo glasa i biranja u švicarskom savezu kantona, na primjer, nije uvedeno možda zato, jer je to htjela većina građana, nego iako to oni nisu htjeli. Tome pridolazi još nešto drugo. Odgovornosti može voljno preuzeti samo onaj, tko vjeruje da im je dorastao. U pogledu poslovnog suodređivanja to sad znači, da onaj tko je pozvan na suodgovornost mora biti pripremljen za izvršavanje svojih odgovornosti.«[13] Ali kako malo je zapadnoevropsko radništvo prisno s mišlju samoupravljanja i spremno preuzeti odgovarajuće odgovornosti, može dokazati i mlak eho francuskog radništva na nedavni De Gaulleov pokušaj, da dobrohotnost radništva kupi uvođenjem neke vrsti samoupravljanja u poduzeću.

Konačno, još treća, možda provokatorska teza: postoji mogućnost, da radnik u »économie de richesse«, koja zavodi na pasivitet i bijeg pred odgovornošću, ne samo da zahtjev za preuzimanjem odgovornosti u okviru sistema samoupravljanja *ne* osjeća kao oslobađajuće ukidanje Marxova otuđenja, nego čak kao dodatno, novo otuđenje.

To se dade prikazati na jednom primjeru. Bazelski su kemijski radnici najbolje plaćeni radnici u Švicarskoj i pripadaju najbolje plaćenim i najbolje osiguranim radnicima Evrope. (Tome odgovara i veličina brige oko parkirališta Bazelske kemijske industrije.) Usprkos tome vrlo mnogo ovih radnika u slobodnu subotu — uveden je petodnevni tjedan — zarađuje dodatno novac, npr. kao taksi-šofer. U Bazelskom kemijskom pogonu je jedan čovjek zaspao za vrijeme rada. Kad ga se pozvalo da o tome položi računa, pokazalo se da je ovaj radnik radio u noćnoj smjeni (50% dodatka satnoj nadnici!) kemijskog pogona a da je po danu, umjesto da ode spavati, još 25 sati tjedno radio kao pomoćni slagar u nekoj tiskari. Neki duvač stakla, koji je iznenada počeo loše raditi, priznao je da je dodatno uz 43 »normalna« tjedna sata radio još daljnjih 20 sati

12) Artur Rich: Christliche Existenz in der industriellen Welt. Eine Einführung in die sozialethischen Grundfragen der industriellen Arbaitswelt. Drugo, prošireno izdanje. Zürich 1964.
13) isto str. 256.

tjedno u nekom drugom kemijskom pogonu. Sindikati su se počeli pitati, da li se sa 48-satnog tjedna prešlo na 43-satni tjedan, kako bi se sad moglo raditi 63 sati tjedno. A u jednoj internoj sindikalnoj diskusiji netko je sarkastički rekao, da se opet treba početi boriti za 8-satni dan. Već se godine 1955/56. u oficijelnom izvještaju o inspekciji tvornica švicarskog saveza kantona moglo pročitati: »Moramo priznati, da smo rijetko ustanovljivali tako grube prekršaje odredbi radnog vremena kao posljednjih godina.« I to poduhvati su se oslanjali djelomično na »pritješnjivanje radništva«, ne na odredbe.

Tko danas u Zapadnoj Evropi govori o otuđenju rada, taj zbiljnost više ne može zahvatiti jedino pojmovima koje je skovala njemačka idealistička filozofija. Izvještaji današnjih tvorničkih inspektora glase bitno drugačije nego li oni engleskih koje Marx navodi u »Kapitalu«. Kad bi se sad na radnika, koji svoje slobodno vrijeme provodi u nedopuštenom radu (Schwarzarbeit), postavilo zahtjev da npr. dio svoje slobodne subote provede na sjednici radničkog savjeta ili uz studij bilance svog poduzeća, tad bi to ovaj radnik mogao osjetiti možda ne kao ukidanje nekog otuđenja, nego kao dodatno otuđenje, naime kao otuđenje njemu pripadnog prava na slobodno raspolaganje svojim slobodnim vremenom.

Čovjek se čak mora upitati, ne opada li proporcionalno s porastom blagostanja i sigurnosti spremnost za prihvaćanje odgovornosti u okviru sistema samoupravljanja. Progresivna erozija političke svijesti odgovornosti kao popratna pojava takozvanog privrednog čuda u Zapadnoj Evropi izgleda da prije svega upućuje na vjerojatnost takvog razvitka. A to Jugoslaviji nabacuje pitanje, ne bi li samoupravljanje u teoriji i praksi, ovdje kao posljedica životnog standarda povećanog zahvaljujući privrednoj reformi, moglo dospjeti u krizu, budući da je samoupravljanje identično s odgovornošću pojedinca.

Slijedimo li povijest misli radničkog samoupravljanja, tad otkrivamo, da rođenje takvog samoupravljačkog kretanja gotovo uvijek pada u vrijeme općeg revolucionarnog kretanja. Radničko samoupravljanje jest legitimno dijete revolucije. Neka ovdje budu spomenuti samo neki najvažniji povijesni događaji, koji potvrđuju ovu tezu o rođenju samoupravljanja iz duha revolucije: 1871. Pariska komuna, 1917. sovjeti, 1918/19. radnički savjeti u Njemačkoj, 1921. komitet kronstadtskih mornara, 1949. početak samoupravljačkog eksperimenta u Jugoslaviji, 1956. spontano obrazovanje radničkih savjeta u Mađarskoj i Poljskoj. S iznimkom Jugoslavije svi su ovi eksperimenti s radničkim samoupravljanjem ili pretrpjeli brodolom ili u toj mjeri izgubili svoj prvotni radikalni karakter, da ih se više ne može osloviti kao takve, sasvim svejedno, jesu li poduzeti u »socijalističkim« ili »kapitalističkim« zemljama. (Pitanje vlasništva ne čini se dakle odlučnim po uspjeh ili neus-

pjeh ovih eksperimenata. Uopće pitanje vlasništva prelaskom vlasti raspolaganja u ruke neposrednih producenata u sistemu samoupravljanja postaje pitanje od sekundarnog značenja.[14]

Primarni uzrok ovog neuspjeha jest povlačenje revolucionarne rijeke: brod samoupravljanja koji je bio nošen ovom rijekom nasukava se na sprudu restaurativnog konformizma koji se diže iz voda što se povlače, i s osobitom se sklonošću manifestira kao birokratski zavod prinude. Ako je ovaj brod dosad jedino ostao ploviti u Jugoslaviji, tad to svakako valja zahvaliti činjenici da se ovdje, za volju očuvanja vlastitog nacionalnog i socijalističkog identiteta naspram Sovjetskom Savezu, sve u izvjesnoj mjeri nalazi u stanju »permanentne revolucije u revoluciji«. Ali, ne prijeti li i ovdje s rastućim normaliziranjem odnosa spram Sovjetskog Saveza i s povećanim životnim standardom odumiranje drugorevolucionarnog impetusa? Ako odumiranje radničkog pokreta koje valja zabilježiti u Zapadnoj Evropi ne treba da presegne i u Jugoslaviju — s odgovarajućim konsekvencijama za teoriju i praksu samoupravljanja — tad mi se čini da se to jamačno može izbjeći samo time, da se uspješno riješi veliki dvostruki zadatak: jednom zadatak, izraditi za blisku budućnost socio-ekonomske i političke, u neku ruku univerzalne teorije samoupravljanja i institucionaliziranja samoupravljanja na taj način, da institucija kao takva do izvjesnog stupnja može neutralizirati ili kompenzirati ljudsku malaksalost; kao drugo, poduzeti tako intenzivan rad odgajanja naroda — koji bi morao početi u osnovnoj školi — da bi bar znatan dio pučanstva bio sistematički i permanentno odgajan za onaj duh personalne i kolektivne odgovornosti, bez kojeg bi i potpuno institucionaliziranje misli samoupravljanja ostalo bez smisla i učinka te odvelo do pukog daljnjeg jačanja birokracije i »meritokracije« (Veljko Rus).

Na kraju još riječ o situaciji na takozvanom Zapadu. Još jednom i danas iznova s naročitom se hitnošću postavlja staro pitanje: Što činiti? Na ovo pitanje valja prije svega odgovoriti za neposrednu budućnost. Čovjek je neproračunljiv i sasvim je moguće, da jednog dana nastupi neka vrst zasićenja blagostanjem, tako nešto kao gađenje od konzuma, koje vodi do samoosvješćivanja, do oživljavanja politički stvaralačkih snaga i do uskrsnuća »homo humanus«-a, s kojim se ne bi dalo govoriti samo o markama automobila, nego ponovo i o otuđenju. Začudujuća provala zapadnoevropske i američke mladeži — čiji je smisao Herbert Marcuse na značajan način karakterizirao kao »gađenje od društva u preobilju«[15] — čini mi se da upućuje na mogućnost takvog razvitka.

---

14) Vidi napis od Christiana Grafa von Krockowa: Über demokratischen Sozialismus. U: Atomzeitalter, Frankfurt a. M., svezak 3, 1967, str. 102—110.

15) Herbert Marcuse: Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? U: Kursbuch 9/1967, izd. H. M. Enzensberger, Frankfurt a. M., str. 6.

Ali, ne pričajmo koješta: trenutačno i svakako još u doglednoj budućnosti »homo consumens« vlada bojištem i čovjek se čak mora pitati, nije li ovaj već iscrpio negativne mogućnosti koje se u njemu nalaze. Što se tiče misli samoupravljanja, trenutačno bi jamačno samo socio-ekonomske i političke fundamente »Zapada« potresajuća velika kriza mogla zadržati odumiranje radničkog pokreta, ispuniti ga novim životom i mobilizirati potrebne snage, koje bi ovoj misli mogle dati realnu šansu. Ali bez obzira na to da nitko uman ne može priželjkivati takvu krizu, nipošto nema garancije da bi ona »Zapad« odista pokrenula u smjeru socijalističke punoljetnosti a ne još jednom u smjeru fašističkog barbarstva.

Dakle, što činiti? Možda je jedino umno — prije svega u pogledu spomenute mogućnosti razvoja koji se iznenada nepredviđeno probija — nekako prezimiti. Ta socijalni i humani impuls radničkog pokreta nije potpuno odumro, on je samo sebi potražio drugi subjekt. Interpretira li se proletarijat, prema Marxovu shvaćanju, kao sekularizirani narod Izraela, tad bi se sadašnja situacija doduše mogla usporediti s plesom oko zlatnog teleta, koji je Mojsija tako razgnjevio da je oborio i razbio ploče zakona. Zacijelo time ništa nije dobiveno, ako se u bijesu zbog plesa »proletarijata« oko fetiša konzuma razbiju ploče zakona samoupravljanja.

Ali tako dugo dok traje veseli ples, duhu samoupravljanja, kakav se pojavio u revolucionarnim trenucima radničkog pokreta, ne preostaje ništa drugo, nego da ode u dijasporu. Faktično izgleda da se on povukao u geto atomskog pokreta, studentskog kretanja, da kažemo s Wolfgangom Krausom u geto »petog staleža intelektualaca.«[16] Kako je karakteristično, da je glavni zahtjev pobunjenih studenata na Berlinskom slobodnom univerzitetu zahtjev za studentskim samoupravljanjem, pomoću kojeg — kako je jednom formulirao raniji predsjednik ASTA Kurt Nevermann — valja »spriječiti stavljanje pojedinca pod staratelјstvo i stvoriti kritičku svijest.«[17]

Treba dakle, prije svega, s pločama zakona pod rukom, prezimiti u getu intelektualaca i sačekati daljnji tok eksperimenta povijesti s »homo consumens«-om kao i daljnji razvoj odumiranja radničkog pokreta. Time se nipošto ne pomišlja rezignacija u smjeru nedjelatnosti. Naprotiv. Ploče zakona samoupravljanja nisu nam darovane na Sinaju, već smo ih sami stvorili i time su, kao ljudsko djelo, daleko od toga da budu perfektne. Možda nam iznuđeni uzmak u geto priskrbi potrebnu muzu, da radimo dalje na njihovu perfektiranju. Tako je na nama da do-

16) Wolfgang Kraus: Der fünfte Stand. Aufbruch der Intellektuellen in West und Ost, Bern 1966.

17) Vidi moj članak »Spiegelbild der allgemeinen Gesellschaftskrise« u »Frankfurter Rundschau« od 2. VIII 1966.

prinesemo tome, kako ovaj geto jednog dana ne bi postao logor smrti, nego radionica budućnosti, koja doduše sigurno ne bi bila eshatologijsko »carstvo slobode samoupravljanja«, ali bi zahvaljujući rastućoj punoljetnosti laganim ozbiljavanjem samoupravljanja možda ipak uvijek bila toliko humanija, da bismo mi kao Zapadnjaci u toj budućnosti bar mogli biti dispenzirani od ponavljanja onih barbarstva, koja naše stoljeće obilježavaju kao možda najdublji pad dosadašnjeg čovječanstva a koja ovdje nose imena — da spomenemo samo neka naročito simbolička — kao što su Workuta, Auschwitz, Hiroshima i Vijetnam. Možda bi već mnogo bilo dobiveno time, kad bi intelektualci na Istoku i na Zapadu postali svjesni — van svih »ideologijskih« ograda — njihove dijaspora-situacije a time i njihove zajedničke odgovornosti za ovu humaniju budućnost.

Preveo Branko Despot

DRUŠTVENO PLANIRANJE I INDIVIDUALNA SLOBODA*

S. Morris Eames

Southern Illinois University, U. S. A.

Jednu od najznačajnijih crta modernog života predstavlja razvoj velikih društvenih organizacija. U nekim zemljama uobičajilo se kazati za te pojave da se tu radi o pojavi »korporativnog društva« ili »korporativnih društava«, već prema tomu da li je čovjek po svojoj društvenoj metafizici monist ili pluralist. Ove društvene organizacije razvile su se zajedno s jednom hijerarhijom administrativnih struktura i funkcija, koje postoje zato da bi provodile njihovu djelatnost. Korporativnim društvima obično dominira pojedinac unutar grupe ili mali dio grupe unutar cjeline ili ono što je Karl Marx nazivao »društvenom klasom«. Suprotstavit ću pojam »korporativnih« organizacija kakve smo upoznali u naše vrijeme, pogledu o društveno integriranom društvu. Kasnije ću u toku ove studije istaći načela koja smatram nužnim uvjetima integrirane društvene organizacije. Bez obzira na to da li čovjek upotrebljava termin »korporativno društvo« ili ne, suvremena je društvena činjenica da se javljaju velike društvene organizacije, i ona predstavlja kontekst mog raspravljanja o društvenom planiranju i individualnoj slobodi.

Nekoliko prethodnih primjedaba moglo bi biti na mjestu, kako se ne bi krivo interpretirali termini kojima se služim u ovoj studiji i prijedlozi koje izlažem. Terminom »metafizika« ne služim se u tradicionalnom smislu. U mojoj upotrebi on se odnosi na generičke oznake egzistencije i najšire općosti koje se mogu primijeniti na iskustvo. Ovdje se bavim društvenim životom čovjeka, i zato upotrebljavam termin »društvena metafizika«. (Slično shvaćanje o tom terminu imao je C. Wright Mills kada je govorio o »vojnoj metafizici«). Čini mi se da se

* Pun tekst referata, koji je u izvodu pročitan na Korčulanskoj ljetnoj školi 18. augusta 1967.

jedan od najznačajnijih dijelova procesne filozofije, uključujući i Marxovu, usredotočuje na problem odnosa cjeline i dijelova, dijelova međusobno i dijelova prema cjelini. Prema takvoj analizi i opisu, mnoge društvene organizacije primjeri su dominacije i eksploatacije nekih dijelova drugim dijelovima unutar društvene cjeline. Pitanje jest, a vjerujem da je ono bilo i jedna od Marxovih glavnih preokupacija, može li postojati neka metafizika »sinteze« i, tamo gdje je u pitanju društveno grupiranje, takva društveno integrirana organizacija u kojoj ni jedan dio ne dominira nekim drugim dijelom niti ga ne eksploatira, i gdje nema nikakvih podređenih dijelova ili »izgubljenih« pojedinaca unutar cjeline. Predlagati jednu metafiziku »sinteze« društvenog života može zvučiti utopijski, romantično ili kao neka nostalgična čežnja za iluzijom o društvenom miru i individualnom dostojanstvu iz XIX vijeka. Ali u jednom smislu, svako projicirano postignuće jest cilj-na-vidiku, vizija koja premašuje aktualnost, a svaka realistička filozofija potpuno je svjesna da su ciljevi-na-vidiku često drugačiji od ciljeva koji se u zbilji postižu. To je činjenica ljudskog opstojanja, i ona ne poništava vrijednost ciljeva-na-vidiku ili postignuća ili svrha. Jer cilj-na-vidiku ili postignuće koje se zamišlja u jednom svijetu koji je dinamičan i koji se razvija, jest ono što našem radu daje smjer, našim energijama bodrost, a našim životima smisao.

Nije potrebno osvrnuti se na one tipove filozofije, koji su poznati i u Evropi i u Americi, a koji nastoje izvršiti sintezu individualnog i društvenog pomoću neke dijalektičke manipulacije riječima. Apstraktni apsolutizmi Hegela i njegovih nastavljača naišli su na teorijske i praktičke poteškoće. Tvrdim da ti tipovi metafizike »sinteze« zanemaruju empirističku stranu ljudskog iskustva, osobito surovu zbiljnost sukoba, zbrke, nerazumljivosti, nekoherentnosti, neravnoteže, zbunjenosti, ili uobičajenijim i poznatijim izrazima rečeno, zbiljnosti siromaštva, društvenih sukoba, rata, nejednakosti, podložnosti, bijede i odricanja konkretnoga ljudskog samoostvarivanja.

Osobitost je genija Karla Marxa, što je opisao nazadovanje jednog društvenog sistema kada je njegova unutrašnja premisa dovedena u odnos spram njezina povijesnog kretanja i uzdignuta na razinu spoznajnog razumijevanja. Marxov pogled na racionalizam ušao je u sintezu s činjeničnim opisom surove zbiljnosti društvenog života, a kao što je istakao Eric Fromm, »njegov pojam o bijedi bila je potčinjenost, porok koji je najviše mrzio bilo je sluganjstvo«.[1] Na samom početku svog slavnog eseja o »otuđenom radu« Marx je rekao da se o terminu »politička ekonomija« smatra da ima izvjesna značenja u najvećem broju konteksta; trebalo bi međutim zagledati iza tih pretpo-

1) Erich Fromm, »Marx's Concept of Man« (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961), p. 82.

stavki i razotkriti odnose proizvodnje i odnose ljudi jednih prema drugima, te tada pokazati njihove posljedice za povijest i za ljudski život.[2]

Ne bi inače bilo potrebno da se podsjećamo na ekonomske tendencije koje je Marx vidio i mogao predvidjeti godine 1848., ali s obzirom da se bavimo tehnološkim razvojem i vrstama birokratskih društvenih organizacija koje su se pojavile u naše vrijeme, moglo bi biti na mjestu da ovdje neke od njih spomenemo. (Kasnije želim naglasiti jednu važnu stvar u vezi s Marxovom reakcijom na taj razvoj.) Marx je opisao kako se kapitalizam pojavio iz feudalizma. Podjela rada vršila se u pojedinačnim radionicama, a kao što ću kasnije pokazati, podjela rada zadaje jedan od najtežih problema kada se stvara neka društveno integrirana organizacija proizvodnih aktivnosti. On je vidio početak i razvoj manufakture, tvorničkog sistema i porast »diva, moderne industrije«. Vidio je centralizaciju industrije, revolucioniziranje istrumenata proizvodnje, koncentraciju vlasništva, razvoj industrijskih gradova. Ovdje želim upozoriti na razvoj društvene organizacije koja se zove »tvornički sistem«, jer su masovna proizvodnja i tvornički sistem daljnje surove činjenice, koje osporavaju metafiziku sinteze koja bi pokušala integrirati dijelove sa cjelinom na humanističan način.

Pogledajmo na trenutak društvenu metafiziku koja se služi »mehanizmom« kao svojim glavnim pojmom objašnjavanja. Mehanizam vidi pojedince kao dijelove koji funkcioniraju u jednom stroju. Tvornički sistem je mehanizam poput strojeva koji su njegova temeljna proizvodna oruđa. Čovjek je kotačić u stroju ili, kao što je netko rekao, »pauci« koji mehanički pletu svoje mreže. Svrha takvog djelovanja, ako je uopće ima, nepoznata je svima koji u njemu sudjeluju. Rad je rutinski i slijep, tup i tegoban. Ta vrst mehanizma vrijedi za svaki »kotačić« u stroju, za nekvalificiranog radnika, za nadglednika, za predradnika, za direktora, za svu hijerarhiju administrativaca i birokrata. Svaki pojedinac vrši kretnje iz kojih se sastoji njegova zadaća s malo ili nimalo brige za značenje svojih postupaka. Čitava djelatnost interpretira se u smislu »mehaničkih zakona«, zakona klasične ekonomike. Društvena organizacija koja nastaje iz društvenih uvjeta i interpretacije koja im se daje, jest mehanistička »korporativna« struktura funkcija. Ona utječe na ostatak kulture, djeluje na umjetnika, pjesnika, muzičara, romanopisca, učitelja, političara i svakog daljnjeg člana društva.

Marx je bio jedan od prvih koji su vidjeli kakve učinke na ljudski život ima tvornički sistem koji se javio u kapitalističkom sistemu. Vidio je da ta organizacija proizvodnje, kad funkcionira prema nekim osnovnim načelima političke ekonomije, vodi »golom, besramnom, izravnom, grubom izrabljivanju«. Bio

2) »Ibid.«, p. 93.

je osjetljiv za ono što je takav tvornički sistem činio ljudskim bićima. Pisao je: »zahvaljujući obilnoj upotrebi strojeva i podjeli rada, rad proletera izgubio je sav individualan karakter i prema tome svaku privlačnost za radnika. Radnik postaje privjesak stroju i od njega se traži samo najjednostavnija, najjednoličnija i najlakše usvojiva kretnja.«[3] Od Marxova vremena napisano je mnogo knjiga o činjenici da je radnik izgubio »svaki individualni karakter«, i otkrivene su mnoge implikacije toga da je njegov rad izgubio »svaku privlačnost« i postao tup, rutinski, slijep i neumjetnički.

Tvornički sistem sa svojim tehnikama masovne proizvodnje, onako kako se razvio u kapitalizmu, na različite je načine promijenio ljudski život. Marx je toga bio svjestan. To pokazuje, rekao je on, »što čovjekova djelatnost može stvoriti«. U današnje vrijeme svi narodi teže industrijskom načinu proizvodnje, bez obzira da li će taj način biti organiziran prema korporativnim strukturama kapitalizma ili prema nekim drugim strukturama, kao što su socijalizam i komunizam. Imam dojam da su birokracije koje su se razvile u socijalističkim shemama veoma često izgrađene prema kapitalističkim strukturama, i tako su im slične po funkciji da je teško otkriti razliku između njih. Ta se činjenica može u izvjesnoj mjeri shvatiti jer je iskustvo kapitalizma dalo osnovu za neke primjene novih političkih i ekonomskih eksperimenata socijalizma i komunizma.

Danas s dolaskom automatizacije tvornički sistem opet doživljava revoluciju. Stari argumenat da novi izumi i tehnološki napredak stvaraju nova zaposlenja i da u tom novom tehnološkom razvitku nema ničega čega bi se trebalo plašiti, nije veoma uvjerljiv. Stvaraju se uistinu neke vrste novih zaposlenja, kao što je programiranje elektronsko-računskih strojeva, ali općenita posljedica jest istiskivanje ljudskog rada. Poslije ranijeg razvoja tvorničkog sistema sa svojim metodama masovne proizvodnje i revolucioniranja proizvodnih instrumenata, došlo je do tačke na kojoj je nezaposlenost postala trajnim problemom. A s dolaskom automatizacije svi su izgledi da će postati još većim problemom. Tamo gdje automatizacija prodire u socijalističke sheme nezaposlenost počinje mučiti tu vrstu privrede, kao što se to događa u kapitalizmu.

Na svakom stupnju revolucioniranja sredstava za proizvodnju, ljudi su zauzimali izvjesne stavove prema tim promjenama. Marx je bio svjestan različitih stavova koji se zauzimaju prema revolucioniranju sredstava za proizvodnju. Radnici razbijaju strojeve i uništavaju robu, dok sitni proizvođači nastoje da »točak povijesti otkotrljaju natrag« prema individualistič-

3) Lewis S. Feuer, ed. »Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy« (Garden City, N. Y.: Doubleday and Company, Inc., 1959), p. 14.

kom načinu proizvodnje. Ali vraćanje ranijim načinima proizvodnje nije Marxov program. Moramo živjeti u zbilji, u tokovima tehnološkog razvoja, i moramo preudesiti oruđa i okolinu da bismo oblikovali novu povijest, novi život. Nedavno je u jednom članku u *Praxisu*, profesor Marković razvio tezu o tehnologiji koja zaslužuje da se pažljivo prouči[4]. Ako ga ispravno shvaćam, njegova se koncepcija tehnologije uklapa u Marxov naturalistički humanizam. Profesor Marković piše: »Uistinu Marx sagledava čitav problem tehnologije na pozadini jednog izvanredno širokog humanističkog konteksta u kojemu tehnologija, koliko je god važna, ima podređenu ulogu. Tehnologija je samo detalj prakse, a praksa je samo detalj čovjekova cjelokupnog bića.«[5] Mislim da profesor Marković ima pravo da tehnologiju smještava unutar pojma prakse, a mislim da ima pravo i kad smatra da ne bi smjelo biti dualizma između teoretskog i praktičkog, između čovjeka i prirode, i da bi čovjek morao upotrebljavati sve svoje znanje, sve svoje energije, da preuredi svoj društveni život tako da bi mogao postići ciljeve koje želi.

Kao što je istakao Eric Fromm, Marxov »cilj socijalizma bio je razvitak individualne ličnosti«.[6] Marx je bio duboko zaokupljen pojedincem u svakoj društvenoj organizaciji i posljedicama takve društvene organizacije po njegov život. Primjedbe koje su ranije citirane pokazuju da je bio svjestan da izvjesni vidovi tvorničkog sistema imaju brutalan učinak na čovjeka. U njegovom eseju o francuskom materijalizmu ima jedna misao koja je od središnje važnosti za njegov naturalistički humanizam. Nakon što je razmotrio društvene posljedice nekih filozofija, on komentira Helvetiusa. On ističe da je Helvetius bolje vidio posljedice materijalizma od većine drugih, da je shvaćao da su okolina, navike, odgoj i društvene prilike uopće, svi važni, da čovjek mora prirodni i društveni svijet tako urediti da bi mu iskustvo bilo istinski ljudsko. Ako dakle govorim o individualizmu u toj filozofiji naturalističkog humanizma, treba shvatiti da ne govorim o individualizmu u starom nominalističkom ili atomskom smislu, niti da govorim o individualizmu u vulgarnom svakodnevnom smislu. Ne govorim o individualizmu kao nekoj erupciji biološke aktivnosti, shvaćene kao nešto što je izvan prirode i društvene okoline. I tu se slažem s profesorom Markovićem koji odbacuje gledište »koje u tehnologiji vidi oblik neautentične ljudske egzistencije i vrst otuđenog ljudskog odnosa prema svijetu« i »koji počinje s pretpostavkom da bit čovjeka leži u spontanoj, neposrednoj aktivnosti i da je svrha samoj sebi«.[7] Čini mi se da je prema tom shvaćanju čovjek neka vrst biološke eksplozije, bez cilja-na-vidiku, bez svrhe, bez do-

4) Mihailo Marković, »Man and Technology«, »Praxis«, Vol. II, No. 3, 343—352.
5) Ibid., 350.
6) Fromm, »Marx's Concept of Man«, p. 38.
7) Marković, »Man and Technology«, 347.

meta, osim samog eksplodiranja. Za mene je naturalistički humanizam mnogo kompleksniji, govori više o vrijednosti koju treba postići i više o uređivanju našega svijeta na takav način da u njemu iskusimo ono što je istinski ljudsko, kao što je rekao Marx.

U studiji kao što je ova, nemoguće je očuvati se od svake krive interpretacije vlastitih riječi i predvidjeti u kakve se sve drugačije kontekste mogu staviti te riječi. Osim toga, tema je tako široka i traži tako podrobnu analizu da je teško naći mjesto od kojega početi. Moja je namjera odrediti izvjesne uvjete koji izgleda da se mogu primijeniti na moderne načine proizvodnje i na društvenu organizaciju našeg kulturnog života uopće, a koji su potrebni da bi se postiglo iskustvo onoga što je istinski ljudsko. Ti uvjeti bit će bar dio jedne filozofije društvenog planiranja i individualne slobode.

Dozvolite da počnem s time da je pojam naturalističkog humanizma koji ovdje imam u vidu takav da po njemu čovjek oblikuje svoje svrhe, namjere i ciljeve-na-vidiku koji upravljaju njegove energije prema nekoj vrsti ispunjenja, nekoj vrsti ljudske sudbine. U tom procesu čovjek nije odvojen od prirode ili od društva u kojem oblikuje te svoje svrhe. Da živi, čovjek se mora služiti svom svojom zamjedbenom sposobnošću, svojim pamćenjem, svojom maštom i mišljenjem. To naravno uključuje i njegovo znanje o svojim materijalnim, društvenim i kulturnim prilikama. U tom kontekstu za slobodu se može smatrati da je moć stvaranja svrhâ. Sloboda nije apsolutna kao što neki drže, niti je ona stvar slobodne volje niti naprosto nepostojanje ograničenja djelatnosti, kako bi rekao Hobbes. Sloboda da se zna, da se nešto pravi, da se nešto učini, uvijek je uvjetovana društvenim okolnostima. Slobodu treba shvatiti kao »sistem« sloboda u svakom društvenom kontekstu.

Izrazio sam ideju da sloboda znači »moć« da se stvaraju svrhe ili namjere ili ciljevi prema kojima se mogu upraviti naši napori. Svrhe, namjere, ciljevi, kako ih shvaća naturalistički humanizam, ono su što našim životima daje smisao. Meni se čini da je nevolja s najvećim dijelom društvenih organizacija na svijetu u tomu što pojedincu nedostaje ta »moć« da oblikuje svrhe. Ta moć proizlazi iz čovjekovih energija, njegovih impulsa, želja, potreba i nuždi, ali one nisu odvojene od svojih predmeta kao što ni svijest nije odvojena od svojih predmeta. (Odvajanje želje od predmeta smještava želju u jedno subjektivno područje.) Oblikovanje namjera, kao priroda proizvodne aktivnosti, vrši se u kontekstu takvih faktora kao što su ljudske vještine, stanje znanosti ili znanja, stupanj praktičke primjene znanosti i znanja, društvena organizacija u kojoj pojedinac živi i planira, te fizički uvjeti. Sloboda shvaćena u svakom drugom smislu prazna je i bez ikakva značenja.

Ako ovo gornje shvatimo kao pozadinu mojih glavnih teza, želim sada navesti uvjete da se postigne integrirana društvena organizacija; često ću spominjati tvornički sistem i poslužiti se

njime kao okosnicom, ali te okolnosti smatram da vrijede i za druge kulturne organizacije. Čitavo vrijeme treba imati na umu da su čovjek u prirodi i čovjek povezan s drugim ljudima primarne činjenice i da čitavo vrijeme o pojedincu mislim kao o društvenom biću. Osim toga, svrha koju treba imati na umu je društveno integrirana organizacija u kojoj je cjelina integralno povezana sa svakim dijelom, a svaki je dio integralno povezan sa cjelinom. U takvoj društvenoj metafizici, što su uvjeti društvenog planiranja i individualne slobode?

1. *Komunikacija.* Marx je u Manifestu napravio jednu primjedbu koju ovdje treba istaknuti. Kad je zapazio sve šire jedinstvo radnika, napisao je: »To jedinstvo potpomažu poboljšana sredstva komunikacije koja stvara moderna industrija i koja dovode u međusobnu vezu radnike iz različitih mjesta.«[8] Nedostatak komunikacija u nekim društvenim organizacijama ima usporavajući učinak na individualnu slobodu. U svakoj društvenoj organizaciji mora biti nekog komuniciranja, ali ono može biti minimalno. Komunikacije mogu imati oblik primanja ili davanja naređenja može ih pratiti krajnje dogmatički autoritet. U takvim organizacijama većina pojedinaca ne shvaća prirodu cjeline čiji su dijelovi, jer je komunikacija minimalna i provodi se na autoritarne načine. Postoje društveni uvjeti koji su komuniciranje učinili teškim i nastanak tvorničkog sistema uz druge velike društvene organizacije primjeri su za tu činjenicu. U američkoj sociologiji uobičajeno je analizirati ljudske odnose koji su se razvili u korporativnom društvu, na primarne i sekundarne. Primarni odnosi su intimni, izravni, licem-u-lice, i u njima svatko u grupi poznaje sve ostale u grupi bar po imenu. Sekundarni odnosi su neizravni, bezlični, anonimni. Ta sekundarna vrst odnosa je ona protiv koje se u moderno vrijeme toliki bune. Tvornički sistem primjer je tih sekundarnih odnosa, ali masovne organizacije sa svojim sekundarnim odnosima javljaju se u pedagogiji, politici, pa i u religiji. Pojedinac je izgubljen, otuđen, stranac. Njegov osobni identitet je nestao. On je tek slučajno lice u gomili, ili je izgubljen pojedinac ili otuđen od uvjeta svog samoostvarivanja. Ne želim potcijeniti egzistencijalne situacije u kojima su mnogi ljudi prinuđeni da žive svoje živote u takvim korporativnim organizacijama. Istina tih analiza, uključujući Marxovu, izazov je svakom humanističkom naturalizmu i svakoj filozofiji koja nastoji izgraditi svoju društvenu metafiziku društveno integrirane organizacije ljudskog života, ekonomskog, društvenog i političkog.

Pogledajmo na trenutak jednu pozitivniju stranu mogućnosti komuniciranja u tehnološkoj kulturi, polazeći od jedne sugestije Marxa. Baš kao što je Marx vidio da su se radnici iz različitih mjesta međusobno približili zahvaljujući razvoju u komunikacijama, mi bismo to novo tehnološko oruđe mogli proširiti

8) Feuer, ed., »Marx and Engels«, p. 16.

u novom pravcu. Marx je poznavao jedino novine kao značajnije revolucionarno oruđe komunikacije, ali od njegovih dana razvili smo telefon, radio, film i televiziju, a sada smo sa satelitima za komunikacije razvili još brže i šire sredstvo međusobnog komuniciranja. Sada je većem broju ljudi moguće upoznati udes jednog jedinog pojedinca nego što je to bilo ikada ranije. Moguće nam je gotovo smjesta saznati o potresu u Jugoslaviji, o rasnim nemirima u Detroitu, o gladi u Indiji. Televizija, napose, omogućuje nam da vidimo izraz lica, da primijetimo infleksiju glasa, da uzmemo u obzir sarkazam ili humor, i sve to pomaže pojedincu da upozna i prosudi iskrenost svih koji komuniciranju *s njima*. Govoreći *s njime*, potpuno sam svjestan da se ta masovna sredstva mogu okrenuti u neku strašnu zloupotrebu kao što je to George Orwell zamislio u *1894*, ali ovo je samo jedan primjer za način na koji se dio prirode ili dio društvenog života može izopačiti na pogubnu štetu i radi uništavanja čovjeka po čovjeku. Naturalistički humanizam pokušava podesiti društvene okolnosti tako da svaki pojedinac iskusi ono što je istinski ljudski u životu. Pa ako je to naša svrha, onda moderna komunikacija može ljude međusobno približiti. Pod uvjetima odgovarajućih društvenih mjera svaki bi pojedinac mogao promatrati svoje političke predstavnike na poslu. Mogao bi se nalaziti »na licu mjesta« u zakonodavnoj skupštini, jednako tako blisko kao što sada promatra nogometnu utakmicu ili olimpijske igre. Primjena televizije u informiranju radnika u tvornici, da vide kako su njihovi drugovi neposredno uključeni u procesima proizvodnje zajedno s njima i da vide kako proizvodi njihovih ruku i glava dobivaju svoju upotrebu u životima pojedinaca koji se služe tim proizvodima, mogu otvarati nove perspektive ljudskim zbiljnostima. Moderna sredstva komunikacije mogu čovjeka približiti i zbilji i drugom čovjeku.

Ali komuniciranje se može upotrijebiti zato da se čovjeka dovede u zabludu i drži u pokornosti. Vrst komunikacije koja je uvjet društveno integriranog organizma mora biti »puna i slobodna« a to ovisi o drugim uvjetima društvenog života.

2. *Konsultacija.* Konsultacija obično znači traženje savjeta, od stručnjaka ili nestručnjaka, da bi se objasnilo, shvatilo ili pomoglo izvođenje neke djelatnosti. Konsultacija obično znači primanje znanja ili pomoći, te se često smatra jednosmjernim procesom komuniciranja. Radnik koji ne razumije posao koji treba da izvrši, traži savjet od nekog službenika u upravi ili drugog radnika u organizaciji. U kapitalističkim organizacijama konsultacija obično znači da radnik može potražiti pomoć nekog službenika da bi saznao kako da izvede svoj posao, ali ga se ne konsultira o radu koji vrši ni o problemima s kojima se suočava u svojoj funkcionalnoj ulozi. Jedan bivši predsjednik trgovačke komore SAD jednom je izložio ideju da bi uprava trebalo da konsultira svoje namještenike, uz argument da bi namještenici koji su u uskoj vezi s nekim vrstama proizvodnih

procesa mogli imati neke ideje o poboljšanju proizvodnih metoda, pa bi tvrtka mogla time uštedjeti. Tražio je da se u svim radionicama uvedu »kutije za prijedloge« kako bi se namještenici mogli poslužiti tim sredstvom za saopćavanje svojih ideja. Potrudio se da istakne, međutim, da radnici nikako ne treba da pomisle da oni vode posao i da im se nikada ne smije dati neka vlast na upravnim funkcijama. Radnike treba uvijek gledati kao radnike. Taj je postupak, naravno, vrst izrabljivanja namještenika, čak iako poprima izgled konsultacije.

Shvaćanje da su neki ljudi niži i da treba da se ograniče samo na izvođenje manuelnog rada, dok su drugi viši i moraju sačinjavati elitnu klasu »planera«, duboko je ukorijenjena u našoj povijesti. Platon je radnike stavio na dno svoje društvene ljestvice, a Aristotel je držao da su neki ljudi rođeni da budu robovi. Njihove su se ideje u ovom ili onom obliku održale do danas. Naturalistički humanizam priznaje da između ljudi postoje individualne razlike i da se ljudi međusobno razlikuju po sposobnostima, ali oštra podjela ljudi u takozvane prirodne razrede strana je njegovoj psihologiji, njegovoj društvenoj nauci i njegovoj etici. U naturalističkom humanizmu konsultacija ide dakle u dva smjera. Svaki čovjek ima neko iskustvo koje može podijeliti s društvenom cjelinom, a treba da ga se o tomu konsultira. Svatko radi na tomu da rješava vlastite probleme, i ono što je naučio trebalo bi da uđe u zajednički fond iskustava ljudskog roda. Nema možda načina kojim bi se mogli ocijeniti šteta i gubitak, ekonomski, društveni, kulturni, do kojeg dolazi u onim organizacijama, kapitalističkim, socijalističkim i komunističkim, koje ne konsultiraju pojedine svoje članove o njihovu izravnom iskustvu. Dolazi tu i do jednog daljnjeg ljudskog gubitka. Naime ni jedan član naše društvene organizacije ne može se osjećati integriran, neotuđen emocionalno i intelektualno, ako ga se nikada ne konsultira o njegovim iskustvima.

3. *Diskusija.* Diskusija je vrst interakcije u komunikacionom procesu, kao što su sve ljudske djelatnosti više ili manje interaktivne. Diskusija je dvosmjerna stvar. Ona je dijalektički proces postavljanja pitanja i traženja odgovora. To je verbalizacija iskustva prije otvorene akcije. Diskusija je simbolički proces, nastojanje da ne dođe do prilike za žaljenje, time što se plan akcije iskušava u mišljenju prije nego što dolazi do ireverzibilne akcije.

Diskusija može poprimiti različite oblike. Može to jednostavno biti sporenje. Sporovi su uobičajeni među ljudima; neki su trenutačni, neki traju kroz generacije, čak i stoljeća. Neki su lokalni, neki međunarodni. Većina razumnih ljudi slaže se u tomu da bi sporovi trebalo da vode do diskusije; da bi na svaki način trebalo da postoji neka organizacija radi pretresanja tih sporova, da bi svakom protivniku u sporu moralo biti dozvoljeno da predoči svoj slučaj. Društvene organizacije stvorene radi diskusije nosioci su debate. Možda čovjek odmah misli na

Ujedinjene Narode u kontekstu tih riječi, kao na organizaciju za diskusiju, za raspravljanje sporova, za verbalizaciju i razjašnjavanje problema prije nego što bi se pribjeglo nekim katastrofalnim i razornim sredstvima da bi se zaključio spor. Ali ono što imam na umu jest to da bi sve društvene organizacije, bile to tvornice. škole, stambena naselja, morale imati organizaciju koja djeluje radi diskusije o ljudskim problemima. Kad takvih procedura nema, znači da oni koje nešto tišti nemaju mogućnosti da se izraze, a posljedice toga su ozlojeđenost, prigušena mržnja, frustracija, koji opet znače nemire, pobune i revolucije.

Ima međutim jedna viša svrha diskusije, a to je ispitivanje argumenata. Taj tip diskusije znači ozbiljan pokušaj svih kojih se tiče neki problem da ga na pametan način riješe. Prije svega to je proces pametnoga i valjanog postavljanja problema; to je neka vrst dijagnoze društvene situacije. Moraju se skupiti činjenice koje imaju veze s problemom, a svima onima koji sudjeluju u određenoj društvenoj situaciji mora se dozvoliti da predoče činjenice onako kako ih oni vide. Činjenice koje se odnose na problem moraju prikazati ljudi kojima su one dostupne, a ne da ih odnekuda izvuče jedan dio društvene grupe koji želi na taj način podržavati nekakav poseban interes. Predrasude i jednostrani naglasak iskrivljuju proces vijećanja, ali opširna i poštena diskusija ispravlja predrasude i jednostrani naglasak ili ih barem dovodi u ravnotežu s racionalnijim idejama. Samo se s pomoću diskusije mogu ukloniti pristrani pogledi, jednostrani izvještaji, nepametni planovi uz najmanju moguću štetu po umove i živote. Ako se diskusija vodi inteligentnim postupkom nužno će se pojaviti najracionalniji plan za akciju.

4. *Participacija.* Iz Marxove radne teorije vrijednosti proizlazi da je sva proizvodnja, bez obzira u kakvom se obliku javlja, društvena; ona je prilog mnogih ruku i duhova da bi se došlo do jednog konačnog proizvoda. U nekom smislu, tako, svi ljudi donekle »sudjeluju« u nekoj vrsti skupne aktivnosti. Robovi, sluge, izrabljivani u svakom društvu sudjeluju, ali oni ne sudjeluju na humanistički način slobodnih ljudi.

Jedna humanistička teorija participacije znači puno angažiranje energija, osjećaja i misli svakog čovjeka radi društvenih ciljeva; svaki čovjek ulazi u društveni proces znajući što čini i noseći u sebi izvjesnu mogućnost da to izvrši. Drugim riječima, istinska participacija osniva se na konkretnoj društvenoj zbilji čovjeka. Isuviše često pokušava dio jedne skupine unutar društva, koja ima vlast u rukama, stvoriti *iluziju o participiranju* svih ostalih. To se obično vrši propagandnim sredstvima. Autoritarne sveučilišne društvene strukture imaju administratore koji pokušavaju stvoriti iluziju participacije kod studenata time što im kažu: »Ovo je tvoja škola«. »Ovo je tvoja tvornica« je parola i u kapitalističkim i u socijalističkim shemama, ali kad radnici imaju malo kontrole, ili nikakve, nad ulogom koju u njoj vrše, onda je ta parola farsa. Ovo nije mjesto da se iznese pod-

robna argumentacija o tomu, ali ja to iznosim kao zaključak da bi trebalo razlikovati vlasništvo od posjedovanja. Vlasništvo može biti pojedinačno, porodično, zadružno, općinsko, pokrajinsko ili državno. Vlasništvo znači u izvjesnim kontekstima više ili manje neograničenu kontrolu nad svojinom; drugdje pak može značiti vrlo malo kontrole, jer su kontrola i planiranje u danim društvenim okolnostima nemoguće. Posjedovanje znači kontrolu; znači da netko ima u sebi moć da pravi planove o sredstvima o kojima se radi. Državno vlasništvo ne znači uvijek posjedovanje za svakog pojedinca jer među stanovništvom može biti velik broj onih koji nemaju načina da izvrše kontrolu nad svojim vlasništvom. Kad svaki pojedinac ima izvjesnu moć kod formuliranja društvenih ciljeva, onda ima posjed, a ta vrst posjedovanja znači ne-otuđenje; znači brigu i osjećaj vrijednosti za predmete koji se kontroliraju; znači jedinstvo želje i predmeta.

Participacija može biti izravna ili neizravna. Ona je izravna kad je svaki pojedinac sposoban da svoje energije, osjećaje i misli primijeni radi ciljeva ili svrha iz neposrednog iskustva kojim sudjeluje u proizvodnom procesu. On participira u oblikovanju ciljeva za svoj dućan, svoju tvornicu, svoju industriju ili bilo kakvu drugu društvenu i kulturnu organizaciju u koju je izravno uključen. Participacija je neizravna kad grupe ulaze u međusobno iskustvo i kad jedna nad drugom mogu vršiti izvjesnu kontrolu, kad je to iskustvo drugačije od njihova. Inače, jedna grupa u društvu iako je u sebi društveno integrirana, može se poslužiti tom zatvorenom i uskom suradnjom da bi ovladala nad drugim elementima ili grupama u društvu. Potrebno je naći neki postupak po kojemu ljudi na koje neizravno djeluju akcije te grupe, dobiju neku vlast kojom mogu ostvariti integraciju između jedne i druge grupe.

5. *Projekcija.* Uvjeti koji su dosad izloženi — udruživanje, komunikacija, konsultacija, diskusija i participacija — dolaze do tačke na kojoj neusklađeni elementi jedne društvene situacije treba da dođu do sinteze pomoću nekog »plana akcije«. Plan akcije je projekcija iz jedne konkretne situacije u zamišljenu budućnost. Svaka situacija ima svoje posebne oznake, tako da se neki plan akcije ne može nametnuti iz nekog apstraktnog apsoluta; jer konkretna tvrdoglavost svake situacije ne može se zanemariti.

Projekcija znači sposobnost da se predvide posljedice. Ako neki plan akcije ima da bude uspješan i racionalan, on ne smije biti u neskladu sa zbiljom, nego joj mora odgovarati, podržavati je i obogaćivati. Sposobnost da se vide posljedice plana akcije zahtijevaju društvenu i moralnu imaginaciju. To je predviđanje društveno, ako može uočiti široke posljedice plana akcije; ono je moralno, ako može unaprijed odrediti posljedice po kakvoću života i po sve ljude kojih se plan tiče. Posljedice su uvijek društvene, ali se njihovi učinci mogu zamisliti usko ili širo-

ko. Ako se o njima misli na uzak način, onda se tu radi o trenutačnoj svrsishodnosti, koja znači da neka grupa ima posebni privilegij da sama pokupi koristi od tog plana. Kad kapitalist misli samo na profit, kada planira tok svojih postupaka radi takve posljedice, onda je njegova projekcija uska, trenutno svrsishodna, lišena društvene osjetljivosti i moralne odgovornosti. Ali svakom planu akcije koji se postavlja u bilo kakvoj društvenoj organizaciji, kapitalističkoj ili nekapitalističkoj, koja ne teži za nagomilavanjem dobitaka u korist najšireg mogućeg broja ljudi, nedostaje društvene i moralne osjetljivosti.

Ako svi ljudi u društvenoj organizaciji imaju mogućnost da izlože svoje ideje ili planove akcije radi rješavanja problema koji se tiču njihovih života, onda se javlja iskreni osjećaj i oni doista igraju neku ulogu kod određivanja svoje budućnosti. Oni te svrhe ne oblikuju bez obzira na prirodu stvari ili u izolaciji od svojih drugova. Na primjer, ni jedno sveučilište nije sveučilište kad svaki pojedini službenik ili odjel pravi planove bez obzira na učinke svojih planova na druge pojedince ili druge odjele ili na društvo kao cjelinu. Ni jedna grupa radnika nikad neće imati integrirano društvo ako svoje planove nastoji formulirati ne brinući se za druge radnike ili grupe u svom društvu.

6. *Odlučivanje.* Proces vijećanja koji prethodi odlučivanju uglavnom se bavi odnosom sredstava i ciljeva, metoda znanja prema namjerama, i u većini slučajeva kad su u pitanju društveni problemi, odnosom nauke prema vrijednostima. Akcija vijećanja razlikuje se od slijepog, mehaničkog, rutinskog ponašanja. Akcija vijećanja je »praktička« u najširem smislu termina, i znači jedinstvo teorije i prakse.

Jedan od najtežih problema modernog društvenog života jest određivati tko treba da ima vlast da donosi konačne odluke. U kapitalizmu se najvećem broju radnika daje malo ili nimalo vlasti pri donošenju odluka. Ali u nekim socijalističkim shemama moć donošenja odluka može biti jednako daleko od radnika kao u kapitalizmu. Pod uvjetima filozofije društvene integracije o kojima se govorilo, gdje su se naime upotrijebili svi procesi komunikacije, konsultacije, diskusije, participacije i projekcije, svaki pojedinac u izvjesnom smislu sudjeluje izravno ili neizravno u stvaranju odluka. Proces odlučivanja rešeta razne projekcije i planove za akciju i dolazi do onoga koji se čini najracionalnijim. Treba se sjetiti da odluke nisu uvijek cjelovite u odnosu na neki društveni problem. Unutar rješavanja nekog općeg društvenog problema treba napraviti mnogo sitnih odluka, i tamo gdje se radi o proizvodnim procesima, odluke se donose u korist najracionalnijih elemenata u procesu. Uzmimo konkretan primjer. U tekstilnoj industriji potrebno je mnogo odluka unutar čitave društvene organizacije pri raznim funkcionalnim centrima odlučivanja. Oni koji režu, rezači sukna, moraju u krajnjoj liniji odlučiti o najefikasnijem načinu kako da se reže sukno, a to se naravno mijenja već prema vrsti sukna. Izravno is-

kustvo rezača i njihovo poznavanje materijala razlog je što im ta odluka prirodno i logički pripada. Ali direktno odlučivanje rezača ne donosi se bez neizravne participacije radnika na stroju koji moraju šivati šavove na odjeći, i dalje, rezači su u nekom odnosu prema crtačima modela i kupcima koji nose odjeću. Ako se šavovi kidaju jer je sukno loše rezano, onda odgovornost pripada rezačima zbog njihove pogreške u odlučivanju. Odlučivanje o modelu pripada crtačima, odlučivanje o rezanju rezačima, a odlučivanje o šivanju radnicima kod stroja. Ima naravno i drugih ljudi koji sudjeluju u procesu pravljenja odjeće i njima valja da pripada odluka u njihovim specifičnim funkcijama. Odlučivanje o tomu kako i koliko odjeće treba napraviti, o izboru sukna itd., pripada svakoj racionalno centriranoj funkciji. Treba zaključiti da bi sve odluke morale biti integrirane i međusobno koherentne, u samoj tvornici i u odnosima tvornice s drugim radnicima i s društvom kao cjelinom.

Odlučivanje je konačni proces u vijećanju prije akcije. Pa i tako racionalnost odluke, bez obzira kako oprezna i promišljena bila, ne sadrži izvjesnost o rezultatu, jer nije lako odrediti kako se kreće zbilja. Ocjenu o svakom planu akcije treba da donose svi koji su uključeni u proces i kojih se proces tiče. Osobe koje imaju indirektan odnos prema djelatnosti neke društvene organizacije, moraju se konsultirati o tomu kakav učinak po njih ima aktivnost te grupe. Razlog je tomu taj, da ni jedna osoba, pa ni mala grupa ne može imati takvu društvenu imaginaciju da bi mogla vidjeti kako neki društveni plan akcije djeluje na pojedince izvan njezina izravnog, neposrednog iskustva. Racionalni proces društvenog života traži da se vodi računa o pogreškama i zabludama, o uspjesima i dostignućima, o ozljedama i bolima, o radostima i ispunjenjima, o svemu što ulazi u društveni proces. Takvo ocjenjivanje uklanja mnoge uzroke ogorčenja i prigušivanje pobune. Ona dozvoljava svakom pojedincu da sudjeluje u ocjenjivanju društvene svrhe u čijem je oblikovanju sudjelovala.

Dolazim sada do tačke na kojoj mogu samo ukratko predložiti filozofiju koja bi poslužila za rukovodstvo. Razne racionalne funkcije koje pripadaju specijaliziranim aktivnostima u društvenoj organizaciji, kao što su funkcije crtača i rezača o kojima sam govorio, trebalo bi gledati kao »reprezentativne« funkcije. Izraz »birokrat« za sve funkcije koje on pokriva, vrste radnih jedinica, predradnici, direktori, inspektori, ljudi s izvršnim pravima, vladini službenici, nije termin čije emocionalne i intelektualne konotacije odgovaraju filozofiji naturalističkog humanizma. Predlažem da se razne racionalne funkcije koje pripadaju društvenim organizacijama, bilo da su ekonomske, kulturne ili političke, promatraju kao »reprezentativne« funkcije. Time mislim da je to uloga u kojoj se predstavnik brine za cjelinu i za dijelove, za društvo i za pojedinca, za društvene ciljeve i svrhe i za humana i pametna sredstva kojima će se ti ciljevi postići.

Jedna od najstrašnijih pojava u modernim društvenim organizacijama čitavoga svijeta jest sve veća moć takozvanog birokrata u korporativnom tipu društva. Birokrat obično ima vlast da daje direktive, da izdaje naloge, da donosi pravila, pa čak da stvara zakone. Stavovi i ponašanja mnogih takvih »birokrata« pripadaju ljudima s autokratskom vlasti. Birokrat koji stvara planove , akcije i prkosi kritici, donosi društvenoj organizaciji dezintegraciju. Njegove metode stvaraju uvjete za slijepu poslušnost, za tiho ogorčenje i napokon za otvorenu pobunu. On razbija društvenu integraciju koju traži naturalistički humanizam.

Ako bi se mogla razviti jedna nova filozofija koja bi ulozi administratora u društvu dala drugačiju interpretaciju, onda bi mogle slijediti i drugačije posljedice. Ako administrator postupa racionalno i humano onda uvjeti za poslušnost, ogorčenje i pobunu nestaju. Pojedinci i društvo kojima on služi sjedinjuju se u društvenoj svrsi i društvenoj činjenici. Kao što je rečeno na početku ove studije, Karl Marx je učinio mnogo da pokaže posljedice koje društvene organizacije imaju za pojedinca. Filozofija koju ja predlažem kao orijentaciju u problemima društvenog planiranja i individualne slobode, mislim da ima izvjesnih posljedica za život svakog pojedinca. Jer udruživanje, komunikacija, konsultacija, diskusija, participacija, projekcija, odlučivanje i ocjenjivanje, onako kako su zamišljeni u iznesenom pogledu naturalističkog humanizma, vrše određene učinke na pojedinačne živote. Ljudi koji će živjeti pod tim uvjetima i rukovoditi se tom filozofijom, bit će živa stvorenja, živa po jasnoj svijesti. živa po uspomenama koje su bogate njihovim prošlim iskustvom, živa po plodnoj imaginaciji, koja neće skretati u sanjarenje, živa po stvaralačkim mislima i idejama. Drugim riječima, ima jedna kvaliteta života koja pripada svakom čovjeku koji živi u toj vrsti društvene organizacije i kojeg vodi ta filozofija. Ja sam pokušao zamisliti integriranu cjelinu dijelova u kojoj pojedinac nije potisnut ili izgubljen, u kojoj nema izrabljivanja, otuđenja, izgubljenog identiteta. Pokušao sam razviti tu filozofiju u kontekstu suvremenih konkretnih zbiljnosti društvene proizvodnje, tehnologije i kompleksnih društvenih organizacija. Društveni humanizam koji sam tu izložio takve je vrste da u njemu ima društvenog planiranja, ali to je i filozofija koja je veoma zaokupljena učincima po samoostvarivanje pojedinca. Karl Marx je jednom napisao da je cilj njegove filozofije taj da postignemo »asocijaciju u kojoj je slobodan razvitak svakoga uvjet slobodnog razvitka svih.«[9]

9) Ibid., p. 29.

IDEJA STRUKTURE U ANALIZI MORALITETA

Niculae Bellu

Bukurešt

U širokom sadržaju socijalističkog duhovnog života posljednje godine svjedoče o osjetnom porastu intelektualnog interesa za probleme morala. U toj naročito naglašenoj otvorenosti za etičku problematiku duhovnog života možemo zapaziti stapanje nekih objektivnih društvenih zahtjeva koji se najjasnije pokazuju na političkom planu a koje teži ka uvijek neposrednijem, otvorenijem i jasnijem angažiranju čovjeka u uzlaznom kretanju socijalističkog društva.

Istovremeno pak u posebnom karakteru tog fenomena dade se opaziti specifičan način postojanja moraliteta koji se sastoji u tome da je svjesno samopostojanja i samopromatranja kao momenata dopunjavanja, u dinamici gdje samo drugi pojam (samopromatranje) utvrđuje napredak neprestane primjerenosti (no koje uključuje i diskontinuitet) moraliteta promjenljivim pojmovima objektivne zbilje.

Socijalizam hoće tom napretku u odgovaranju moraliteta objektivnoj zbilji dati biljeg kritičke jasnoće koja bi se temeljila na misli lišenoj svake predrasude i pravila, jedini modalitet koji odgovara u sebi revolucionarnoj dinamici izgradnje i dovršenja socijalizma.

Tako paradoksalno kao što izgleda, jezik morala ostaje u skladu sa svojom prirodom, živ i snažan samo ako ne priznaje apologiju. Apologija ovdje znači prihvaćanje ideje savršenstva, odnosno podudaranja i nekontradiktornosti ili nepromjenljivosti na planu moraliteta. Nasuprot tome, promatran kao kretanje kroz realnu akciju, u praksi, jezik morala se definira kroz svoje značenje, kritičkom nužnošću, kao suprotnost inerciji, vlastitom i tupom zadovoljstvu.

U toj perspektivi, moral koji želi biti lucidan i tolerantan, ili čak vlastitom analizom poticati, eo ipso naznačuje da je prev-

ladao i napustio početnički i patetički moment kada je objavljivao svoju autentičnost i kada je osnovni argument prvenstveno bio odbaciti, na neizbježno radikalno i još djelomično formalan način, suprotan pojam.

Prije no što se izgradi i da bi se izgradilo nešto doista novo, odnosno socijalistički moral, u moralu bi isto tako trebalo razrušiti svaku zgradu uvjerenja i moralnih običaja koji izražavaju i opravdavaju odnose eksploatacije, ropstva i klasne nejednakosti, koji su toliko ukorijenjeni u ljudske odnose u prošlosti da se čini da oni proizlaze iz same prirode stvari. Stoljećima i hiljadama godina to se opće ropstvo toliko ucijepilo da je izazvalo protuudarac koji se činio znakom besramnosti i imorala. Novi je moral očigledno imao svoje pretpostavke u revolucionarnosti radničke klase, radnim navikama i odnosima među radnicima. Ali samo pretpostavke.

Ono što karakterizira moral radnika u uvjetima eksploatacije i ropstva, tj. upotrebljavanje, dobročinstvo, poštenje, disciplina, lojalnost, duh solidarnosti, itd. moguće je shvatiti samo kao kretanje u granicama određenog sistema društvenih, uključujući i moralnih odnosa koji tu utiskuju karakterističan pečat. Lojalnost najamnog radnika prema gospodaru, naprimjer, istovremeno je odsustvo lojalnosti i solidarnosti s obzirom na druge radnike, i time sam pojam poprima različita, pa čak i suprotna značenja. Poštenje, korektnost, disciplina su pak određeni protivurječnom situacijom u kojoj se nalazi pojedinac u svojim uvjetima, tako da se može uvidjeti da sama ta situacija — van svakog drugog razmatranja — ograničava, a ponekad i uništava sliku idealne čistoće tih etičkih kategorija, tako da one često postaju predmetom karikature. Rekli smo ograničava a katkad i uništava sliku idealne čistoće tih kategorija; ali kada i nema unutarnjeg nesklada, i kada su prema tome idealni, etički se pojmovi upisuju u ono što je određeno praksom i odgovarajućim liberalnim duhom klasa koje su dale obilježje proteklim historijskim epohama, ako ne bi trebalo podsjetiti na činjenicu da je buržoaska *čestitost* bila ismijana onim što je feudalizam smatrao *plemenitim*, čak prije nego što se sama buržoazija osramotila svakodnevnom praksom. Ideal se upisuje u granice mogućeg, a moguće je uvijek funkcija zbilje.

Stoga mi, pred znacima osjetnog porasta interesa za probleme morala, o kome svjedoči duhovni život socijalizma, prije svega pogađamo izraz potrebe da kritički mislimo o uvijek otvorenom, uvijek dinamičnom i uvijek svojstvenom moralitetu, odnosu idealnog i realnog, idealnog i mogućeg, mogućeg i realnog.

Pojmovi moraliteta su korelativni. U određenim granicama, dobro i zlo se određuje njihovim recipročnim suprotstavljenim odnosima. Prema tome kako će se shvatiti dobro, zlo će istovremeno biti određeno kao njegov negativni pojam. Međutim spram dobra i zla određuje se smisao dužnosti. Vrši svoju dužnost, znači čini dobro, sprečavaj zlo.

Dakle, *čini svoju dužnost*, označava prije svega djelovanje, i prema tome implicira neposredan odnos spram nečeg, odnos kojeg se konkretno određenje ne stvara bez usmjerenog posebno odlučnog učešća misli o dobru i zlu, ili — barem — navike kako ćemo shvatiti dobro i zlo. U tom smislu, kao da se povijest sprema, metafizički govoreći, da aktualizira govor na kome je insistirao Platon: »nitko nije svojevoljno zao«.

Nesumnjivo je da eksplicitni smisao Platonova aforizma sugerira ukidanje individualne ili kolektivne odgovornosti izvršenog djela. Aristotel je proniknuo baš taj nesklad kada je, prema tezi, da je »u našoj moći hoćemo li biti moralni ili imoralni«, smatrao zlo kao »nešto svjesno« a ne van ljudske volje. Inače, trebalo bi »sumnjati i poricati da je čovjek *princip i tvorac* svojih djela, kao što je i otac svoje djece«.

Ipak je Platonova misao obuhvatila jednu crtu moraliteta posjedujući općenitiju značajku i to onu, da se slaže s određenim sistemom vrijednosti, gdje dobro i zlo mogu biti određeni jednako kao i dužnost samo s obzirom na njihov stvarni smisao koji imaju u smišljenom sistemu vrijednosti. Dakle, u tom odnosu reći »nitko nije svojevoljno zao« tek indirektno nalaže misli da ova prihvati odsustvo individualne odgovornosti za izvršeno zlo (dobro osvijetljeno u Aristotelovoj replici), kao i da otkrije i potvrdi prije svega jedinstveni, globalni, totalni karakter moraliteta, u tom smislu da se svaki element (pojam) definira i postaje razumljiv samo u cjelini u koju se uklapa, odakle proizlazi da se svaki moral nužno konstituira kao određena struktura koju treba jedino razumjeti kroz pojam strukture. *Nitko nije svojevoljno zao* može se prevesti u tom značenju da se svatko pokorava — općenito — moralu svog vremena i svoga naroda. Dobro i zlo, prije no što se slažu s individualnim, izražavaju jedan opći moment i postaju razumljive i smislene kategorije samo s obzirom na taj opći moment.

Strukturu morala, shvaćenu uvijek kao izraz značenja vrijednosti i oblik odnosa među vrijednostima jednog određenog morala (buržoaskog, socijalističkog, komunističkog), stvara mnoštvo problema koji su sadržani u onom što nazivamo dimenzijom slobode i ljudske (historijske) sposobnosti da spozna njihovu primjerenost uvjetima materijalnog postojanja, iz čega proizlazi primjereni način djelovanja. (Primjereni, a ne podložan tako zacrtanim granicama, jer — uzimajući u obzir protivurječnu složenost danog, postojećeg — moral je svakog časa adekvatnost i neadekvatnost, konformitet i negacija, prevladavanje pozicije slaganja s postojećim). Svaka realna akcija ukoliko uključuje složeno sudjelovanje subjekta, istovremeno traži i uzastopno mnoštvo moralnih obaveza, tako da se i sam moral javlja s tim mnoštvom aspekata. Caragiale je, mada literarno, ali i sugestivno, u negativnom obliku, obuhvatio tu osobitost morala, kad je svoju literarnu skicu nazvao »*Lanac slabosti*«. Ideja *lanca* koja uključuje *poziciju* različitih karika i *prirodu njihove veze*, približa-

va nas, premda iz daleka, slici strukture i, malo pomalo, mogućnosti — nužnoj za spoznaju — konstrukciji modela te strukture. Nema razloga da moral jednoga društva i socijalizam u tom pogledu budu iznimka, i da se čine kao strukturiran i upitni totalitet u kom bi pa i najmanje i često protivurječno mnoštvo njegovih aspekata jedino bilo u stanju izraziti što je moguće adekvatnije pluralitet moralnih značenja koja se kroz praktičnu akciju približavaju ili ukrštaju.

Premda potpuno postavljen na plan morala, jedan takav model imao bi tu prednost da se distancira od čisto idealne slike, a da je ipak ne odbaci i time se postavi kao njena suprotnost.

Idealna projekcija vlastite moralnosti kako je vidi jedno društvo — čak kad i ne iskrivljava, ne obrće stvarni smisao praktičnih moralnih odnosa — predstavlja uljepšani izraz njegovih odnosa kojima se ne može osporiti stimulativna uloga, ali koji ne mogu promijeniti spoznaju moraliteta kao takvog kakav se javlja u praksi.

Etička spoznaja, i to je po mom uvjerenju, teorijsko značenje današnjeg spora o moralu — teži za neuljepšanim izrazom, sigurno približnim, stvarne moralne situacije našeg društva kakva proizlazi iz djelatnih snaga koje ga određuju. Jedan takav, neuljepšan izraz, već istovremeno u kretanju, pretpostavlja višestrano uključivanje suprotnih pojmova koji sukob proizvodi baš promjenu čitavog morala društva. Da bismo shvatili moralitet moramo ga promatrati u svjetlosti njegova pravog oblika kretanja, odnosno kao entitet koji se pokorava dijalektičkom zakonu podvostručenja jedinstva kroz njegove suprotne aspekte i tu prepoznaje pravi izvor vlastitog samostalnog kretanja (naravno, u granicama i u okviru materijalnih uvjeta društvene egzistencije, određene u posljednjoj instanciji). Čak i iz tog kratkog izlaganja moguće je izvesti da struktura socijalističkog morala tako različitog i dalekog od buržoaskog, koji mu je prethodio, ali viđena kao neuljepšani moralni realitet, viđena, prema tome, na višestruk način, od duhovnosti koja mu je postala prirođena, proizvodi proturječno kretanje vrijednosti i protivurječna stanja. Drugačije rečeno: 1. zlo ne nestaje; 2. ono je prisutno u samom načinu egzistencije morala, pripada mu, objašnjava ga i opravdava. U pretpostavci savršenstva ili harmonije moralitet je bespredmetan. Kad bi se *dobro* moglo uspostaviti isključivo, i bez svoje negacije, mogli bismo prihvatiti da je moguće savršenstvo na djelu, postulirati potpunu ravnotežu, apsolutan sklad potreba predmeta i raspolaganja subjekta. Sačuvani od takva okamenjena savršenstva, nećemo, prema tome, ni pojmu zla pripisati kvalitet *nečeg* definitivno ukorijenjenog u samu prirodu stvari. Čak i jedan tako ekstremni čin kao što je prihvaćanje rata sa svim što mu je inherentno, ide od zla do njegova antipoda čim njegov pokretač proizlazi iz nužne i opće potrebe. Ali štoviše ponekad nam se i novo pokazuje kao zlo, to novo kojeg pozitivno

značenje misao u prvom momentu nije mogla obuhvatiti, nego — nakon što ga je porekla — tek ga kasnije izjednačiti ili čak proglasiti dobrim. Ako malo razmislimo, možemo primijetiti, da se kategorijalni par novo — staro, općenito na ontološkom planu obrće — premda ne bez izuzetka — u zlo—dobro, čim se isti problem promatra s aspekta morala. Spinoza je definirao zlo kao nešto negativno, kao ograničenje, kraj, gubeći iz vida *da se samo dobro javlja kao negacija*, u sistemu odnosa gdje, naprotiv, zlo izražava bilo odsustvo ravnoteže (nesposobnost svladavanja, neobuzdanost), bilo, što je mnogo važnije, jer se odnosi na opće, nekonzervativizam, neograničenje onog što jest.

To tako posebno shvaćanje fundamentalnih etičkih kategorija katkad je usmjeravalo spekulativnu misao, po njegovom nihilizmu i relativizmu, ekstremnom rješenju, da su dobro i zlo ekvivalentni pojmovi.

No njihova neekvivalentnost mora biti shvaćena, opisana i utvrđena samo otkrivanjem svakog posebnog sistema moraliteta u pojmove strukture. To znači da samo u relativno određenom sistemu vrijednosti, zasnovanom na bazi upravljačkih principa, dobro i zlo otkrivaju svoje praktično i humano značenje. Samo u određenoj strukturi etički pojmovi zadobivaju svoje zbiljsko značenje i tek proizlazeći iz tog stvarnog značenja svakog pojma, određeni moralni sistem poprima svoju vlastitost, svoju individualnost i posebnost i jedino na taj način postaje koherentan i razumljiv.

Ideja strukture tako predstavlja relativno postojanu viziju jednog moralnog sistema, sinhronički odnos elemenata koji ga sastavljaju, ali koji postaju konstitutivni elementi te cjeline jedino ako zadržavaju značenje koje primaju s obzirom na cjelinu strukture u koju su uklopljeni.

Razmatran u sebi, moral ostaje strogo dužnost, kako primjećuje Hegel, apsolutni zahtjev. Istovremeno, »njegov sadržaj pri svem tom mora biti mišljen kao stvar koja mora apsolutno *biti*, a ne ostati dužnost«, tj. zbiljski postojati. Dakle, ta realnost morala ne može biti shvaćena van izražene protivurječnosti koju je Hegel nazvao »dužnost koja mora ostati dužnost, a ipak mora biti ostvarena«, u tom smislu da se moral realizira i ne realizira u istom procesu, ili svaki postignuti moment na planu moralne realizacije ne svršava, već više otvara novi krug potreba i moralnih imperativa koji se postavljaju kao dužnosti i samim tim poprimaju značenje idealnog pokretača i dinamičnog kriterija moralne zbilje.

Iz ispitivanja te promjenljivosti i protivurječnosti svakog morala, ali i iz njegove relativne stabilnosti, proizlazi ovo: 1. da se, općenito, ista grupa moralnih pojmova nalazi u okviru različitih i suprotnih moralnih sistema; 2. da, općenito, prisustvo iste grupe moralnih pojmova ne ukida, niti ne poboljšava distinkciju i suprotnost među moralnim sistemima koji pripadaju društve-

nim uređenjima ili različitim i protivnim klasama; 3. da za otkrivanje i razumijevanje karakterističnosti određenog morala, elementi od kojih je on sastavljen, moraju prije svega biti shvaćeni u njihovoj međuzavisnosti i međusobnom sklopu, iz čega proizlazi originalnost svakog od njih, kao i cjelina promatranog morala; 4. da jedna takva interpretacija zadovoljava, usprkos privlačnosti bilo za idiličnost patrijarhalnog morala, ili čak buržoaskog, bilo za uljepšavanje, ili, naprotiv, za kritiku — oboje pragmatičke prirode — socijalističkog morala, kakav se formirao i razvio do naših dana.

Neki od tih, očigledno privremenih, zaključaka dadu naslutiti mogućnost pristupa problemima živog morala, i to na jedan ozbiljniji, više kritički i konstruktivan način, istovremeno olakšanim pokušajem da se moral interpretira pomoću pojmova strukture.

U tom smislu autentičnost i veličina jednog morala ne postiže se odsustvom onog što obično nazivamo zlo ili negacija, pa ni izobiljem dobra, ni napokon, zadovoljavajućom ravnotežom dobra i zla koju bismo zamislili. Naprotiv, njegova autentičnost počiva više u napetosti i prevladavanju nego u miru i vlastitom zadovoljstvu; u negaciji svršetka, u neprestanoj težnji uvlačenja realnosti na jedan viši plan; prema tome, više u poticanju i stvaranju, nego inerciji koja uključuje svaku apologiju. U toj dinamičnoj strukturi negativni pol nije više sastavljen od onoga što pripada nesocijalističkoj prošlosti i što se prenosi kao nasljeđe time što se produžuju neki običaji ili utjecaji izvana, već djelomično od samog načina kretanja i razvitka socijalističkog morala koji sam sebe traži i obilježava ne idući za apriornim modelom, nego postepeno se istražujući i neprestano se izlažući iskustvenom provjeravanju na terenu prakse uređenja i dovršenja našeg društvenog sistema.

Tim neprestanim ispitivanjem budućnosti pomoću kritike postignutog perioda i projekcije onostranih problema na bazu današnjih dostignuća, mogao bi se u svojoj najčišćoj formi izraziti način postojanja i kretanja morala u društvu koje teži za ostvarenjem svjesne kontrole vlastitog razvitka.
Bukurešt, juna 1967.

Prevela Ljerka Šifler-Premec

BIROKRACIJA I INDIVIDUALNA SLOBODA KAO TEHNIČKA ODGOVORNOST

Giuseppe Semerari

Bari

Tema našeg Simpozija ima snažno političko značenje. Ali moja razmatranja bit će pretežno filozofske prirode. Ipak, poslije Marxa i u jednoj epohi koja još nije riješila sve probleme što ih je marksizam navijestio i zadao, filozofsko raspravljanje, koje ne želi biti retorično ili skolastično ili čisto metodološko, mora nužno sadržavati smisao političke kritike.

Čini mi se da prije svake posebnije analize teme treba odrediti koji pojam slobode upotrebljavamo. Ja pripadam kulturnom i političkom krugu Zapada, te dobro znam kako je upotreba ovog termina često neodređena, čak istinska i prava zloupotreba. Zapadni je svijet par excellence »slobodni svijet«. Ali upravo zato što se uspostavlja tako usko poistovećivanje između slobode i institucija Zapada (koji je također upoznao i poznaje kapitalističko izrabljivanje, klasne razlike, ideološka proganjanja, rasne diskriminacije, itd) izlažemo se opasnosti da govorimo promašeno o slobodi i da pod tom etiketom krijumčarimo. S druge strane, ne mogu a da ne istaknem da tema zadana našoj diskusiji podliježe na neki način vrednovanju. S jedne strane su birokracija i tehnokracija, termini obično ispunjeni negativnim značenjem (i Jean Meynaud to izričito potvrđuje ukoliko se tiče tehnokracije)[1], s druge strane je sloboda, koje semantika općenito izražava apsolutno pozitivne vrijednosti.

Na ovom skupu nije moguće poduzeti iscrpno istraživanje pojma slobode. Ipak, može se barem naznačiti koju upotrebu i

1) I. Meynaud, »La tecnocrazia«, Bari 1966. p. 47. Meynaud sam ističe povezanost između problema tehnokracije i birokracije. Naprotiv, sa stanovišta novog industrijskog gospodarstva i sociologije prosuđuje tehnokraciju na drukčiji i pozitivniji način S. Mallet (La nuova classe operaia, Torino 1966).

koju interpretaciju ne treba slijediti, da bi moglo imati smisla diskutirati o odnosu između birokracije, tehnokracije i slobode, odnosno o odnosu između institucionalne vlasti (oblik koje su birokracija i tehnokracija) i slobode. Pojam slobode koji odbacujemo je onaj koji slobodu čini *karakterom biti čovjeka koja je izvorno tuđa prirodi i društvu.* Ako je, kako tačno kaže Jurij Davydov, prvi problem slobode »zadatak konkretne analize *bića čovjeka*«[2], treba podsjetiti da se u toj ideji otkriva jedan posebni antropološki pojam davnog mitskog i religiozno-kršćanskog podrijetla. Po njemu se sudbina čovjeka ne odlučuje u prirodi i povijesti, preko zakona prirode i povijesti. To je shvaćanje koje teorijski razvijaju zapadne građanske filozofije od Kantove *Metafizike ćudoređa* do Sartreova *Bitka i Ništavila,* uz sve razlike i suprotnosti u postavci što se pojavljuju između ovih filozofija.

Po tom gledištu sloboda je neuvjetovani tj. ne prirodni i ne povijesni osnov koji uvjetuje strukturiranje ljudskoga svijeta u njegovoj mogućoj racionalnosti. Tako shvaćena, sloboda je metafizička i natpovijesna bit čovjeka koja koincidira s »egoističkom« (ovu riječ upotrebljavam u značenju koji usvaja Kant s obzirom na leibnizovske monade) unutarnjošću osobe. Unutarnjost je, stoga, sjedište racionalne izvjesnosti, a sloboda je, ujedno, njen izraz i jamstvo. Da je sfera unutarnjosti prihvaćena i da vrijedi u svojoj apsolutnoj neovisnosti od prirodnih i povijesnih činjenica iznio je na vidjelo Kant tvrdeći dualizam prava i ćudoređa: dok se ćudoredno djelovanje određuje u unutarnjosti i slobodi, pravna se djelatnost temelji na odnosu puke spoljašnosti i prinude. Slično u Sartreovu *Bitku i Ništavilu* dosiže egoizam kršćanske i građanske slobode krajnju granicu predstavljajući se kao *bijeg* i *prekid* odnosa s vlastitom prošlošću i s drugima.

Mogućnost unutarnjosti i egoizma stvara nesvodljivu antitezu između slobode i institucionalne vlasti: zahtijevanje slobode vodi totalnoj negaciji svakog oblika vlasti, kao što se vlast ostvaruje kao isključenje slobode. Tim putem stiže se ili apstraktnom ili moralističkom rješenju problema vlasti i slobode, kakvo je npr. bilo ono što ga je pred više godina predložio talijanski pravnik i filozof prirode Pompeo Biondi, koji je ocjenjivao »reakcionarnom« ili principu slobode neprijateljskom svaku »političku klasu« ukoliko i samo ukoliko je ona čuvar i vršilac vlasti.[3] Ali, treba ovdje dodati da se principijelnom antagonizmu između vlasti i metafizičke i natpovijesne slobode nerijetko pridružuju oskvrnuća i kompromisi s najsilovitijim praktičnim negacijama slobode od strane vlasti, a da se to ne shvaća protivurječnim kada se smatra da sloboda kao unutarnjost i prekosvjetska bit ne može biti definitivno povrijeđena i oskvrnuta od vanjskih prisila svjetovne vlasti. Ovim teoretskim alibijem bio

2) J. Davydov, »Il lavoro e la libertà«, Torino 1966. p. 18.

3) P. Biondi, »Studi sul potere«, Milano 1965. (usporedi moj prikaz ovog djela u »Giornale Critico della Filosofia Italiana« 1966. pp. 301—305).

ön svjestan ili nesvjestan, mnogi su se talijanski liberali za trajanja fašističke diktature riješili svake dvojbe savjesti. To je alibi što ga uvijek spremno pribavlja religiozno-kršćanska i građansko-liberalna koncepcija slobode kao metafizička i egoistička koncepcija čovjeka.

Nasuprot tome, ako se napuštajući postulate kršćanske i građanske filozofije čovjek više ne svodi na svoju natpovijesnu i metafizički zasnovanu unutranjost, nego se sagledava, a poslije Marxa ne može a da se tako ne vidi, kao *prirodno biće*, tj. kao biće koje ima »svoju prirodu izvan sebe« i kao *generičko biće*, tj. društveno, »subjektivna o sebi mišljena i doživljena egzistencija društva«, tako da »je povijest prava prirodna povijest čovjeka«,[4] stiže se novom pojmu slobode koji se u najnovijoj filozofiji preobrazio u princip *odgovornosti*. Na pretpostavci da je sloboda doduše biće svakoga, ali biće svakoga su njegove mogućnosti i izbori ponašanja u svijetu, slijedi da smo slobodni ako i u mjeri u kojoj možemo biti odgovorni za vlastito ponašanje u svijetu. Shvaćanjem slobode kao odgovornosti obrće se egoističko i natpovijesno shvaćanje, jer ne možemo se osjećati i biti odgovorni osim ako se spoznamo kao totalno angažirani u prirodnom i povijesnom svijetu, konstitucionalno vezani prema njegovoj spoljašnosti i društvenosti.

Na ovim osnovama konfrontacija između vlasti i slobode izlazi iz apstrakcije i moralizma. Uporedo s vlašću sloboda postoji sve dok *vlast ne liši osobne odgovornosti one na koje se proteže*. To lišavanje zbiva se svaki put kada se institucionalna vlast postvaruje. Postvarenje je zahtjev institucije da postoji o sebi i da se odredi kao nešto sveto, a ne neki nacrt ili prijedlog ili društveni kriterij ponašanja, koje je stalno izloženo diskusiji, opovrgavanju i provjeravanju ljudi, koji se njome moraju služiti da bi na najdjelotvorniji i najorganskiji način organizirali vlastitu egzistenciju i odgovarajuće međuodnose.

Kritična i najdramatičnija tačka sadašnje situacije sastoji se u tome da se mi, usprkos znanstvenoj revoluciji, usprkos racionalizmu, usprkos hitorizmu, usprkos socijalizmu ne uspijevamo osloboditi *psihologije svetog* koju opovrgavaju i koje alternativu predstavljaju znanost, racionalizam, historizam i socijalizam, pa i kada smo svjesno napustili stare mitske i religiozne tradicije, ne znamo još dosljedno humanistički misliti i djelovati, tj. u duhu znanosti, racionalizma, historizma i socijalizma, te znanosti, um, povijest i socijalizam pretvaramo u isto tolika praznovjerja.[5] Postvarenje vlasti jest posvećenje institucija, koje, nastale ljudskim izborima na temelju ljudskih potreba i ljudskih

4) K. Marx, »Manoscritti economico-filosofici del 1844«, Torino 1949. passim.

5) O postvarenju i otuđenju čovjeka u povijesti, također, s obzirom na stare i nove probleme socijalizma posebno je značajno djelo P. Vranickog »Čovjek i historija«, Sarajevo 1966.

težnji a u okviru određenih prirodnih i društvenih uvjeta, izmiču kretanju i igri daljnjih izbora motiviranih novim uvjetima.

Posvećenje je pripisivanje svojstava *supstancijaliteta, apsolutnosti* i *nužnosti* onome što izvorno nije ni supstancijalno, ni apsolutno, ni nužno, nego je samo rezultat povijesne mogućnosti upravljene prema svrhama što proizlaze iz neizvjesnog odnosa pojedinaca i ljudskih grupa s odgovarajućim situacijama i iz tumačenja toga odnosa. Takozvane »povijesne nužnosti«, na neumitnost kojih se povremeno poziva, naprosto su lukavstva posvećene vlasti, »mračni mit«, o kojem govori Stanislaw Ossowski, kojim se vlastodršci služe da bi uspavali savjest[6]. Da su se institucije posvetile znači da je odnos između njih i ljudskih subjekata, na upravljen i ireverzibilan način, odnos uzroka i uzrokovanog, to nije recipročan odnos, nije »recipročna ovisnost uvjeta«, takva da bi po njoj imao opravdanja princip odgovornosti. Uzrok nije odgovoran prema uzrokovanome, niti ovaj to može biti prema onome. Svijet svetog jest univerzum neodgovornosti. Vlast shvaćena i izražena kao nešto sveto, zabranjujući odgovornost, zatire i slobodu.

Individualna sloboda kao konkretan život i ostvarenje odgovornosti postavlja birokraciji i tehnokraciji zahtjev da se ne izobliče u posvećenu vlast. Napose, problem birokracije javlja se danas ponajprije kao problem partijske birokracije. Premda bi s formalnog stanovišta trebalo postaviti distinkciju, što ju je naznačio Max Beloff, između višepartijskih režima (većinom onih Zapada) i jednopartijskih režima (većinom komunističkih)[7], treba imati na umu, da se u povijesnom vidokrugu što se otvara bilo uvođenjem općeg prava glasa ili oslobađanjem velikih masa, koje je u toku, pojam političke partije duboko preobrazio. Od partije uvjerenja prešlo se na partiju masa, na partiju kao čvrsto centraliziranu složenu organizacionu strukturu, koja na sebe preuzima funkcije modernog *Vladara*, da upotrijebimo glasovitu Gramscijevu poredbu. Dozvolite mi da ponovim što sam o tome napisao drugdje: »Partija prisvaja sve čvršću birokratsku organizaciju i strukturu, svoja načela ona definira u duhu određenih religioznih, socijalnih, političkih itd. ideologija, programira djelovanje svojih pristaša nastojeći da njihove nepredvidljive i osobne izbore zamijeni vlastitim koji su već objektivirani, i kao takvi dogmatizirani. Partija je ta koja izabire zastupnike u Parlament, a građanin može samo birati ono što je partija već izabrala, tako da se političko zastupništvo svodi na fikciju, na pravo i istinsko otuđenje, naročito kada se uzme u obzir da zastupnik samo formalno polaže račun svojim biračima o svom parlamentarnom djelovanju: u stvarnosti, njegovo je pravo sudište sud partije i, tačnije, sud vodeće grupe koja u svojim ruka-

6) S. Ossowski, »Struttura di classe e coscienca sociale«, Torino, 1966. p. 215.

7) M. Beloff, »The Party System«, London 1958, p. 5.

ma drži poluge partije. Iskrsava tako tipična figura partijskog funkcionera, čija vrijednost unutar i izvan partije raste u mjeri u kojoj u sebi koncentrira vlast izabiranja, što je stvarno otima građaninu, koji misli da postizava stvarno zastupništvo u Parlamentu kada glasa za svoju partiju. Moć partijske birokracije se širi, prekoračuje granice vlastite partije, nastoji da se identificira sa moći Države, tako da partija može postati država u državi, ako već ne da zamijeni samu Državu.«[8]

S ovog stanovišta, makoliko izgleda da višepartijski režim pruža veće zaštite dijalektici slobode, a da je jednopartijski režim, kako kaže Max Beloff, kontradikcija, glavni problem tiče se svakako odnosa između partijske birokracije i građanina: saprisustvo više partija može biti i irelevantno ako unutar svake od njih nema dovoljno prostora za slobodu i osobnu odgovornost, a ono što važi jest jedino samovolja generalnog sekretara ili volja funkcionera. Taj problem zajednički je toliko na Zapadu (treba se sjetiti aparata i nemilosrdnih biračkih mašina većih evropskih i američkih partija) koliko na Istoku (treba se sjetiti strogog hijerarhijskog ustrojstva komunističkih partija priznate ili prešutne staljinističke inspiracije) i sastoji se bitno u istraživanju onih načina organizacije i artikulacije vlasti i sudjelovanja u vlasti, koji bi mogli ne samo ne sprečavati nego štaviše do maksimuma promicati individualnu odgovornost i, dakle, slobodu. Problem nije u tome da se eliminira princip političke klase ili, štoviše, sama politika — to bi još bila apstrakcija i moralizam — nego u tome da se ostvari najopćija i najdjelotvornija demokratska kontrola vlasti, autentično *komunistička*, jer je vrše *svi i svaki pojedini*, tako da s jedne strane ustanove ne postaju nešto sveto, da se ne grade osobama, jer osobe su samo ljudski subjekti koji njih upotrebljavaju kao instrumente egzistencijalne i socijalne organizacije, a s druge strane, da se najširom i stalnom izmjenom u centrima upravljanja vlašću spriječi ono stanje odvajanja i kristaliziranja nosilaca vlasti, po kojem vlast pada do svrhe samoj sebi, te se obrazuje politička klasa u lošijem smislu riječi.

Dakle, protiv birokratske degeneracije i uopće degeneracije svakog oblika vlasti jedina alternativa za slobodu jest radikalna demokratizacija vlasti kao kolektivno, komunističko učestvovanje i kontrola. Ali, vidjeli smo, sloboda koja ima smisla, a ne bi bila samo apstraktna i moralistička kontradikcija vlasti, jeste sloboda spojena, štaviše izjednačena s odgovornošću. Individualna odgovornost jest kriterij, po kojem se mora ostvariti kolektivno učestvovanje i kontrola, hoćemo li da učestvovanje i kontrola budu stvarni, materijalno provedeni, a ne svedeni na puku formalnost. Odgovornost znači ovdje kompetentnost, znanstvenu i racionalnu, tj. *tehničku* organizaciju demokratskog učestvovanja i kontrole. Kritika tehnokracije ne može zasjeniti niti

---

8) G. Semerari, »Responsabilità e Comunità Umana«, II izdanje, Manduria 1966. pp. 70—71.

navesti da zaboravimo istinu da se, ako se sloboda ne pripisuje nadosjetilnom i egoističkom, teološkom ili idealističkom subjektu, nego empirijskom, svjetovnom i socijalnom subjektu, koji nema urođeno znanje, već je njegovo znanje bezgranično otvoreni proces njegovih iskustava, između slobode i tehnike uspostavlja uska veza tako da samo tehnička razrada osobnih mogućnosti, ostvarena prema pravilu najstrože kompetencije, može učiniti čovjeka stvarno slobodnim, zaista ga ojačati u njegovoj individualnosti, ukoliko mu dopušta da bude potpuno odgovoran. Tehničkim određenjem samoga sebe, čovjek, s jedne strane, potvrđuje i jamči vlastitu individualnu osobnost na konkretan način, odnosno na temelju tehnika koje su upravo nešto socijalno, a s druge strane traži i iznalazi upotpunjenje sa drugima od kojih je svaki nosilac različitih tehničkih struka. Ukratko, čovjek tehnike, kao slobodan i odgovoran čovjek jeste čovjek ujedno maksimalno individualan i maksimalno socijalan, čovjek koji je prevladao ispraznu dihotomiju pojedinca i društva, unutarnjeg i izvanjskog, privatnog i javnog jer je za nj najveće suglasje sa samim sobom ujedno put najvećeg suglasja s drugima. Kako to Galvano Della Volpe sretno formulira *»osoba i rad* ili *društvenost, osobnost* i *tehnika* koincidiraju: organizacija ili tehnika i individualni razvoj čine jedno... Ono što nas sprečava da to prihvatimo jest navika opiranja da se *bezrezervno* prizna da je individuum bitno akt, aktivnost, da je on *u djelovanju*, da on jest djelovanje, da nema ništa *prije* — tj. *ispod* njegovog djelovanja ili *povijesne* egzistencije.[9]

Demokratska kontrola vlasti traži tehničko određenje: to je neizbježni uvjet njene efikasnosti i racionalnosti. Kontrola koja se tehnicistički ne zasniva niti provodi čisto je formalna, a njena neefikasnost ujedno je njena neracionalnost. Nedostaci što se predbacuju tehnokraciji ne zavise od podizanja tehnike do kriterija društvene organizacije funkcionalnosti, nego od toga što ona još nije postala zaista univerzalna, tako da tehničari predstavljaju manjinu, posebnu kategoriju koju neopozivi razvoj modernog društva vodi do preuzimanja i vršenja vlasti bez primjerene kontrole od strane većine ne tehničara. Odatle vidimo da se problemi vlasti i slobode spajaju s problemom kulture, štaviše postavljaju se u izravnom nastavku s njim. Doista, kao što nužnost zaštite slobode protiv involucija i degeneracija vlasti traži sve prodorniju i raščlanjeniju intervenciju tehnike, tako nužnosti ove intervencije zahtijevaju eliminaciju intelektualnog i psihološkog nadničarstva i diletantizma u kulturi i, nasuprot tome, formiranje opće tehničke svijesti na osnovu preciznih znanstvenih i racionalnih spoznaja preuzetih i proširenih u cijelom društvu.

Preveo Boris Kalin

9) G. Della Volpe, »La libertà comunista«, Messina 1946., pp. 146—147.

ASPEKTI BORBE PROTIV BIROKRACIJE U SOCIJALIZMU

Zádor Tordai

Budimpešta

Pored konkretnih analiza nužno je da problem birokracije istražimo i na općoj razini. Odnos između socijalizma i birokracije kao problem mogućnosti obaranja birokracije vodi nas na općiju, ali ne apstraktnu razinu. Ova općenitost omogućuje približenje koje dopušta da se prethodno ostavi po strani inače vrlo važno diferenciranje između administrativne birokracije i tehnokracije. Na razini, na kojoj se administrativna, ekonomijska i tehnička birokracija pojavljuju zajedno potrebna je višestrana obrada pri kojoj se mora istražiti slijedeće probleme: karakter i funkcija države; nivo i perspektive diobe rada; karakteristika socijalizma kao društvenog sistema.

1) U odnosu na državu probitačno je istaknuti dvije crte, koje je već Marx ustanovio. Marx kaže o državi — o njenim predsocijalističkim formama — da je ona forma pojavljivanja iluzornog zajedništva, iluzornog zajedničkog bića i zajedničkog interesa. Ne radi se dakle o realnom zajedništvu, nego o otuđenom zajedničkom biću, o zajedništvu koje se pojavljuje i egzistira samo u otuđenju — i kao otuđeno. Ova država sama je konkretizacija otuđenja. Ali ona je ujedno instrument jedne klase i tako izraz klasnih interesa. Zajedništvo koje egzistira u otuđenju »nošeno« je dakle ujedno nekom klasom.

Istraživanja posljednjih godina otkrila su u socijalističkim zemljama važnu društveno-strukturalnu izmjenu. Razvitak socijalizma odveo je do razrješenja klasa. Činjenica je da više ne možemo govoriti o klasama, bar ne u onom smislu u kojem je Marx uvijek koristio ovaj pojam. To znači stupanje u prednji plan slojeva (i grupa), i ujedno direktno pojavljivanje partikularnih interesa (ovih slojeva, grupa itd.). Ovi su interesi ranije bili totalizirani u formi klasnih interesa. Budući da se ova totalizacija povukla u pozadinu, pojavljuju se nove forme totaliziranja polja partikularnih interesa. No nagoviješteno diferenci-

ranje samo je jedna strana procesa. S druge se strane mnogostruki partikularni interesi razvijaju istodobno u smjeru relativne unifikacije. Mi smo dakle svjedoci formiranja realnog zajedničkog interesa. Ovo znači ujedno i proces formiranja realnog zajedničkog bića.

Radi se o prijelazu: stare i nove forme prisutne su istodobno i djelimično jedne u drugima, ali su također u (potencijalnom ili realnom) konfliktu. To dakle znači da se zajedničko biće djelimično otuđuje, a djelimično se u direktnoj igri partikularnih interesa realno i pozitivno ozbiljuje. Iz ove dvostranosti slijedi dvostruki karakter države, koja je ujedno forma pojavljivanja otuđenja (zajedničko biće koje egzistira u otuđenju) i ujedno instrument borbe protiv otuđenja. Realno zajedničko biće tako nije pasivno i ono se povezuje s uzmicanjem, s povlačenjem države: s njenim odumiranjem. Da je ona instrument ove borbe, to se realizira upravo u njenom sukcesivnom samorazrješavanju. U tom smislu sama je država jedan od instrumenata koji ozbiljuju odumiranje države. Budući da odumiranje nije automatski proces, realizira se ono u takvom svjesnom »sebe-povlačenju« što znači reorganizaciju države koja sebe obnavlja. Ali rečeni smjer samo je jedna mogućnost alternativa. Iz dvostrukog karaktera slijedi i suprotna mogućnost, u kojoj država nije instrument svoje vlastite likvidacije. Takav razvitak pokazuje u smjeru otuđenja na preobražavanje iluzornog zajedničkog bića, zajedničke dobrobiti i zajedničkog interesa. Birokracija je takva nova forma iluzornog zajedničkog bića. Zajedničko biće pojavljuje se u tom slučaju u formi negativiteta, ono se pojavljuje otuđeno i na tom temelju kao iluzorno. No ne zaboravimo da iluzorno zajedničko biće ne lebdi u zraku. Birokracija znači konkretnu formu, u kojoj je otuđeno zajedničko biće »nošeno« u novim društvenim odnosima. I »snaga« koja nosi jest društveni sloj, koji se u slučaju progresivnog negativnog razvitka polarizira, dakle izolira od drugih slojeva društva, i tako od realnog zajedničkog bića koje sebe formira, te se ovome srazmjerno suprotstavlja. U ovoj se perspektivi javlja opasnost da mjesto zajedničke dobrobiti zauzme zajednička nelagoda, a mjesto zajedničkog interesa ono što je štetno po zajednički interes.

2) Promotrimo li birokraciju kao formu pojavljivanja postvarenja i usto kao formu pojavljivanja otuđenja, tad nas ova činjenica vodi problemu diobe rada. Primjereno našoj tematici moramo u vezi s time ustanoviti, da dioba rada ujedno uključuje i specijalnu formu upravljanja, tačnije rečeno specijalizaciju upravljanja. Karakter ovog upravljanja možemo razbistriti ako uzmemo u obzir nivo produktivnih snaga, produkcijskih struktura, karakter struktura odnosa i nivoa svijesti (među ostalim odgovornosti). Pri danas danoj situaciji navedenih faktora — i usto određene diobe rada — upravljanje je nužnost. S jedne strane dakle moramo računati sa činjenicom upravljanja uopće. Ali u pogledu konkretnih formi, proizlazi više problema.

Upravljanje je uvijek složeno. Riječ je o upravljanju drugima i upravljanju stvarima. U danom kontekstu prvo znači direktnu, drugo dispozicioju posredovanu stvarima. Daljnja komponenta je ona kontrole (ali ona je u najrazličitijim formama povezana sa strukturom dispozicija). Treći element jest samoupravljanje. Odnos ovih triju elemenata može biti vrlo različit, i upravo je ovaj odnos ono što određuje konkretni sadržaj, Tu-bitak upravljanja kao upravljanja. Moguća raznovrsnost konkretnih formi nije apstraktna mogućnost. Konkretna situacija, nivo razvitka (diobe rada, elemenata koje smo naveli u ovom sklopu) određuju mogućnosti forme upravljanja. Slijedi da izmjene koje se pokazuju u odnosu navedenih komponenti stvaraju stalno nove mogućnosti. Tako možemo utvrditi nužnost izmjene forme upravljanja, ali također možemo ustanoviti da opći društveni razvitak uvijek iznova nalbacuje problem preoblikovanja strukture upravljanja. Unutarnji odnosi navedenih triju komponenti, odnosi koji egzistiraju u formi upravljanja, mogu se (i moraju) uvijek preobličavati. Smjer je tog preoblikovanja da na mjesto preponderancije dispozicije kontrole koja najprije stupa u prvi plan naknadno stupa samoupravljanje koje postaje dominantno.

Od navedenih komponenti moramo jednu pobliže istražiti: problem upravljanja stvarima. To je važno, jer je samoupravljanje (prije svega u današnjim formama) također upravljanje drugima. Ne zaboravimo da samoupravljanje po svojoj biti znači dispoziciju nad stvarima. Ali svako se upravljanje stvarima pretvara u upravljanje i (posredovanu) dispoziciju nad ljudima tako dugo dok su drugi ljudi upućeni na stvari kojima se upravlja samoupravljanjem. Samoupravljanje producenata je dispozicija nad produktom. Ali konzumenti, koji su upućeni na produkt, dospijevaju u situaciju da se njima upravlja. Ova se realizira u jednoj strukturalnoj medijaciji. Budući da je produkt — stvar — posrednik, u ovoj se ovisnosti pojavljuje element postvarivanja kojim je takvo posredovano upravljanje ujedno izvor postvarenja. Vidimo li dakle prijelaz od upravljanja ljudima k upravljanju stvarima u cijeloj njegovoj kompleksnosti, tad moramo (u svjetlu Marxove perspektive) samoupravljanje također procjenjivati s više prelijeva i njegovu poznatu formu promatrati kao formu prijelaza. Posegnemo li za dubljom svezom, tad možemo istaknuti da otuđenje između ostalog znači osamostaljenu egzistenciju totaliteta i pod time totalitet produkcijskog aparata. Ukidanje otuđenja jest ozbiljenje ljudske vlasti nad ovim totalitetom. I to je jedno od najvažnijih Marxovih ustanovljenja, da se vlast ljudi nad ovim totalitetom može ozbiljiti samo u formi i na osnovu podređivanja produkcijskog totaliteta *svima*. Slijedi da sve egzistentne i konkretno perspektivne forme samoupravljanja opstoje kao partikularne forme samoupravljanja. Ove mogu biti samo prijelazne forme na putu k općenitosti samoupravljanja. No bilo bi pogrešno vjerovati da se u vezi s tim može raditi o nekom mehaničkom širenju. Širenje

danih formi samoupravljanja može samo tada biti bitno uopćavanje, ako je povezano s preoblikovanjem danih formi samoupravljanja, preoblikovanjem koje napreduje i uvijek se obnavlja. Budući da je svaka konkretna forma forma prijelaza, svako uglavljivanje u jednoj formi znači zastajanje u procesu uopćavanja. I tu izvire daljnji problem. Preobrazba samoupravljanja može biti samopreobrazba ili preoblikovanje koje prividno dolazi izvana. Ali da bi bilo uopćenje, preoblikovanje samoupravljanja mora prijeći u proces samopreobrazbe. Ovaj proces i ovaj prijelaz ujedno su aspekt samorazrješivanja države, progresivnog ukidanja odvojenog upravljanja. Zastajanje ili neki suprotno usmjereni proces uvijek će značiti rekonstrukciju birokratiziranja.

3) Može se reći otprilike da postoje zapravo dva suprotna shvaćanja socijalizma. Jedna je koncepcija ona Marxova (između ostalog u »Kritici Gotskog programa«) i Lenjinova (između ostalog u »Državi i revoluciji« i njegovim kasnim spisima), druga je staljinska. Centralna, i za našu temu najvažnija karakteristika marksovskog i lenjinskog dogleda (Sicht), jest to, da socijalizam nije samostalno društveno uređenje, nego prijelazno društvo. U slučaju socijalizma nije riječ o nizu djelimičnih izmjena koje se mehanički spajaju, o nekom aditivnom napretku, nego o izmjenama koje uvijek posižu unatrag k sebi samima, koje su uvijek ujedno i neko samopreoblikovanje. Ono dostignuto mora se uvijek kritički promatrati i obrađivati, a preobrazba koja posiže unatrag ozbiljuje se šireći samu sebe. U tom smislu odumiranje države također nije samo progresivno povlačenje iz više oblasti, već se ozbiljuje ujedno kroz stalno preoblikovanje.

U vezi s tom prijelaznom zbiljnošću — i s motivacijama dogleda koji joj odgovara — ukazao bih na dvije sveze. Dvostranost o kojoj Marx govori u »Kritici Gotskog programa«, ima, kako znamo, načelni karakter. Ova dvostranost objašnjava između ostalog zašto sama država prijelaznog društva ima već navedeni dvostruki karakter. Ali to je također jedan od razloga zašto ne možemo govoriti o aditivnim izmjenama, nego moramo govoriti o preoblikovanjima koja posežu unatrag k sebi samima. Drugo na što bih ukazao jest Marxovo ustanovljenje, da proletarijat treba revoluciju također za svoje vlastito preoblikovanje. Dosadašnja su iskustva socijalizma pokazala, da sama politička revolucija ne ozbiljuje samopreformiranje proletarijata koje je Marx smatrao tako važnim: to znači da ga politička revolucija ne može dovršiti nego samo započeti. Za ovu preobrazbu, za njeno Dovođenje-Do-Kraja nužan je cijeli i relativno dugi revolucionarni proces transformacije. Samo čitav proces transformacije socijalizma kao prijelaznog društva može dovršiti ovo ozbiljenje. Slijedi da svako zastajanje u ovom procesu nema za posljedicu samo okamenjivanje struktura, nego vodi i do okamenjivanja svijesti. A ovo potonje otvara vrata ponovnom pojavljivanju starih formi svijesti. Moglo bi se reći, da je socijalizam jedna forma samopreoblikovanja, »samoodgoja«. On je

jedina forma, koja ostavlja po strani razlikovanje (koje dolazi iz građanskih koncepcija i koje je Marx osudio) odgojitelja i odgojenih. Odvajanje odgojitelja i odgojenih možemo inače promatrati također kao ideologijsko zasnivanje — i u izvjesnoj mjeri formu pojavljivanja — birokratskih tendencija. Dalje slijedi, da uopćavanje samoupravljanja nije samo utoliko povezano s nivoom svijesti, ukoliko ovaj nivo omeđuje momentane mogućnosti, nego i u tome u čemu samoupravljanje mijenja ovaj nivo, i time dane mogućnosti. Ali to se može dogoditi samo tada ako imamo posla s jednim procesom.

Koje su sad konkluzije, što se za našu temu mogu povući iz ovih triju približenja? Ustanovljenje da alternativa — birokracija ili tržišna privreda — nije načelna, moramo držati pravilnim. Još više, ova se može, ako se nagovijesti kao osnovna alternativa socijalizma, smatrati pogrešnom. Dalje je ona forma i temelj raznovrsnih manipulacija. (To postaje jasnije ako pomislimo na to da robna privreda i na robi zasnovano društvo pokazuje konkretnu formu reifikacije i specijalne forme otuđenja. Ove se konkretne forme mogu ukinuti samo na izvjesnom nivou privrednog i društvenog razvitka i samo procesima transformacije socijalizma. Iz toga je objašnjivo zašto pokušaji prevladavanja robnih odnosa, robnog društva pomoću birokracije nisu mogli biti plodonosni.)

Realna alternativa jest alternativa između birokracije i demokratizacije, samoupravljanja koje sebe uopćava. Ali bilo bi pogrešno ovu alternativu konkretizirati na izvjesnoj tački razvitka. Opasnost od birokracije i birokratizacije ne pojavljuje se samo na početku socijalističkog razvitka. Ona se dakle ne može jednom i zauvijek nadvladati nekim direktnim, konačnim preoblikovanjem. Naprotiv, moramo reći da se za vrijeme čitavog razvitka socijalizma pokazuju takve alternative, kojih je jedna mogućnost birokratizacija (to znači, institualizacija koja zastaje), mogućnost koju se mora držati uvijek iznova prisutnom. Razvitak nabacuje na svakom nivou takve alternative, ali ove se pojavljuju uvijek u novim formama, i iza različitih konkretnih problema. No slijedi također da u toku razvitka konkretno rješenje ovih problema što se pojavljuju ujedno znači i momentano rješenje općije alternative. Ne smijemo zaboraviti ni to da socijalizam kao proces razvitka vodi tome, da problem koji se uvijek iznova pojavljuje ne nabacuje iste opasnosti, nego da upravo zahvaljujući razvitku opasnost birokratizacije ima karakter opadanja. (Ovo je, dakako, povezano i s odumiranjem države).

Naposljetku, moramo ustanoviti da birokracija i obaranje birokracije nije specijalni problem, da se ne radi o nekoj specijalnoj alternativi. U zbiljnosti riječ je o specijalnom *aspektu* konkretnih i općih problema socijalizma, progresivnog preoblikovanja društva. Ovaj se problem dakle ne da riješiti na specijalnoj razini, nego se rješava upravo *kroz* napredovanje samog socijalističkog razvitka.

Preveo Branko Despot

SLOBODA I PLANIRANJE

UVODNA RIJEČ ZA SIMPOZIJ »SLOBODA I PLANIRANJE«

Mihailo Marković

Beograd

U prvi mah izgleda da je problem koji je sadržan u formulaciji teme našeg simposijuma sasvim jasan. U društvenoj teoriji i praksi ideja planiranja, u prvom redu ekonomskog planiranja, bila je prirodna posledica sve veće potrebe da se prevaziđe anarhija i iracionalnost početnih laissez-faire oblika kapitalističkog društva. Ali među najkreativnijim kritičkim misliocima ova ideja je izgubila veliki deo privlačnosti kad je postalo očigledno da u postojećim istorijskim uslovima planiranje uključuje znatan gubitak slobode pojedinaca i društvenih grupa, i dozvoljava stvaranje moćnih birokratskih elita koje prisvajaju donošenje bitnih odluka o društvenom životu. U specifičnoj situaciji koja je u našoj zemlji nastala posle raskida sa Staljinom i nekim administrativnim oblicima socijalizma, napad na planiranje je došao sa najmanje tri različite strane.

Prva je malograđanski sloj koji se samo privremeno više ili manje prilagodio zahtevima novog društva i koji danas s neskrivenim zadovoljstvom prima sve praktičke korake ka tržišnoj ekonomiji i ponovnom uspostavljanju slobodne inicijative u privredi. Taj sloj je u međuvremenu apsorbovao neke demoralisane nekadašnje komuniste koji možda još uvek imaju članske knjižice i možda čak sede u nekim forumima, ali koji su već odavno zamenili ideale socijalne pravde principom dohotka. Sa istorijskog stanovišta pozicija ovog sloja je veoma konzervativna. On ne samo što teži da ukine većinu tekovina novog društva na području društvenih odnosa (prikazujući ih kao ostatke etatizma i prepreke punom razvoju svojevrsno shvaćenog samoupravljanja), već je reakcionaran i u odnosu na najrazvijenije današnje kapitalističke društvene zajednice — koje sve više uvode planiranje i u oblasti proizvodnje i opšte potrošnje.

Druga društvena grupa koja se već nekoliko godina opire istinskom planiranju jeste najproniclјiviji i najliberalniji deo same birokratije. Ima

---

Donosimo ovdje samo uvodne teze iz pojedinih simpozija i samo neka izlaganja, jer je većina učesnika odlučila da svoja izlaganja naknadno proširi u obliku članka i dostavi redakciji »Praxisa«. Kako je na taj način izgubljen oblik cjeline pojedinih simpozija, to su nužnc otpale i diskusije, jer bi mogle biti objavljene bez odnosa sa onim na što se odnose. Stoga smo odlučili da ih ne objavljujemo. Isto tako smo neke zanimljivije intervencije prebacili u »Generalnu debatu«, a i ovu potonju saželi. Na taj način je, dakako, izgubljeno na autentičnosti u radu ovih simpozija, ali su barem zabilježene neke zanimljivije ideje. Moramo priznati da nam niti prostor ne dozvoljava da korčulanske materijale objavimo u cjelini. To nismo, uostalom, radili niti prethodnih godina. Molimo učesnike simpozija, kao i čitaoce, da uvaže ove naše razloge da ne smatraju da smo to uradili sa namjerom bilo kakve pristranosti. REDAKCIJA.

više dobrih razloga za ovaj prividno čudan stav. Prvi je: svest o stvarnim nedostacima starog, krutog, proizvoljnog načina usmeravanja društvenih procesa putem detaljnih, dugoročnih i kratkoročnih planova. Zatim, tu je osećanje neposredne opasnosti od tehnokratije. Birokratija, koja je nastala iz redova nekadašnjih revolucionara, ima znatno političko iskustvo ali joj nedostaje istinsko obrazovanje i znanje neophodno za efikasno moderno planiranje. Ona nije spremna da deli odgovornost i moć ni sa jednom drugom društvenom grupom. Stoga ona svako zalaganje za upravljanje na naučnoj osnovi karakteriše kao »tehnokratsku tendenciju«. Klasična politička birokratija s pravom podozreva da bi u društvu zasnovanom na naučnoj racionalnosti ona mogla postati izlišna i da bi je mogli zameniti eksperti. Treći razlog je težnja nacionalnih birokratija da budu gospodari u svojim republikama. Zato se one opiru svakom planiranju kao oružju centralizma. Posljednji ali ne i najmanje značajan razlog: odbacujući ranije metode planiranja birokrati stvaraju iluziju da se i oni sami bore protiv birokratizma i da se zalažu za proklamovano »odumiranje države«. To je delimično istina: država je napustila neke upravljačke funkcije u privredi, kulturi, obrazovanju itd. Međutim, priroda je svih uspešnih društvenih mitova da se zasnivaju na nekom elementu istine. Birokratija je napustila neke upravljačke funkcije, ali je zadržala puni monopol moći u svim ključnim pitanjima i u politici i u privredi. Bila je dovoljno pronicljiva da shvati da joj nije neophodno da planira (u striktnom smislu reči) da bi aktualnom toku istorije nametnula svoju volju: okviri svih društvenih procesa mogu se postaviti zakonima i ad hoc propisima. Prednost je ovog metoda sa stanovišta birokratije što ona zadržava moć, pronalazi istorijsko opravdanje svog postojanja, i u isti mah stvara izvestan prostor za slobodnu igru ekonomskih snaga i neke početne oblike lokalnog samoupravljanja. To omogućuje birokratiji da se prikazuje kao borac za samoupravljanje i smrtni neprijatelj sebi samoj.

Treća, potpuno različita vrsta kritike planiranja dolazi od strane nekih filosofa i svih onih intelektualaca humanista kojima je mnogo više stalo do ljudske slobode nego do ma koje vrste praktičke efikasnosti. Nema sumnje da se sloboda pojedinaca i društvenih grupa sve više smanjuje u društvu koje pridaje preterano veliki značaj efikasnosti rada, u kome rad sve više postaje čisto racionalna, brižljivo isplanirana i proračunata, tehnička delatnost velikih kolektiva, u kome jedva ima mesta za stvaralačku inicijativu pojedinca. Univerzalnim prodorom tehnike u sve oblasti ljudske delatnosti: nauku, filosofiju, politiku, čak i u umetnost i ljubav, ovaj problem daleko prevazilazi granice ekonomije i dobija jednu vrlo opštu filosofsku dimenziju. Svuda čisto cerebralno, promišljeno, proračunato ponašanje, koje primenjuje ogromno nagomilano znanje i iskustvo prethodnih generacija, teži da zameni spontano ponašanje koje neposredno izražava neke autentične potrebe pojedinca. Ova opšta tendencija omogućuje neslućenu efikasnost moderne tehničke civilizacije, ali u isti mah vodi sve većoj depersonalizaciji savremenog društva. U tom kontekstu filosofsko protivstavljanje slobode planiranju i zahtev da se t e c h n é prevaziđe sa p o e s i s dobija određeni smisao i opravdanje.

Međutim, izgleda mi da svrha našeg simpozijuma nije samo da glorifikuje slobodu i osudi planiranje kao jedan od krupnih ograničavajućih društvenih činilaca. Učiniti to bilo bi suviše lako i trivijalno. To bi mogla biti patetička lamentacija izražena na vrlo apstraktan način i lišena smisla za istoriju. Najgore od svega, to bi svakako bila lažna dilema.

* * *

Pre nego što donesemo ma kakve jednostavne sudove, moramo kritički ispitati kategorije o kojima je reč i napraviti neophodne distinkcije. Ako se složimo da sloboda različitih društvenih grupa i društva kao celine zavisi od slobode pojedinca, postavljaju se sledeća pitanja:

1. Da li je lična sloboda stvar neposredne svesti ili se o stvarnoj slobodi jedne osobe može suditi samo na osnovu temeljnog kritičkog ispiti-

vanja cele situacije? U prvom slučaju jedna osoba bi bila slobodna u tom smislu što je imala više od jedne mogućnosti izbora i što je namerno, bez ikakvog spoljašnjeg pritiska, izabrala onu koja je najviše zadovoljava. Međutim, ovde nastaje niz problema: Da li je ta osoba znala za sve mogućnosti skrivene u datoj situaciji? Da li je mogućnost koju je ona izabrala stvarna mogućnost koja se odgovarajućom delatnošću zaista može realizovati? Da li bi ona izabrala tu mogućnost da je raspolagala svim informacijama o posledicama njene realizacije? Da li je ona bila svesna svog merila ocenjivanja i izbora i da li je ona ikad ispitivala da li njena merila zaista odgovaraju njenim potrebama? Zatim, da li su ove potrebe koje usmeravaju njen izbor — istinske, autentične potrebe njenog individualnog bića, ili je ona možda žrtva manipulacije, pa su njene potrebe veštačke, građene moćnim uticajima društvene sredine kojoj ona pripada? Najzad, šta su, za celu koncepciju lične slobode, implikacije činjenice da su neke od osnovnih potreba razvijene ličnosti koja se ljudski ponaša i koja je postala društveno biće — potrebe za solidarnošću, socijalnom pravdom, za takvom delatnošću koja će zadovoljiti potrebe drugog čoveka?

Nije li dakle pojam autentičnosti mnogo složeniji i problematičniji nego što se obično pretpostavlja: S jedne strane uvek je to vrlo težak problem šta su moje autentične potrebe i da li čak i moja samosvest nije možda rezultat manipulacije. S druge strane, moje autentično ja je vrlo dinamičko polje sa znatnim napetostima između više ili manje egoističkih ili više ili manje društvenih motiva i impulsa. Često ima više različitih i čak suprotnih mogućih pravaca u kojima se moje autentično ja može ispuniti. Nije li, onda, svako ostvarenje jedne mogućnosti — negacija, katkad konačno razaranje neke druge mogućnosti mog autentičnog ja? Nije li prema tome, svaka sloboda u isto vreme akt ograničavanja slobode ne samo u odnosu na drugog pojedinca već i u odnosu na mene samog?

2. Kad je reč o planiranju postoji ceo spektar mogućnosti. Pod ovim pojmom Marx nije podrazumevao krutu birokratsku regimentaciju svih oblasti društvenog života. On ga je ograničio na »materijalnu proizvodnju«, koja je samo jedno područje ljudske praktičke delatnosti. Drugo područje je delatnost koja je slobodna, u osnovi je estetičke prirode i ne služi nikakvoj spoljašnjoj svrsi već je cilj za sebe. Međutim, od bitnog je značaja za našu temu što je Marx ne samo dozvolio mogućnost slobode i u oblasti materijalne proizvodnje, već je slobodu video upravo u planiranju: u »regulisanju razmene s prirodom na racionalan način«, u njenom »dovođenju pod društvenu kontrolu umesto da se ostavi da njom vladaju slepe sile«. (Kapital)

Na taj način dolazimo do saznanja da ljudskoj slobodi preti dvostruka opasnost. S jedne strane nju mogu ugroziti nametnuta ograničenja birokratskih planova koja su sasvim izvan istinskih ljudskih potreba. S druge strane, čista je to iluzija slobode kad se ne živi u istinski ljudskoj zajednici, kad se prividno slobodne akcije međusobno sudaraju i dovode do sasvim neočekivanih rezultata, kad, prema tome, istorijskim procesima ne vlada ljudska volja zasnovana na poznavanju realnih istorijskih mogućnosti, već zakoni velikih brojeva.

* * *

Izgleda da je naš glavni problem, prema tome: Pod kojim uglovima se čovek i ljudska praksa mogu osloboditi i od spoljašnjih pritisaka pseudoracionalne birokratske volje, i od slepih postvarenih sila, koje postaju dominantne kadgod na površini istorijske pozornice vlada slučaj i iluzija usamljene, izolovane egoistične jedinke da je njena delatnost slobodna.

Drugim rečima: Da li je moguće imati i racionalno i humano društvo — društvo u kome je čovek slobodan baš zato što su neke temeljne pretpostavke njegove slobode planski stvorene, i u kome je vodeći princip sveg planiranja: kako obezbediti sve bogatiji i slobodniji život svakog pojedinca.

DRUŠTVENA SAMOUPRAVA I DRUŠTVENO PLANIRANJE

Andrija Krešić

Beograd

Početak društvene samouprave u Jugoslaviji izražava istorijsku mogućnost samooslobođenja ljudskog rada, ukidanja protivrječnosti između individualnog ili intimnog i društvenog ili javnog života čovjeka. To je početak dezalijenacije ili identificiranja privatne i 'javne ličnosti. Javna djelatnost u tradicionalnom smislu, posebno djelatnost države, treba da se pretvori u neposredno djelo javnosti u smislu slobodno udruženih (društvenih) individua. To je istinsko ostvarivanje Republike.

Međutim, fakticitet našeg društvenog života još je daleko od identiteta s principima društvene samouprave. Javljaju se i deformacije novih društvenih organa kao oblici klasičnog otuđenja ličnosti i društva. U ovom momentu ističu se dvije suprotne sile koje ograničavaju i kvare društvenu samoupravu: sila političke države i sila slobodne ekonomije u smislu autonomne reprodukcije kapitala.

Naša je revolucija uklonila kapitaliste i njihovu državu. Nova politička država se konstituirala kao jedini nacionalni kapitalist. Izvjesni unutrašnji i spoljašnji sukobi ove države su inicirali kretanje političkog i ekonomskog sistema u pravcu decentralizacije, lokalne autonomije, ekonomske liberalizacije i, najzad, kolektivne samouprave preduzeća. Ekonomski razlozi promjena bile su sve veće disproporcije u privredi i sve manja rentabilnost »političke privrede«. Međutim, kolektivna samouprava, koju je uvodila država zakonima klasičnih zakonodavnih organa, mogla je biti samo ograničena i poluslobodna samouprava, propisana izvana. Zbog toga je i opterećena uniformizmom i tradicionalnim otuđenim institucionalizmom. Država-autor ove samouprave ima svoj »raison d'Etat«: ne smije se žuriti zato što žurba nosi smrtnu opasnost — anarhiju.

Opasnost od anarhije je realna i počiva na vrlo usitnjenoj privredi koja živi po slobodnim ekonomskim zakonima. Sloboda ovdje znači novi oblik klasičnog principa »laissez-faire«. Centralizirano državno planiranje je praktično kompromitirano i konačno napušteno, ali još nema preciznih novih modela planiranja nacionalne ekonomije. Duhove je osvojila jedna teza prema kojoj se društvena samouprava reproducira samo slobodnim djelovanjem ekonomskog zakona vrijednosti. To znači vladavinu ekonomskog automatizma umjesto državnog voluntarizma koji diktira društveno-ekonomske odnose. Posljedice su dobro poznate iz klasične kapitalističke privrede ali se sada javljaju bez klasičnih kapitalista i djeluju klasično protiv individualnih i kolektivnih interesa neposrednih proizvođača i protiv ekonomskog racionalizma društva: višak radne snage, neuhvatljive smjene prosperiteta i stagnacije privrede, sukob između tržišne vrijednosti i vrijednosti živog ljudskog rada i dr. Protiv težih poremećaja ekonomije služe političke intervencije države, što još jednom svjedoči da slobodni život kapitala ne reproducira društvenu samoupravu proizvođača nego otuđenu političku državu.

Mi se danas nalazimo pred istorijskim zadatkom: pronaći izlaz iz aktualne dileme između ekonomskog automatizma i državnog planiranja. Već je praktično dokazano da istorijsko rješenje nije ni jedna strana dileme, da ono, dakle, mora biti sintetičko ili dijalektičko.

Evo nekoliko teza koje zaslužuju diskusiju ukoliko sadrže elemente istorijsko-humanističkog rješenja.

Nužno je ostvariti potpunu ljudsku kontrolu nad uslovima proizvodnje i ekonomskog života u cjelini a u skladu sa interesima razvitka ljudskih snaga. Ovo svjesno prevladavanje čiste ekonomije je conditio sine qua non slobode u smislu ljudskog stvaralaštva i neutilitarnog samostvaranja.

Svjesna kontrola nad ekonomijom je ekonomsko planiranje. Prema tome, u rješenju je »zadržan« bitni element državne privrede ali bez države (centralizirane, decentralizirane, birokratske, tehnokratske — svejedno).

Ekonomska rentabilnost kao pokretač privrednog razvitka ne smije se isključiti planiranjem, ali je novo planiranje način za prevladavanje dileme između čisto ekonomskog racionalizma i istorijskog interesa čovjeka. Ovim prevladavanjem se ukida onaj ekonomski racionalizam koji je iracionalan s ljudskog stanovišta; produkcija i reprodukcija kapitala se pretvara u produkciju i reprodukciju ljudskog bogatstva.

Ako se ekonomski život ne uređuje izvana, od strane države, i ako se ne odvija prema neljudskim (postvarenim) interesima kapitala, preostaje samo jedna mogućnost: autoregulacija ili autoplaniranje proizvodnih snaga rada. Dakle, autor plana je imanentan samim proizvodnim snagama: to su ljudi-proizvođači pridruženi jedan drugom proizvodnjom i udruženi identičnim ljudskim interesima. Aktivnost proizvodnje i aktivnost planiranja postaju stvar istih aktivista, subjekt i objekt ekonomije se realno identificiraju. Ovaj identitet je bitan uslov da se ponovo ne odvoje profesionalni političari i profesionalni radnici-proizvođači.

Novi ekonomski poredak se ne mora konstruirati spekulativno, ne izvodi se iz glave specijaliziranog »graditelja sistema«, nego se mora shvatiti iz istorije ekonomije. Ova istorija pokazuje dvije glavne linije razvitka proizvodnje: progresivna specijalizacija ili podjela rada i istovremeno progresivno povezivanje specijaliziranih radnih jedinica sve do nacionalnih i međunarodnih razmjera. Dovoljno je, dakle, spoznati i osloboditi realnu logiku istorijskog iskustva ekonomije. Može se pratiti, na primjer, spomenuti dvostruki progres rada počev od individualnog zanata do savremene automatizirane industrije. Opaziće se da je sistem rada u jednoj modernoj fabrici istorijski rezultat i mikroprototip nacionalne (pa i internacionalne) proizvodnje. Odnosi između različitih i komplementarnih pogona u jednoj fabrici su neposredni, što znači da odnosi proizvodnje uopšte mogu biti — i po suštini jesu — bez posredovanja države ili kapitala. Osnovni interesi proizvođača u raznim dijelovima fabrike, kao i u globalnom društvu proizvođača, jesu harmonični, identični ili zajednički, te moraju biti zajednički shvaćeni da bi inspirisali zajedničko (društveno) planiranje.

UVODNA RIJEČ ZA SIMPOZIJ »BIROKRACIJA, TEHNOKRACIJA I LIČNE SLOBODE«

Vanja Sutlić

Zagreb

Doista postoji u suvremenom svijetu jedna »okolnost«, jedno »stanje stvari« koje današnjica prosječno i otprilike shvaća kao središnji zabrinjavajući i zastrašujući »problem« i tako, s manje ili više efekta, na njega reagira. Taj obzor shvaćanja-agiranja predodređuje da se »problem« ponajprije nadaje i sobom pokazuje samo kao »socijalan«, pa se, stoga, najčešće i spoznaje tek kao »sociologijski«. »Realno« on nas susreće, sa sve više intenziteta, u svim zemljama, kako onim tzv. visokoindustrijaliziranim tako i onim tzv. niže razvijenim ili čak nerazvijenim, te se njime moramo, s obzirom na njegove reperkusije, odlučno baviti, iako ga, pretežno, jedva uspijevamo identificirati i »operacionalizirati«, pa ga, uglavnom, ili precjenjujemo ili potcjenjujemo, što, sa svoje strane, doprinosi njegovom dimenzioniranju. Sam obzor-pristup uvjetuje da njegov karakter k a o »problema« ostaje »stručno« neodređen, kao nedovoljno određen, premda je on samom svojom postavkom manipulativno neutraliziran i baš u toliko u svojoj zbunjujućoj intenzivnosti učvršćen, te nas neprestano muči, živimo li, moramo li živjeti, ili smo to nekako »izabrali« — u ovom ili onom političkom poretku, unutar ovog ili onog »društvenog sistema« (napr. »socijalizma« ili »kapitalizma«). To je tzv. »problem b i r o k r a c i j e«, o kojem se tako mnogo govori, piše, koji je postao, političko-sistemski neutralno, lozinka dana.

Ipak, nikako nije definitivno sačinjeno što se sve predmnijeva pod tim problemskim naslovom, a još je manje naslućeno kako se time baš prikriva, da ne bismo rekli: skriva, ono »stanje stvari«, za koje još valja probuditi smisao i mogućnost pitanja. Političari, znanstveni radnici, obični politički angažirani ljudi ili pak oni koji o politici na temelju Massmedia-informacija samo »razmišljaju« — svi oni imaju nekako posla s tim »stanjem stvari«, a da ne znaju koliko se ono izobličilo i baš time učvrstilo iza »problema« i »pojmova« kojim raspolažu kao orijentacionim tačkama. Ne samo da, zapiljeni u »fenomen« koji ih zablješćuje, ne znaju legitimno tj. iz lex, iz zakona same »stvari« koja ih opsesivno pritišće, kako zapravo stoji s onim što »problemski« omalovažavaju, kao ljudi današnjice moraju omalovažavati, nego ni ne slute — u kojoj biti netaknuti, nepotaknuti pitanjem smisla same stvari, od njeg kao takvi »otuđeni« baš u svojoj »realnoj« i »realističkoj« kvalifikaciji, »stručnosti« za rješavanje »problema« — da je potrebno legitimirati svoje »teorijske stavove« i »operativne zahvate« s obzirom na s u v r e m e n o - s v j e t o v n u instanciju, koja uopće tek odlučuje kao što se i kako se nešto može javiti kao (»so-

ciologijski«, »politologijski«, itd.) »problem« i time baš spriječiti ne samo ovladavanje, unutar-svjetovno ukidanje onog što inače ostaje, persistira kao do kraja »nerješiv« zadatak nego i prevladavanje samog suvremenog svijeta iz njegove svjetovnosti, vremenitosti, povijesnosti, možda podobne da iz sebe opet proizvede jedan svijet oslobođen takvih »stanja stvari« koja se u »problemima« prikrivaju i time učvršćuju u svojoj mučnini. Revolucionarno mišljenje mora raščistiti predstavno-predmetno (znanstveno-tehnologijski, teorijsko-praktički) prikriveno poprište svoje »stvari« (samog svijeta) i time osloboditi, raz-položaj svoga su-djelovanja u njoj radi njenog obrata.

Do tada svako znanje o »birokraciji« ostaje nedostatno, ma koliko inače bilo iscrpno empirijski »utemeljeno« i metodičko-metodologijski »osigurano«. Nedostatnosti znanja odgovaraju nedovoljne mjere koje se donose kako bi se svladalo nespoznato-čudovišno. Čak i tzv. »Velika kineska kulturna revolucija« smjela bi se promatrati kao pokušaj u smislu svladavanja tog »problema«. To nam pak pomaže da bar naslutimo kako »problemski« vođeni pokušaji svladavanja, čak »ukidanja« »stanja stvari«, zapravo znače njegovo pravo etabliranje u »realnosti«. Jer, ono šta rada neke prednosti i odlike kako u osviješćivanju tako u praktičnom manipuliranju, obradi »problema«, naime njegovo uvrštavanje u »socijalnu« dimenziju i, prema tome, njegovo »sociologijsko«, »politologijsko« itd. apsolviranje kao jednog »problema« tzv. međuljudskih odnosa, uloge tzv. formalnih i neformalnih skupinskih tvorevina i njihovog utjecaja na »društvo« u cjelini itd. — to isto mora, naposljetku, promašiti pitanje onog povijesnog sklopa unutar kojeg svi odnosi među bićima ljudskim i neljudskim, nose karakter »vladanja«, »upravljanja«, »vlasti«, »nadređivanja« i »podređivanja«, »nadmoći« i »moći«. Jer, ipak nije tako da su »problemi« uprave i upravljanja, u svojoj za čitavu današnjicu tako važnoj, odlučnoj, središnjoj ulozi, oni koji naposljetku sve određuju, nego se, naprotiv, oni sami moraju razmatrati kao funkcije održanja sve utemeljujućeg i sve pronosećeg produkcionog procesa, ne samo u njegovom ekonomijskom ili tehnologijskom vidu nego u svijet-poređajućem, svjetotvornom, mundanom smislu Rada. Mundani smisao Rada možemo sagledati samo ako, van aspekata njegove diobe, sve njom podijeljeno vratimo u njegove jednostavne, konstitutivne momente koje prožima gospodarenje i vladanje. Rad sam jest gospodstvo i vlast nad svim što jest i nad samim sobom posljednja mogućnost svega i moć nad svim koja sebe postavlja i u svemu ispostavlja. Nema ljudske moći upravljanja stvarima (Verwaltung von Sachen) i vođenja produkcionih procesa (Leitung vom Produktionsprozessen), oslobođenih (u privatnom značenju) od vladavine nad osobama (Regierung über Personen), ako ljudska moć nije već prethodno opunomoćena od one moći (Rada) koja »stvara« čovjeka kojem je Rad (i »njegov« rad), konačno, prva životna potreba. Rad kao moć u mundanom smislu izvor je političke i svake druge moći i, ujedno, uviranje njihovo u taj izvor: samo Rad naposljetku odlučuje koja će »konkretna« moć, s obzirom na njega, imati uopće, gdje i do kada svoju opunomoćenu funkciju. Stoga se, npr., može ukinuti, »nestati« (verschwinden) politička moć i autoritet, »država«, ali ne i sama moć kao konstitutivni momenat Rada — njegova »organizacija«. Naprotiv, tek s ukidanjem diobe rada i uspostavljanjem integriteta Rada, moć, konačno, prelazi iz »socijalne« svoje dimenzije u samu strukturu produkcionog procesa u kojem je »princip autoriteta« suveren i neokrnjen. U jednom svom članku, pisanom 1872—73, objavljen 1874, usmjerenom protiv »antiautoritaraca«, protiv anarhista, Engels, čiji je talent uopće bio da prigodice, neposredno i »naivno« iskaže posljednje motive misli svojeg prijatelja i svoje, kaže:

»Ako istražujemo ekonomske — industrijske i poljoprivredne — odnose koji čine osnovu sadašnjeg građanskog društva, nalazimo da oni imaju tendenciju da izoliranu djelatnost sve više nadomjeste kombiniranom djelatnošću individuuma«. »Svugdje (u modernoj industriji, s velikim tvornicama i radionicama, u transportu, u poljoprivredi, V. S.) stupa kombi-

nirana djelatnost, kompliciranje međusobno zavisnih procesa, na mjestu nezavisne djelatnosti individuuma. Tko, pak, kaže kombinirana djelatnost, kaže organizacija; je li sad organizacija moguća bez autoriteta?

Pretpostavimo jedanput da je socijalna revolucija detronizirala kapitaliste, kojih autoritet dandanas upravlja produkcijom i cirkulacijom bogatstava. Pretpostavimo, nadalje, da bismo se u cjelini stavili na stanovište antiautoritaraca, da su tlo i instrumenti rada postali kolektivnim vlasništvom radnika koji se njima služe. Da li će tada autoritet nestati ili će on samo promijeniti oblik?«

»Mehanički automat neke velike tvornice u mnogome je tiranskiji nego što su ikada bili mali kapitalisti koji zapošljavaju radnike. Bar što se tiče sati rada može se nad vratima tih tvornica napisati: Ostavite svaku autonomiju, vi koji ulazite! Ako je čovjek pomoću znanosti i izumiteljskog genija sebi podvrgao prirodne sile, one mu se osvećuju time što ga, u mjeri u kojoj ih on stavlja u svoju službu, podvrgavaju pravom despotizmu, koji je nezavisan od svake socijalne organizacije. Htjeti odstraniti autoritet u velikoj industriji, znači htjeti odstraniti samu industriju; ...«

Kao primjere za isto navodi Engels i željeznicu i brod. I zaključuje:

»Mi smo, dakle, vidjeli da, s jedne strane, stanoviti, svejedno na koji način preneseni autoritet a, s druge strane, stanovita podređenost jesu stvari koje nam se nameću nezavisno od sve socijalne organizacije, zajedno s materijalnim uvjetima pod kojima produciramo i dajemo da produkti cirkuliraju.

S druge strane, vidjeli smo da materijalni uvjeti produkcije i cirkulacije bivaju bez uskraćivanja prošireni velikom industrijom i velikom poljoprivredom, te imaju tendenciju da sve više protegnu polje tog autoriteta.«

Sam Engels, nadalje, jasno vidi koliko je relativno »princip autoriteta« (u užem smislu) izigravati na račun »principa autonomije«, ili obratno, — jer se oba temelje u specifičnim (»fazno« određenim) zahtjevima (tj. u autoritetu i, ujedno, autonomiji) samog procesa proizvodnje.

»...apsurdno je govoriti o principu autoriteta kao o apsolutno lošem a o principu autonomije kao o apsolutno dobrom principu. Autoritet i autonomija relativne su stvari, kojih područja primjene variraju u različitim fazama socijalnog razvoja.« (Svi citati iz »Von der Autorität«, Marx—Engels, Werke, sv. 18, Dietz, Berlin 1962, str. 305—307.)

Isti Engels, koji tako odlučno zastupa »princip autoriteta« s obzirom na tzv. »materijalne uvjete produkcije i cirkulacije«, sklon je, bez daljnjega, da »političkom autoritetu« dopusti da nestane.

»Svi socijalisti jednog su mišljenja o tome da će politička država a s njom politički autoritet nestati kao posljedica prve socijalne revolucije, a to znači da javne funkcije gube svoj politički karakter i bivaju izmijenjene u jednostavne administrativne funkcije koje čuvaju prave socijalne interese« (l.c., str. 308).

Postoji li u Engelsa proturječje s obzirom na »autoritet«? Baš zato što porijeklo »države« vidi u njenoj klasnoj funkciji, a porijeklo klase u njenoj produkcijskoj funkciji, baš zato politički oblik autoriteta nije, za Engelsa, obavezan za sam autoritet koji proizlazi iz »organizacije« produkcije. Štaviše, »politički autoritet« valja da (s »višom fazom komunizma«) nestane kako bi autoritet Rada samog to jasnije svijetlio. Usput rečeno, Engelsove »administrativne funkcije koje čuvaju prave socijalne interese« već u »prvoj fazi«, bar kako je kao »realnu« poznajemo, sa svo-

je strane znače prilog njegovoj tezi o tome da se »polje autoriteta sve više proteže«.

U Engelsovu tekstu, koji izvanredno mnogo kaže u svojoj naivnoj antianarhističkoj zluradosti, »princip autoriteta« još je, naravno, shvaćen u smislu tehnologije, znanosti o radu (ergologije), znanosti o organizaciji, itd., a nije, zbog njegova razumijevanja »ukidanja filozofije« u znanostima, uopće uočen kao filozofijski problem, »predmet« ontologije rada, pogotovo ne bismo smjeli uz cijenu punog promašaja stvari preforsirati Engelsovu misao kao da ima neposredno značenje za povijesno mišljenje kojem je do obrata u biti rada. Ipak, Engelsovo reflektiranje, koje se, s jedne strane, s puno povjerenja kreće u rubrikama i strukama naivno primljenih znanosti a, s druge strane, nemarno vrluda u golim izjavama za koje se pitamo: kamo »spadaju«, — sadrži b i t n e i s k a z e o suvremenom svijetu koji nisu nadmašeni još tako profinjenim analizama kritičara ili apologeta.

Takav jedan bitan iskaz je svođenje »autoriteta« na »prvi uvjet pogona« (1. c. str. 307), na samu »organizaciju« proizvodnog procesa kao evidentno uočenog »realiteta« svih stvari. Argumentiranje »industrijom« koja bi bila »odstranjena« »odstranjenjem autoriteta« ima m e t a f i z i č k i karakter, baš tamo gdje se čini da je jednostavna, gola izjava o nečem što jest tako da o njemu ne možemo sumnjati. Suvremene »proizvodne snage« jedine odlučuju o tome što ima biti tako kako jest u suvremenom povijesnom svijetu, bez obzira na »socijalni« kontekst, »socijalnu organizaciju« »proizvodnih snaga«.

Što razumije Engels pod »autoritetom«, koji je toliko neophodan da bez njega nema ni »organizacije« rada ni industrije, itd U citiranom napisu Engels kaže: »Autoritet — to, u onom smislu o kojem se ovdje radi, znači koliko: nadređivanje strane volje nad našu; autoritet, s druge strane pretpostavlja podređivanje« (1. c., str. 305). Kakva i čija je to »volja«? Ako se tu kome »nadređuje« odnosno »podređuje«, ako n e m a takvog »drugog socijalnog stanja« »u kojem autoritet nema više smisla i, prema tome, mora nestati«? Očevidno nije riječ o »autoritetu« ovog ili onog čovjeka, ili više njih (»komitetu«), kao što sad više nije riječ o vlasti i gospodstvu klase, nego o »autoritetu« »nezavisnom od svake socijalne organizacije«. »Dominirajuću volju« kao »prvu pretpostavku pogona«, »koja svako podređeno pitanje potiskuje po strani« (1.c., str. 307) »reprezentira« doduše »pojedinačni delegat ili komitet«, kao što u odlučnim pitanjima produkcije, »koja moraju biti odmah riješena, da čitava produkcija ne bi u istom trenutku stala« (1 c, str. 306), odlučuje bilo »jedan delegirani« bilo »zaključak većine« — no, tko je »subjekt« te »dominirajuće volje«? Zar je to, možda, neka opća »narodna volja«? U svojem konspektu Bakunjinove »Gosudarstvenosti i anarhije« (1873) iz god. 1874—75, Marx kaže: »Na kolektivnom vlasništvu iščezava takozvana narodna volja da bi učinila mjesta zbiljskoj (wirklichen) volji (Willen) kooperativa.« (Marx—Engels Werke, sv. 18, str. 635). »Kooperativ«, »kolektiv«, »kombinirana djelatnost = organizacija« (Engels) dobiva, puk, »zbilju« (Wirklichkeit) svoje volje iz neophodnosti zahtjeva produkcije. — Jasno je da ovdje nije riječ o »volji« u »moralnom«, »psihološkom« itd. značaju, ali ni u »pravnom« ni »političkom«, no, također, ni u, »tehnologijskom«, »tehničkom«, ako ovi termini trebaju izražavati nešto samo instrumentalno, nešto što je samo »sredstvo«. Riječ je o »prvom uvjetu pogona«, dakle o onom što pogon uopće omogućuje; utoliko je »autoritet«, o kojem je ovdje riječ, »delegat« svrhe »pogona«: funkcioniranja produkcije tj. Rada samog. »Tko god »reprezentirao« »volju«, ona je k o n s t i t u t i v n i momenat produkcije koja »sebe hoće« kao jedinu »zbilju« (Wirklichkeit), a njen »mandator« nisu naprosto ljudi u svom »većinskom zaključivanju«. Čovjek je tu samo »posrednik« između zahtjeva produkcije i njenog »po-

gonâ«. Ovo »srednje« mjesto omogućuje mu da bude i »nadređen« i »podređen« u službi produkciji »Volju« produkcije Engels, na svoj način, izražava kao »tiraniju« »mehaničkog automata«, kao »osvetu« »prirodnih sila«, kao njegov »pravi despotizam«. U tom aspektu bi jednom valjalo proučiti ono što je Engels intendirao svojom »dijalektikom prirode«, kao i ono što Marx naziva »potencijama prirode«.

Određujući autoritet »formalno« kao »nadređivanje« odnosno »podređivanje« »volje«, Engels ne legitimira autoritet njegovim tipom (napr »odlukom« jednog »delegiranog« ili »zaključkom većine« itd.) u komparaciji s nekim općevažećim zahtjevima »humaniteta«, »ljudske prirode« itd., nego »dominirajući« karakter nadređene »volje«, kao i »nužnost autoriteta« i to »zapovjedničkog autoriteta« (1. c., str. 307), izvodi »materijalno« iz »organiziranog« karaktera suvremene »kombinirane djelatnosti« koja tek ispostavlja kao šta i kako će izgledati čovjek u svom »humanitetu«, i u svojoj »prirodi«.

Stoga, tako dugo dok »proizvodne snage« tj. suvremena konstelacija bitnog odnosa, koji Marx naziva »mijenom tvari između čovjeka i prirode«, bude na snazi podarujući svojom moći »bitak« svemu što jest u povijesnom svijetu, dotle u početku istaknuto »stanje stvari« (čak kad bismo sasvim apsolvirati »birokraciju«, »tehnokraciju« kao »socijalni« »sociologijski problem«) neće prestati da uznemiruje i muči ljude u svijetu, naravno, samo one kojima jest, prije svega, do toga da istinski žive, tj. žive u istini. Odluka o »istinitosti« života, naspram »zalutalosti« trajanja, može pasti samo iz obrata u biti »proizvodnih snaga«, u biti Rada.

Kada se »problem birokracije«, i slični »problemi«, »postave« u ovo »svjetlo«, postoji vidljivo da on i oni jedva mogu pokriti »stanje stvari« u pitanju, čak da ga za uvid kompliciraju, baš tamo gdje se »tehnokratski« moment suprotstavlja »birokratskom«, a obima »demokratski« način upravljanja uz osiguranje »ličnih sloboda«. »Despotizam«, o kojem Engels govori, koji proizlazi iz načina ovladavanja i »podvrgavanja« »prirodnih sila« — može se pojačavati ili ublažavati, već prema razvojnom stupnju («funkcionalnosti«) »organizacije« »kombinirane djelatnosti«, no, i u svojem »najliberalnijem« i znanstveno najprofinjenijem vidu, obliku koji mu, vjerojatno, kao »najracionalniji« odgovara, on ostaje karakter »stanja stvari« o kojem govorimo.

Ako se ima na pameti da se svaka suvremena »vlast«, »gospodstvo«, »vladanje«, »upravljanje«, itd., korijeni i legitimira u »procesu« Rada — u tom je, uostalom temelj ekonomističkih, tehnicističkih, scijentifističkih ambicija »praktičara« — tada se, ne samo na području empirijskog istraživanja, nadaje svojevrsno, pažnje vrijedno, rezultatima plodno p r o ž i m a n j e i u k r š t a n j e aspekata »stanja stvari«: »birokracije«, »tehnokracije« i »demokracije«, uz primat drugog »načina upravljanja« kojem ostali »služe«, jer »tehnokracija« s jedne strane, indicira odnos k »samoj stvari« (k »produkciji«, Radu) koji u svakom »upravljanju« sačinjava temeljnu crtu, a s druge strane, se ono manipulativno—instrumentalno u svakom »upravljanju« mora sve više, u skladu s rastom i intenzifikacijom produkcije, proširivati, te uvlačiti i ulagati svagda novi, kvalifikaciono prilagođeni ljudski »materijal«. Iz toga, pak, slijedi da b i t svakog KRATEIN kao i ARHEIN bilo u smislu »birokracije«, ili »tehnokracije«, ili »demokracije« pa i »anarhije« n i k a d a n i j e n i š t a s a m o l j u d s k o — pa prema tome, naravno, ni nešto samo »socijalno« za »sociologijski« i »psihologijski« aspekt — nego svoje posljednje opunomoćenje, svoje legitimiranje, da, valja reći, svoju istinu i ujedno ne istinu, svoj pravi »autoritet« dobiva iz sada dominantne, o svemu zapovjednički odlučujuće »volje«, iz »sile« koja nikako nije dovoljno promišljena ako se ona obrađuje samo kao »tehnički« i »tehnologijski« relevantni »problem«, a ne promisli bitno ono što bismo nazvali »metafizičkom« i »mundanom«, a s obzirom na sveodlučujući obrat: »transmetafizičkom« dimenzijom »pro-

duktivne snage rada«. KRATEIN u tom smislu ne anulira tzv. »lične slobode« nego im dopušta da uspijevaju na dobrobit produktivne snage rada samog. Ono strašno u tako sagledanom pitanju vladanja i upravljanja, nadređivanja i podređivanja, ne dolazi tada prvenstveno iz skupina moći i utjecaja, koje je svagda moguće identificirati, nego iz specifičnosti novovjekovnog povijesnog sklopa (biti čovjeka, bitka i bića) koji treba racionalno upravljanje i sve što jest ovome izručuje.

Molio bih diskutante da naš »problematski krug« ne obrađuju samo kao sociologijski, politologijski, itd., nego da mu nastoje prići filozofijski i, ako je moguće, promišljajući Marxov put: trans-filozofijski.

DVA TIPA BIROKRACIJE

Ivan Varga

Budapest

Namjeravam govoriti o dvjema vrstama birokracije.

Zbog kompleksnosti teme mogu govoriti samo sažeto i kratko, bez produbljivanja predmeta, analizirajući samo neke glavne probleme koji su veoma važni za analizu postojećih socijalističkih društava i analizu naših neposrednih zadataka.

U klasičnoj Marxovoj analizi birokracije postoji jedan moment koji bih želio da naglasim. Naime, on je govorio o tipu birokratije koja se danas naziva državnom — etatističkom birokracijom. Mislim da se sve njegove opaske o birokraciji koncentriraju na probleme upravo ovog tipa birokracije. Po mom mišljenju, najvažnija je slijedeća opaska:

»Birokracija mora štititi imaginarnu općenitost posebnog interesa, korporativni duh, da bi zaštitila imaginarnu posebnost općeg interesa, svoj vlastiti duh«.

Mislim da ovo vrijedi za sve tipove birokracije. U međuvremenu, kako to pokazuje naša socijalistička praksa, razvio se drugi tip birokracije, različit od etatističkog — državnog tipa, tip koji možemo nazvati »menadžerskim«.

Nisam upotrijebio riječ »tehnokracija« da označim ovu grupu birokracije, zato što mislim da postoje značajne razlike između tehnokracije i »menadžerske birokracije«, kakva postoji u evropskim socijalističkim zemljama. Posebni interes ove posebne grupe protivurječi kako općem interesu cijelog društva, tako i interesu etatističke birokracije.

Zašto onda pravim razliku između ovog drugog tipa, menadžerskog tipa birokracije, s jedne strane, i tehnokracije s druge, u konkretnoj situaciji?

Prije svega, zato što su oni u historijskom razvoju sve do sada, državni službenici, a drugo, zato što imaju po pravilu niži stepen stručnog znanja od tehnokrata — što mislim da je mnogo bliži naziv i koncept za zapadna ili kapitalistička društva. Ovo je, mislim, uvjetovano nižim stupnjem industrijskog razvitka sadašnjih evropskih socijalističkih društava.

Prema tome, dva tipa birokracije — sada više neću govoriti o tehnokraciji — su državna i menadžerska. Oba imaju jedan zajednički element: naime, prema smislu gore spomenutog citata iz Marxa, oba su protiv demokracije, što znači protiv posebnosti.

Kako se ova dva tipa međusobno odnose? Koje su sličnosti i razlike među njima?

Mislim da se glavni element sličnosti ovih dviju birokracija sastoji u njihovoj posebnosti prema cijelom društvu; one su povezane i zato što su kriteriji za izbor članova ova dva tipa bili i jesu uglavnom politički kriteriji, kao i zato što su do sada članovi ovih dviju grupa bili povezani u tom smislu što se bila formirala jedna uska elita, čiji su članovi mijenjali mjesta samo horizontalno, a veoma rijetko vertikalno. Vertikalne promjene mjesta, što jednostavno rečeno znači izlazak iz ove elite, uglavnom su prouzrokovane činjenicom da ponašanje određenog pojedinca ne odgovara opće prihvaćenim normama ponašanja ove elite.

Međutim, postoje i neke razlike, i ja ću ovdje prije svega govoriti o iskustvima koja sada stječemo u Mađarskoj. S industrijskim razvitkom, s razvitkom profesionalnog obrazovanja, s rastućom kompleksnošću ekonomije našega društva, javlja se spoznaja da je ekonomski razvitak najvažniji faktor u sadašnjem trenutku našega društva. Znam da mogu postojati neke primjedbe na ovakvo shvaćanje; da ekonomski razvitak može biti veoma raznovrstan, da obilje materijalnih dobara ne određuje samo po sebi daljnji razvitak društva, ali u danim okolnostima, kako na unutrašnjem tako i na međunarodnom planu, mislim da je apsolutno potrebno i da je u interesu razvitka socijalističkog društva da ojača ovaj ekonomski razvoj.

Tako, usporedno s ovom spoznajom, razvija se ili, rekao bih, već je razvijena menadžerska strata, čiji su posebni interesi već izdvojeni. Osobito u početku nove ekonomske reforme u Mađarskoj moglo se očekivati da je posebni interes ove menadžerske grupe već izdvojen i da već često protivrječi interesu etatističke — državne birokracije.

Želio bih napomenuti — pošto se o ovoj temi diskutiralo — da je već stvorena situacija u kojoj je, radi razvoja materijalne proizvodnje, radi, ako hoćete, razvoja materijalnog bogatstva mađarskog društva, neophodno ne samo uzeti u obzir poseban interes ove menadžerske grupe, nego ga, na određen način, i razvijati. Ne mislim da se u danim okolnostima o kojima ću kasnije govoriti — odigrava takav dijalektički proces u kome se eliminiranje ili umanjenje zbiva na takav način da moramo da unapređujemo ili odobravamo posebne interese ove posebne grupe.

U ovoj situaciji ima određenih opasnosti. Na primjer, mislim da je najveća opasnost, ako ne shvatimo da je to samo prijelazno stanje, jer bi se to prijelazno stanje moglo učvrstiti i postati veoma duga društvena praksa koja će sama sobom otežati daljnji razvitak društva. Ona bi čak mogla voditi i određenoj stagnaciji proizvodnih odnosa.

Također je u ovoj situaciji značajna opasnost, na koju bih želio ukazati, to da ova situacija može dovesti do takvog stanja stvari u kome će se tehnokratsko manipuliranje danim društvom učvrstiti. Pod pojmom »tehnokratsko manipuliranje« podrazumijevam uglavnom manipuliranje preko materijalnih dobara i masovnih medija. Mogu lako da, s daljnjim razvitkom materijalnog bogatstva, zamislim situaciju u kojoj će se umjesto neposrednog političkog rukovođenja društvom, pojaviti novo tehnokratsko upravljanje i manipuliranje čitavih društvom.

U vezi s ovim mislim da je priznavanje cijelog ovog stanja važan zadatak organizirane ili neorganizirane marksističke avangarde.

Namjerno nisam govorio o mjestu organizirane marksističke avangarde ili elite u cijelom ovom sistemu, odnosno shemi. Smatram da je to veoma važno, ali zbog ograničenog vremena nemam priliku čak ni da dotaknem ovu temu. Priznajem da je ovo glavni ili jedan od glavnih zadataka naših sadašnjih sociioloških istraživanja: da nađe mjesto organizirane marksističke avangarde u strukturi ovakvih odnosa u vlasti.

Po mom mišljenju, ova marksistička avangarda u danoj situaciji, idealno, mora biti najoštriji kritičar dane društvene situacije. Ovo je idejno stanje, za koje sam svjestan da ne postoji. Mislim da je jedan od najznačajnijih zadataka filozofa i sociologa-marksista da na ovoj tački unaprijede samokritički odnos prema našim društvenim odnosima. Ali, to nije dovoljno.

Nema institucionalnih garancija da će se ova dva tipa elite odreći svoga mjesta. Bilo bi smiješno i djetinjasto zamišljati da će oni to sami učiniti. Mogli bismo od njih zahtijevati da se odreknu svoga mjesta, ali moramo da iznađemo institucionalna sredstva pomoću kojih će se većina stanovništva osposobiti da u slučaju potrebe izmijeni ili dalje razvije društvene odnose, tako da će elita biti primorana da se odrekne svoga mjesta.

Mislim da je za ovo najpogodnija forma samoupravljanje. Ima socijalističkih zemalja u kojima samoupravljanje postoji, kao što ima i socijalističkih zemalja u kojima samoupravljanje ne postoji. Tako, ako govorimo konkretno, onda moramo da raščistimo problem: šta raditi u danoj situaciji u kojoj samoupravljanje još ne postoji? Mislim da je ovdje veoma važno pojačati stručno obrazovanje neposrednih proizvođača. Upoznat sam s nekim sociološkim istraživanjima — ne znam koliko će biti upućena — koja se tiču stvarnog ekonomskog obrazovanja radnika koji učestvuju u radničkim savjetima i radnika koji ne učestvuju u ekonomskim savjetima. Ova istraživanja nisu pokazala nikakvu značajnu razliku. Tako, ako neposredni učesnici u radničkom savjetu, u samoupravnom savjetu, i tako dalje, nemaju neophodan stupanj ekonomskog i stručnog znanja, u situaciji u kojoj je upravljanje društvom sve kompleksnije, to će stvoriti problem: kako oni mogu da efektivno i relevantno donose odluke?

Izgleda da je moje vrijeme isteklo. Želio sam da ukažem na ove probleme, znajući da ovo nije cjelovito rješenje. Želio sam da ukažem na neke probleme koji će, po mom mišljenju, pomoći realističnijem istraživanju naših društvenih odnosa.

DEMOGRAFSKA EKSPANZIJA I DEMOKRACIJA

Robert Tucker

Princeton

Htio bih da iznesem nekoliko zapažanja u vezi s problemom birokracije i individualne slobode. Pošto razgovori o ovoj temi često nailaze na teškoće u pogledu definicije, htio bih da počnem s nekim pitanjima definicije. Ustanovio sam, na moju sreću, da je ova pitanja dobro formulirao profesor Stojanović u jednom članku u »Praxisu« iz 1965, i hito bih ukratko da ih navedem: »Demokracija je sudjelovanje maksimalnog broja članova društva u odlučivanju o stvarima od općeg značaja. Ona se

mora postaviti nasuprot oligarhiji, a ne birokraciji kao što je čest slučaj kod nas. Birokracija je samo jedan tip oligarhije zajedno s aristokracijom, tehnokracijom, politokracijom i tako dalje. Oligarhija je sudjelovanje minimalnog broja članova društva u odlučivanju stvarima od općeg značaja«. Ove definicione tvrdnje veoma su korisne i vrijedne i one predstavljaju početne tačke u okviru postavki koje ću danas izložiti. Ne mislim da su one korisne samo kao definicije, ja također dijelim i vrednovanje koje je jasno prisutno u članku profesora Stojanovića, naime da je demokracija poželjna, a da je oligarhija i njoj slične tendencije, nepoželjna.

Ja promatram čitav problem više na globalnoj skali nego u okviru nekog određenog društva. Za razliku od mislilaca s Istoka i sa Zapada, meni se čini da je najvažnije za neposrednu historijsku budućnost da se oligarhijske tendencije drži u šahu. Ili drukčije rečeno, predviđam tok individualne slobode danas u smislu operacije zadržavanja. Meni se čini da više nije problem kako da se riješi pitanje sve veće lične slobode u modernom društvu, već da se zadrži onoliko slobode koliko još uvijek imamo. To, naravno, ne znači da odbijam ili se ne slažem s argumentima koji se odnose na problem povećavanja. I možda je u izvjesnim historijskim situacijama, u izvjesnim društvima, u izvjesnim vremenima, najbolji način da se održi linija i očuva individualna sloboda u poduzimanju koraka prema njenom povećavanju. Moje neslaganje s ovim problemom može se sažeti u frazi koju je uveo profesor Keneth Bolding u SAD. Ona glasi »Organizacijska revolucija«. Hoću samo da istaknem da je za posljednjih 50 ili više godina, u modernom društvu došlo, uglavnom kroz tehnički razvoj ne samo u sferi proizvodnje, nego i u mnogim društvenim sferama, do velikog povećanja i u broju i u veličini, političkih, društvenih, privrednih, kulturnih, vojnih i drugih vrsta organizacija. Kvantitativni rast organizacija u modernom društvu donosi sa sobom na izvjesnom stupnju i kvalitativnu promjenu, da se izrazim marksističkim rječnikom, pošto i on govori o organizacijskoj revoluciji.

Mi znamo da u izvjesnom smislu razvoj organizacije omogućuje slobodu i proširuje krug potencijalnog individualnog izbora. Istovremeno, međutim, organizacije nastoje da budu hijerarhijske, te da njihovu politiku određuje relativno mala grupa vodećih pojedinaca. Ukratko, postoji izvjesna tendencija u organizacijama da budu oligarhijske. Robert Michels je to u svojoj knjizi »Političke stranke« prije mnogo godina sažeo u formuli: »Tko kaže organizacija, kaže oligarhija«. Izvjesno je da je ovo bilo pretjerano, odnosno, možda je bilo potrebno reći da uvijek postoji tendencija ka oligarhiji. Ukoliko tako postavimo argumente, oni će odmah postati aktualni. Jer, ukoliko vrijedi fraza »Tko kaže organizacija, kaže oligarhija«, onda vrijedi i fraza »Tko kaže organizacijska revolucija, kaže trijumf oligarhije«. Drukčije rečeno, u drugoj polovini XX vijeka, izgleda da se nad čovjekom mnogo više vlada nego što je to bio slučaj ranije. Ukoliko je dovoljno sretan kao ličnost, čovjek ima mnogo više materijalnih mogućnosti za život, ali on vrlo vjerojatno živi u sve većem krugu kontrola, regulacija, pravila, zabrana i u tom smislu u krugu nad kojim se vlada. Najjednostavnije rečeno, društveni život postaje u naše doba sve više regimentiran. I postoji jedna potanja tendencija k onome što bi se moglo nazvati »regimentirano društvo«.

Vjerujem da smo mi u zapadnim zemljama manje svjesni čitavog ovog pokreta zbog našeg starog načina mišljenja koji nas nagoni da izjednačavamo vlast s javnom vlašću, odnosno državom. Činjenica je da u sistemu javne vlade, nacionalne, okružne i lokalne, živimo i u mnogim »privatnim vladama« kao što su velike privatne kooperacije za koje mnogi od nas rade. Zbog pluralizma koji je tu prisutan pojedinac na razne

načine dolazi do spoznaje da njime vladaju i u mnogim slučajevima da njime vlada mala oligarhija.

Ne slažem se s teorijom organizacionog determinizma. Ne smatram da se ovdje radi o procesu koji ide sa izvjesnom masivnom neizbježnošću, kao kakva lavina. Postoji, konačno, mnogo vrsta organizacija. Neke su više birokratske, neke manje, neke su centraliziranije, druge manje, i vjerujem da u principu čovjek može prije da vlada organizacijom nego da joj se potčini. No, ne mislim da je to lagan zadatak i on očigledno zahtijeva mnogo više razmišljanja i sistematskih studija, među kojima su i neke od onih mojih kolega odavde koji se bave procesom samoupravljanja. Ono što me brine, međutim, jest što vidim neke razloge da vjerujem kako je problem društvene regimentacije sve opasniji To uveliko ima za posljedicu daljnji proces na koji su društveni i politički filozofi rijetko obraćali pažnje, naime na proces *nekontroliranog rasta svjetske populacije*.

Čudno je, iako možda ne toliko iznenađujuće, da su nekadašnji društveni i politički filozofi potpuno ignorirali problem populacije. To znači da su oni htjeli da promatraju društveni sistem ukoliko se radilo o rastu populacije u prilično statičnom položaju. U marksističkoj intelektualnoj kulturi ovu neosjetljivost prema problemu populacije, još više je pojačalo snažno klasično marksističko antimalthuzijanstvo, tradicija koja je bila ukorijenjena u Marxovu sistemu ekonomije. Ali, ja vjerujem da u vezi s tim od skoro ima znakova promjene u mnogim zemljama.

U svakom slučaju moja teza je da je neprekidni, sve ekskluzivniji rast populacije na svjetskoj skali faktor od izvanredno velikog značenja za budućnost slobode. On uveliko pojačava postojeće tendencije prema društvu nad kojim bi se vladalo i koje bi bilo regimentirano. To je, očigledno, slučaj u velikom broju ekonomski nerazvijenih zemalja, gdje rast populacije prijeti da spriječi uspjeh ekonomskog razvoja. Nedavno je izašla knjiga dvaju američkih stručnjaka o problemu ishrane, proizvodnje i populacije. Ona predviđa kronično stanje gladi u velikom broju ekonomski zaostalih zemalja u 1975. Oni su prodali i plan postojeće proizvodnje hrane i populacije tim zemljama. Kronična glad je najgora moguća sredina za razvoj slobode. Ona ne samo da gura prema regimentiranom društvu, nego može voditi i širokom. endemičnom nasilju unutar tog društva To može značiti i opadanje demokratskih i političkih institucija u relativno nerazvijenim društvima, kao što je, na primjer, Indija.

Ali, opasnost od nekontroliranog rasta populacije nije samo stvar tih zemalja. To je samo najuočljiviji aspekt problema. Ako gledamo na druge zemlje u kojima zasada nema gladi, ili je ni u budućnosti neće biti, vidjet ćemo da postoji mnogo pritajenih načina na koje bi nekontrolirani rast populacije mogao da dovede do oligarhije ili do razvoja regimentacije. To bi značilo više birokracije, više posla na papiru, mnogo više bezličnosti, više koordinacije, više kompjuteriziranja života i u tom smislu, više strukturalizma. To znači također i mnogo manje individualnog prostora za život i manje estetskog u slobodnom prostoru koji je preostao.

Ovaj rast populacije jedna je od činjenica koje su doprinijele pokretu pasivnosti o kome je govorio profesor Goldmann u svom referatu. Pod tim uvjetima mi smo primorani da se suočimo sa sve većom pojavom alijenacije, kao emocionalne reakcije pojedinaca na okolni svijet.

Postoji, ukoliko hoćemo da budemo i dijalektički, pozitivno gledište prema pojavi svjetskog nekontroliranog rasta populacije. Taj isti rast koji prijeti da poveća društvene probleme u budućnosti ima u najmanju ruku jedno vrlo važno pozitivno značenje. Samim tim što stvara prob-

lem, kao što je zagađenje zraka i vode, glad i nedostatak hrane, on pokazuje da se to može efektivno srediti jedino na planetarnoj skali, odnosno, da se to ne može efektivno spriječiti ili riješiti unutar nacionalnih okvira. Eksplozija populacije nas polako tjera da mislimo u planetarnom smislu. To je indirektno i početak stvaranja svjetskog društva. Po prvi put dokučiva stvarnost, a ne samo iskra u očima nekog filozofskog sanjara. Taj razvoj čini da među nama duh pometnje ili anarhije izgleda mnogo više anakroničan nego ikad ranije, stvarajući ujedno sve jasniju potrebu za svjetskim poretkom. Možda će se zato velika djela političkog stvaralaštva u bliskoj historijskoj budućnosti, za razliku od prošlosti, baviti rođenjem pokreta, ideja oblika, poretka i društva, koji nadilaze nacionalne države, ma koliko će nesumnjivo, one i dalje biti važne.

Očigledan zaključak je da svaka ozbiljna strategija ili čuvanje i gajenje individualne slobode u doba revolucioniranja organizacija, mora razmatrati i baviti se problemom politike populacije. Ova politika populacije mora po svojoj prirodi biti i unutrašnja i spoljašnja, i nacionalna i internacionalna. Potreba za njenom internacionalizacijom proizlazi iz činjenice da nacionalna rješenja, odnosno, nemogućnost restrikcije u nacionalnim okvirima, mogu samo dovesti do otežavanja problema. Ukratko, neke nacije mogu razviti tendenciju da riješe problem svog vlastitog suviška populacije na račun drugih nacija koje su već napredovale u restrikcije svoje populacije. Potreba internacionalnih pristupa problemu populacije, kao i njenoj politici, jedna je od manifestacija r a đ a n j a p l a n e t a r n o g d r u š t v a, pošto je osjećanje međusobne zavisnosti osnov svakog društvenog sistema. Jasno je da politika populacije mora na prvom mjestu biti unutrašnji zadatak i ja u svom zaključku podvlačim da intelektualci koji se bave problemom individualne slobode treba još više da sistematiziraju svoje ideje i da uz pomoć stvaralačke imaginacije pristupe rješenju ovog zadatka. S tačke gledišta humanističke filozofije očigledno je da su veoma poželjna bezbolna sredstva za rješavanje problema ograničenja rasta populacije. Uspješno nagovaranje koje se razlikuje od prinude mora, između ostalog, u politici populacije obuhvatiti veliku novu dimenziju obrazovanja. Sam pojam obrazovanja pojedinaca mora pretrpjeti revolucionarne promjene kao dio politike populacije.

ZAVRŠNA RIJEČ NA SIMPOZIJU

Vanja Sutlić

Zagreb

Vidjeli smo mnoge aspekte našeg »problematskog kruga«. Kretali smo se na sociologijskom, politologijskom, psihologijskom, etičkom, filozofijsko-povijesnom, čak: estetičkom području, pa smo, unutar tih znanstvenih i filozofijskih obzora, također pokušali predložiti neka rješenja različitog ranga, različite razine.

Zaključujući rad simpozija neka mi bude dopušteno da još jednom upozorim na ono KRATEIN, na »moćan biti«, »zapovijedati«, »u vlasti

imati«, »održati«, te »moćniji biti«, »veću moć imati«, »svoje djelovanje pokazati, proturati«, »pobijediti« — da podsjetim na onu »kratija« u složenicama, koja danas ukazuje na »vladanje«, »upravljanje«, »baratanje«, — ukratko: na pravo pitanje našeg »tematskog kruga«.

U svakom, još tako »dobrom« »najboljem« obliku vladanja, upravljanja skriva se samo čudovište moći koja hoće veću moć kao uvjet »organizacije« djelatnosti, moći u — da tako kažemo — »kvalitativnom« smislu, ne »kvantitativnom«; jer moć znači »biti«, koje prestaje ako »stagnira«, a potvrđuje se samo sve na višem svojem »stupnju«, »razvojno« bez kraja. Bitak svih djela-učinaka i svih misli-znanja sad je moć koja opunomoćuje, i to baš tamo gdje o »političkoj« moći nema, ili gotovo nema govora: u »produktivnoj snazi rada«. U jednom višem smislu, van svoje diobe, rad je moć »nadređena« svemu, sve joj je »podređeno«; on je sam »red« stvari koji »vladajući« određuje »vladanje« svega i svačije. U svojim »Grundrisse...« (Dietz, Berlin 1953, str. 599—600) Marx, stoga, kaže: »Rad ne može postati igra...«. »Slobodno vrijeme — koje kako vrijeme za dokolicu tako vrijeme za višu djelatnost — svog je posjednika prirodno pretvorilo u drugi subjekt, pa on onda kao taj drugi subjekt i stupa u neposredni proces produkcije. Ovaj je ujedno disciplina, promatrano u odnosu na čovjeka koji nastaje, kao i uvježbavanje (Ausübung), eksperimentalna znanost, materijalno stvaralačka i sebe opredmećivajuća znanost, promatrano u odnosu na nastalog čovjeka...« — Nije teško uvidjeti da »radno vrijeme« i »slobodno vrijeme« nisu »u apstraktnoj suprotnosti« (ibid.), da su ona relativne distinkcije koje svoje značenje dobivaju u jedinstvenom procesu produkcije kao znanstvenom radu i radu znanosti, dakle, s onu i ovu stranu golog »trošenja radne snage« i pukog »intelektualnog rada«. Čovjek je nastajući — nastao učinak »discipline« znanošću prožetog »neposrednog procesa produkcije« i činbeni »uvježbanik« posrednik između »više djelatnosti« (»znanstvene snage«, »Wissenskraft«*, l. c. str 594) i niene »materijalizacije« i »objektivacije«. »Viša djelatnost« i »eksperimentalna znanost« nisu za čovjeka »igra« nego obaveza koja ga veže u njegovoj ljudskosti u onom što jest i da uopće jest. Čovjek je i proizvod »produktivne snage rada« i njen nosilac i posrednik u cjelini produkcije. »Dominirajući autoritet« znanstvenog rada (u najstrožem smislu riječi) nadmašuje svaku samo vanjsku prisilu kojoj se, naposljetku, ovako ili onako može pobjeći. Njegovi »zakoni« koje, sasvim nedovoljno, tj. bez mogućnosti unutrašnje refleksije znanosti kao znanosti, rada kao rada, u direktnom znanstvenom istraživanju »otkrivaju« logika, epistemologija itd., — obvezuju mišljenje i agiranje više od političkom moći donesenih »pravnih« i dr. »propisa ponašanja«. Znanstveni rad je

---

* U »višu djelatnost«, dakle, u »moć agencija« (1. c., str. 592), »koje su stavljene u kretanje za vrijeme radnog vremena«, ali potječu baš iz »disposable time«. — Marx računa, prije svega, »znanost« i »tehnologiju ili primjenu te znanosti na produkciju« (ibid.), no govori npr. i o »umjetničkoj dzobrazbi« individuuma (l. c., str. 593), o »sredstvima umjetnosti« (l. c., str. 595) i sl. U kakvom sad odnosu stoje znanost i umjetnost, kad ova valjda ne proizvodi »prirodni materijal, pretvoren u organe ljudske volje nad prirodom ili njenog čimbenog posvjedočenja u prirodi« (:mašine, lokomotive, željeznice, električne telegrafe, itd, itd.) (usp. l. c., str. 594), što znanost baš čini, ta »opredmećena znanstvena snaga« (ibid.)? Ne potire li tako shvaćena znanost — koja postaje »neposrednom produktivnom snagom« (ibid.) i, dalje, »neposrednim organom društvenog procesa,... realnog procesa života« (ibid.) — umjetnost koja »na svaki način pretpostavlja jednu mitologiju« kao »nesvjesno umjetničku proradbu (Verarbeitung) prirode« (l. c., str. 31), a ova opet »prevladava i gospodari i oblikuje prirodne snage u mašti i maštom; dakle nestaje s realnim gospodstvom nad ovima« (l. c., str. 30)? Ima li, dakle, umjetnosti mjesta pokraj

moć lišena sentimentalnosti tzv. »subjektivnih obzira« i »olakotnih okolnosti«. Nije tek primijenjena znanost, nauka — tehnologija moći, nego je znanost u svojoj tehnologijskoj biti moć iz koje izviru sve »moći«, sve »vlasti« itd. Ova nas moć svagda odvodi od predanog mara (FILOPONIA) i ljepotu ljubazno primajuće podašnosti (FILOKALOS FILODORIA), koji »omogućuju« susret s onim što, kao iz sebe izraslo, u sebi sija, a nije tek »produkt«, odbacuje nas od »omogućavajućeg«, dobrog na-stavanja, zajedničke navike (SINETHEIA) i pomagačkog djelovanja (SINERGIA), sin-optičkog (od SINORAN = zajedno vidjeti) boravljenja zajedno (SINUSIA), te nas ubacuje u utrtu putanju nepodobe (TOKAKON) i zlopaka rada (KAKURGIA), koji isušuju, kinje, pustoše i ispružnjuju život u tavorenje (KAKOBIOS), u sivilo konstruktivne vrtnje »sve na višoj razini«.

Ovako iskazavši govorom naroda, kojem TA ONTA jesu TA FAINOMENA (»ono što je došlo na svijetlo«), nepodobni udes i zgodu scientiae qua potentiae, moći znanstvenog rada, koji tek omogućuje »blagostanje«, »bogatstvo« itd. protiv »siromaštva«, »tegoba«, »bi-

---

znanosti, kad se ona spram ove odnosi kao »dijete« spram »muža«? — Marx govori o »proradbi prirode« i »društvenih oblika«, koja je »nesvjesno umjetnička« u »mitologiji« tj. »narodnoj fantaziji« (l. c., str. 31). Svjesno umjetnička proradba suponira »proizvodne snage« i »razvoj znanosti, posebno prirodne znanosti, a s njom i svih drugih« (l. c., str. 592) ali kapitalistički način proizvodnje neprijateljski je spram svjesne, osamostaljene umjetnosti, koja, sa svoje strane, baš u tom neprijateljstvu nalazi izvor svoje »čistoće« itd. sve do »besprijedmetne«, »apstraktne umjetnosti«. Kapitalistička produkcija, naime, svodi »realni životni proces« na tzv. materijalnu produkciju te »rad gubi umjetnički karakter« (l. c., str. 204) i postaje »čisto apstraktna djelatnost«, trošenja radne snage u svrhe produkcije kapitala. S ukidanjem kapitalističke produkcije u produkciji radi potreba — znanstveni rad »realno gospodstvo nad prirodnim snagama« dobiva »umjetnički karakter« ukolikc proizvodi gube karakter roba a proizvođenje karakter rada kao trošenja radne snage. Rad, čiji su odijeljeni momenti (djelatnost, predmet, sredstva, proizvod) sada ukinuti u svojoj osamostaljenosti i privedeni u jedinstvenl, jedini proces koji čini da rad postaje »prva životna potreba«, ima svrhu u sebi samom — djelatnost u »carstvu slobode« je »samosvrha« (Kapital, III.). U toliko totalni rad ne samo da je znanstveni nego je i umjetnički »stvaralački«. Umjetnost, umijeće je moć ne doduše u fantaziji, nego u »realnosti«:

TEHNE postaje tehnikom, ali ne tehnikom kao sredstvom, nego kao u sebi zaokruženom svrhom.

Sva mišljenje ('TEORIA = istraživanje-konstruiranje konstrukcije—strukture onog što je po njoj: bića kao »strukturnih elemenata«). sve međuljudsko djelovanje (PRAXIS kao politika, etika, ekonomija = organiziranje masa i svrhovita hijerarhija funkcija pod »zakonom« opće funkcionalnosti), sve sačinjanje (POIESIS = činjenje po »estetici« učinaka koji se »dopadaju«) stoji, kao PRAXIS sa TA PRAGMATA — opće djelovanje s djelotvorinama, sad u tehno-logijskom obzoru, ne u smislu primijenjene znanosti u industriji itd., nego u smislu sabirania (LEGEIN) svega u okretnosti (TEHNE) radnog kretanja kao uzroku i »roditelju« (TO TEKON = »ono što rađa«, uzrokuje; HO TEKON = »otac«) svera što jest što je »rođeno« (TA TEKNA), ali u reduciranom vidu totalizirajućeg funkcionaliziranja — rastvaranja svih radnih stavki u znanstvenom radu, radnoi znanosti kao paradigmatičkoi, zapravo jedinoi »produktivnoi snazi«. Jer suvremena tehnika sve je prije nego grčka TEHNE, ako ova dolazi od TIKTO = rađam, kao što FISIS natura i priroda nisu više u modernom smislu vezani uz rast, rađanje, izlazak, iz-tok. Konstruktivna-organizirana-činbena djelatnost, koja sve što jest — obrćući, pretvarajući, preobrazujući — okreću u okretno baratanje svačim radi svakog ili nikog u samoodređivanje sve na višem »stupniu« beskrajnog, jednomjernog u sebi zatvorenog procesa, sjedinjenja »ideju« i »realnost«, »potenciju« i »akt«, »supstanciju« i »subjekt« u »samokretanju« (»samoostvarenju«) okretnosti.

Tako je za Marxa »viša djelatnost« kao znanstveni rad jest ujedno »umjetnički« rad, a disciplinirano uvježbavanje za produkciju = ponovni prihvat, »održano« održavanje, sabranc raz-biranje, raz-umijevanje »produktivne snage rada« kao moći koja je sve postavila (religio).

»Realni životni proces« = »produkcija radi produkcije« jest legitimni nasljednik Hegelovog »apsolutnog duha«, kojeg se struktura i artikulacija sasušila u jednoobraznost rada s onu stranu njegove dlobe.

jede« itd., ne bismo htjeli dati propusnicu naivno antiscijentifičkom, brzopleto »aktivističkom« apsolviranju moći: ono, naime, sebi utvara da može manipulativno svladati i ovaj »zadatak«. No, nitko ne može odstraniti »posljedice« sačuvavši »uzrok«: manipulativno »ukidanje« moći samo je potvrda moći. Ova ne podliježe apstraktivnom agiranju — koje, naprotiv, sama uvjetuje, — još manje zavisi o nečijoj »volji« i »voljicama«, kolikogod se ove, sa svoje strane, gradile »autoritativnima«, učvršćene, recimo, kakvim prosječnim »humanizmom«.

No, isto tako, ovaj »uzrok« nije »usud«, »neizbježni fatum«. Sve je do toga da *život iskaže svoju životnost u uvjetima* načelno beskrajnog svog pustošenja, sužavanja, nestajanja do smrti, uspostavljanja »nihilizma« kao »afirmativne«, »najrealnije« ovostranosti, koja, prolazno i za promjenu, može biti i »religiozno« dekorirana. Za to je, pak, potrebno da mi, sa svojom životnošću, ne nasjedamo zamjeni života kompliciranom »stvarnom« konstrukcijom, da razlikujemo funkcionalnu »realnost« od jednostavne smislene punine. Putokaz ovog razlikovanja, koje nije razobličavanje »prividа«, nego svjetovno, raznovidno i raznostruko sabiranje i usredotočivanje, jest *život sam u svom življenju* koje se ne može napraviti, učiniti; jer svaka naprava, svaki učinak, sa svojim pravljenjem i činjenjem, već »pretpostavljaju« da *jesu*, a ne da nisu: »jestanje«, »jestastvo«, življenje (»bitak«) »starije« je od svakog čina i učinka. Ako smo još sposobni, podobni da se u njegovom smislu spremimo tj. opremo, *revolucionarni obrat*, bar što do nas stoji, može dobiti potrebne razmjere.

Djelovanje na obratu u biti Rada »počinje« i »završava« povijesnim mišljenjem, mišljenjem povijesti = *misaonom poviješću*, življenjem pribranim do *životnosti* života. Ova nije ništa biologijsko, psihologijsko, antropologijsko itd., ali ni metafizičko, recimo, u smislu vitalističke solucije o biću kao takvom i u cjelini. Još manje je ona metafora za »vitalnost«, »ideja«, »vrijednosti«, »likova« itd. Život je *vijek iskustva biti* (tj. životnosti), povijesno doba, epoha koja tek omogućuje znanje i znanost, filozofiranje i metafiziku s odgovarajućim im bićima. Prije nego što bića *kao* ova ili ona uopće nastupe, zbiva se *jednokratna, iskonska povijesna zgoda*. Povijesno-epohalno svijetlo (svijet) odlučuje onda, između ostalog, i o tom koja i kakva »historija« pripada bićima u svijetu, kao što ono, nasuprot ovoj, odmjerava prekoračavajući pristupe onom što »doista jest«, van svake »historičnosti«, »vremenitosti« = »prolaznosti«. Stoga povijesno mišljenje nije tako nešto kao »filozofija historije« koja pretpostavlja razliku »vremenitog događaja« i »vječitog logosa« stvari, razliku »historije« i »onto-logike«. Sve su današnje znanosti po svojem ontološkom ustrojstvu baštinici epohalno omogućene metafizike, pa kad se u ovoj najvećma suprotstavljaju, uviru u epohalnu mjeru, «realizirajući« je. Povijesno mišljenje nije znanstveno mišljenje u smislu »historije«, eventualno nadopunjene »sociologijom« i sl.

Vijek iskustva biti (življenje života koje pribire svoju životnost) orijentira se samo u *razmjerima revolucionarnog obrata*, koji dopire do granica već etabliranog svijeta te iz njegove radikalne ništavnosti (: životnost se iživjela pa je življenje života postalo trajanje, koje se obnavlja sve na »višem stupnju«, sa sve više »utančanosti«) — koja je sve prije nego »utvara«, naprotiv, sama je kruta »realnost« sa svojom bezuvjetnom, zapovjedničkom »disciplinom« — postavlja na sebe pitanje svog »biti ili ne biti«. Pitanje o bitku, ovako postavljeno, nije više filozofija (kao ontologija), ali nije, naravno, ni tzv. »životno« pitanje »samoodržavanja«. Navike filozofije i znanosti uzdrmane su već »empirijski« uočljivom dezorijentacijom u biti svega što jest: zadatak povijesnog mišljenja ne može biti određen, obzorno sagledan u shemama još tako »duboke« filozofije, još tako brižne skrbi za »čovjeka« itd. Zadatak povijesnog mišljenja jest da promišljeno (pribrano) odluči, pri udaru životnosti života, hoće li još, kao prije i za život svagda, *biti* povijesnog svijeta ili ne, te da li će »moći« za nj važiti kao »biti« (moć=bitak).

Stoga na kraju krajeva, kontroverza »birokracije«, »tehnokracije« i »demokracije« s »ličnim slobodama« (koje su također jedna vrsta moći, sile, agensa, držanja i vladanja, upravljanja) nije ono odlučujuće, kolikogod da je u svakodnevnoj praksi važno koja je vlast (KRATOS) prevladala, — nego je sve u tome da se čudovišni pritisak koji istiskuje životnost, da se u sebi neograničena moć koja je to veća što je »blaža«, da se »materijalizirana« »samosvrha« »praktičke volje« koja podvrgava sebi svaki prirodni rast, da se konstruktivna »praksa« kao kasna sinteza THEORIA, POIESIS i PRAXIS (u užem smislu) pod vidom actus i actualitas kao realnosti (Wirklichkeit), da se »produkcija radi produkcije« konačno pribrano smiri u bitnom, jedimo nužnom pitanju, koje udara putem jednostavne smislene punine življenja Ova se iz samog središta moći u kojem je moć ne-moćna, iz »biti« (EINAI) koje omogućuje i moć kao dosad svoj naj-od-lučniji uraz, nasrtaj (ictus) na bića, pro-iz-vodi od-pornim, u-rok poričućim ob-vratom (u smislu versoria i versus) i po-vratom (koji kazuje, re-volutio) i pre-vratom (koji uzbunjuje, inversio), s onu i s ovu stranu »nasilja«, među bića da bi uspijevala, rasla, a ne tek za nešto, radi nečeg »važila«. Odlučujuća revolucija neće se »emipirijski« nasukati na pijesku loše beskonačnosti »aktivizma«, nego će nas, manje moćne ali otpornije, postojanije (con-sistentes) »kvalitativno novim skokom«, s bitnim, tradicionalno rečeno: »transcendentalnim« uvjetima uspjeha, udesiti, ugoditi (i: dati da se susretnemo s ugodbom, satisfactio=ispunjenjem) u zajednicu (u smislu SINUSIA) čovječjeg života (TA ANTHROPON) svega što živi i jest (TA ZONTA, TA ONTA) bivanja (čestokratnog EINAI) i življenja (TOZEN, HEZDE kao HEBIOSIS, TO BIONAI, naime: od iste osnove ZOO i BIOO) u njegovu u-hodu, iz-hodu, iz-toku (FIEIV) koji je raz-hod, raz-tok života (u smislu HOBIOS HAPAS = cijeli ljudski svijet) i svijeta samog (ne samo u smislu rasporeda zemaljskog kruga, ni reda u vasiljeni, HO KOSMOS, mundus, još manje svemira, universum i universitas, nego nadasve: »bijelog svijeta«, »danjeg svjetla«, »svjetla«, TOFOS).

Ustajemo li protiv bitka kao moći, »rebeliramo« li iz naše ne-dostatnosti, insuficijencije, ne-životnosti, ne-jaki da budemo, — ili pak iz obilja, suviška, životnosti za koju je »moć« svagda pro-sjek, od-sijecanje raz-lučenja, razlike? Prvo nije govor (LOGOS), zbor naše pribranosti, nego ogovaranje. Samo drugo je po-dobno, dobro, do-stojanstveno za obrat.

Zahvaljujem učesnicima simpozija na njihovim prilozima. Oni su me upozorili na pitanja koja sam postavio u zaključku govora. Zahvalan sam svima koji su saslušali ta, kako mi se čini, odlučna pitanja.

UVODNA RIJEČ

Rudi Supek

Zagreb

Iznijet ću nekoliko uvodnih teza koje će otvoriti diskusiju o problemu samoupravljanja i radničkog pokreta.

Prvo, ne treba razdvajati radničko i društveno samoupravljanje, to jest direktnu demokraciju u poduzećima i demokraciju u teritorijalnim i političkim organizacijama koje nazivamo komunama, jer postoji tijesna povezanost između radnih i životnih zajednica koje bi izvjesne moderne neokapitalističke teorije htjele razdvojiti.

Druge, teorijske osnove radničkog i društvenog samoupravljanja treba prije svega vidjeti u teoriji o odumiranju države, na političkom planu; u direktnoj upravi produktivnih zajednica i u takozvanoj policentralističkoj planifikaciji, na ekonomskom planu; (postoje mnogi ekonomski problemi koji se odnose na ekonomske uzore [modele] kada je u pitanju vrlo diferencirano društvo u kome postoji ljudska odgovornost u procesu proizvodnje); i u teoriji otuđenja, na humanističkom planu. Ova tri teorijska aspekta su također tijesno povezani i teško je naći neko koherentno rješenje, ako se pri tom ne gubi iz vida ta povezanost. Ima mnogo teorija koje samo djelomično polaze rješavanju tih problema i koje otvaraju samo jednu perspektivu. Ono što je važno jest da se dođe do jedne teorije koja bi mogla obuhvatiti sve te aspekte, to jest ekonomističke, političke i humanističke.

Treće, ideja samoupravljanja bila je odložena u Oktobarskoj revoluciji iz strukturalnih razloga: slabost proletarijata, potreba da se osjeća politička avangarda. To je poznata diskusija između Lenjina i Šljapnikova 1921. Ta ideja samoupravljanja bila je preuzeta od jugoslavenske kritike socijalističkog etatizma, poslije sukoba sa Staljinom 1948. godine, a postala je aktualna kao mogući lijek protiv suvremenog etatizma i birokratizma kako u socijalističkim tako i u kapitalističkim društvima, prvenstveno u situacijama koje danas nazivamo neokapitalizmom, to jest u jednom vrlo etatiziranom i birokratiziranom kapitalizmu.

Četvrto, izvjesni naši teoretičari htjeli su predstaviti samoupravni sistem kao »višu fazu socijalizma« i kao jedan moment nestajanja diktature proletarijata. Takva uopćavanja su opasna. Ono što se u konkretnom razvoju socijalističke izgradnje može predstaviti kao »viša faza«, u jednom društvu može de facto da ponudi jedan početni program revolucionarne akcije i zahtjeva proletarijata, i njegovih saveznika, u nekom drugom društvu. Prisustvo razvijenih birokratskih i etatističkih struktura potpuno opravdava ideju i program društvenog i radnič-

kog samoupravljanja već u »predrevolucionarnoj fazi«! Teorijski je točno da društveno upravljanje predstavlja prijelaz od diktature proletarijata k jednom samostalnom socijalističkom društvu, k jednoj autentičnoj demokraciji. Ali to ne isključuje mogućnost djelovanja u smislu stvaranja novog društva već na početku revolucije kao i u radničkom pokretu koji djeluje u okviru razvijenog kapitalističkog društva. Nastajanje novog društva u starom društvu zavisi prvenstveno o stupnju njegova historijskog razvoja.

Peto, socijalističke su revolucije u nerazvijenim zemljama potpuno opravdale lenjinističku strategiju, to jest shvaćanje da je pauperiziranom proletarijatu potreban saveznik, da politička avangarda treba da bude organizirana na jedan centralistički način i da postoji ono što se naziva »slabom karikom imperijalističkog lanca«, dakle, izvjesna svjetska konjunktura koja omogućava oružanu revoluciju. Ona će, bez sumnje, igrati važnu ulogu u sličnim društvenim i ekonomskim uvjetima, naročito u nerazvijenim zemljama Azije, Afrike i Latinske Amerike, imajući u vidu njihove specifičnosti, dakako. Ali je nužno upozoravati na opasnost od etatističke i birokratske degeneracije ideološkog dogmatizma koji ih neizostavno prati.

Šesto, postavlja se i pitanje socijalističke revolucije u razvijenim zemljama, koje zahtijeva izvjesne promjene zbog različitih društvenih uvjeta: relativno nestajanje opće materijalne bijede određuje promjenu u prirodi saveznika proletarijata, tehnološki razvoj određuje promjenu u strukturi same radničke klase, pauperizacija kao bitno sredstvo za ostvarivanje zahtjeva u politici nadnica sve više ustupa mjesto zahtjevu za upravljanjem, što vodi specifičnoj integraciji proletarijata u poduzeću, tendencija koja je također svojstvena i neokapitalizmu i tehnokraciji, pa je potrebno uočiti i »integraciju« odozgo kao izvjesnu opasnost. Zatim, nedostatak »slabe karike« u taktici imperijalizma, prije svega odsustvo oružanog sukoba i rasklimane državne mašinerije.

Javljanje jednog društva s masovnom proizvodnjom uvjetuje stvaranje nadničarskih položaja u mnogim društvenim slojevima. Masovna potrošnja proširuje jednu standardiziranu, neautentičnu kulturu koja čovjeka još više stavlja u položaj podjarmljenosti etatističkim silama. Fizička bijeda ustupa sve više mjesto građanskoj bijedi, smanjivanju učešća u vođenju društvenih poslova, pretvaranje formalne demokracije u jednu birokratsku i tehnokratsku mašinu. Takva situacija zahtijeva jednu složeniju teoriju i praksu radničkog pokreta u pogledu ideoloških ciljeva i taktike. U novim uvjetima postaje naročito važna kritika buržoaskog »morala potrošnje« materijalnih i kulturnih dobara. Ali, osjeća se nedostatak koherentne teorije, koja bi formulirala kritički prijelaz iz visoko razvijenog društva, s izuzetno centraliziranim funkcijama, s lažnom demokracijom i manje-više otvorenom državnom i partijskom diktaturom, s izobličenom potrošnjom, rastućom dehumanizacijom-alijenacijom, u autentično demokratsko društvo. I to je glavni razlog zašto neke blistave kritike toga društva završavaju, na žalost, u mračnom i nemoćnom političkom skepticizmu.

Dakle, taj razvijeni kriticizam bez jasne vizije mogućeg prijelaza u novu organizaciju je, po mom mišljenju, odgovoran za skepticizam, za sumnje koje goje inače veoma izoštreni kritički duhovi.

Sedmo, tehnološki razvoj ide u smjeru stvaranja centralizirane tehnološke infrastrukture s istovremenim oslobađanjem mase ljudi od društveno neophodnog rada. Rađa se društvo sa superstrukturom zasnovanom na principima koji ne mogu da budu slični onima iz osnovne tehnologije proizvodnje, iz ekonomske baze. Iz toga izlazi da humanizacija rada, to jest učešće samoupravljača u određenoj proizvodnji nailazi na svoje granice u proizvodnji i uvodi potrebu da proizvođači i poduzeća učestvuju na određen način u poslovima komune. Dakle, međusobna zavisnost radne zajednice i životne zajednice neophodna je u razvijenom društvu. Zatim, postoji tendencija da se proširi socijalna

kontrola nad potrošnjom ne samo materijalnih dobara — što je stvar mogućnosti i ukusa — već prije svega difuzije kulturnih dobara. Ono što je važno jest kontrola posredničkih funkcija, nešto slično onome što na političkom planu znači odumiranje države i zamjenjivanje njene posredničke funkcije autentičnom ljudskom zajednicom. Ono što je potrebno na kulturnom planu jest da se centri za masovnu propagandu, to jest ono što zovemo »mass media« (štampa, RTV), izdavačke kuće i tako dalje, sve te velike organizacije s vlastitom komercijalnom politikom, koje kao »sila iznad društva« vladaju i publikom i stvaraocima, stave pod kontrolu stvaraoca i publike. To je ono što mi nazivamo društvenim upravljanjem, nešto što je formalno suprotno društvenom samoupravljanju. I mi znamo za protivrječnost između samoupravljačkih tendencija i tendencija socijalnog upravljanja osobito na kulturnom planu, protivrječnost koju je vrlo važno razjasniti i riješiti.

Osmo, jedno društvo u kojem je homo economicus glavni pokretač, mora ustupiti mjesto društvu u kome ljudske potrebe ili antropološki kriteriji postaju primarni, društvo homo humanuma, društvo u kome prijelaz u socijalizam nosi pečat društvenog upravljanja i radničkog samoupravljanja u skladu sa zadovoljavanjem istinskih ljudskih potreba.

RADNIČKI POKRET U JUGOSLAVENSKOM SAMOUPRAVNOM DRUŠTVU

Ivan Babić

Zagreb

Mislim da bi za našu diskusiju bilo od izvjesnog interesa da se proslijedi i rekapitulira razvoj ideje samoupravljanja u radničkom pokretu Jugoslavije. Budući da u postavljenim vremenskim okvirima učešća u diskusiji o tome ne mogu detaljnije govoriti, dozvolite da pokušam baciti barem malo svjetla na bit naše današnje teme dodirujući je iz jugoslavenskog društveno-idejnog konteksta u ovom času i držeći na umu da, unatoč svojih ograničenja, jugoslavensko iskustvo može imati šire implikacije.

Ključna pitanja koja se pri ovome nameću, po mom mišljenju, su ova: pretpostavljajući da radnička klasa u suvremenom jugoslavenskom društvu postoji — šta je ona? (Ovo je samo dio šireg pitanja: da li smo u stanju dati eksplicitnu i jasnu definiciju radničke klase danas?) Slijedeće je pitanje: Da li radnički pokret, kao pokret radničke klase, postoji u našoj zemlji i šta je on? (Ovo pitanje je dio šireg pitanja: postoji li radnički pokret u socijalističkim zemljama i šta je on?). Treće i posljednje bitno pitanje je: Šta je samoupravljanje i kakav je odnos samoupravljanja i radničkog pokreta?

Šta se tiče prvog pitanja, počeo bih od konstatacije da u jugoslavenskoj socijalno-idejnoj sredini danas postoji izvjesna vrsta zbrke s obzirom na pojam radničke klase. Doduše nije mi poznat niti jedan teoretičar ili političar koji ne bi pretendirao na to da stoji iza interesa radničke klase i koji se na ovaj ili onaj način ne bi smatrao i osjećao ovlaštenim da govori i piše u ime radničke klase. Ali ako ih zamolite da razjasne šta podrazumijevaju pod radničkom klasom oni će ponekad pita-

nje smatrati izlišnim, ponekad će izbjeći da ga susretnu i daju na nj odgovor, izvlačeći se zbrkanom dijalektikom, a veoma će rijetko govoriti izravno i jasno.

Pod onim što sam oslovio zbrkanom dijalektikom među ostalim njezinim primjercima imam na umu veoma raširenu tekuću ideologiju radnih ljudi (ili radnog čovjeka), supozicija koje je da smo skoro svi mi u ovoj zemlji »radni ljudi«, da imamo bliske zajedničke interese i da se osjećamo organskim dijelovima veće socijalne cjeline. Najnovije izdanje ove ideologije pojavilo se u tekućoj diskusiji o reorganizaciji (ili reformi) partije u kojoj su njegovi zagovornici dokazivali da je u nas na djelu proces fundamentalne integracije raznih dijelova stanovništva s radničkom klasom, da postoje mase ljudi koji, premda ne pripadaju radničkoj klasi u striktnom smislu (ovi ljudi nikad ne kažu koji je to striktni smisao pojma radničke klase), ipak dijele interese radničke klase, oni na neki način, prema tekućoj frazi, »dolaze na radničko-klasne pozicije«. Ne upuštajući se u kritiku takve i sličnih tvrdnji i ne pružajući precizan prikaz onih slučajeva u kojima je prisutan genuin napor usmjeren na znanstveno-egzaktan tretman pojma radničke klase, dozvolite mi da za svoju časovitu svrhu taj pojam pokušamo odrediti na možda teoretski nedovoljno profinjen, ali kako vjerujem, još uvijek plauzibilan način. Dozvolite naime kazati da pod pojmom radničke klase mi barem pomišljamo društvenu grupu pripadnici koje zaraduju za svoju životnu egzistenciju cjelodnevnim angažmanom u privredno proizvodnom radu ne imajući nikakvog drugog izvora prihoda.

Držeći ovo na pameti okrenimo se pitanju radničkog pokreta, pokreta radničke klase.

Izgleda mi da je prilično lako prihvatiti i barem na najopćenitiji način objasniti postojanje i smisao radničkog pokreta u nekoj kapitalističkoj zemlji. Ovaj je pokret postao priznatom činjenicom koja je nastala silom logike borbe radničke klase za svoje oslobođenje od eksploatacije, bijede, frustracije i društvene inferiornosti. Ovaj je pokret stvorio dobro poznate instrumente ostvarenja svojih društvenih ciljeva, naime sindikate i radničke stranke različitih tipova. Ovi su sindikati i ove stranke prirodno smatrani organizacijama radničke klase usmjerenim na postignuće njezinih takozvanih neposrednih (u slučaju sindikata) i takozvanih historijskih, bolje reći dalekosežnih (u slučaju partija) interesa radničke klase. Ali situacija se kvalitativno mijenja u društvenom kontekstu u kojem radnička klasa sa svojim klasnim organizacijama, umjesto da bude manje-više subverzivnom silom, počinje da zadobiva ne, dijalektički govoreći, negativne i u tom smislu revolucionarne, već afirmativne, »pozitivne«, »konstruktivne« osobine. Budući da smo svjedočili a neki od nas i učestvovali u onom što sada nazivamo administrativnim ili etatističkim, a pri upotrebi drastičnijih termina državno-kapitalističkim i staljinističkim periodom socijalizma, razmjerno je lako rezimirati situaciju radničke klase i radničko-klasnih organizacija u tom periodu. Radnička klasa od eksploatirane, inferiorne itd. društvene grupe (barem u teoriji) preobrazila se u vodeću konstruktivnu silu i (praktički svakako) masovnu osnovu socijalističke države. Sindikat se od organizacije koja bdi nad neposrednim, uglavnom ekonomskim, interesima radništva i spremne da upotrijebi svoju moć da ih na različite načine (uključujući i štrajk) brani, preobrazio — u našoj kao i u svim socijalističkim zemljama — u jedinstvenu, sveobuhvatnu i tako reći univerzalnu organizaciju svih zaposlenih, tj. ne nužno organizaciju radničke klase. Promicanjem proizvodnosti rada, svojom ideološko-odgojnom funkcijom, brigom za organizaciju razonode shvaćene kao funkcije produktivnosti itd. sindikat se potpuno utopio u pozitivnu, konstruktivnu, administrativnu aktivnost usmjerenu na pomoć u ostvarenju zadataka i ciljeva socijalističke države. Drugim riječima, neposredni interesi radničke klase kao zasebne društvene grupe izgubili su mjesto pri-

marnih preokupacija sindikata a na mjesto njih došla je briga za izgradnju socijalizma, to jest za ostvarenje neposrednih zadataka formuliranih od Partije i Vlade. Da bi slika bila kompletnom, stranke radničke klase, od opozicionih, revolucionarnih, i u ovom smislu destruktivnih političkih avangardi, pretvorile su se u partije države, partije moći, partije novog poretka. Kao takve one su morale da se bave ne samo revolucionarnim historijskim ciljevima radničke klase, instrument realizacije kojih su teorijski i praktički bile, već su morale da ulože svoje energije u mnogostruke zadatke društvenog preobražaja i društvenog usmjeravanja i da se hvataju u koštac s brojnim unutarnjim i vanjskim kompleksima i komplikacijama. Vraćajući se na primjer naše zemlje, Komunistička partija Jugoslavije je logikom slijeda povijesnih zbivanja od primarno revolucionarne klasne radničke partije postala općenacionalnom, to jest partijom koja je predstavljala interese praktički čitave nacije (odnosno nacija) jednom u borbi protiv hitlerizma a drugi put protiv staljinizma. Kao takva ona je morala da se brine ne samo za interese radničke klase iz koje je i zbog interesa koje je nastala već i za interese, zahtjeve, potrebe itd. zemlje kao cjeline, države kao cjeline, što je u svakodnevnoj praksi značilo institucionalnu, organizacionu, administrativnu i drugu brigu o respektivnim interesima, težnjama, potrebama, pravima, konfliktima itd. svih dijelova stanovništva, svih nacija i nacionalnosti i u posljednjoj instanciji svih građana, naravno ne zaboravljajući interese funkcionera Partije i Vlade.

Nakon što smo tako najkraće odslikali situaciju radničke klase i njezinih organizacija unutar institucionalne sheme administrativnog socijalizma možemo je rezimirati iz aspekta naše opće današnje teme kad kažemo da su se na strani socijalističke države, pored njezine povijesno revolucionarne uloge, očitovale tendencije da se ta država ponaša kao politički moloh, dok su se radničke organizacije, pokušavajući da socijalističku državu upotrijebe kao primarni instrument postizanja svojih ciljeva, same našle u opasnosti da postanu (a to su do manje ili veće mjere i postale) slugama i instrumentima samoperpetuirajućeg i halapljivog socijalističkog leviatana.

U situaciji nalik na slijepu ulicu i usmjeren na traženje izlaza ponikao je »jugoslavenski eksperiment« samoupravljanja. Nakon ovih proteklih sedamnaestak godina njegove povijesne egzistencije samoupravljanje je riječ koju gotovo svatko u ovoj zemlji voli navoditi i za koju ili s kojom po običaju agitira ali, kako to već biva, ta nam se riječ servira u mnogo različitih varijanti značenja i upotrebe. (Da u parentezi nepotpuno registriramo da se samoupravljanje katkada uzima kao funkcija povećanja proizvodnosti rada; zatim kao način liječenja i promicanja međuljudskih odnosa u industriji i industrijaliziranoj poljoprivredi; neki ga smatraju temeljnim principom čitavog socijalnog života; neki ga opet uzimaju za etički ideal vrijedan težnje i nikada efektivno ostvariv; neki pak političkim oblikom prevladavanja eksploatatorskog tipa društva; najzad ima ih koji ga tretiraju »novom fazom socijalističke revolucije«, premda često nije jasno radi li se o fazi u prijelaznom smislu riječi). Od svih tih varijacija riječi samoupravljanje dvije od njih su tipične u tekućoj ideologiji samoupravljanja i to one dvije ekvivalenti kojih su u engleskom jeziku selfmanagement i selfgovernment. Dozvolite da se taknem njihova sadržaja tako da ga povežem s bitnim kvalifikacijama samoupravljanja danim u Ustavu Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije iz 1963. godine.[1] U »neprikosnovenu osnovu položaja čovjeka« naš Ustav uključuje »samoupravljanje (engl. ekvivalent — selfmanagement) radnih ljudi u radnoj organizaciji« i »samoupravljanje (engl. ekvivalent — selfgovernment) u komuni i drugim

1) Za citate iz Ustava SFRJ usp. Ustav Socijalističke Republike Jugoslavije, II izd. Službenog lista SFRJ, 1963., str. 32, 50.

društveno-političkim zajednicama«. Dok samoupravljanje u prvom smislu (selfmanagement) proglašava osnovom našeg ekonomskog sistema, samoupravljanje u drugom smislu (selfgovernment) Ustav tretira osnovom našeg političkog sistema. Nadalje, govoreći o samoupravljanju Ustav ga određuje neotuđivim (u biti, premda ne u eksplicitnoj formulaciji, prirodnim) pravom, kao npr. kad ističe da je »pravo građana na samoupravljanje neprikosnoveno«. Čini mi se da ovi kratki izvodi iz Ustava ilustriraju dva bitna motiva koji se prožimaju i prepleću u svim konstitutivnim elementima jugoslavenske teorije i prakse samoupravljanja. Motiv kojemu je najpribližniji engleski ekvivalent selfmanagement ukazuje na ekonomsku razinu i stranu samoupravljanja a organski je povezan s ambicijom oslobođenja rada i upravljen na ozbiljenje Marxova programa i vizije asocijacije proizvođača. (Engleski termin selfmanagement unekoliko ovo ne domašuje, jer sugerira ekonomsko-tehnološki karakter svoje svrhe i metodološke primjene). Međutim, mora se istaknuti da samoupravljanje u jugoslavenskoj privredi nije ograničeno na radničku klasu niti nužno efektivno izražava, odnosno realizira, njezine interese. Ono je, kako se moglo zapaziti iz navedenih formulacija Ustava, samoupravljanje »radnih ljudi« a ne samoupravljanje radnika. Nedavno je bilo ne malo pritužbi od sindikalnih rukovodstava da su brojni radnički savjeti pod predominantnim utjecajem ne radništva već menadžera a učestale obustave rada (eufemizam za štrajk) pokazuju da radnici nerijetko oponiraju odlukama samoupravnih tijela i ustaju protiv njih.

Drugi motiv, onaj izražen engleskim terminom selfgovernment, ukazuje na političku razinu i stranu samoupravljanja. Historijski i teorijski on se može povezati sa čitavim liberalnim političkim mišljenjem modernog doba, premda se ovo često previđa, jer neke osnovne implikacije moderne filozofije samoupravljanja nisu dovoljno razvijene niti učinjene eksplicitnim u jugoslavenskoj socijalnoj teoriji i praksi. Činjenica da je bilo toliko prekomjerne iritacije oko teze da je marksistička filozofija bitno kritika svega postojećeg pokazuje nedostatak razumijevanja čak i najtemeljnijih pretpostavki samoupravnog društva. Od vremena ne samo Marxa već, recimo, Jeffersona opće je mjesto moderne liberalne političke filozofije da svaki građanin u samoupravnom društvu ima neotuđivo pravo da u svakom momentu principijelno stavi u pitanje sve institucionalne aranžmane u kojima živi. Propovijedati evanđelje samoupravljanja a ne vidjeti da je spomenuto pravo elementarno pravo građana samoupravne zajednice pomalo je kontradiktorno.

Neka oko teorijskih distinkcija u detalju bude kako mu drago, činjenica je da je praksa samoupravljanja u ekonomiji i politici iznova izbacila zbiljske i fundamentalne tj. potpovršinske društvene sile i procese, razotkrivajući ih u kvalitativno različitoj perspektivi. Ona je pokazala da se interesi radničke klase ne smiju ograničiti na interese socijalističke države, pa čak niti na interese samoupravnih tijela u privredi. Na taj način su zasebni interesi radnika do izvjesne mjere već, a za budućnost se nadam da će sve više biti, shvaćeni i prihvaćeni kao legitimni.

Praksa samoupravljanja je također pokazala da interese i svrhe Sindikata pa ni Partije ne treba površno miješati i izjednačavati s interesima i ciljevima Države i Vlade. Birokratizacija, tehnokratizacija i sve druge »deformacije« socijalizma podučile su nas da nekoć genuino radničke organizacije, Sindikat i Partija, trebaju u novoj povijesnoj perspektivi zadobiti nešto od djelomično izgubljene revolucionarne energije i duha. Šta i kako da se radi postaje opet ključno pitanje s kojim treba da se suoče svi oni za koje radnička klasa i radnički pokret nisu prazne fraze. Pa ako bismo prije nego zaključimo htjeli biti eksplicitniji u pogledu odgovora na pitanje šta je radnički pokret naše zemlje danas, odgovorili bismo da u njega osim same radničke klase i njezinih interesa, kako ih ona neposredno vidi i izražava, ubrajamo sve koji u institucionaliziranim organizacijama klase iskreno i dosljedno rade na njihovoj revolucionar-

noj obnovi i sve one u redovima inteligencije (zvala se »humanističkom«, »tehničkom«, »specijalističkom«) koji svjesni opasnosti i pošasti birokratizma, tehnokratizma, malograđanskog konformizma itd. traže savez s radničkom klasom, budući da bez njega ne mogu izboriti ni humanističku transformaciju svoga socijalnog bitka.

Ukoliko se intelektualci, dakle oni koji za svoj život zarađuju »radom glave«, djelotvorno angažiraju u zajedničkoj akciji s onima koji za život zarađuju »radom ruku« oni bi mogli istinski poslužiti zajednici kad bi pokušali osvijetliti upravo ovo: što i kako učiniti? Vjerujem da je to težak ali i plemenit zadatak.

PROBLEMATIČNOST RADNIČKOG POKRETA I REVOLUCIONARNOG MIJENJANJA SVIJETA DANAS

Ivo Urbančič

Zagreb

Većina referata i diskusija u dosadašnjem radu ovogodišnje ljetne škole pokazuju neku srodnost u tome što potječu iz stanovitog zajedničkog raspoloženja. Glavna oznaka tog raspoloženja jeste k r i t i č n o s t. Ta se kritičnost odnosila na dijelove ili »regije« cjeline, ili pak također na cijelost postojećeg. Ovo kritično raspoloženje sadrži dakako i volju odnosno zahtjev za takvom ili drukčijom modifikacijom onoga na što se ta kritika odnosi, ili pak zahtjev za revolucionarnom promjenom tog postojećeg, što se u referatima pokazivalo kao birokracija, tehnokracija, totalna funkcionalizacija, nesloboda itd. ili pak kao do kraja dovedena alijenacija u popredmećenju.

Mislim da je filozofski smisao djelomičnih promjena odnosno kritike koja se odnosi na određene »regije« moguće naći na kraju krajeva jedino u promjeni cjeline svega što postoji, tj. u Marxovu shvaćanju revolucije.

Da bi bilo dakle moguće postaviti ovakvu fundamentalnu promjenu postojećeg svijeta kao realni zahtjev, potrebno je sagledati onu m o g u ć n o s t koja bi tom promjenom trebala biti realizirana.

S tim u vezi mora se i radnički pokret, koji ne bi trebao biti samo neko prazno previranje, nego p o k r e t u Marxovu smislu, odnositi na cjelinu postojećeg pa se u njoj i s njom također sam revolucionarno mijenjati. Takav pokret ima onda uvijek smisao kao p o k r e t k a n e č e m u, tj. ka realizaciji neke m o g u ć n o s t i nasuprot postojećem.

Mene sada zanima prije svega pitanje te razlike između m o g u ć e g i p o s t o j e ć e g kao što se pokazuje u Marxovoj misli kao misli revolucije, odnosno beskompromisne kritike svega postojećeg; dakle misli koja još danas utemeljuje kako revolucionarnu akciju tako i radnički pokret. Uvidjeti moramo da bez takve m o g u ć n o s t i koja treba da se realizira u revoluciji nema smisaone akcije mijenjanja svijeta, nije moguća beskompromisna kritika svega postojećeg.

Šta je dakle ta m o g u ć n o s t? Kakvo povijesno određeno značenje ima kod Marxa?

U tradicionalnoj filozofiji odnosno metafizici za mogućnost se upotrebljava ime p o t e n t i a l i t a s i ima isto značenje kao e s s e e s s e n t i a e.

Esse essentiae pak uvijek se u metafizici postavlja uz esse existentiae te u suprotnosti s njom. Esse essentiae ima u metafizici značenje biti (Wesen) i svagdašnja povijesna određenost biti odgovor je na osnovno metafizičko pitanje koje glasi: po čemu jeste sve što jeste. Taj »po čemu« jeste, dakle ono omogućuje ili mogućnost u pravom značenju riječi. Omogućuje to da nešto jest, odnosno esse existentiae.

U razlici tog esse (esse essentiae i esse existentiae) stoji i Marxova filozofska misao u cjelini.

Kakvo je Marxovo specifično povijesno određenje te metafizičke razlike biti (tj. esse)?

Ono što u Marxa omogućuje sve što jest da jest i kako jest, to je proizvodnja. Proizvodnja ima tu značenje biti (Wesen) svega predmetnog, pa stoga i biti čovjeka. Čovjek je po svojoj biti kod Marxa određen kao čulno predmetno biće čija se proizvodnja zasniva na njegovoj potrebi. Potreba čovjeka — u čitavoj ranijoj filozofiji u stvari znak njegove nepotpunosti i nedostatnosti — kod Marxa postaje bitna odlika čovjeka, tako da je tek nerazdvojivi splet proizvodnje i potrebe istinska bit čovjeka. Čovjek s proizvodnjom udovoljava svojim potrebama, zato je proizvodnja u Marxovoj misli istovremeno određena kao prva potreba jer je samopotvrđivanje čovjekove biti. Rast i bogaćenje spleta potrebe i proizvodnje ima kod Marxa značenje historijskog samostvaranja čovjeka. Čovjek je dakle kod Marxa po svojoj biti određen kao povijesno autokreativno biće i ta autokreacija nije ništa drugo no rast i bogaćenje spleta potrebe i proizvodnje ili razvoj proizvodnih snaga.

Čovjek je u svemu tome određen kao subjekt svega i njegov subjektivitet, tj. ono po čemu jeste subjekt, jest taj splet potrebe i proizvodnje.

Ovo Marxovo povijesno određenje biti (Wesen, esse essentiae) je ona mogućnost (potentia) o kojoj sam govorio u uvodu. Misao ove mogućnosti u cjelini jeste ona filozofija koja bi se trebala realizirati ili aktualizirati i koja je ujedno osnov, koji omogućuje svu Marxovu misao: analizu postojećeg (des Bestehenden) i zahtjev za ukidanjem postojećeg. Ako je naime Marx na osnovu tako određene biti analizirao realno povijesno zbivanje svoga vremena, tj. sve što je tada egzistiralo, sve postojeće, tek mu se tada pokazalo da čovjek po tome što jeste, dakle aktualno, u stvari nije to što jeste po svojoj biti, tj. potencijalno, u mogućnosti. Pokazalo mu se da čovjek nije proizvodno, nego radno biće (radnik, radna snaga), da ne zasniva proizvodnju čovjekova potreba, nego kapital kao čovjekov otuđeni i osamostaljeni produkt iznajmljuje rad jedino za svoj kvantitativni rast. Pokazalo mu se dakle da čovjek koji je prema svojoj bitnoj mogućnosti subjekt aktualno jest jedino predikat, dodatak; a predmet koji je po svojoj bitnoj mogućnosti uvijek samo čovjekov predmet, čovjekova vanjskost i time nesamostalan, aktualno je osamostaljen, čovjeku tuđ i u toj je otuđenosti: postao subjekt. U Marxovim je analizama postojećeg ovakav »subjektivirani objekt« ili »personificirani predmet« kapital. Samo tako se Marxu razotkrila izokrenutost odnosa subjekt—objekt i taj obrat označava Marxovu misao alijenacije.

Takvo je dakle značenje Marxova ponovnog uspostavljanja razlike potencijalnog i aktualnog, esencije i egzistencije. U određenju te razlike Marx se ujedno u temelju razlikuje od Hegelova određenja odnosa između esencije i egzistencije, između mogućeg i aktualnog što su kod Hegela u zbiljskoj ideji izmireni u identitetu. No za Marxa to što jeste aktualno (das Bestehende) nije identično s potencijalnim, mogućim kao biti.

Zahtjev za radikalnom kritikom i ukidanjem postojećeg što se u svjetlu opisanog mogućeg pokazalo kao izokrenuto moguć je dakle jedino iz ove bitne mogućnosti. Revolucionarna akcija — radnički pokret — ima za cilj ukidanje postojećeg i aktualizaciju mogućnosti kao biti u već opisanom značenju. Radi joj se o tome da čovjek bude

to što potencijalno već jest. Samo se tako može filozofski osmisliti i današnja kritika svega postojećeg.

To da je prema Marxu čovjek potencijalno, po svojoj biti praktički predmetno-proizvodno biće, slobodni autokreator i subjekt, no aktualno u svojoj povijesno određenoj egzistenciji radno, neslobodno biće i predikat, to je u najsažetijem obliku izrečeno značenje razlike između esse essentiae i esse existentiae, razlike mogućnosti i aktualnosti u njenoj sudbinsko-povijesnoj određenosti kod Marxa. U tom smislu razumijemo i Blochovo određenje čovjeka kad kaže da je čovjek bitak-u-mogućnosti (In-Möglichkeit-sein).

Filozofija koje princip nije više ovo postojeće (što vrijedi prema Marxu za sve ranije filozofije što su zbog toga u krajnjoj konsekvenciji uvijek potvrđivale ovo postojeće), nego ovo moguće, u svjetlu čega se postojeće pokazuje kao izokrenuto, za Marxa jest misao revolucionarne akcije koje je nosilac radnički pokret. Opisano značenje bitne mogućnosti kao principa filozofije omogućuje zato Marxovoj misli beskompromisnu kritiku danog postojećeg — totalni zahtjev za ukidanjem postojećeg i realizacijom ove mogućnosti i time ujedno i ukidanjem te filozofije kao gole teorije.

Unutar spleta potrebe i proizvodnje kao temeljne Marxove misli pokazuje se i historija čovječanstva, koja je tu put rasta i bogaćenja tog spleta ili razvoj proizvodnih snaga, put autokreacije čovjeka.

Iz tog bitnog pogleda na povijest Marxu se ukazuje da postojeća izokrenutost odnosa subjekt-objekt nije vječita i nepromjenljiva »prirodna« ili »božja« danost. Čovjekova bitna proizvodnja dobiva značenje rada i predmet dobiva značenje kapitala (kao otuđenog i osamostaljenog produkta čovjeka) samo u određenim radnim odnosima, npr. u odnosu privatnog vlasništva radnih sredstava iz kojeg se na određenom stupnju razvijenosti proizvodnih snaga kao unutrašnjeg pokretača svega historijskog i društvenog kretanja nužno rađa radna snaga kao roba i produkcija robe za tržište, što u cjelini znači osnovu kapitalističkog procesa. I sam odnos privatnog vlasništva jeste u okviru te misli kod Marxa isto tako rezultat određenog stupnja razvijenosti proizvodnih snaga, to jest spomenutog spleta potrebe-proizvodnje kao bitne mogućnosti.

Kapitalistički proces je za Marxa dijalektički proces, kapital je protivrječnost u procesu koji vodi ka samorazaranju. Totalni realni zahtjev promjene svijeta kao misao revolucije stoga za Marxa nije neka apstraktna gola misao jer je realni sadržaj protivrječnosti kapitalističkog svijeta. Kako je to kod Marxa izvedeno detaljnije i kako se u toj kapitalističkoj protivrječnosti rađa proletarijat kao nosilac revolucije — poznato je. Povijest ima iz spleta potrebe-proizvodnje kao pokretača svega zbivanja svoj logos, tj. unutrašnju logiku samorađanja čovjeka. Kada radnički pokret odnosno proletarijat slijedi taj logos, on se nalazi na jedinom pravom putu ka svome oslobođenju. Proleterska i time ljudski bitna sloboda može biti za Marxa samo nužnost tog logosa.

U čemu je dakle problematičnost revolucije, beskompromisne kritike svega postojećeg i radničkog pokreta danas, ako promatramo iz toga što je dosad rečeno? U današnjoj raspravi smo čuli od jednog između diskutanata (prof. Zwingli) da je nekritičko projiciranje Marxove misli u sadašnjost neprikladno. Ovo mišljenje nas otvoreno poziva natrag na ponovni pretres Marxovih temeljnih misli i njihovih izbora.

U nastavku pokušat ću pokazati jedan pravac tog pretresa.

Rekli smo da je čovjek za Marxa potencijalno subjekt koji sam sebe stvara sa svojom proizvodnjom u cilju udovoljavanja svojih potreba, pri čemu je proizvodnja prva potreba. Subjektivitet tog subjekta, odnosno ono po čemu subjekt jest subjektom, ta potencijalnost, ta bit (Wesen) itd. jest dakle onaj splet potrebe i proizvodnje. Taj subjektivitet kao ono na čemu se temelji kako čovjek tako i njegov

svijet jest dakle ono omogućujuće za sve što jeste u tome da jeste i kako jeste. U novovjekovnoj filozofiji od Descartesa dalje ima subjektivitet subjekta u svim svojim povijesnim razlikama uvijek značenje tog omogućujućeg (moći, potentia) za sve u tome da jest i šta jest, tj. po egzistenciji i esenciji. Zato se u čitavoj toj filozofskoj tradiciji fundamentalna razlika između esse essentiae i esse existentiae nalazi zapravo unutar subjektiviteta subjekta, u njemu je ta razlika zasnovana.

Subjektivitet subjekta ili objektivitet objekta (predmetnost predmeta), što je tu potpuno isto, pokazuje se dakle u svakoj svojoj povijesnoj određenosti od Descartesa dalje kao ono najpostojanije svega postojećeg, kao »opstojnost« postojećeg. To u cijelosti vrijedi i za povijesnu određenost subjektiviteta subjekta kao spleta potrebe-proizvodnje kod Marxa. Zar nije kod njega čovjekova na potrebi zasnovana proizvodnja, kao bitna čovjekova mogućnost, ona osnova koja je mogućila i omogućuje postojeću zbiljnost? Zar nije sam razvoj ljudske potrebe i predmetne proizvodnje kao bitne mogućnosti čovjeka, tj. određeni stupanj razvijenosti proizvodnih snaga rodio odnos privatnog vlasništva i sve druge odnose, a time rodio i onu postojeću »preokrenutu« zbiljnost — das Bestehende? Sve to spada prema najautentičnijoj Marxovoj misli neminovno u logiku povijesti kao putu samorađanja čovjeka; ta je logika zapravo »red« čovjekove generičke bitī same kao čovjekove mogućnosti.

S tim dakle što je princip Marxove revolucionarne misli ova bitna mogućnost koja je usmjerena na radikalno ukidanje postojećeg, ujedno sa zahtjevom negacije postojećeg prisutna, baš u tom zahtjevu, upravo toliko i afirmacija i potvrđivanje postojećeg. Jer postojeće samo omogućeno je s tom čovjekovom mogućnošću koja je sada princip revolucionarne misli i zahtjeva. Htjeti čovječnost u onom značenju kao što smo ga opisali, znači dakle upravo toliko htjeti nečovječnost. Htjeti slobodu, znači ujedno i htjeti neslobodu itd. (Za ilustraciju vidi Marxov članak »Britansko gospodstvo u Indiji«). Ovako se pokazuje čovjekova novovjekovna i suvremena zatočenost u subjektivitet. U horizontu subjektiviteta i u njemu vladajuće razlike i podvojenosti bitka (esse) na esse essentiae i esse existentiae nije dakle moguće ni jedan ni drugi način bitka ukloniti ili negirati. Oba naime sadrže bitak. No ni sinteza te podvojenosti ne prevladava jer podvojenost ostaje i dalje osnova sinteze, što je od Hegela dalje jasno. Budući da je subjektivitet subjekta ono najopstojnije u postojećem — opstojnost postojećeg — i da je u njemu čitava razlika i podvojenost bitka na esenciju i egzistenciju (mogućnost i aktualnost), ostajemo u horizontu subjektiviteta bez obzira na to da li je naš princip ova ili ona strana podvojenosti bitka, bez obzira na to da li se krećemo na toj ili onoj strani ove podvojenosti. Bit (esse essentiae, potentia, Wesen) naime sama istupa (ex-sistere) iz mogućnosti u aktualnost, u egzistenciju. To je osnovna misao evropske metafizike i kod Hegela je ona dobila svoj savršeni izraz. Zahtjev za kritikom postojećeg sa stanovišta mogućeg (a drugog stanovišta za ovu ili ovakvu kritiku nema) zato je ujedno potvrda postojećeg iz njegove vlastite omogućujuće mogućnosti, pošto sve egzistentno istupa jedino iz svoje omogućujuće mogućnosti. Kod Marxa ovo postojeće kao kapitalistički proces istupa iz spleta potrebe-proizvodnje kao svoje vlastite mogućnosti.

Dakle, kako sva radikalna, protiv sve postojeće zbiljnosti uperena kritika odnosno revolucionarna misao proistječe iz subjektiviteta, iz one mogućnosti u njemu što omogućuje ovu i ovakvu zbiljnost na taj način da kao bit (Wesen, potentia) sama istupa (jer ne postoji nešto drugo) u postojeću zbiljnost, zato je takva radikalna kritika postojećeg ili revolucija okrenuta ujedno i natrag u potvrđivanje postojećeg i time zatvorena u svoj krug subjektiviteta. No ovo Marxovoj kritici i filozofskoj kritici uopće izmiče.

Ako je tako, onda to znači da nam se svaka ovakva revolucija, tj. na opisanu bitnu mogućnost postavljeni zahtjev za promjenom svijeta, svaka beskompromisna kritika svega postojećeg što se može opredijeliti kao opredmećenje ili na koji drugi način, pokazuje danas kao problem, što ga nikako više ne možemo zaobilaziti s nekakvim iscrpnijim analizama i nacrtima. U tom pitanju nalazi se naravno isto tako i svaki u Marxovu značenju mišljeni radnički pokret danas. To se pitanje kreće u pravcu onoga što je kritici neminovno izmaklo.

Ako dakle govorimo o radničkom pokretu koji se može utemeljiti samo na nekoj tako ili drukčije određenoj mogućnosti koja prividno još nije realizirana, moramo onda pretresti, ovu mogućnost na taj način da ujedno stavimo u pitanje i postavljanje te mogućnosti nasuprot postojećem. To pitanje pak postavlja nam sa svoje strane sam radnički pokret„ što se kreće u krugu istoga. Ovo isto jest bit tehničkog svijeta.

Preveo Franc Drolc

UVODNA RIJEČ ZA SIMPOZIJ

Mladen Čaldarović

Zagreb

Problemi, koji trajno zaokupljaju ljudsku misao — o odnosu svijesti i svijeta, o položaju čovjeka u cjelokupnoj zbilji, o ciljevima ljudske djelatnosti i o porijeklu tih ciljeva — izražavali su se na različite načine, u religioznim zamislima, u filozofiji, u djelima nauke i umjetnosti. Težnja za saznanjem izražavala se u raznim vremenima na osobit način, dosizala veću dubinu ili se zadržavala na površini neiscrpne problematike. Posebnost okvira ili dimenzije mišljenja, razine na kojima se artikulirala problematika, prodornost u konzekventnosti ili arabeska kontemplativnog meditiranja, voluntaristički impuls ili rezignacija tišine i mira, britkost logičkog izvođenja ili obilje nejasne fantastike, vrtlog stravične patnje u naporu da se dosegne jasna misao ili lijenost u ponavljanju kanona, šablona i rutine, iza kojih stoje konzervatizam i nasilje privilegiranih — sve su to oblici i intenziteti mišljenja i doživljavanja koji svoju raznolikost duguju kulturno-historijskom kontekstu unutar koga se javljaju.

Kultura ima jedinstvenu karakteristiku humanog i raznolikost konkretnosti društvenog, sve do lokalnog, specifičnog, neponovljivog. Nema kulture bez stvaralaštva, niti je stvaranje moguće izvan kulture. Ono što je stvoreno u prošlim vremenima postaje izvor racionalne misli ali i iracionalnih težnji. Mnogi simboli prošlosti traju i izravno, ili izokrenuto, tumače ljudima poruke generacija, povezujući ih ili bacajući ih u nesporazume.

Dijalektika kulturnog razvoja u velikom ritmu historijskih epoha i u svakodnevnosti ljudskih dodira, taj makro i taj mikro svijet kompleksne konkretnosti, to je kulturno-historijski kontekst u kome nastaju filozofski sistemi, škole i pravci. U takvom kontekstu javljaju se problemi čovjeka i njegova svijeta. I, dok ljudsko znanje napreduje i provjerava se u iskustvu, mijenjajući uvjete života, bogateći ljudske potrebe, — filozofija metalogički zahvaća u cjelinu i smisao, a umjetnost ne samo oblikuje nego i konstituira čovjeka i njegov svijet.

Tema našeg simpozija možda predstavlja prejako naglašenu specifičnost problematike u okviru opće teme našeg zasjedanja. Naime, stvaralaštvo i postvarenje, u historijskom ruhu hegelijanske i Marxove misli, može se neposredno povezati s problemima organizacije kulturnog života i s karakterom kulturnih institucija danas. Obnavljanje problematike postvarenja u našem vremenu nije samo karakteristično kao vraćanje ka autentičnoj misli Marxa, nego je također, u suvremenom kulturno-historijskom kontekstu, izraz potrebe da se promisli i iskaže fenomen postvarenja, u odsudnim momentima kada otuđenost čovjeka dosiže stra-

vične razmjere. Stvaralaštvo i postvarenje, kao generalna tema, daje široke okvire za filozofsku i sociološku razradu, pa i za sociološku analizu kulturno-historijske i neposredno-društvene uvjetovanosti samog postavljanja problema.

Ja ću označiti nekoliko grupa problema za koje smatram da su relevantni za temu našeg simpozija, a također i za temu ovogodišnjeg zasjedanja Škole.

1) Cjelokupna općečovječanska kultura je u svojoj biti *akt i rezultat stvaralaštva* čovjeka. Konkretno dana kultura jedne određene zajednice predstavlja ukupnost ostvarenih tekovina, uključujući čujući i materijalne, u toku cjelokupne čovjekove društveno-praktične djelatnosti, sa specifičnostima zajednice. Imajući u vidu razlikovanje između društvenog procesa i društvene tekovine, u centar naše pažnje treba staviti prije svega rezultate društvenih procesa, tekovine i tvorevine koje imaju jedinstvenu karakteristiku određenog društva, od materijalnih proizvoda do kulturnog mentaliteta i načina doživljavanja njegovih članova. Na taj način možemo povući granicu između fenomena koji svi zajedno čine društvo kao takvo — i fenomena koji čine kulturu jednog društva. Svjesno odnošenje čovjeka prema samom sebi i cjelokupnosti svijeta u neraskidivom subjekt-objekt odnosu i stvaranje novog vrši se u kontinuitetu i putem stalnog prekidanja kontinuiteta. U tom dijalektičkom procesu je bit razvoja ljudske kulture. Tako se kontinuitet u stvari sastoji iz neprekidnog preuzimanja i negiranja kulturnog nasljeđa. Kao što progres neke kulture nije moguć izvan njenog konkretnog sadržaja, tako i preuzimanje njenih elemenata i njihovo prenošenje iz prošlosti u suvremenost istovremeno znači i njihovo mijenjanje, negiranje. Radi se o dijalektičkoj negaciji, tj. o takvom poricanju koje je određeno nasljeđem i koje negiranu stvarnost uzdiže na viši nivo, i to upravo stvaralačkim aktom.

Izvan kontinuiteta kulturnog razvoja i konkretnih kulturno-historijskih cjelina povijesni oblici mišljenja i sadržaj u kome se izražavaju trajno prisutni problemi filozofije, prije svega filozofije, ne bi se uopće mogli razumjeti. I sama mogućnost filozofije da postavlja problem kulturnog stvaranja je uvjetovana ukupnom konstelacijom društvenih i, posebno, kulturnih faktora. Marx je kritiku građanskog društva izrazio u okviru i ruhu povijesno-filozofskog nasljeđa Hegelovog, u kontekstu pojmova alijenacije, posredovanja, postvarenja i prakse. U osnovi takvog filozofiranja stoje opće karakteristike evropske kulture XIX stoljeća.

2) Ne uzimajući više cjelovitost zatečene kulture kao determinantu stvaralaštva, nego posebno *organizaciju društva*, društveni sistem, vidjet ćemo da je institucionalizacija osnovnih društvenih funkcija i odnos klasnih snaga onaj najznačajniji faktor kulturnog života jedne zajednice, pored mnoštva kulturnih preostataka prošlih razdoblja i pored procesa koji se odvijaju u sferama kulture više udaljenim od onih bitnih koje su locirane u živom jezgru jedne vremenski i prostorno određene kulture. Drugim riječima, društveno-klasna struktura može da utječe u oba pravca — i ograničavajući stvaralaštvo, i podstičući ga organiziranjem uvjeta za obrazovanje, oslobađanjem stvaralačkih energija učenjaka i umjetnika putem stvaranja najboljih uvjeta za njihov neometani rad, a prije svega odsustvom svakog ideološkog pritiska i garantiranjem slobode ničim neograničenog naučnog i umjetničkog stvaranja. Kao organizacija i institucija se u ovom pogledu pojavljuje ili neposredno država i njen aparat, ili posebne agencije formirane radi vođenja kulturne politike, ili politička partija koja faktično drži vlast u rukama, društveno-političkih organizacija, posebna služba u okviru sindikalnog pokreta ili omladinske organizacije, instancije samoupravnog sistema i sl.

No, kulturno stvaralaštvo se, kao kompleksnost široke skale, multivarijantno relacionira prema društvu, prema institucijama društva, njegovoj organizaciji. Tehnologija i prirodne nauke imaju izvjesnu vrstu neposrednijeg odnosa prema društvenoj organizaciji, kako u pogledu ini-

ciranja stvaralaštva, tako i u pogledu inovacije, tj. primjene rezultata naučnog rada. A područja kulture, koja zadiru u samu srž društvenih odnosa, su obuhvaćena neprestanim promjenama i zavise od mnogih faktora. Sve vladajuće klase i odlučujuće snage društva su uglavnom bile zainteresirane za privrednu konsolidaciju i podizanje ekonomske snage društva, pa se i pitanju razvitka materijalnih kulturnih sredstava poklanjala veća pažnja, ali su ograničavale slobodu nauke i umjetnosti, znajući da svijest i volja postaju revolucionarna snaga društva kad kritičkim mišljenjem osporavaju zaostale odnose eksploatacije i socijalne, nacionalne, rasne razlike. Zato se oblast društvenih nauka i umjetničkog stvaranja uvijek nalazi u konfliktnoj situaciji s društvenim organizacijama koje dominiraju i reguliraju društvene procese, dokle god je klasni odnos i odsustvo građanskih demokratskih osloboda karakteristika nekog društva.

3) Slijedeća grupa problema obuhvaća odnose između samog društva i organizacije kulturnog života, uključujući, naravno, i stvaralaštvo. Mnogi faktori imaju pri tome veliku ulogu. Nabrojmo samo neke: ekonomski procesi i bogatstvo zemlje, klasna struktura i karakter klasnih odnosa, snaga tradicije, razvijenost društvene svijesti, socijalnopsihološka konstelacija, itd. itd. Neki od ovih faktora mogu u pojedinim slučajevima vrlo različito djelovati na organizaciju i tok kulturnog života, na pr. na uvođenje i osiguranje obaveznog školstva, a i na same vrijednosti jedne kulture. Ekonomska razvijenost ne donosi automatski i podsticaj za umjetničko stvaranje. Određeni tip klasnih odnosa također. Buržoazija je stoljećima prije svoje političke revolucije snažno razvila kulturno stvaralaštvo, iako je ograničavala slobodu naučnog mišljenja u svojim institucijama već u vrijeme Renesanse, da bi kao vladajuća klasa, od sredine XIX stoljeća dalje, u mnogim aspektima degradirala ili bukvalno uništila svoje kulturne tekovine i institucije, kao i kulturu čitavih naroda.

4) Gledajući kulturni razvoj od kraja srednjeg vijeka na ovamo možemo uopće specificirati predrevolucionarne i postrevolucionarne periode. U pojedinim slučajevima, kao što je jugoslavenska revolucija, mogu se konstatirati i specifične kulturne akcije u toku same revolucije. Pri tome možemo zapaziti jako koncentriranje i raspršivanje faktora društveno-kulturne promjene, smjenjivanje kritičke faze i faze pozitivne afirmacije kulturnog stvaranja, a također i promjene u ulozi pojedinih dijelova kulture — filozofije, nauke, umjetnosti. Društveno-historijska uloga pojedinih klasa određuje specifične oblike, intenzitet i karakter kulturnih institucija i organizacija u obje faze. Nasuprot buržoaziji, proletarijat nije mogao stvarati svoje kulturne institucije, uopćeno uzevši. Ako uzmemo u obzir izvanredno značajnu okolnost da su socijalističke revolucije pobjedile u nerazvijenim zemljama, s niskim stupnjem obrazovanja radničke klase i širokih slojeva naroda, onda se i pitanje izgradnje nove kulture može postaviti tako — da zasebna proleterska kultura uopće nije moguća, jer će nova kultura, kao razvijen i potpuno harmoničan sistem znanja u svim područjima materijalnog i duhovnog rada, na kojoj participiraju svi članovi društva, biti moguća tek u daljnjoj budućnosti, a tada će proletarijat, radnička klasa, već izgubiti karakter vladajuće klase (ukoliko već sada nije i sam položaj vladajuće društvene snage definitivno ustupila birokraciji). Dakle, možemo govoriti samo o novoj kulturi u budućem vremenu mnogo dubljeg društvenog preobražaja nego što je diktatura proletarijata.

U pogledu kulturnih zadataka poslije pobjede same revolucije, posebno je značajno iskustvo Oktobarske revolucije i perioda staljinističke degeneracije partije i njene kulturne politike.

5). Uže sagledano, organizacija kulturnog života, u zavisnosti od uloge vladajuće klase, može postati faktor njegovog razmaha, stagnacije ili ograničavanja. Jugoslavenski sistem samoupravljanja u oblasti kulture predstavlja, u principu, logičnu konsekvenciju demokratsko-revolucionarnog socijalizma. Međutim, teškoće u

primjeni nekih osnovnih proklamiranih principa dolaze evidentno kao posljedica specifičnih karakteristika birokracije i osobenog sukoba njenih težnji za održanjem ideološkog monopolizma — sa slobodnim razvojem naučno-kritičke misli i slobodnim djelovanjem kulturnih institucija.*

Posebno pitanje je — da li je i u kojoj mjeri moguće organiziranje umjetničkog stvaralaštva, naime, treba li smatrati da takve inicijative vode pokušaju institucionaliziranja toliko delikatnog stvaralačkog procesa da rezultiraju njegovim paraliziranjem. Uopće, antinomija između spontaniteta umjetničkog stvaranja i organizacije umjetničkog stvaranja zaslužuje da bude osvijetljeno upravo sa stanovišta teorije otuđenja i postvarenja ljudskih moći. Organizacioni aspekt ukazuje da se u tom pravcu ne smije ići dalje od društvenog osiguranja najopćenitijih uvjeta rada umjetnika istraživača, kulturnih stvaralaca, jer svaki korak dalje rađa pritisak obaveze koji vodi do opadanja snage stvaralačkog akta i, na susjednom planu, do kulturno-političkog konformizma.

6). Kako u oblasti umjetnosti, tako i u pogledu slobodne inicijative pojedinaca, grupa građana i čitavih zajednica, na cjelokupnom planu kulturnih aktivnosti, problem je upravo u tome da se ljudske kreativne mogućnosti, naiizrazitije ispoljene u oblasti duhovne kulture, ne podvrgavaju diktatu ideologije, političkog programa, državnih ciljeva, viših razloga, taktike monolitnog jedinstva u lažnoj alternativi da je svaka raznolikost uperena protiv progresa, socijalizma, — jer se one, ljudske kreativne sposobnosti, time upravo lišavaju svoje ljudskosti, a njihovi subjekti izvorne, autentične inicijative, te tako pretvaraju u objekte sila koje su izvan njih, iznad njih, izvan samoupravljanja, prijeteće i zlokobne sile, kontrarevolucionarne i antihumane; sile koje subjekte nepatvorene društvenosti — pojedince, grupe, klase, narode, rase — pretvaraju u objekte eksploatacije, u instrumente dominacije, u stvari; dakle, u procesu postvarenja koji je u suvremenom društveno-kulturnom i aktualno-političkom kontekstu dostigao drastične razmjere.

Na kraju — Marxovu viziju ljudske zajednice budućnosti je moguće učiniti bližom ujedinjavanjem i organiziranjem snaga koje su u stanju da kulturnim stvaranjem i političkim radom revolucioniraju bitne odnose, izvan šablona i uzora prošlosti, ali na osnovi naučno analiziranog i ocijenjenog cjelokupnog iskustva revolucionarne akcije našeg doba.

REVOLUCIONARNA MISAO I IDENTITET

Dušan Pirjevec

Ljubljana

Ovo moje kratko izlaganje izraz je ličnog iskustva i svjedočenje jedne situacije koja možda još nije generalizirana. Ja sam kao problem po-

* Paradoksalno je da birokracija silom pritiska obustavlja diskusije, vrši neodgovorno i samovoljno kvalificiranje i etiketiranje raznih mišljenja, te u ime principa samoupravljanja i oslobođenja čovjeka, neposrednog stvaraoca, organizira anarhiju, namećući — potencijalno zalsta progresivnoj instituciji kao što je sistem samoupravljanja — davno premašeni ekonomski liberalizam, komercijalizirajući kulturne aktivnosti, uključujući kulturna dobra, škole i umjetničke vrijednosti u zakone tržišta, šta više, i u međunarodnu podjelu rada! U ime slobode radnog čovjeka, radne organizacije, komune, birokracija nameće zakone i propise koji oduzimaju svaku sigurnost financiranju obrazovanja, izdavačke djelatnosti, muzejskih i arhivskih službi, itd., pretvarajući sve više kulturne radnike u sukobljene konkurente.

stavio problem situacije nosioca kulturne kreacije o kojoj danas tu razgovaramo, i kao polaznu tačku uzeo sam ono što sam govorio prije dvije godine, na kraju ondašnje Korčulanske škole. Onda sam konstatirao da ima jedna razlika između situacije intelektualaca na Istoku na jednoj strani i u Zapadnoj Evropi i Americi na drugoj strani. Intelektualac na Zapadu ima potpunu slobodu, ali njegova riječ ostaje bez ikakva efekta. Na drugoj strani riječ intelektualca u Jugoslaviji i na Istoku obremenjuje tu riječ s jednim rizikom, koji je rizik limitne situacije što donosi sa sobom socijalnu likvidaciju, izolaciju, anomizaciju, katkada i fizičku likvidaciju. Ali u isto vrijeme ova je riječ u tom svijetu bila efikasna, stvarala je odgovarajući odjek.

Danas možemo konstatirati da se situacija promijenila, barem kod nas u Jugoslaviji ili barem u jednom dijelu Jugoslavije. Sudbina riječi istina postala je skoro identična njezinoj sudbini na Zapadu. Rizik se umanjio, riječ je postala glasnija, ali zbog toga se umanjila i efikasnost ove riječi. Zbog toga je centralni problem koji stoji pred nama da razumijemo baš tu promjenu. Efikasnost i rizik bili su mogući jer je sve išlo kao da nema nigdje nikakva identiteta, kao da je otvorena između birokracije i naroda, između toga što je bilo obećano 1941. i između toga što je bilo realizirano poslije 1965, između ideje partije i njezina realiteta, između države i proletarijata, duboka provalija i kao da je u tu provaliju padala riječ istine i tamo zvučila grmljavinom groma.

To znači, situacija u kojoj su rizik i efikasnost reducirani na minimum ne može značiti drugo nego etabliranje identiteta, i taj identitet možemo danas veoma dobro opisati, naročito na sociološkom planu i posebno u međuljudskim odnosima koji se stvaraju unutar samoupravljanja. Ali o tome ne govorim. Hoću samo da konstatiram kako je nestala odsutnost identiteta i kako je nastala ta provalija. Naravno, svijet nije potpun, ima još mnogo pukotina, ima svačega, i ta misao, ta riječ o kojoj govorim ne može drugo nego da neprestano ide oko te kugle i na njezinoj površini traži takve pukotine, više van nje, da bi nekako prouzrokovala neki odjek i tako našla potvrdu svoje egzistencije.

Pitanje je ima il to još uvijek nekog smisla? Da bismo pitanje razumjeli naveo sam da je to ista situacija o kojoj je govorio profesor Künzli i kvalificirao je kao geto. Taj geto gdje se nalazi ta revolucionarna misao posljedica je etabliranja identiteta, pa se zato postavljaju dva pitanja — problem procesa etabliranja identiteta i problem identiteta samoga.

Uz problem etabliranja valja se pitati — je li ono doba kad su egzistirali rizik i efikasnost, nije li u ono doba bilo identiteta? Mislim da je bilo i o tome govori jednostavna činjenica da oni za koje je ta misao mislila i izgovarala istinu nisu nikada, pa ni onda kada se ta misao našla u najtežoj opasnosti, čak i pred likvidacijom same sebe i svog vlastitog nosioca, dakle, oni za koje je ta misao mislila istinu — nisu ništa napravili za tu misao. Smatram da je to iskustvo koje je svima poznato i na kojem vjerojatno više ili manje svi participiramo. Iz toga slijedi da je identitet postojao već prije, samo je onda bio prekriven, sakriven i danas se razotkrio. I sad bi trebalo govoriti najmanje o tri problema, o problemu kako je moguće i šta znači da se identitet prikriva i sakriva, šta znači da je identitet otkriven i kakav je taj proces u kojem prelazimo iz jednog u drugo stanje. Ali o tome ne želim da govorim, jer moram još da kažem nekoliko riječi o problemu identiteta.

Sadašnja situacija u kojoj se nalazi nosilac kulturnog stvaralaštva znak je prisutnosti identiteta. I u kraljevstvu tog identiteta, razotkrivenog identiteta, za revolucionarnu misao, za misao ili za riječ istine ne ostaje drugo nego jedan geto, ne ostaje drugo nego traženje onih pukotina u koje treba vikati. Dakle, traženje malih pukotina na potpunom svijetu.

Zbog toga se treba pitati — odakle je zapravo došao taj svijet identiteta. To nas opet vodi natrag pitanju revolucionarne misli, odnosno misli istine. Revolucionarna misao bila je revolucionarna baš zato što

je bila inspirator jedne historijske akcije, revolucionarne akcije koja je htjela da kompletira ovaj nekompletni svijet. Dakle baš ta je misao htjela identitet. Iz toga proizlazi da između aktualnog identiteta na jednoj strani i revolucionarne misli, misli istine na drugoj strani, pa i akcije, revolucionarne akcije mora biti neki određen odnos, ili mora biti neka dosta intimna veza.

U posljednjoj konsekvenciji to znači da je baš revolucionarna akcija producirala ovaj sadašnji identitet. I tako smo se na kraju krajeva našli pred problemom akcije i njegova nosioca. Dakle, pred problemom čovjeka kao subjekta jedne slobodne historijske akcije u kojoj i s kojom taj slobodni subjekt uzima svoju sudbinu u svoje ruke i transformira svijet po svojoj podobi.

Ako je dakle dozvoljeno tvrditi da postoji neka intimna veza između akcije čovjeka kao slobodnog subjekta na jednoj strani i aktualnog identiteta na drugoj strani, iz toga možemo stvoriti zaključak da je sadašnji identitet na jednoj strani trijumf ove akcije, ovog nosioca, a na drugoj strani njegova likvidacija, dakle, autolikvidacija. Autolikvidacija čovjeka kao subjekta, slobodnog subjekta slobodne historijske akcije.

Ja bih stvarno sad morao da navedem neke dokaze, ali, kako sam rekao, po svojoj profesionalnoj deformaciji ne mogu da citiram velike filozofe, nego moram da citiram pjesnike, velike pjesnike. Mislim da bismo mogli sve to o čemu je riječ potvrditi onim iskustvom koje je utjelovljeno naročito u djelu Franza Kafke. Neću ulaziti u te detalje, neću to eksplicirati, samo ću još napraviti posljednji zaključak.

Prema situaciji u kojoj se danas nalazi riječ istine, izgleda da je pravilna teza da je ova situacija u kojoj se ona nalazi, situacija njezine istine, kao istine historijske akcije i njezina nosioca koji nije nitko drugi nego čovjek kao slobodni subjekt. Na osnovu toga možemo možda definirati i perspektivu misli koja se nalazi u getu, misli koja ne može više da zvuči zvukom jerihonskih trompeta. Ova misao može ostati misao istine, ali samo pod jednim uslovom — da počne da misli svoju vlastitu istinu, dakle istinu historijske akcije i slobodnog subjekta i da tako slijedi tok budućnosti koja se sakriva u toj istini. Inače nosiocima ove misli, nosiocima kulturnog stvaralaštva, nosiocima istine i kritike ne preostaje drugo nego da produžuju život akcije i to na jednom parcijalnom segmentu ovog svijeta identiteta i da tako reproduciraju sve ono, na svakom koraku, što je objekt njihove vlastite kritike i po čemu se omogućuju, to znači, da ostaju van istine. Valja dakle ostati u istini.

OTUĐENJE U MODERNOJ UMJETNOSTI

Albert Wiliam Levi

St. Louis

Vrlo često naš pristup današnjoj temi zavisi od pretpostavki s kojima počinjemo. Netko će se prije svega baviti njenim prvim dijelom: društvenom organizacijom, dok će se netko drugi baviti stvaranjem kulture, gdje i ja spadam. Kad sam prvi put vidio naslov: »Društvena organizacija i stvaralaštvo«, imao sam utisak da nam se daju dva nespojiva pojma; nešto kao okrugli ugao. Razlog je u tome što sam ja uglavnom proizvod

liberalne tradicije 19. vijeka koju objašnjava John Stuart Mills u eseju »O slobodi«, i što sam zato predodređen da promatram problem države i društvenog učestvovanja u umjetnostima i stvaranju kulture kao nešto u suštini pasivno. U izvjesnoj mjeri ova početna predrasuda koju sam imao bila je pojačana slušanjem izlaganja profesora Petrovića. Baveći se problemom stvaranja i njegovim uslovima, on je po mom mišljenju uvidio razliku između onoga što prethodi, onoga što slijedi unutar sasvim novog oblika. Otuda, problem stvaranja uvjetuje gledanje unatrag i unaprijed. I kao teoretski problem u stvaranju on ima svoj pandan u samoj društvenoj organizaciji. Gledanje unatrag društvenog stvaranja akademski je zasnovano. Gledanje unaprijed treba da se poveže s avangardom. Postavlja se stvarno pitanje, da li je moguće da nova društvena organizacija, sa svojim u suštini zaštitničkim i konzervativnim tendencijama, stvori atmosferu u kojoj bi avangarda, odnosno stvaraoci novog mogli opstati.

Ova razmatranja okrenula su me prema samom umjetniku, prema njegovim problemima i djelu. Mislim da je stara dihotomija između umjetnosti kao autonomne oblasti i umjetnosti u službi političkog angažiranja, suviše uska klasifikacija. Umjetnost u našem vremenu ne pripada jednom ili drugom, ona je oštra kritika koja prelazi granice određenog društvenog poretka. Vrsta kritike koju stvaraju ove umjetnosti mislim da je uzrok stvaranja umjetnosti koja opet stvara pogrde.

Ja ću danas govoriti o takvoj vrsti umjetnosti i onima koji je stvaraju. Uloga umjetnosti u posredništvu između pojedinca i glumca je dijalektička. U tome je analogna s pojmom ružnog u plastičnim umjetnostima ili tragedijom u drami, gdje se umjetnička otvorenost ne kompromitira dijalektičkim suprotnostima forme i sadržaja. Fotografije u boji kanceroznog tumora ili oči oslijepljenog Edipa iz kojih teče krv, nisu ni ružne ni odvratne, pošto struktura elemenata fotografske selekcije i jampske dikcije služe da uobliče i udalje ono što bi inače bilo neposredno naglašeno u svojoj morbidnosti i bolnosti.

Za Marxa je stvaranje umjetnosti antiteza otuđenog rada, pošto označuje slobodu od prinude i vezanosti s mehanički ograničenim životnim tokom koji je potčinjen u vremenu. Ukoliko se međutim radi o slobodi umjetnika, ona dolazi u sukob s latentnom neslobodom društva u kome on živi. Kada upotrebljava slobodu koja razlikuje umjetnika i mehaničkog zanatlija, da bi slikao besmislenost društvene metrike unutar koje operira njegova isključiva sloboda, onda se sredstva i tehnike slobode upotrebljavaju da bi se slikala despotska ograničenja, dok se tehnike stvaralaštva upotrebljavaju da bi se izrazila društvena otuđenost. Upravo su ovdje sadržaj i forma umjetničkog djela u dijalektičkoj suprotnosti i njihov krajnji rezultat teži da izađe na površinu. Na ovom mjestu u društvenoj evoluciji estetika je postala revolucionarna i nova kategorija ulazi u artistički domen — pogrda.

Želio bih ukratko opisati trasformaciju umjetnosti u pogrdu. Treba, naravno, napraviti kvalitativnu razliku među oblicima pogrda. Kada je pariški izdavač zviždao na romantične komade Hugoa i Vignya, kada su se bečki izdavači bunili na koncertima Schönberga i Weberna, kada se ciriška buržoazija bunila protiv izložbe Tristana Tzara i Hansa Arpa, oštrica je bila gotovo uvijek lična. Ovdje se nije radilo o društvenom poretku već je jednostavno inteligencija zahtijevala da shvati produkte jedne autentične avangarde. Svaka prava umjetnost traži aktivnu preorijentaciju, a preorijencija uopće traži mladost preokreta i elastičnost inteligencije. U tom smislu je umjetnost uvijek revolucionarna, dok je društveni sistem bez obzira da li je kapitalistički ili socijalistički, proturevolucionaran. Onima koji nešto vole samo je po sebi jasno da je dobro poznata stvar istovremeno i vrijedna ljubavi. To, međutim, ne vrijedi za kritičku inteligenciju. Tako je »épater le bourgeois«, ili »épater le proletaire« univerzalna pratnja estetičkih događaja. Umjetnost najviše eksperimentira kada društvena sigurnost postaje uzdrmana i problematična. Proza Joycea i Gertrude Stein kao i nadrealistički stihovi kao da kompenziraju nedostatak autoritativnih i priznatih vrijednosti u zapadnoj Evro-

pi u poslijeratnim godinama. No ja ne mislim ovdje samo na tu aksiološku indiferentnost. Umjetnost, kao što je zapisao Mathew Arnold, je uvijek kritika života i društva čak i kada su njene teme fantastične ili prožete idejom bjekstva. Ovdje se međutim radi o kvalitetu i smjeru kritike.

Pogrda je reakcija na napad, a napad je možda satira na institucije koje volimo ili vrijednosti koje cijenimo, ili pak na istraživanje seksualnosti koje se bojimo. Ali šta se dešava kada alijenacija ide tako duboko da napadi nisu upravljeni ni protiv eksploatatorske menadžerske elite, ni protiv despotske birokracije ili zadovoljne srednje klase, već protiv same konstitucije racionalnosti? Tada alijenacija doseže kameno dno i primorani smo da poduzmemo izvjesne korake, ne u ime društvene pravde ili naših bankovnih računa ili budućnosti proletarijata, već u ime našeg zdravog razuma. Poznato mi je da je pojam racionalnosti, koji sam ovdje uveo, neizvjestan, i da njegova definicija zavisi od naše logičke ili empirijske naklonosti. Ali bez daljnjeg zadržavanja na tome htio bih koristiti značenje koje je dovoljno široko da obuhvati obadvije strane. Racionalnost na koju mislim obuhvaća i zakon kontradikcije, i serijalnost percepcije. Umjetnost pogrde i napada, umjetnost alijenacije koja sačinjava našu vlastitu modernu avangardu snažan je napad na njih oboje. Njena su sredstva ili primitivna ili savršena, jednostavna ili beskrajno prefinjena, ali njen je krajnji proizvod ono što bih nazvao »umjetnost aperceptivnog inkongruiteta«.

Apercepcija inkongruiteta je poruka sadržaja umjetnosti koja je dostigla vrhunac procesa alijenacije. Ovdje je nemoguće dalje ispitivati ovaj problem, ali mislim da je to odlično izloženo u tvrdnji briljantnog dramatičara Ionesca koji kaže: »Moj je utisak da nema razloga za bilo šta. I da smo vođeni od neke neshvatljive sile. Ništa nema nekog razloga i sve što je unutar nečega je sporno, sve što je spoljašnje, činjenice ili objekti, može se poreći jer nema nikakva razloga da postoje ili ne postoje«.

To raspoloženje i emocije su izraz krajnje subjektivnosti, ali sasvim u skladu sa situacijom u svijetu u kome vlada nepotrebno siromaštvo, nepotrebne bolesti, nepotrebna ekonomska nejednakost, nepotrebna fizička agresija i stalna opasnost od atomske smrti. Nije slučajno Ionesco nazvan dramatičarem apsurda kao što nije slučajno i da je dominantno raspoloženje umjetnosti otuđenja, totalni smisao apsurda. Višestruke su tehnike umjetnosti pomoću kojih se potvrđuje apsurd: napad na običan redoslijed misli, napad na stvarnost primarnih kvaliteta, zamagljivanje razlika između umjetnosti života i stvarnosti i mašte, i slično. Ove su stvari izražene u slikarstvu Raushenburga i Jespera Jonesa, u kompozicijama Johna Cagea, i Stokhausena, u dramama Ionesca i Becketta. Koliko će dugo ovo raspoloženje apsurda dominirati nad suvremenim umjetnostima? Koliko će dugo tehnike aperceptivnog inkongruiteta ostati njihova glavna umjetnička tehnika. Koliko će umjetnost u svom napadu na racionalnost i dalje ostati umjetnost napada i pogrde? Odgovori na ova pitanja zavise od sudbine alijenacije u modernom svijetu.

LAGODNIJE SE ŽIVI U PASIVITETU POSTVARENJA NEGO U AKTIVITETU STVARALAŠTVA

Vladimir Filipović

Zagreb

Uz Čaldarovićeve teze za simpozij »Kulturno stvaranje i društvena organizacija« otvara se nekoliko tema, koje ostadoše nedorečene ili se u nekom aspektu pojavljuju, pa ih u vezi sveukupnog raspravljanja, u

vezi s temom »Stvaralaštvo i postvarenje« treba ipak pobliže osvijetliti.

Kad Čaldarović veli da »stvaranje nije moguće izvan kulture«, onda on riječ kultura svakako uzima u jednom širem smislu, nego što je uobičajeno, jer ne bismo mogli za tekovine civilizacije reći da nisu izvedene po stvaralačkoj funkciji čovjeka.

Jednako je tako pitanje, da li bi mogla stajati referentova tvrdnja da su »sve vladajuće klase ograničavale slobodu nauke i umjetnosti«? Kad bi tako bilo zar bi onda imali tako bogatu baštinu evropske kulture? A zar smijemo slučajeve kao što su Sokrat i Giordano Bruno generalizirati. Moguće kadgod upravo po makijavelijevskom principu vladar će podržavati napredak kulturnog stvaralaštva, jer će mu ono pogodovati u održanju na vlasti.

Međutim, kada je Čaldarović postavio ispravnu tezu, da »organizacije (odnosno institucije) kulturnog života, u zavisnosti od uloge vladajuće klase, mogu postati faktor njegovog razmaha, stagnacije ili ograničenja« i kada analizirajući našu društvenu zbilju — u kojoj često disharmonira teorija i praksa! —, došao do gornje trihotomije, onda je nedostatno postavljen tek postulat, da se »osiguraju najopćenitiji uvjeti rada«, a da se ne eksplicira u čemu su ti uvjeti. Nije dovoljno da se tek postavi zahtjev, da se rad na području kulture ne »podvrgava diktatu ideologije, političkog programa i državnih ciljeva«.

Stavljati kulturno stvaralaštvo pod bilo koji zadatak »viši« od nje i pretvarati to stvaralaštvo u »službu« bilo čega znači u osnovi negirati mogućnost toga stvaralaštva samog. Ima i bilo je totalitarizama, koji su po svom izboru forsirali izvjesne oblike reproduktivne umjetnosti, pa su davali dojam kao da podržavaju i dižu kulturu, ali su ti isti režimi u isti mah gušili pravo kulturno stvaralaštvo, koje može živjeti samo uz pretpostavku i garanciju slobode, jer je ono u svojoj biti zapravo uvijek antikonzervativno i revolucionarno, što i tolerantniji režimi često teško podnose.

Postulat kolege Čaldarovića u tom pogledu nije dovoljno jasan i radikalan.

Kulturne institucije treba da budu tako organizirane da se brinu za sredstva kao uvjete a da na drugoj strani ostvaruju u punom smislu optimalne oblike samoodređenja, samoostvarivanja i po ideji samoupravljanja pružaju mogućnosti slobodnog stvaralaštva. Postoji često sakrivena tendencija vlastodržaca (a pod tim se misli na sve koji raspolažu materijalnim sredstvima) da bi kulturne institucije postale njihove »servisne stanice«, pa da bi tako njihova akcija dobivala »znanstvenu argumentaciju«. Ta tendencija birokracije je svagda živa i njoj se valja suprotstavljati, ako se želi omogućiti kulturnom stvaralaštvu doista stvaralački zamah.

Kolega Milić je postavio malo prije taj postulat, samo mi se čini suvišnim njegov zahtjev, da bi rad znanstvenih institucija valjalo podvrgnuti »kontroli javnosti«. Pa zar je ičiji rad očitije podvrgnut kontroli javnosti, nego upravo rad kulturnih radnika? A da taj rad ne može biti ocjenjivan po nekim birokratskim principima u svakoj fazi razvoja očito je svakome, tko znanstveno radi i znade da su kadgod i nevidljive javne stanke posljedica najintenzivnijeg rada.

Znanstvene institucije bi tek kao samoodgovorne i samoupravne znanstvene institucije morale same u sebi nositi najstrože postulate i najviše vrijednosne ljestvice u vezi s ocjenom rada svojih članova, što one na žalost kadgod ne čine, ali to se doista ne može birokratskim putem otkloniti, a da se time ne unište i institucije same.

Konstitucija kulturnih institucija mora biti sazdana na povjerenju u razum i moral čovjeka. Bez toga povjerenja i na njemu izvršenog izbora onih koji će sačinjavati članove tih institucija, nemoguće je stvarati uvjete za bezgraničnu slobodu znanstvenog rada, kojega će rezultati uvijek biti progresivni, a to će reći revolucionarna svijest, a ujedno i najviši oblik savjesti po kojoj dotična sredina živi. Raditi kao znanstveni

radnik ne znači vršiti neko dodijeljeno zvanje, nego ispunjavati svoj životni poziv, što ujedno znači ostvarivati najviši mogući oblik ljudske djelatnosti.

I upravo u doba, kada je »postvarenje dostiglo drastične razmjere« (kako reče kolega Čaldarović!) potrebno je naglasiti potrebu njegove suprotnosti, a to je postulat slobode slobodnog stvaralaštva.

Taj postulat moraju kulturni stvaraoci nametati svojoj sredini, ali ne tek u okviru — kako reče kolega Pirjavec — »specijalnog segmenta«, a niti u alternativi »ili sve ili ništa« (kako je Pirjavec okarakterizirao situaciju Zapad — Istok), nego kao postulat za mogućnost svega stvaralaštva, koje ako i nema kadgod očitu oznaku revolucije, ali djeluje svagda, kao svaka istina, progresivno na duh, a tim i život u cjelini svoje sredine. To djelovanje ne mora u svakom času biti vidljivo i svima očito, ali je ono svagda i svagdje makar i skriveno — djelotvorno.

Kada Levi govori o »latentnoj neslobodi društva« i o sukobu u koji s tim društvom svagda dolazi stvaralac, onda je to upravo ono centralno pitanje našega simpozijuma.

Da većina radije i lakše živi u svijetu postvarenja nego stvaralaštva istina je zbilje čovječanstva, kad je gledamo u cjelini. I tako će — na žalost! — i zauvijek ostati. Lagodnije se živi u pasivitetu postvarenja, nego u aktivitetu stvaralaštva. Samo moraju biti dani uvjeti lagodnosti života. Tu je i odgovor na činjenicu nerevolucionarnosti radničkih masa u visoko razvijenim kapitalističkim zemljama.

No mi ne govorimo o statističkim relacijama, nego o postulatima, koji se nameću čovjeku, koji ostvaruje pravu čovječnost u stvaralaštvu novih vidika, koji obilježuju budućnost kao vodilju žića ljudskoga.

A oni koji na taj način žive život čovjeka osjećaju se ujedinjeni u zajednicama (Milić), koje nikada i nikome ne postavljaju granice, nego se stapaju u jedinstvo čovječnosti, a to je jedan sloj zbilje u kome — na žalost — ne žive svi ljudi, ali iz koga izlaze postulati za sve ljude. A o tim smo postulatima na svim sastancima govorili, a danas i o institucijama, koje bi trebale da ostvaruju zajednice, koje u dijalozima najjasnije te postulate formuliraju.

Serge Mallet

Paris

Želio bih najprije osvrnuti se na izlaganje našeg kolege Bellua. Smatram da je on, u prvom dijelu svog izlaganja o konceptu alijenacije skicirao interesantnu teoriju, koja, po mom mišljenju, ne objašnjava dovoljno probleme što se postavljaju u jednom socijalističkom društvu. Naš kolega je, čini mi se, u neku ruku proširio marksistički pojam alijenacije do jedne subjektivne kategorije i potisnuo je koncept alijenacije ka jednom subjektivnom konceptu, pri čemu je u potpunosti odvojio koncept alijenacije od koncepta eksploatacije. Kod Marxa međutim, koncept alijenacije i koncept eksploatacije, koji, razumije se nisu identični, veoma su tijesno povezani, budući da se alijenacija u suštini sastoji u činjenici da je u svom radu, u svojoj materijalnoj proizvodnji, čovjek lišen predmeta te proizvodnje i odlučivanja o toj proizvodnji. Očigledno se dakle radi o jednoj materijalnoj kategoriji. Na upadicu iz sale on je odgovorio da nema eksploatacije u socijalističkom društvu, to jest da postoji alijenacija bez eksploatacije. Otuda očigledno i proistječe potreba da se pride subjektivnom objašnjenju pojma alijenacije. U potvrdu ovoj tezi on je iznio ideju da u socijalističkom društvu nema kapitalističke reprodukcije, pa prema tome ni kapitalističke akumulacije. Sve su to, neosporno, činjenice. Međutim, pojam eksploatacije nije karakterističan samo za kapitalističko društvo, kao što se ni alijenacija ne rađa s pojavom kapitalizma. Svi proizvodni odnosi koje je čovječanstvo upoznalo s izuzetkom primitivnog, plemenskog komunizma, odgovarali su eksploatatorskim društvima. Svakako, oblici tih eksploatacija suštinski se razlikuju od posebnih i specifičnih oblika kapitalističke eksploatacije. Pitam se nije li uslijed historijskih razloga, koje je po mom mišljenju nepotrebno sakrivati, u stvari, uvjeren sam da je to historijska nužnost. Naime, smatram da su socijalistička društva danas još uvijek eksploatatorska društva. Ona su eksploatatorska u tom smislu što još uvijek, uslijed niza razloga, nije moguće u potpunosti povjeriti odlučivanje o raspodjeli proizvoda inicijativi samih proizvođača. Očigledno je, na primjer, da će se, sve dok u socijalističkom društvu bude postojao značajan dio proizvodnje posvećen naoružanju, raditi neosporno o odvajanju bogatstva mimo želje proizvođača. Samim tim, kako bi se proizvođaču nametnulo stvaranje viška vrijednosti namijenjenog industriji naoružanja, čiju neophodnost ja ni u kom slučaju ne negiram, mora postojati jedan čin razbaštinjenja proizvođača od strane sile alijenacije — države. Dokle god budemo suočeni s takvom situacijom, moći ćemo govoriti o alijenaciji u jednom socijalističkom društvu, da govorimo o alijenaciji budući da još uvijek postoji eksploatacija u nesavršenom socijalističkom društvu. To

će društvo biti nesavršeno, sve dok bude moralo sobom nositi takve instrumente alijenacije kao što su država ili birokratska vlast, jednom riječju sve dok odlučivanje o proizvodnji ne bude djelo slobodnih proizvođača. Smatram da je stoga opasno pridati konceptu alijenacije manje više subjektivan karakter.

Sada bih nešto rekao o drugoj temi izlaganja našeg druga, naime o pitanju alijenacije u bogatstvu u kapitalističkom društvu. Šta zapravo znači ta alijenacija u bogatstvu? Činjenica je da je privredna proizvodnja, pošto je prevazišla jedan stadijum nestašice, stavila ljudima na raspolaganje novu količinu potrošnih dobara. Međutim, neosporno je da je koncept bogatstva, kao uostalom i koncept siromaštva, uvijek relativan. Šta karakterizira razvijena zapadna društva? Razvijena zapadna kapitalistička društva karakterizira činjenica da je masa ljudi, koji su danas alijenirani u njihovim proizvodnim aktivnostima daleko veća nego što je to bilo u kapitalizmu devetnaestog vijeka. U kapitalizmu devetnaestog vijeka znatan dio stanovništva (slobodni seljaci, srednje klase, zanatlije) je izmicao, ili je bar djelomično izmicao kapitalističkoj eksploataciji i kapitalističkoj proizvodnji. U slučaju organizirane kapitalističke privrede, kao što je privreda Sjedinjenih Američkih Država, upravo ti društveni slojevi nestaju, brzo i potpuno, da bi bili zamijenjeni slojem tehničara, inženjera, intelektualaca i drugih kadrova integriranih u proces proizvodnje. Na taj način ovi slojevi podnose fenomen alijenacije, koji je utoliko više potenciran što centar odlučivanja o ekonomskim aktivnostima sve više i više izmiče aktivnosti tih proizvođača. Samim tim očigledno je da u razvijenim industrijskim društvima postoji daleko jača alijenacija nego u proto-industrijskim društvima, jer je u proto-industrijskim društvima jedino proletarijat bio direktno podvrgnut procesu eksploatacije, dok se za razvijena industrijska društva može reći da je cjelokupno društvo podvrgnuto tom procesu. Međutim, ovdje alijenacija nema ne znam kakav magijski karakter alijenacije u zadovoljstvima u jednom društvu potrošnje, ili svih onih tema oko kojih se danas željela svesti diskusija o alijenaciji. Radi se upravo o alijenaciji koja proizlazi iz ekonomske eksploatacije, eksploatacije koja istina ne sprečava da dođe do veće raspodjele proizvoda, ali koja i pored toga ostaje ekonomska eksploatacija čiji je cilj stvaranje profita.

Želio bih odgovoriti još na pitanja koja mi je postavio drug Bellu.

Kada govorim o Savezu tehnokracije i radničkog pokreta, govorim o jednom konfliktnom savezu. Radi se naime o jednoj prelaznoj situaciji u odnosu snaga koje imaju zajednički interes, o situaciji koju sam definirao u smislu potrebe za stalnim razvijanjem proizvodnih snaga. Međutim, te snage su u sukobu u pitanju prirodne vlasti, koju tehnokracija želi vršiti sama, dok sa svoje strane i radnička klasa teži da sama vlada. Postoji stoga istovremeno savez i konflikt u toku relativno dugog perioda. Taj period trajat će sve dok nivo razvoja proizvodnih snaga i nivo kulturnog razvoja radničke klase ne učine najzad nepotrebnim postojanje te tehnokracije.

Niculae Bellu

Bukurešt

Veoma specijalizirana moderna proizvodnja zahtijeva naučno rukovođenje, te se javlja jedan aparat, specijaliziran, naučno potkovan, koji upravlja proizvodnjom. Taj aparat danas nazivamo tehnokracijom. Da li vi predviđate mogućnost da se u budućnosti odreknemo tog aparata?

Serge Mallet

Smatram da upravo u onoj mjeri, u kojoj se razvija tehničko društvo dolazi do jednog procesa opće tehnizacije radničke klase i da počev od toga demokratizacija mehanizama upravljanja, mehanizama pla-

niranja, mehanizama rukovođenja poduzećima teži da postane sve izrazitija ukoliko je i sama radnička klasa navedena da se izmijeni u svojoj biti i postane radnička klasa sastavljena i od tehničara, a samim tim spremnija da pristupa svim ovim problemima, računajući tu i problem upravljanja privredom.

Smatram da će taj aparat postojati veoma dugo, te stoga govorim samo o demokratizaciji tog aparata. Tendencija koja je svojstvena svakom aparatu, svakom obliku organizacija te vrste je zatvaranje vrata koja vode vlasti Taj konfliktni savez je, dakle, prije svega situacija u kojoj jedni žele da zagrade pristup vlasti, da samo za sebe sačuvaju vlast odlučivanja i gdje radnička klasa pokušava da stekne što više prava kontrole nad tim odlučivanjem.

Što se tiče drugog pitanja koje ste mi postavili, moram priznati da mi nije najjasniji smisao izraza radnička inteligencija. Da li je riječ o intelektualcima koji su članovi radničkog pokreta, ili je riječ o klasi tehničara?

Niculae Bellu

Riječ je o radnicima, koji postaju intelektualci.

Serge Mallet

Ja nazivam tehnokratima ljude koji raspolažu mogućnošću donošenja ekonomskih odluka, ali koji nisu kapitalisti, vlasnici sredstava za proizvodnju. Očigledno je da ova definicija isključuje veliku većinu tehničara, inženjera i drugih kadrova, koji nemaju mogućnost odlučivanja, barem ne donošenja makroekonomskih odluka. Upravo se između tog gornjeg sloja radničke klase, jer smatram da se na današnjem stupnju razvitka sloj inženjera može smatrati gornjim slojem radničke klase, slojem nalik na moderni oblik radničke »stručne aristokracije«, koja je postojala u devetnaestom vijeku, dakle upravo između tog, sve šireg tehničarskog sloja i tehnokracije doći će do najžešćeg konflikta i to upravo stoga što je ovaj sloj po svojim funkcijama i položaju u situaciji da zahtijeva za sebe odgovornost upravljanja, u onoj mjeri u kojoj je njihov rad intelektualne prirode.

Vojin Milić

Beograd

Želeo bih da izrazim svoje sumnje i kritičke komentare na mišljenja dvaju govornika. Prvi je profesor Tucker, a drugi kolega Ševčik. Žalim što profesor Tucker nije mogao da ostane do kraja ovog simpozijuma, ali shvatam to. Bio sam zapanjen dvema glavnim idejama u njegovom izlaganju.

Prva je misao da je naša dužnost da branimo slobode koje već imamo, a ne da pokušavamo da steknemo nove slobode za koje se borimo; a da pri tom ove, već stečene slobode nisu uopšte bile definisane. Nisam sasvim siguran da ga dobro interpretiram, ali mi se čini da su ove stečene slobode ideali starog ekonomskog i političkog liberalizma, i to kao ideje, a ne kao njihovo realizovanje u stvarnom životu.

Drugi razlog za moju sumnju je teza da je glavna zapreka razvoju slobodnog društva i slobodnih i humanih međunarodnih odnosa nekontrolisani porast stanovništva. Želeo bih samo da podsetim na neke istorijske činjenice. Prva je, da se za vreme ekspanzije evropske civilizacije odigrala ogromna demografska revolucija, a da ta demografska revolucija nije bila zapreka za razvitak buržoaskog tipa demokratije. Pot-

puno sam zapanjen: kako neko može da kaže da je porast stanovništva glavni razlog za pojavu totalitarnih režima. Podsećam na činjenicu da je za vreme Vajmarske republike stopa prirodnog porasta stanovništva opala, a da je jedna od prvih nacističkih mera bila da se obezbedi porast stanovništva, da bi se dobilo više vojnika i brojnije stanovništvo, radi ekspanzije.

Da bi se sprečili kakvi nesporazumi: ja nisam za međunarodnu pomoć koja bi pomogla parazitski način života u takozvanim nerazvijenim zemljama. Ali, primećujemo da ova vrsta međunarodne pomoći, koja se daje u oružju ne pomaže brži i racionalniji ekonomski i socijalni razvoj ovih zemalja. Ako zaista pokušamo da o problemima humanosti mislimo u planetarnom okviru, onda moramo definisati probleme koji postoje u ovom okviru i moramo kritikovati pokušaje da se protivrečnosti koje postoje u našem svetu razreše ratovima i sličnim vrstama dominacije bogatijih i moćnijih društava, pa bilo da su ona kapitalistička ili socijalistička. Ovoliko sam imao da kažem o izlaganju profesora Tuckera.

Želeo bih da dodam neke komentare na izlaganje kolege Ševčika.

Slažem se sa njim da problem individualne slobode nije jedini filozofski problem, i da sloboda nije jedina vrednost koja postoji u našem svetu. Slažem se da je sloboda vrednost samo ako se upotrebljava u humane svrhe, slažem se takođe da ako se neko bori da bude slobodan mora biti spreman da bude odgovoran.

Ali, ovo je problem: možemo li biti odgovorni, a da nismo slobodni? Ili možemo li biti slobodni, a da ne budemo odgovorni? Čini mi se da je ova dihotomija individualnosti i zajednice lažna. Slobodna zajednica ne može postojati, ako u odnosima i svakodnevnim delatnostima ne dozvoljava odgovorno i slobodno učešće ljudskih bića.

Mi koji za sobom imamo iskustvo staljinizma, znamo što to znači učestvovati u akciji jednog društva koje je zasnovano na mehaničkoj upotrebi sile i koje organizuje široke mase ljudi, a u isto vreme im ne daje mogućnost da budu zaista odgovorni.

Tihomir Zovko

Dubrovnik

Budući da se odmah na početku govorilo o slobodi, ja bih također htio nešto o tome kazati. Mislim da se pitanje slobode ne rješava time ako raščistimo što je Marx mislio. To nije prvo pitanje. Pitanje je kako stvar stoji.

Dobio sam dojam da se puno govori, te da je na taj način riječ, koja je po svojoj biti medij, postala zapravo opstakul. Ne radi se o tome da premještamo izraze i citate: pitanje je kako stvar jest. Radi se dakle o tome, da riječ vratimo na njezino vrelo, to jest na bitak. Mislim da se problem čovjekove slobode može riješiti samo na tim izvorima.

Slažem se s onim što je malo prije rečeno da je čovjek u biti biće upućeno na drugog. To proizlazi iz njegovih bitnih vlastitosti, da je razumsko i voluntarno biće. Razum je suštinski okrenut na drugo, po svojoj biti razotkrivačka, razbijačka moć, na što upućuje i naša riječ »raz-um« (raz-umiti) s predmetkom »raz«. Polazeći i od ove riječi mogli bismo ući u bit problema o kojima smo ovdje deset dana raspravljali, to jest u bit stvaralaštva. Čovjek tek onda nešto u m i j e, kad je r a z - u m i o. Čovjek se uči od stvari, od onoga što jest. On se, s onu stranu svih govorenja

i svakog filozofiranja, susreće s bićem koje nosi dvostrukost u svojoj biti, dvije dimenzije vrijednosti. Recimo, materijalna stvar nosi dimenziju materijalnosti, ali i dimenziju simbola, dimenziju značenja u onom smislu otprilike, u kojem i jedna darovana jabuka znači nešto.

Mi govorimo o smislu i razlogu stvari vjerojatno stoga, što je ipak sve smišljeno i razloženo. A kad govorimo o slobodi, potrebno je da pogledamo i promislimo, od čega to čovjek treba da bude slobodan? I za što on treba da bude slobodan?

Vidite, u ovim predavanjima ja nisam mogao naslutiti, što je zapravo sloboda. Treba da raščistimo pojmove, jer mi svi na neki način govorimo, da je hod u budućnost hod u slobodu, oslobađajući se i bivajući sve više slobodan na svakom novom koraku. A, u stvari, ne znamo šta je sloboda. To opet znači da ne znamo što zapravo hoćemo. Stavljena su u pitanje naša htijenja i naši ciljevi, to znači naš stav. Odavle nije moguće koraknuti ni jedan korak naprijed.

Ja bih se vratio k bitku. Prazna čaša, na primjer, je slobodna, ali problem ne rješavamo time da ispraznimo čašu. Stoga se ne bih složio s tvrdnjom, da je bit slobode u otklanjanju otuđenja. Ako uklonimo otuđenja, ono što čovjeka dehumanizira, pitam, za što da ga oslobodimo? Ovdje je bilo jedno predavanje o smislu stvaralaštva. I ja sam tražio taj smisao, ali gosp. predavač je uzeo riječ »smisao« u značenju »essentia«, kako mi je i sam kazao. A traži se baš ono za što stvaram. Meni se čini da nije moguće definirati šta stvar jest ako ne znamo za što ona jest, nije moguće vidjeti šta stvaram ako ne znam zašto stvaram. A to bi značilo da smo iz one strane stvari kroz mišljenje i praksu neotklonjivo zovnuti na onu stranu, preko bića.

Želim ovo kazati: sloboda je sloboda od bića za bitak, nesmetano kretanje u pravcu zova iz srži čovještva. Krik za slobodom bi mogao i ovako glasiti: Za što ja uopće jesam, da bih bio za to. Tu je srž i slobode i etike: biti to što jesi — čovjek, na taj način da svjesno jesi za ono za što istinski jesi! A zašto jesmo da bismo bili za to) — to je zapravo pitanje.

Jednu bih stvar napomenuo. Čini mi se da se u predavanjima nije dovoljno računalo s pluralizmom za koji se vruće zalagalo. Netko je u interventu rekao, da se društvo ne može više graditi na monolitnosti, nego na pluralizmu. Mi posebno imamo za to preduvjete, jer šest republika u Jugoslaviji znači prakticiranje jednog pluralizma od samog početka. No mogućnosti za pluralizam nisu samo na političkom planu, već i na planu mišljenja. Normalno je da svi ljudi ne misle isto, a isto tako je normalno da s tim i u praksi računamo.

Mislim da ovaj skup, koji ja veoma poštivam — redovito sam prisustvovao predavanjima i diskusijama a i u mnogim stvarima sam istoga mišljenja — mislim da ovaj skup nije dovoljno računao na drugačija mišljenja i stavove, da se zatvorio u sebe. U toku izlaganja nije se dalo naslutiti čak ni to, da netko tko drugačije misli ima pravo da postoji kao drugačiji, netko tko jednako ima volju da gradi zajedničku budućnost, bratsku zajednicu slobodnih ljudi.

Govorilo se o kritičkoj misli. Slažem se, da je potrebno kritički misliti, jer je misao samo tako misao. Ali riječ »kritika« dolazi od grčke riječi »krinein«, što znači suditi. A sudi se po nekom kriteriju. Kad je, npr. u prvom predavanju, bilo govora o akciji i stvaralaštvu, dana je bez oklijevanja prednost stvaralaštvu. Međutim nije bilo jasno, zašto se daje prednost stvaralaštvu ispred akcije, kad je i samo stvaralaštvo nepojmljivo i ništo što lupa u vjetar, ako ne biva realizirano u akciji i djelu. — Trebalo bi ukazati na nešto u biću, što ga razlikuje i preferira.

Govorilo se o čovjekovoj slobodi i u odnosu na institucije, forme. Mi vidimo da u današnjem povijesnom toku nije moguće krenuti naprijed, a da se ne organizira posao i ne strukturira društvo. To nam je jasno.

S druge strane svi težimo k slobodi. Trebalo bi dakle naći granicu i vidjeti, ima li smisla govoriti o nekakvoj »apsolutnoj slobodi čovjeka« (za što se zalagao prof. Filipović). Da sam muž a ne žensko, da sam

rođen baš u ovom vremenu, u ovom narodu i u ovoj zemlji, da živim baš u ovom vremenu, u ovom narodu i u ovoj zemlji, da živim baš u ovom sistemu — to nije ovisilo o mojem htijenju, nitko me nije pitao da li to želim. Gotovo sve mi je nametnuto i prije mene dano: ja i ovaj svijet, s koječim što bih svakako htio da je drugačije, a ipak je samo tako.. Opravdanje je dakle pitati, koliko smo mi uopće slobodni. I stoga mislim, da bi s jedne strane trebalo raščistiti, je li opravdano toliko naglašavanje slobode i koliko mi uopće imamo pravo na slobodu, a s druge strane potražiti smisao institucija. — Mislim da institucija služi samo tome, da se što više realizira čovjekova ispravna individualna sloboda. Ali, to je praktično teško sprovesti.

Jednim predavanjem bio je direktno tangiran moj osobni stav. Naime, bilo je rečeno, da se stvaralaštvo zbivalo kroz povijest, redovito protiv postojećeg, protiv nekakvih bogova ili Boga. Dobro, slažem se da je kojiput u nekom smislu i bilo toga. Ali mislim da se ne bi smjelo religiji oduzeti element stvaralačkog jer u našoj kulturi ovo što imamo, ne bismo mogli kazati da je stvarno protiv Boga, makar je i moglo biti protiv određene forme religije ili određenog poimanja o Bogu. Ako bismo i mogli reći da je, od francuskih enciklopedista na ovamo, bilo takvih pokušaja, ne bismo inak mogli kazati, da je ova kultura, koju smo baštinili, stvarana protiv Boga.

Ovom prilikom ću se osvrnuti i na jučerašnje predavanje g. Milića, koji je govorio o skolastici. Ja osobno nisam za onu skolastiku, jer je ukočena, dekadentna. Zato u potpunosti dijelim s njime mišljenje. Ali kad se govori o skolastici, onda se ne bi smjelo zaboraviti na onu skolastiku, koju je razvijao Toma Akvinski. Ta nosi baš sva obilježja onoga, za što se g. Milić zalaže. Ona se pojavila izvan institucija, protiv odredbe koja zabranjuje Aristotela, nasuprot augustinsko-platonskoj tradiciji. Toma Akvinski je imao hrabrosti u takvoj situaciji krenuti svojim putom i ispuniti se, gdje je to trebalo, kao što se vidi iz njegova polemičkog djela »Contra murmurantes«. Ja ne mislim da ovdje razvijam apologiju, već mislim da bismo trebali da budemo realniji. Ne želim da budem svrstan, niti hoću da koga zastupam. Niti mene može tko zastupati, niti ja koga: čovjek je neponovljiv događaj. Radi se samo o tome da priznamo stvari, te da imamo u njih povjerenje: one su onakve kakve jesu i samo onakve kakve jesu. To je prvo i posljednje, samo se o tome radi; jer samo tu čovjek može nešto započeti. Za sada toliko.

Veljko Korać

Beograd

Ja sam imao referat i nemam nameru da diskutujem, ali malo sam izazvan mojim predgovornikom ili bolje rečeno, onim što je on rekao o atmosferi diskusije u ovoj školi. Izlazi tako kao da mi ovde ignorišemo sva tuđa mišljenja ili sva drukčija mišljenja. Ova škola je uopšte pluralizam mišljenja, ovakva kakva jest, i sama činjenica da on ovde govori pokazuje da je ona više nego tolerantna prema svakom gledištu.

Ja nisam do kraja shvatio s koje pozicije nas kritikuje predgovornik, i kao pojedince i kao instituciju. Ukoliko polazimo od Marxa, to

nije zato što je on nešto rekao. Dozvolite, nije važno što je Marx rekao, nego kako stoje stvari. Riječ sama ne znači stvarno ništa. Ali i Marx je rekao kako stoje stvari. Prema tome, pozivati se na Marxa ne znači deducirati iz bilo kakve dogme, nego proveravati, što mi i činimo već iz godine u godinu, nešto što je ostvarena teza, i o čemu se može govoriti.

U najmanju ruku bilo bi jako dobro da je predgovornik pokazao šta je to kod Marxa što ne govori o stvarima. (Ja ću da se služim ovim terminom). Postoji jedna granica, po mom shvatanju, naime, problem slobode se postavlja isključivo u ontološko-antropološkoj sferi, ja bih čak rekao — isključivo u antropološkoj sferi. Jer, ili je čovek — kako bi Jaspers rekao: »Das Gottes bezogene Wesen« (»Bogom vezano biće«) — ili je samo proizvodno biće, biće prakse, biće koje samo sebe stvara i sebe posmatra u svetu koji je stvar. Ono drugo, što je čovek u drugom, to je svojstvo njegovog sopstvenog samoostvarenja. I mi u tom smislu čoveka posmatramo kao praktično biće i trudimo se da ispitamo u kom smislu se problem slobode postavlja kao problem samoproizvodne prakse.

Ja bih jako želeo da je predgovornik, koji nas je kritikovao što u tom pogledu nismo rekli ništa konkretno, sam rekao nešto konkretnije. Ja mislim da filozofija živi od dijaloga i da su najveći uticaji koje filozofija vrši oni koji dolaze ne direktno, nego koji dolaze s druge strane. Kad hoćeš da ispitaš poreklo i karakter jedne ideje, gledaj ne samo na njen izvor, već i ono protiv čega ona jest.

Kad se insistira na kritici svega postojećeg, služim se Marxovim terminom, onda se insistira na skepsi prema onome što teži da postane apsolutno, da bi se u postojećem izlučilo stvarno. Nužno je, razume se, razlikovanje ovih dvaju termina — postojećeg i stvarnog.

I mislim ako ova škola kao zajednica u kojoj ima samo jedno načelo, načelo jačega argumenta, ima raison d'être, a po mom mišljenju ona ga ima, onda ga ona ima utoliko ukoliko se mišljenja konfrontiraju, ali ne nekakvim globalnim odbacivanjem i spajanjem, već konkretnom diskusijom. U ovome što je prethodnik rekao, mislim, takvih argumenata nema.

Dozvolite da kažem još nekoliko reči o ovoj školi. Kao i uvek dosada, po završetku ove škole bilo je osuda, izlaganja, oduševljenja, stručne ocene itd. Biće ih i sad. Mi nemamo nikakvog razloga da mislimo da nismo ostali na visini one zamisli koje smo imali kad je ova škola počela da radi. Mislim, kad se sabere celina ove diskusije, ona pokazuje više nego što se dobije utisak u parcijalnim izlaganjima i u parcijalnim diskusijama. Razume se, čoveka najviše oduševljava trenutak kad se sudare dva mišljenja. I po malo ima sentimentalnih tugovanki za onim sudarima koji su se ovde odvijali, kao što znamo preko tri godine.

Ali, celina će ipak pokazati da sudara ima i da se škola upravo time afirmiše. Ja bih rekao da je veličina ove škole upravo u tome što se za nju — i tu opet dolazi do izražaja dijalektika naše današnje situacije — najviše interesuju upravo oni koji je najmanje žele. Jer, kao po nekoj nuždi, kritička misao se uvek javlja kao jedino moguće konsultativna misao one institucije koje imaju oficijelni karakter i koje ne mogu ići dalje od granica svoje sopstvene sterilnosti. Onda misao mora da traži upravo u kritici izvor svoga stvaranja ili ono novo što se očekuje.

Prema tome, i oni koji su ovu školu podržali sa pozicija institucionalnog, učinili su dobro i, mislim, da u tom pogledu možemo da im zahvalimo što su našli dovoljno razumevanja za ovu činjenicu — da se prava misao rađa u kritičkom dijalogu i u kritičkim situacijama.

Ja lično želim i smatram to svojom obavezom, da posebno zahvalim drugu Avdu Humu, koji je direktno omogućio ovo savetovanje time što je u poslednjem trenutku odobrio ono najneophodnije — jako skromna sredstva da se ova škola održi. Nemojte mi zameriti, mislim da je to ne samo akt pristojnosti, već akt lične obaveze. Jer to što je on činio, to je bilo prevazilaženje nečega što je već ranije bilo negativno odlučeno. Prema tome, reč je o ličnom razumevanju, o jednom razumnom stavu, po mom mišljenju, koji ovde zaslužuje svako priznanje.

Nemojte shvatiti ovo kao moju zaključnu misao, to je stvar našeg predsednika i predsednika Škole, ali ja sam uveren da smo mi ovakvim radom tokom desetak dana, kako je ko mogao i koliko je mogao, opravdali postojanje ove škole. I ne samo opravdali njeno postojanje, nego i pokazali da ona ima raison d'être i da može u buduće da racionalizuje svoj rad, da ima još što da kaže i doprinese razvitku naše misli.

Dušan Pirjevec

Ljubljana

Ako se ne varam, ona osnovna pozicija s koje je polazio moj prijatelj Ludvig, jest protivurječnost ljudske slobode. I da bih mogao svoju misao nekako da ilustriram, daje mi mogućnost ono što je drug Korać prije mene rekao.

Ja se slažem da je ova Škola otvorena, a otvorena je baš zbog toga što ta protivurječnost postoji. I sad, ono što ja želim je to, da se pitamo o toj protivurječnosti. Ako postavljam pitanje, ako želim da problematiziramo tu osnovnu postavku, i to sad, da budem konkretan, to ne znači da tražim da se ukine ova Škola. Da se razumijemo! Jer, od toga sad zavisi ovo: Da li je otuđenje, dakle, u tome što se mi vraćamo u nešto tuđe, da li je to stvarno tuđe? Nije li to pravilno zrcalo čovjeka kao slobodnog subjekta? Čovjeka kao subjekta slobodne bezgranične akcije.

Ako bi to tako bilo, prema tome, kao što sam rekao, ako postoji ta hipoteza, onda je jasno da otuđenje ne možemo da prevaziđemo akcijom, ako smo ga akcijom proizveli. To je onaj nivo, odnosno ono pitanje koje se, mislim poslije ovogodišnje Korčulanske škole postavlja. Treba stvarno razmisliti o toj protivurječnosti. Hvala.

— Zatim je dobio riječ Beneš iz Beča, koji je govorio njemački, a čija diskusija nije prevođena.

ZAVRŠNA RIJEČ

Rudi Supek

Zagreb

Dragi drugovi i drugarice,

mi smo ove godine završili naše Četvrto zasjedanje »Korčulanske škole« i ja mislim da mogu u ime našega Odbora da vam zahvalim svima, prije svega, na vašem veoma aktivnom učešću. I mogu reći da su možda doprinosi ove godine i predavanja i diskusije bili vjerojatno na višem nivou nego prijašnjih godina. To dokazuje, s jedne strane, da ovu Školu uzimate veoma ozbiljno, i da u punoj mjeri u njoj učestvujete. Ovo dokazuje također da je naša filozofska i sociološka misao u

stalnoj evoluciji, da ona ne stagnira, i da se mnogi problemi i pitanja na neki način produbljuju, a to može u svakom slučaju da bude izvor povjerenja u rezultate naše vlastite filozofske, sociološke nauke.

Ja bih htio, također, da istaknem da je Škola ove godine bila isto tako posjećena kao i ranijih godina, iako smo očekivali izvjesne poteškoće, preko stotine učesnika. Što znači da je ona kao takva postala već stalna potreba.

Htio bih također da istaknem da ove godine u većoj mjeri imamo čitav niz stranih gostiju koji su došli potpuno spontano, a ne na naš poziv, što dokazuje da je ona kao takva stekla izvjesnu reputaciju u inozemstvu. Oni su nam, kao što ste imali prilike čuti ovdje, izraziti svoje zadovoljstvo sa njenim radom. Ja mislim da je to najviše priznanje onim naporima koje mi ulažemo. Kao što je rekao naš kolega Nikolae Bellu, on se čudi da mi jedan dio našeg ljetovanja žrtvujemo za takvu aktivnost iako bismo ga mogli provoditi mnogo komotnije i ugodnije. Jer, zaista treba reći da smo radili veoma intenzivno, radilo se od devet do dva redovito sa velikim naporima, u praćenju različitih govora i ideja sa različitih stanovišta, a osim toga mi smo gotovo svako po podne imali neka predavanja izvan stalnoga okvira te Škole, a neki još i neke druge organizacione sastanke. Konačno ono što je zbilja najvažnije, to su ti neformalni razgovori koji se odvijaju među ljudima. Prema tome, ja sam uvjeren da su rezultati ove naše Škole bili sigurno pozitivni.

Ja bih htio na koncu da istaknem još jednu crtu ove Škole. A to je da je ona ponovno demonstrirala, kako na našem jugoslavenskome planu filozofi i sociolozi pokazuju spremnost da surađuju najuže i najangažiranije na bitnim problemima jednog progresivnog nazora o svijetu. I da su spremni u svakom času da tu daju punu mjeru. Mislim da je to izraz, ne samo onih zaista iskrenih i dubokih veza koje među nama postoje već godinama i koje su nastale već kao rezultat naše angažiranosti za progresivna rješenja, već je to, također, i rezultat njihove svijesti da mi kao mali narod i mala nacija možemo postići bilo kakve značajnije rezultate samo onda, ako naše komunikacije, naše veze, naše dodire umnožavamo, ako dođemo do one intelektualne gustoće koju su imali svi veliki centri koji su nešto do sada dali ljudskoj kulturi. Mislim da je naša ambicija, i treba da bude, da stanemo uz bok najvećih intelektualnih centara u današnjemu svijetu. Mi doista želimo da dademo neka originalna rješenja, želimo da onu reputaciju »hrabre ali barbarske zemlje« definitivno skinemo kao naše obilježje, da doista uvjerimo ljude, a sa takvim uvjerenjem i odlaze sve više naši gosti od nas, da imamo kadrove koji su sposobni na najvišem svjetskom nivou suvereno sa ostalim svojim kolegama, govoriti o suvremenim problemima, rješavati ih i da se, prema tome, ni po čemu ne treba stidjeti naše zaostalosti na tom planu.

Još jednom bih istaknuo da su i ti rezultati i taj kvalitet dosada rezultat naše društvene angažiranosti i naših živih komunikacija. I zato gledam sa najvećim neprijateljstvom na svakoga, ja lično, a mislim da ćete se u tome složiti, tko bi nastojao na slabljenju tih veza.

Bilo je birokratskih teza koje sam čuo otprilike da glase ovako: »Treba spriječiti integraciju inteligencije«, tj. treba je privatizirati, treba je podijeliti po republikama, po pokrajinama, po regijama, pa čak i po njihovim kućama. Danas se ta ista birokratska teza javlja u svojoj malograđanskoj varijanti. I oni hoće ljude da privatiziraju, da ih podijele, itd. da bi ih doveli najprije u njihovu privatnu sferu, a preko privatne sfere da bi tražili neka transcendentna rješenja, koja imaju vrijednost da bi se pojedinac kao takav uopće mogao održati, ali koja sigurno znače pasivizaciju u suvremenom čovječanstvu. Uostalom, s takvim tendencijama se danas više niti bilo kakva politička orijentacija ne slaže, jer suvremeno čovječanstvo, a i naš kontinent, specijalno evropski, imaju zadatke u kojima se ljudi gotovo svih orijentacija slažu. To su zadaci na kojima, ako želimo da idemo naprijed, da ne zaostajemo, moramo se svi zajednički založiti: na planu nauke, na planu moderne tehnologije, na stvaranju evropskih instituta da bismo pratili suvremenu nauku i tehnologiju, a zatim i da bismo širili društvenu misao, da bi Evropa mogla opet steći onaj prestiž koji je oduvijek imala u svijetu.

A zato nisu više dovoljne snage ni jedne nacije u Evropi. Zato je potrebno udruživanje tih snaga, i naša Škola upravo na tome planu djelujući na ovome našem kontinentu, a izvan tih granica, sigurno doprinosi napretku. Imajući to na pameti nećemo podleći nikakvim provincijalizmima koji se kod nas često puta javljaju kao izraz izvjesne spiritualne kratkovidnosti i zaostalosti.

U to ime ja vas najljepše još jedanput pozdravljam i smatram možda se na godinu nećemo sastati kao »Korčulanska škola«, jer imamo na godinu »stopedesetgodišnjicu rođenja« Marxa.

Vi znate koliko su naše filozofske snage inače stalno okupirane raznim konferencijama. Znači da ćemo imati na godinu jedan veliki zadatak. Naša Škola će, vjerojatno, na ostvarenju takve proslave učestvovati, ali je vjerojatno da ćemo ponovno Školu održati za dvije godine sa temom, koju još nismo odredili. Bit ćemo zahvalni ako nam to bar u pismenoj formi sugerirate.

U ime našega Odbora ja još jedanputa vam najtoplije zahvaljujem.

---

1) Odbor Korčulanske škole donio je nakon toga odluku da se 1968. održi zasjedanje sa temom »Marx i revolucija«.

RAZMIŠLJANJA O POJMU IDEOLOGIJE

Abraham Edel

New York

I. UVODNA RAZMATRANJA

Dopustite da započnem svoja razmatranja s dva ilustrativna primjera izvađena iz lista »New York Times«. Prvi je jedan izvještaj iz Indije (10. listopada 1964, str. 2). Među ostalim taj prikazuje klasične dramatizacije određenog razdoblja koje govore o epskoj borbi boga Rame i njegova brata protiv demona Ravane. To je pripovijest o opakom dravidskom Ravani, koji žudi za Raminom ženom Sitom, pa je na kratko vrijeme i otme.

»Južnoindijski Dravidi niske kaste smatraju tu dramu klevetom koja potječe još od njihovih nekadašnjih gospodara Bramanaca. Oni tvrde da je zapravo Sita zavela Ravanu i tako ga upropastila«. Po mojem mišljenju nijedan se ozbiljan indijski historičar neće prihvatiti istraživanja činjenica o tom slučaju, onako kako bi neki engleski historičar pitao ima li dovoljno dokaza da je Rikard III naredio da se ubiju mladi princevi u tvrđavi Tower — iako i to istraživanje, čini se, razbuđuje strasti. Kolikogod je jezik pripovijesti o Siti i Ravani jezik historije, može se pretpostaviti da je on u najboljem slučaju simboličan za arijsku invaziju Indije, a danas za dravidski nacionalistički pokret. To je provjidna ideologija.

Usporedimo s time jedan drugi izvještaj koji je izašao u listu »Times« 17. listopada 1964. Naslov mu je »Sličnost u razvoju američkih i sovjetskih pedagoga«. U njemu se kaže da se sovjetski pedagozi sve manje protive testovima sposobnosti i inteligencije, upravo u vrijeme kada američki pedagozi polažu sve manje važnosti na podatke koji se dobivaju testovima o inteligenciji. To se tumači time što »nova prosvjetna tehnologija i najnovija otkrića o načinu na koji djeca uče guraju ta dva ideološki suprotna sistema na niz tehničkih usporednih pruga«. Zanimljiva je ta pretpostavka da činjenice i iskustva mogu gu-

rati ideologije i djelomično ih ispravljati. To je slika nauke koja malo pomalo povećava svoje shvaćanje istine i ispravlja ideologije. Naravno, moglo bi se tvrditi da ta sama konvergencija predstavlja ideološko pomjeranje koje određuju promjene interesa. Tako bi Rusi mogli reći da su Amerikanci nekritički prihvatili testove inteligencije, jer shvaćanje da postoje fiksne razlike u sposobnosti i inteligenciji opravdava da se ne učini ništa u pitanju eksploatacije neprivilegiranih; međutim, danas američka privreda treba sve više kvalificirane radne snage, pa joj je itekako do toga da se izgubi vjerovanje u fiksnu umnu inferiornost i da se učine zamašni napori kako bi se spasile sposobnosti koje je svojom diskriminacijom zapravo gušila. Isto tako bi opet Amerikanci mogli reći da su se Rusi dogmatski protivili testovima inteligencije jer ih je njihov utopijski ekvalitarizam naveo na to da tvrde kako ispravnom naobrazbom svaki normalni đak može sve naučiti, ali da ih je sada sve veća potreba za sposobnosti i većom efikasnosti, a možda i neka povećana društvena raslojenost, učinila pristupačnijima za testove. No čak i ako bi te ocjene bile tačne što se tiče motivacije, još uvijek bi ostalo pitanje da li tvrdnja o zbližavanju mišljenja predstavlja istinu. Ovdje primjena novih pedagoških metoda znači pokuse, a otkrića o tomu kako djeca uče mogu se, zbog njihove tačnosti, ocijeniti kao naučni rezultati. Skloni smo dakle tumačiti ovu drugu pripovijest u »Timesu« po uzoru »znanost protiv ideologije« — naime time, da se ideološka vjerovanja mogu izvesti pred sud naučnog računanja, da ih razotkrivanje njihove ukorijenjenosti u osjećajima i projekcijama te klasnim ili nacionalnim interesima oslobađa negva jednostranosti odnosno pristranosti i dovodi u arenu naučnog proučavanja u svjetlu sve većih dokaza. To je možda moguće za razmjerno fragmentarne slučajeve koji dolaze na doseg čvrsto afirmiranih znanosti. No je li to moguće i za totalne ideologije koje se pojavljuju u modernom svijetu — za vjerske, konzervativne, marksističke, ili liberalne ideologije? Je li moguće razmrsiti u svakoj od njih spoj vjerovanja i vrijednosnih stavova te pri ocjenjivanju primijeniti kriterije istine za vjerovanja, a adekvatnost za vrijednosti? Odnosno moraju li takvi kriteriji sami odražavati neku ideologiju i tako nas ostaviti u neizbježivom jarmu neke određene perspektive? Je li »znanost protiv ideologije« primjeren rezultat filozofske analize, odnosno je li to jedna ideologija protiv druge? Razmišljajući o pojmu ideologije mi smo tako suočeni s temeljnim problemom istine u društvenim filozofijama.

II. DVA POJMA IDEOLOGIJE

U skladu sa spomenutim suprotnim stanovištima postoje dva pojma ideologije. Onaj koji se temelji na paroli »znanost protiv ideologije« nastao je prvi. Ideologija se odnosila na stanovišta koja su bila nekako izobličena, iskrivljena, da bi se činila svijet-

lijima i plemenitijima nego li stvarnost koju su izražavala. Naučenjak koji jasno misli mogao bi ih raskrinkati jednom zauvijek i razotkriti emocionalne ili praktične, kadšto kruto eksploatatorske ciljeve koje ona u sebi kriju. Takav smisao ideologije — nazovimo je ideologijom[1] — ne pokreće nikakav dubok teoretski problem. On doslovno traži raskrinkavanje, a historičar ili naučenjak to i čini jasnim značenjem, dobrom savjesti i živom voljom. Vlasnici robova, na primjer, ističu se kao majstori ideološkog umijeća. U staro doba oni su se služili doktrinama da su potomci grčkih bogova, da su robovi robovi po prirodi a ne slučajem; u američkoj povijesti oni su samozadovoljno ocrtavali sretno stanje svojih robova ili bi, kad bi ih stjerali u škripac, tvrdili da crnci nemaju duše kao drugi ljudi. Da li su oni pokušavali da zavaraju druge ljude, ili su jednostavno pred sobom samima prikrivali prirodu svojih vlastitih iskrivljenih odnosa prema drugim ljudskim bićima, to je pitanje koje možemo prepustiti socijalnim teoretičarima i psiholozima — no i za jedno i za drugo ima mjesta. I u naše današnje doba diskriminacija se često sakriva iza ideologije; no obično se smatra da je politika područje gdje ona najbujnije cvate.

Označiti neko gledište kao ideološko u smislu ideologije[1] ne mora značiti odmah da se ono kao takvo osuđuje. To gledište može sadržavati dijelove ili elemente koji se tako označuju. Kada se neki liberalizam o prirodnim pravima optužuje da je ideološki u svojem isključivanju historije, odnosno u svojem proizvoljnom stavu što se tiče ljudske razumnosti, on se samim tim ne osuđuje zbog njegove ocjene da bi ljudi trebali imati udjela u političkim procesima. A ne mora niti neko ideološko vjerovanje biti nužno uvijek krivo. Kako je Freud istaknuo u usporedivom slučaju iluzije, iluzija alkemista da se kovine mogu pretvoriti u zlato nije u biti bila kriva; njezina je iluzornost bila u načinu na koji je alkemist do nje došao, u tomu što je proizašla iz njegovih želja te što nije bilo obaziranja na odnose prema stvarnosti. U slučaju nekog vjerovanja koje je istinito, možda bi bilo dobro kad bi ideologija[1] govorila o ideološkoj upotrebi vjerovanja, a ne da je izravno naziva ideologijom.

Bez obzira dakle na to da li se neko gledanje naziva ideološkim ili se za njega kaže da sadrži ideološke elemente, odnosno da se ideološki upotrebljava, upotreba tog izraza u smislu ideologije slijedi vjerovanje da može postojati sve veće nakupljanje zajedničkog znanja o ljudskim pitanjima koje može tvoriti temelj za jedno općeljudsko društveno gledanje. Suprotne ideologije nisu sudbonosne za to gledište, jer nisu konačne. One se mogu analizirati, njihova se šljaka može ukloniti, a svi se stvarni suprotni interesi koji se otkriju mogu tada riješiti uzajamnim kompromisom ili pak ocijeniti na jasnom svjetlu dana. Borba između nauke i ideologije bit će dobivena konačnim razvojem nauke i proširenjem njezinih domena u ljudskim pitanjima.

Drugi pojam ideologije razvio se prijelazom iz prvoga. Nazovimo ga ideologijom[2]. Kada se jednom pažnja usredotoči na mo-

tive i funkcije nekog idejnog sistema, kada se jednom razvije metoda raskrinkavanja, tada treba samo još kratak korak pa da se uvidi da se mogu raskrinkati i oni koji su vršili to raskrinkavanje. U svojem djelu »Ideologija i Utopija« Karl Mannheim je jasno iznio ovaj prijelaz u svojoj kritici Marxa. Marx raskrinkava buržujski karakter zvučnih liberalnih ideja o slobodi i demokraciji. Ali i samo Marxovo gledanje, kaže Mannheim, odražava na njegovu vlastitu doktrinu perspektivu proletarijata. Time se ukazuje na zaključak da je neizbježivo da društvena perspektiva neprimjetno uđe u svaku društvenu teoriju. Istina u društvenoj teoriji nije kao istina u fizici. Svaka društvena teorija je u odnosu prema društvenom položaju dotičnog teoretičara. Najviše čemu se možemo nadati jest da bi intelektualci, koji pristaju uz suprotne tabore, imali širu relativnu perspektivu. Tražiti nestanak ideologije u konačnoj pobjedi nauke providna je upotreba liberalne ideologije racionalnosti.

Za ideologiju, dakle, ideologija nije nešto što se može racionalno prevladati, a čak niti neki neutralni izraz za neki idejni sistem u nekom načinu života. Taj izraz označava konstelaciju spojenih ideja, interesa, i vrijednosti, koji su neizbježivo vezani na grupe i ne mogu a da ne izraze pristranu perspektivu. Stoga su ideologije u biti međusobno neusporedive, objektivna se istina u društvenoj teoriji ne može doseći i možda je čak uopće besmislena. Gdje se natječu ideologije, tamo se u biti vodi borba za ljudska srca i duhove.

Takva su ta dva pojma ideologije. Je li se oni sami protive ideološkim izrazima (višeg reda) koji se međusobno suprotstavljaju? Odnosno, mogu li se oni podvrći rješavanju putem filozofske analize i objektivnih činjenica bilo iz nepobijenih bilo iz koncediranih područja? Kako ideologija iznosi mnogo dalekosežnije tvrdnje, razmotrimo prvo njezin slučaj.

III. ŠTO GOVORI U PRILOG IDEOLOGIJE

Ono što govori u prilog ideologije počiva na najmanje četiri razna argumenta: (1) Praktične poteškoće rješavanja ili čak zbližavanja duhova u suprotstavljanju protivnih ideologija; (2) Historijski dokazi o postojanju raznolikih ideoloških gledanja, te činjenica da jednu ideologiju nadomještava druga, a ne da neka kasnije »pobija« neku prijašnju; (3) Analitički dokazi da su ljudske znanosti, koje tvrde da mogu riješiti ideološke sukobe ili razbiti ideologiju, i same prožete ideologijom; (4) Sve veća znanja i sve veći uvid u ljudske idejne procese te svijest o punom dosegu iracionalnosti u dnu prividne racionalnosti.

(1) Tkogod je uistinu pokušao da debatira s osobom posve suprotnog društvenog gledišta o društvenim pitanjima, doživljava intenzivan osjećaj intelektualne frustracije. Svaka tačka postaje sporna, i čini se da jedva postoji neka zajednička plat-

forma. Opseg priznavanih činjenica podliježe tako raznolikoj interpretaciji, odabiranje dokaza i kriteriji za odnose kreću se u tako potpuno različitim smjerovima, postulirane postavke u istraživanju toliko se međusobno razlikuju, a sama pravila istraživanja — što je vjerojatno a što je nedopustivo — postaju sporna. Jedini je izlaz da se diskusija odgodi. Nije važno da li se debatira o naoko stvarnim pitanjima — što se dogodilo u nekoj važnoj historijskoj situaciji — ili o nekoj naoko naučnoj postavci, kao što je na primjer debata između nekog konzervativca i nekog liberalca o tomu, da li su ljudi sposobni da se usavrše, ili o nekom tumačenju uzroka u historiji, kao na primjer debata između nekog konzervativca i nekog marksista o uplivu moralnih i privrednih uzroka na ljudska pitanja. I dok smijemo očekivati da će se politički izaslanici naći u takvim pat-pozicijama — na primjer američki i kineski predstavnici u Poljskoj — ista pozicija često karakterizira i konfrontaciju intelektualaca. Kao da se područje utvrdivih činjenica podudara s najširom skalom interpretativnih sistema.

(2) Historijska raznolikost ideologija ne treba mnogo dokumentacije. Ono što je značajno za argument ideologije« jest da kada ideologije napuste historijsku scenu, to je, čini se, manje slučaj pobijanja nego li nadomještanja. Historijski uzroci stvaraju nove klase ili nove društvene grupacije, način života se mijenja, otvaraju se nove perspektive, a stare ili nestaju ili se obaraju kada su njihovi pobornici zbačeni s vlasti. To je jasno ondje gdje jedna vjerska ideologija ustupa mjesto drugoj, odnosno gdje neka vjerska ideologija konzervativnog tipa ustupa pred svjetovnim liberalizmom. Ali to je tako čak i unutar liberalizma, kada neka demokratska jednakost nadomjesti slobodu srednjeg staleža; uhvati je u prelaznoj tački u sporu »slobode protiv jednakosti« u 19. st.!

(3) Treća vrst argumenta je kao neki protunapadaj na ona znanja — psihologiju, društvenu znanost, historiju — koja se mogu pozvati u pomoć da bi se riješio neki ideološki sukob. Tvrdi se da su i ona sama skroz na skroz ideološka, pa stoga daju sliku svijeta koja se poklapa s njihovom vlastitom vrijednosnom orijentacijom. Psihologija i društvene nauke već su i same bojno polje raznih škola, a historija se neprestano piše iznova. Keynesova se ekonomija mora isto toliko boriti protiv neo-klasičnih ekonomista koliko i marksista. Dominantna američka behavioristička psihologija ima mehanističko-manipulativnu ideologiju, dok Freudova teorija sadržava vrijednosti bečkog srednjeg staleža. U sociologiji, usporedite marksističku klasnu analizu s onom koju vrši američka škola Llyda Warnera, a u političkoj znanosti usporedite Harolda Laskija s jednim Michaelom Oakeshottom. Različiti povijesni prikazi Američkog građanskog rata ne doprinose toliko povećanju mudrosti i iskustva koliko nastavljaju taj isti rat perom umjesto mačem! Dosjetka Bertranda Russela o životinjskim pokusima može se

smatrati paradigmatskom: u američkoj psihologiji labirinta miševi hrle amo tamo i pokušavaju jedno rješenje za drugim dok ne uspiju; u njemačkoj životinjskoj psihologiji majmuni sjede i razmišljaju dok ne dođu do rješenja u fenomenu »aha!« Tako se ideologije međusobno suprotstavljaju u ljudskim znanostima kao i u društvenom forumu. Često se može vidjeti da čak i tvrdnje o objektivnosti proizlaze iz nekog posebnog kuta gledanja; tako Pieter Geyl, u svojem djelu »Debate s historičarima«, secira Rankea, velikog njemačkog historičara 19. st., koji je išao samo za tim da opiše »što se uistinu dogodilo«. Geyl nalazi da je Rankeova objektivnost u stvari pasivno poštovanje prema historijskom spektaklu pod konzervativnom pretpostavkom da se Bog može razabrati u cijeloj historiji. Čak i u nekim suvremenim studijama o historiji fizikalne nauke postoji tendencija, kao npr. u djelu »Struktura naučnih revolucija« Thomasa Kuhna, da se omalovaži mišljenje o kontinuiranosti razvoja naučne teorije te da se za revolucije u nauci smatra da obuhvaćaju nadomještavanje jedne paradigme drugom (uzimajući paradigmu kao neki prihvaćen naučni rad koji je bogat sadržajem i postavlja probleme i analitičke metode za naučenjake svojega razdoblja). Samo pak nadomještavanje opisuje se sociološkim izrazima, kao na primjer da se o jednoj teoriji ne vodi računa, a ne da se nju pobija, i to na način koji pokadšto više podsjeća na generacijska pomjeranja u interesu ili stilu.

(IV) Usprkos tomu, i sam se vrhunski argument za ideologiju zasniva na sve većem uplivu nauka — biologije, društvene znanosti, psihologije, antropologije. Kolektivno se za taj upliv može reći da slabi čovjekovo pouzdanje u njegovu racionalnost kao način za spoznavanje objektivne istine.

Teorija biološke evolucije zadala je prvi udarac naturaliziranjem teorije čovjekova mišljenja. Ona je postavila opću temu: ideje su instrumenti za rješavanje ljudskih problema koji mu pomažu da zadrži neku sigurnost u svojoj borbi za opstanak; one nisu spoznajna shvaćanja objektivne antecedentne stvarnosti. U pragmatičkoj filozofiji Williama Jamesa, koja je takve uvide popularno izrazila, i sama se istina ponovo definira kao prikladno rješenje umjesto vjerovanja, racionalnost — umjesto da se suprotstavlja osjećaju — počiva, kaže se, na osjećajnoj podlozi, a volja za vjerovanje dobiva mjesto u načinu rješavanja bitnih pitanja za koja će odlučni dokazi vjerojatno ostati zauvijek nedosežni.

Marksistički historijski materijalizam učinio je nešto slično za društvene ideje, otkrivajući njihov temelj u ciljevima i interesima društvenih klasa, kojih je duhovna proizvodnja uvjetovana načinom privredne proizvodnje te strukturom privrednih odnosa. Marx je posebno naglašavao način na koji su proizvodni odnosi u kapitalizmu otuđili radnika od njegova proizvoda, njegovih bližnjih, i njegovog vlastitog samo-izražavanja, tako da umjesto toga osjeća da njime upravljaju nužne robne zako-

nitosti. Ali Marxov je pojam ideologije pošao još i mnogo dalje od toga. Postao je općenita metoda za istraživanje značenja apstraktnih pojmova, kao što su npr. ideali slobode i jednakosti, te za pokazivanje kako se oni u stvarnosti razlikuju po sadržaju kada ih promiču različite društvene klase, a taj se sadržaj odnosi na tipične potrebe, ciljeve i interese dotične klase. Nakon Marxa svaki je ideal, koji bi propagirala neka društvena grupa, padao pod sumnju, a s Mannheimovim uopćavanjem gore opisane totalne ideologije postao je očit ideološki značaj svake društvene teorije.

Freudovska psihoanalitička teorija raskrinkala je objektivne pretenzije razbora u moralu i u propisima o društvenim zasadama. Glas razbora je često diktat super-ega, koji odražava potiskivanja iz djetinjstva. Jakost freudovske analize vrijednosti i ideja leži u njezinom poniranju u razne mehanizme koji razotkrivaju unutarnje značenje ideja. Kadšto se to pokaže kao tačna protivština onoga što se vidi na površini, kao na primjer kada se izvanredna prijaznost kod nekog određenog pojedinca gleda kao reakciona formacija na neobične agresivne tendencije. Česta formulacija da su ideje »racionalizacije« za samo-opravdanje i mehanizmi za ublažavanje strahovanja svakako je previše pojednostavljena. Međutim, upliv na teoriju mišljenja kreće kadšto u tom smjeru. Sama svijest se smatrala da nastaje pod impulsom frustracije. Dezinteresirana naučna radoznalost kadšto se povezuje s voyeurizmom a za same se filozofske ideje kadšto tvrdi da posižu za mehanizmima za ublažavanje straha gdje nema na raspolaganju realističnih rješenja. Pod uplivom psihoanalitičke teorije ljudi su često počeli sumnjati u svoje vlastite motive, razloge i formulacije ideja te tražiti tumačenja u okviru unutarnjih funkcija.

Čini se da antropološko naglašavanje jedinstvenosti svake kulture katkada zastupa mišljenje da je zajedničko razumijevanje preko kulturnih linija dvojbeno. A kako je svaka pojedinost u kulturi potpuno razumljiva samo u njezinom odnosu prema totalnoj konfiguraciji u kojoj fungira, nema prave usporedbe zasada i vrijednosti različitih kultura. Svaku treba razumijevati iznutra. To isto vrijedi i za ideje. Kadšto se izlaganje vrši u lingvističkom okviru, kao na primjer u općoj tezi B. L. Whorfa o relativnosti kategorija prema jezičnim procesima te njegovo mišljenje da gramatike koje se znatno razlikuju navode one koji se njima služe da ponešto drugačije gledaju svijet.

Ukratko, dakle, o ideologiji[8], sistemi ideja u ljudskom sektoru smatraju se izrazima unutarnjih zahtjeva, društvenih grupacija i uvjeta te kulturnih razlika. One u velikoj mjeri služe funkcijama, a ne otkrivaju istine. One se okupljaju u suprotne konfiguracije već prema različitim potrebama i pritiscima. Pokušaj da se zasnuje neki ispravan sistem ideja ili da se valorizira neki skup društvenih vrijednosti znači krivo tu-

mačiti praktičku funkciju uma. Ideologije su u sukobu a neke prevladavaju. Izbor je uvijek između jedne ideologije nasuprot drugoj.

III. ŠTO GOVORI U PRILOG IDEOLOGIJE[1]

Uspostavljanje prijašnjeg shvaćanja ideologije može se najbolje zagovarati kritikom četiriju argumenata koji se iznose u korist ideologije.[2]

(I) Istina je da intelektualna konfrontacija protivnih ideologija može dovesti do krajnje frustracije. Ali to može biti zato: (a) jer je sukob zapleten u praktične interesne konflikte; Hobbes je već davno istaknuo, ako su u pitanju imovinski interesi da će se ljudi prepirati čak i o tomu da li je zbroj kutova trokuta jednak zbroju dvaju pravih trokuta. (b) Jer su linije sporazumijevanja prekinute ili se nisu ispočetka niti razvijale; ako bi se energija trošila prvo na međusobno razumijevanje te na odvajanje pitanja na logički suvisliji način, mogli bi se postepeno izraditi načini za rješavanje određenih pitanja a time i povećati baza zajedničkih značenja i zajednički prihvaćenih činjenica za daljnje napredovanje. Pretpostavka da je svaka ideologija monolitna te da je treba prihvatiti ili odbaciti u cijelosti već samo po sebi izaziva praktične poteškoće komuniciranja. (c) U svakom slučaju, praktične poteškoće rješavanja ne valja izjednačavati s teoretskim aspektima rješavanja; jedno se bavi time da navede ljude da se sporazume (a to može biti o onomu što je lažno, ne istinito); drugo s utvrđivanjem istine.

(II) Ne iznenađuje nas da postoji toliko različitih ideologija, kada pomislimo na raznolikost i sukobe u ljudskim grupacijama, interesima i problemima. To ne isključuje mogućnost da svaki od njih ima neku djelomičnu perspektivu koja se može razumjeti, te ili odbaciti kao kriva odnosno iskrivljena, ili pak integrirati u neko sveobuhvatnije gledište. Nije činjenica ni to da praktična objašnjenja pobjede ili zamjene u pravilu imaju pretpostavljeno teorijsko značenje. U žestokom društvenom sukobu, neka se ideologija može iskorjeniti pokoljem njezinih pristaša; no to ne bi ništa dokazalo što se tiče njezine teoretske adekvatnosti odnosno neadekvatnosti. I stoga generacijske promjene u stilu, odnosno u važnosti koja se pridaje pojedinim pitanjima, mogu čak i na teoretskom polju proizlaziti iz težnje da se nađu novi svjetovi radi osvajanja, iz suparništva s naukom, ili čak iz revolta protiv simbola oca!

(III) Treći argument prelazi sa praktičnih pitanja na pitanja historije nauka. Tvrdnju da ima mnogo ideoloških elemenata u psihološkim i društvenim naukama kao i u pisanju historije ne treba ni pobijati. Pitanje je kako se oni tumače: mogu li se uočiti i ukloniti, ili pak upotrijebiti da bi se pažnja usre-

dotočila na neko zanemareno područje pojava. I u historiji fizike, ako pogledamo natrag u stara vremena, odnosno u historiji fiziologije u Galenovo doba, nalazimo mnoštvo onakvih sukoba škola koji se sada iznose kao dokaz koliko ideologija prožima čovjekove nauke. Porast i nagomilavanje znanja u smislu promatranja i stabilizacije zakonitosti konačno su isključili izvjesne načine teoretskog tumačenja iako su ostavili mjesta za alternative kod drugih. A ni ona slika koju daje Kuhn o revolucijama u nauci, usprkos njezinoj upotrebi tobože sociooloških karakterizacija, ne mora izmijeniti tu ocjenu: jer i sam Kuhn zapaža stalni ostatak u svakoj pojedinoj u nizu paradigma. Sve što je potrebno da bi se održao otvoren put za ideologiju[1] jest sve veća masa intelektualno prisilnih činjenica i neki stepen teoretske usavršenosti i napretka.

(IV) Sve mi se čini da je četvrti argument u našem stoljeću najznačajniji i da su napadaji na racionalnost, ukazujući na njezine često neracionalne osnove i njezinu čestu ideološku upotrebu, dali pojmu ideologije[2] onoliko plauzibilnosti koliko je uopće ima. I upravo ovdje se najviše očituje ideološki karakter ideologije[3] kao racionalne obrane iracionalnosti. Ne želim da iz toga izvedem neki opći paradoks. Bilo bi nedosljedno reći da razum pokazuje da se u razum ne možeš pouzdavati. Ali nije to ono što je rečeno — nego to da razum u svojoj primjeni pokazuje da mu je primjena ograničena na fizički svijet. Nedosljednost u argumentu ideologije sastoji se u tomu što on stvarno prelazi tu granicu da bi pokazao iracionalnost razmatranja psiholoških te društvenih i povijesnih disciplina. Ukratko, on krivo tumači značenje one ogromne mase stvarnog znanstvenog rada na kojoj on bazira svoje vlastito izrugivanje racionalnosti.

To se može jasnije vidjeti ako se pažnja usredotoči na ono što se stvarno odvija kada »raskrinkavate« neko vjerovanje ili stav da bi pokazali njegov ideološki ili neracionalni karakter. Vi se obraćate podrobnim i konkretnim znanjima koja to raskrinkavanje omogućuju. Tim samim obraćanjem stabilizirate ili proširujete specifične empirijske kriterije za otkrivanje ideologije ili za razlikovanje da bi razotkrili ideologiju ili razlikovali maštu od realističnog ponašanja. Ako pokažete da neki hipohondar prikriva izvjesna strahovanja kao fizičke simptome, morate imati i neki način na koji ćete pokazati da on nema fizičke bolesti te da ima ta strahovanja. Isto tako ako nacističko gledanje nazivate izrazito ideološkim, to je zato što imate načina da saznate i pokažete da ono tvrdi neistine koje proizlaze iz želja ili određenih svrha, te da se njegovi proklamirani ciljevi ne poklapaju s njegovim praktičkim nastojanjima itd. Vi ne morate biti u stanju da uvjerite hipohondra ili nacistu, kao što to mnogi moderni ljudi krivo misle napuštajući nadu da mogu išta utvrditi; ali vi svakako morate pružiti dokaza u prihvaćenom naučnom smislu tog izraza. Vi morate pokazati da je hitlerovska ras-

na biologija kriva. Morate ukazati na Hitlerovo vlastito razotkrivanje Velike laži i pokazati da ju je on primijenio. Možete, na primjer, istaknuti kako je rekao nekom industrijalcu neka se ne boji nacističke upotrebe socijalističkih parola, budući da to oni samo zato čine jer su ustanovili da njemački radnici neće popustiti samo nacionalističkim parolama. I vi nećete prestati s takvim dokazima o namjernoj falsifikaciji; jer bilo je bezbroj pristalica, za koje je to gledanje značilo istovremeno i istinu i spasenje. Trebala je cijela generacija psihološkog proučavanja da bi se razvio ovaj aspekt ideologije — funkcije koje vrši autoritativni kalup u unutarnjem životu ljudi, nezrelost i nedostatak uvida koji on za sobom povlači, mehanizmi traženja nekoga na koga će se svaliti krivica, te »bijeg pred slobodom«. A uz sve to možete se još i podsjetiti da je već Hilferding predvidio društvenu upotrebu rasističke doktrine i naznačio način na koji će ona pristajati u imperijalistički vijek.

Temeljna pogreška pri tumačenju podataka dobivenih putem onih nekoliko genetskih istraživanja o postanku i funkciji ideja jest tražiti jedan sveobuhvatni kriterij racionalnosti ili iracionalnosti umjesto uvidjeti da je ono što se nakuplja — malo po malo, ne odjednom — sve veća skupina pokazatelja za određene tipove situacija onoga što je iracionalno. Na taj način pokazatelji racionalnosti stalno rastu brojem i opsegom. To se najjasnije vidi u slučaju marksističkih i frojdovskih priloga. Treba imati na umu da Marx nije vidio ništa proturječno u primjenjivanju svojeg vlastitog načina analize na vlastito društveno gledanje. Naprotiv, tvrdio je da će njegova perspektiva imati najmanje elemenata iskrivljenosti u svijesti, jer se poklapa s interesima proletarijata, a ti da se u stvari poklapaju s historijskim interesima cijelog čovječanstva. Nas ovdje ne zanima specifično razmatranje njegove tvrdnje; no tip tvrdnje o vrijednosti — da jedna perspektiva može sadržavati manje iskrivljenosti nego neka druga, da i jasni odraz stvarnosti također ima svoje društvene uzroke koji ga omogućuju — izvanredno je značajan. Jer on primarno naglašava kriterije za specifičnu iskrivljenost i s time u skladu i za nepostojanje specifične iskrivljenosti. Stoga možemo pitati kakve klase i pod-klase te u kakvim društvenim uvjetima proizvode iskrivljenosti i to kakve. To bi se moglo primijeniti na socijalističke i komunističke grupe kao i na kapitalističke — tj. kakve su iskrivljenosti povezane s time da je netko u manjinskoj stranci, da je u fazama borbe za organizaciju, u revolucionarnoj ili post-revolucionarnoj situaciji, itd. Mnogo je toga postalo danas jasno pri različitim perspektivama u socijalističkim zemljama pod različitim uvjetima privrednog razvoja.

Isto tako frojdovska teorija, uzeta konkretno umjesto u sveobuhvatnim ocjenama o iracionalnosti čovjeka, pruža svu silu pokazatelja za razlikovanje racionalnoga od iracionalnoga u određenim slučajevima. Svako određivanje obrambenog mehanizma pomaže čovjeku da razlikuje autentično od neautentičnog u kvalitetama postupka i značaja. Proučavanje razvoja ličnosti i

uvjeta jakosti ego-a pruža instrumente za odvajanje ideja i planova koji služe neurotičkim funkcijama od onih koji služe realističkim funkcijama. I tako dalje.

I opet, pozivanje na antropološko otkriće jedinstvenosti i jedinstvenom značaju svake kulture, jasno otkriva i općenito protuslovlje u tvrdnjama o ideologiji« i dobitke u određenom znanju. Konkretni dokazi koji potvrđuju jedinstvenost sastoje se od isticanja raznolikosti u značenju i konfiguracijama. Na taj način oni sačinjavaju komparativno znanje o nečemu što se navodno ne da uspoređivati. Istovremeno oni pružaju pokazatelje za otkrivanje suviše pojednostavljenih ličnosti i previše izoliranih obilježja.

Na kraju možemo napomenuti da opće pragmatsko pristupanje koje gleda ideje kao planove za akciju ne mora razriješiti objektivnu istinu u protivna osobna ili grupna prigodna rješenja. Iz pravednosti prema Williamu Jamesu, čiju sam teoriju istine i volje za vjerovanjem naprijed citirao, moramo priznati da nije učinio jednostavni skok prema ideologiji. Napose u svojoj »Psihologiji« on je nastavio znanstveno ispitivanje o fiziološkim determinantama procesa razmišljanja te ga povezao s osjećajnim osnovama i motoričkim procesima koji prelaze u ponašanje; volja vjerovati ne mora značiti uzdizati proizvoljne ideje na neki pjedestal; ona se može prekalupiti kao uzor za odluku gdje nema dokaza a akcija je potrebna. Tvrdnja da razum ima osnovu u osjećaju ne mora činiti razum osjećajnim; ona može umjesto toga ukazivati na neki program diferenciranja između onih osjećaja koji nas vode prema zajedničkom svijetu i jačaju istraživanje, te onih koji nas vode u ličnu maštu. U tom pogledu ona se poklapa s gornjim komentarom o psihoanalitičkoj teoriji.

Ako se uspješno pobiju ona četiri argumenta koji se iznose u potkrepu ideologije², to naravno ne znači i afirmaciju ideologije¹. Ali to svakako pokazuje da nema neke urođene teoretske poteškoće u programu sve većeg diferenciranja idologije između ideologije i nauke a usto uspostavlja onu tako značajnu tvrdnju da ocjenjuje neku društvenu teoriju u smislu istine i adekvatnog ocjenjivanja. Koliko se takva mogućnost može uistinu ostvariti ovisi o tomu koliko može nastati neki sistematski način identificiranja i izbacivanja iskrivljivanja. A to zapravo znači razvijanje nauke o ideologiji.

IV. PREMA NAUCI O IDEOLOGIJI

Ono što jedna nauka o ideologiji treba kao prvo jest savršenija pojmovna opremljenost za proučavanje odnosa ideja prema društvenom životu i prema osnovnim psihološkim pojavama. I prečesto se ti odnosi zbiju u jedan jedini pojam *determinacije* — psihološko odnosno društveno »determinira« idejno, odnosno obratno, jedan jedinstveni pojam *izraza ili odraza* —

idejno »izražava« ili »odražava« svoju društvenu ili psihološku osnovu. Međutim, nekoliko se određenih pojmova sabija u ovaj pojedinačni odnos.

Jedan je pojam *uzroka*. Društvene ili psihološke pojave mogu biti uzročno vrelo idejnoga. Uzročnost se može dokazati stalnim istodobnim postojanjem ili pak zaključiti iz nastajanja odnosno preorijentiranja nekog vjerovanja uslijed reagiranja na provjerljive pritiske. Mogući su i složeni obrasci: na primjer, neka idejna značajka može potrajati i do u neko kasnije društveno stanje pošto je bila prouzročena u nekom ranijem, ili pak može reagirati na društvena pomjeranja. Obratno, neko vjerovanje može izazvati obrat time što pokrene ovu a ne neku drugu od snažnih društvenih ili psiholoških snaga koje se natječu za determinaciju.

Jedan drugi pojam u tumačenju »izraza« ili »odraza« jest pojam idejnog *služenja* ili *funkcioniranja* u ime neke određene potrebe ili procesa. Tako može neko vjersko vjerovanje igrati određenu ulogu u nekom društvenom procesu, na primjer omogućavati izliječenje ili podupirati natapanje ili osigurati poslušnost vlastima ili smiriti strahovanja.

Treći pojam povlači za sobom *kvalitativno* uspoređivanje društvene ili psihološke osnove i idejnoga. Mogući su različiti tipovi. Jedan jednostavni je gotovo kao odraz u ogledalu; na primjer, nebeska hijerarhija odražava političku. Kadšto ima prikazivanja sa slabijim značenjem, kao kada ideja simbolizira osnovi temelj ili proces — to može biti čak i putem složenoga odnosa protivnosti, kao kada pojmovi o bogovima ove prikazuju kao da čine baš ono što je ljudima zabranjeno. Tipovi odnosa ovdje su veoma brojni, budući da u raznovrsnosti simboličkih odnosa mogu posredovati razni psihološki mehanizmi kao i posve historijske veze.

Zadovoljavanjem tog prvog zahtjeva nauke o ideologiji pomoću savršenije pojmovne opremljenosti opreme uklonit će se i onaj uvijek prisutan strah u istraživanju ideologija, — naime strah da se ne počini genetska pogreška, to jest da se genetskim navodom ne nadomjesti ocjenjivanje u smislu istine ili adekvatnosti. Ideologija je manje izvrgnuta optužbama, upravo zato što smatra ideologiju iskrivljenjem i što upotrebljava izričite kriterije za istinu i adekvatnost. U svakom je slučaju očito da otkrivanje društvenih i psiholoških uzroka nekog vjerovanja ne znači ocjenjivati to vjerovanje; niti razotkrivanje funkcije nekog vjerovanja ne služi njegovoj ocjeni. Međutim, otkrivanje različitih uzroka ili funkcija neke ideje može dovesti do toga da se ta ideja proglasi *nejasnom* ili *nedovoljno* preciznom. Na primjer, proučavanje ideje o jednakosti u društvenim pokretima može dovesti do podjele na političku jednakost, društvenu jednakost, ili neki drugi obrazac razlikovanja kao što je onaj između pojma jednakosti u nekoj pobuni robova i u nastanku srednjih staleža. Takvo *razbistravanje* neke ideje iz rezultata genetičkog istraživa-

nja može poprimiti mnogo oblika, od kojih su neki prilično složeni; dvije se ideje mogu čak i rascijepiti i njihovi dijelovi kombinirati. No sve se to odnosi na *smisao* ideje, pa se mora srediti još prije nego li se postavljaju pitanja istine ili adekvatnosti u vezi s ocjenama u kojima se ta ideja pojavljuje. Stoga se treba nadati da će usavršavanje pojmovne opremljenosti za proučavanje ideologije istovremeno određivati zakonitu i nezakonitu upotrebu optužbe o genetskoj pogrešci.

Jedan drugi zahtjev za nauku o ideologiji jest niz bogatih pojava za istraživanje. U tom pogledu nema nestašice, i to ne samo u prošlosti već čak i u današnje vrijeme i po cijelome svijetu. A te su pojave osobito važne za proučavanje ondje gdje ih nalazimo u uvjetima promjene, bez obzira na to je li to marksistička ideologija u širenju socijalizma u 20. stoljeću pod različitim nacionalnim uvjetima, kapitalistička ideologija u porastu korporacija i na kraju kolonijalizma, odnosno u svojoj konfrontaciji s komunizmom, liberalizam u različitim oblicima svojeg prilagođavanja komunizmu; ili pak jesu li to ideologije afričkih i azijskih naroda u razvoju, ideologije borbe za modernizaciju u arapskim zemljama ili Latinskoj Americi; ili pak ideologija borbe protiv diskriminacije u Sjedinjenim Državama; ili oblik pokreta za modernizaciju u tradicionalnim vjerama. U svim tim uvjetima promjene naučno istraživanje može nastojati da dovede u među-odnos nastale društvene obrasce te popratne institucionalne i psihološke pritiske s idejnim oblikovanjima i preoblikovanjima.

Jedan treći zahtjev za nauku o ideologiji jest metodika istraživanja. Za to će trebati najveća pažljivost. Jer pojmovna analiza ima prividnu neutralnost prije nego li se primijeni, a pri određivanju pojava i sitna činjenica može djelovati kao prisila, pri čemu protivni interesi samo još pridonose slici. Ali pri oblikovanju neke metodike proturječnosti mogu sputavati razvoj nauke, dok ograničavanje analize na ono o čemu se sporazumjelo može da je osiromaši. Nove metode promatranja i statistike društvenih nauka mogu područje sporazuma djelomično proširiti. A metodike se djelomično mogu pooštriti i ocijeniti pri proučavanju »udaljenijih« ideologija. Na primjer, vjerojatnije je da će uroditi sporazumom znanstveno proučavanje »cargo« kulta — u kojemu su mnogi ljudi (bilo to na Pacifičkim otocima ili u Karibiji) uništili svu svoju fizičku imovinu koja ih veže s prošlosti i samo čekali na najavljeni dolazak jednog božanstvenog lika koji će im donijeti nova životna dobra ili ih odvesti u obećanu zemlju — nego li naučno proučavanje nekog pomjeranja u jednoj većoj suvremenoj religiji. To isto vrijedi i za proučavanje nacionalističkih ideologija u dalekim zemljama nasuprot ideologijama hladnoga rata u neposrednoj blizini; odnosno za proučavanja Ujedinjenih Nacija o specifičnim demokratskim metodama nasuprot općenitim istraživanjima o demokraciji i totalitarizmu.

Međutim, ako se ustale pomne istraživalačke metode, one će naposljetku jače djelovati u svojoj primjeni na spornije ideologije suvremene borbe.

Ne vidim, dakle, razloga zašto bi bilo nemoguće razlikovati gdje neko konzervativno naziranje servira neku doktrinarnu kašu, začinjenu misterioznim značenjem a popaprenu prizivanjem na Domovinu i Vjeru, a gdje opet postoji trijezan pokušaj da se sačuvaju tradicionalne vrijednosti koje su dokazale svoju vrijednost, odnosno gdje postoji izričita hipoteza da će elementi dezintegracije kod nagle promjene prevladati oslobođene kreativne elemente.

Isto tako nije nemoguće jasno razlikovati između slučajeva gdje neki marksist započinje istraživanje s pobožnim prizivanjem dijalektičkog materijalizma, odnosno gdje on filozofskom parolom nadomještava empiričko pitanje, te slučajeva kod kojih on nudi povijesne hipoteze za mjeru u kojoj je način proizvodnje utjecao čak i na duhovne i estetske kategorije.

A nije nemoguće razlikovati ni u Liberalizmu elemente i primjene koji su ideološki, od onih koji izražavaju zajedničke ljudske ciljeve i jasne pouke iskustva — na primjer, ono što u teoriji slobode govora predstavlja ideološku glorifikaciju atomskog pojedinca, a što predstavlja pravi uvid u ljudsko dostojanstvo i potrebe bilo kojeg složenog društva koje treba da se dalje razvija.

A ne treba smatrati protuslovnim niti samokritičko traženje ideoloških elemenata u vlastitim idejama vodiljama čak i kada se tuđe raskrinkavaju, upravo kao što psihoanalitičar traži neko svoje vlastito reagiranje koje bi ukazivalo da on osjećajno reagira na pojedine aspekte slučaja svojega pacijenta. U tom se smislu može biti na oprezu pred ideologijom a da se pri tom ne stvara neka nova ideologija od vlastite anti-ideologičnosti, naime da se jednostavno ne tretiraju svi teorijski sistemi o čovjeku i društvu kao ideološki i da se ne odustane od pokušaja da se stvori sveobuhvatno teoretsko stanovište. Parola »budimo pragmatični« ili »budimo realistični« bit će time podvrgnuta pomnom ispitivanju u svakom pojedinom kontekstu svoje upotrebe, da bi se vidjelo gdje ona znači »Đavo ih odnio sve zajedno« (u kojem slučaju i sama parola »Dolje sa svim -izmima!« može postati oportun-izam), a gdje sadržava ozbiljne zaključke.

Možda ovi prijedlozi za razvijanje nauke o ideologiji i njezinu primjenu na suvremene ideologije zvuče utopijski. No oni svakako ukazuju na jedan smjer koji se isplati pokušati. Da li ikoja druga teorijska politika ima smisla? Sa kratkoročnog stanovišta vjerovanja u sveprisutnu ideologiju zvuči poput realizma, koji je u skladu s očajnim intenzitetom ljudskih problema i sukoba u tvrdnjama o znanju. No ako se tako napušta svaka nada u objektivnost, to bi bilo kao da čovjek gleda sav život kao

neki san. Morali bismo početi ispočetka i iznova razlikovati između noćnih snova i dnevnih »budnih« snova — intimnog svijeta mašte i zajedničkog svijeta danjeg svjetla, između izmišljenih ideologija i realističnih ideologija. Pojam objektivnosti je pojam stečen teškom mukom u najranijoj povijesti filozofije — naime misao o svijetu kao Stvarnosti koja ima određene značajke koje ljudi nastoje otkriti i prema kojoj treba njihove ideje ispitati, — ispitati ih što se tiče njihove dosljednosti, njihove jasnoće, njihove moći predskazivanja, te kontrole koju omogućavaju. To što mogu postojati djelomični sistemi mašte koji su međusobno ovisni nije još nikakav razlog da se napusti pojam objektivnosti u ljudskim pitanjima kao jedno uporno nastojanje za razlikovanjem osobnih ili čak zajedničkih snova od javne činjenice. Napustiti smisao objektivnosti, koliko god bili teški praktički procesi njegova traženja, znači otvoriti vrata logici mòre.

Sa dalekoročnog stanovišta mogu se vidjeti neki razlozi za mišljenje da vijek ideologije možda već ide kraju. To su, prije svega, razvoj i širenje znanosti, njezino konačno prodiranje u ljudsku svijest kao nešto čime bezuvjetno treba računati i političar i istraživač, i laik i učenjak. Ukratko, broj područja koja se izdvajaju iz domene moguće mašte i ulaze u zajednički svijet stvarnosti se povećava i po svoj će prilici i dalje rasti — upravo kao što je magija davno nestala iz proizvodnje a sada se gubi i iz medicine. S jednog veoma širokog gledišta ja nalazim nade u krivulji koja se može slijediti kroz historiju filozofije. Na primjer, vjerojatno postoji veća razlika između starovjekog materijalizma i modernog materijalizma, starovjekog idealizma i modernog idealizma, starih teologija i modernih teologija (pomislite na augustinske demone koji bi se razmahali u starom i sredovječnom svijetu) nego između bilo kojih protivnih filozofskih škola današnjice. Područje neizbježivog slaganja, i to jednako u pitanjima činjenica koliko i u intelektualnoj usavršenosti, neizmjerno se proširilo. Donedavna se bilo mislilo da se taj proces kreće prema širokom sjedinjenju, ali u posljednje je dvije dekade došlo do silnog umnožavanja razlika. No to može biti samo privremena i mnogo površnija pojava nego li to izgleda; jer još je prerano nešto reći, i još su uvijek moguće njezine različite analize.

U svakom slučaju treba držati otvorenima putove za neprekidno istraživanje u pooštravanju razlika između ideološkog i naučnog. To zahtijeva nezavisno razmišljanje kao i prestanak strahovitih pritisaka u korist ideološkog konformiteta, koji su takva značajka našeg vremena. Praktični su pritisci i predobro poznati a da bi ih trebalo ponovo nabrojiti. Teoretska poluga nije toliko neprikriveno iskrivljavanje činjenica — iako i to ima svoje određeno mjesto — koliko preveliko pojednostavnjivanje postavaka i formulacija. Pažnja je usredotočena na ograničene činjenice i ograničena pitanja. Svaki pokušaj gledanja stvari u

ma kojoj drugoj osim u alternativi 'pat' smatra se pretjeranom filozofskom finesom, kadšto praktički kao izdaja. Da li je popuštanje pritiska početkom i sredinom pete dekade ovog stoljeća dovoljno ojačalo intelektualnu slobodu, odnosno da li će današnji ratni pritisci obrnuti tendenciju, treba još vidjeti. U svakom slučaju, najvažnija je obaveza za intelektualca da održi minimalne uvjete za svoje intelektualno postojanje, što se u njegovu vjerovanju nekada smatralo samo po sebi razumljivim — naime zahtjev za potpunom analizom i inzistiranje na objektivnosti. Velika je šteta da se ta dva centralna načela intelektualnog gledanja nisu već odavna utjelovila u nečemu poput Hipokratove prisege. Možda bismo umjesto toga, slijedeći dobro poznati obrazac, mogli sažeti protivljenje ideologiji u jednu jedinu parolu: Potraži ideologiju — onaj kojega zavaravaš možeš biti i ti sam.

Prevela Karla Cizelj

ČOVJEK U SVJETLU FILOZOFSKOG MIŠLJENJA

Rasim Muminović

Sarajevo

U temeljnim stvarima čovjek je izgleda još uvijek na početku.

Put, što ga je do danas prevalila ljudska misao, obilježava permanentan napor da se od pitanja što je čovjek dođe do njegova rješenja. Uznemirujući duhove i danas to staro filozofijsko pitanje ulazi u središte filozofske problematike i uzbuđuje suvremenog čovjeka dajući antropologijsku aromu duhovnoj klimi našega doba. Kriza humaniteta ko zna po koji put iskrsava u znaku pitanja o biti, smislu i cilju egzistencije čovjeka naznačujući time i krizu povijesnog sklopa. Iako se u već rečenom naziru težina i kompletnost teme, valja reći da će ambicija ovog rada biti zadovoljena ako se uspije antropologijska problematika dovesti u dosluh s onom filozofskom refleksijom koja nivelira poduhvate što se manifestiraju u sferi filozofsko-antropološke problematike kao nedopustive simplifikacije ili isprazna meditiranja.

Prvo što se nameće u susretu sa naznačenom problematikom jesu napori usmjereni na dijalektičko prevladavanje tradicionalne racionalno-naturalističke slike o čovjeku, skoro nemoćno kritičko razbijanje uvjerenja po kome je čovjek kao dio prirode zapleten u kauzalnu mrežu determinirane realnosti. Na račun te i takve slike ljudska priroda se ili veliča do najviše vrijednosti univerzuma, kako čini aksiološki orijentirana misao, ili se u nešto blažem ekstremu dovodi u vezu s determinizmom vremena i povijesti, jednokratnošću i slobodom ljudske egzistencije, ili se prenaglašavanjem njene prirodnosti briše razlika između prirode čovjeka i životinje[1]. Ništa manje ekstremna nisu ni ona shvaćanja koja isticanjem subjektivnog faktora dovode do izoliranog individualizma, personalizma te spititualizma koji između ostalog dolaze do izražaja u egzistencijalističkoj filo-

1) Na tu problematiku implicite upozorava Ludwig Landgrebe, Philosophie der Gegenwart, Frankfurt/M — Berlin 1961, naročito I. pogl.

zofiji. Bolje rečeno, suvremena antropološko-filozofska problematika kreće se u izrazitim kontroverzama koje bi se mogle reducirati, po našem mišljenju, u dvije izrazite slike o čovjeku. U jednoj koju bismo nazvali »logocentričkom« prisutni su izrazito racionalitet, sloboda i povijesnost kao karakteristike ljudske prirode, a uz to i pasivistički odnos čovjeka prema svijetu. U drugoj, koju bismo označili »timocentričkom« slikom o čovjeku, apostrofirani aktivizam dovodi do iracionalizma kakav je onaj u vitalizmu, gdje se stvaralačka moć iracionalnog vitaliteta u kontroverzi prema racionalizmu uzdiže do forme svekolikog zbivanja. Kod posljednjeg se suviše ukazuje na sveživotnost prirode i intuiciju kao organ saznavanja kosmičkog i čovjekova bitka, a premalo na povijest ljudskog roda. Ali ni transcendentalizam kao kontroverza, da kažemo, logo i timocentričkoj slici čovjeka, uzdižući čovjeka na rang samotvorca, ne uspijeva, umaći jednostranostima. On zapravo slijedi sudbinu pragmatizma po kome se čovjek objavljuje preko svoje djelatnosti kao djelatno biće i samo kao takvo može slijediti tok povijesti. No neovisno od toga što zapaža da djelatni čovjek stvara nove strukture i institucije kojima se pokorava, što, dakle ne stoji na obali zbivanja nego samo zbivanje svijeta pretvara u premet svoga postojanja i oslobađanja od prirodnog toka, pragmatizam ostaje nemoćan da shvati ono bitno filozofsko-antropološko, jer ta djelatnost, kako je poznato, ima za svoj fundament pragmatističku bazu kojom se isticanje samokreacije egzistirajućeg subjekta uzdiže do supranaturalističkog Ja i tako dovodi do konsekvencija kada se gubi mogućnost istinski filozofijskog susreta sa ljudskom prirodom. Putevi koji vode odatle nemaju izgleda da će dospjeti u labirint humanuma. Ali i poduhvati kojima bi se preciznije odredila struktura i domet tih i sličnih koncepcija o čovjeku, premašuje okvire ove teme. U svakog slučaju, pomenuti ekstremi ne mogu biti baza za fundiranje problematike koja se tiče filozofske antropologije. Nasuprot njima, treba zapravo potražiti sigurniji put ka ljudskom, treba, naime, pokazati da je pitanje čovjeka eminentno filozofsko pitanje, a da se time ne isključe ti i drugi napori na otkrivanju ljudske prirode. Premda je Kant u tematiziranju ljudske prirode kao izrazito filozofskog problema besumnje najjasniji, o njegovoj antropološkoj koncepciji ovdje neće biti riječi. Ipak se ne može zaobići konstatacija da je Kant, sintetizirajući svoja tri glasovita pitanja filozofije, u kojima je mutatis mutandis sublimirana sva njena problematika, dopro do pitanja: što je čovjek, pokazujući analizom filozofijske problematike da se filozofija kao umovanje o totumu svijeta može u krajnjoj konsekvenciji svesti na jedno jedino — antropologijsko pitanje. Polazeći upravo otuda treba ponajprije ukazati na tendenciju jednostranog poimanja filozofskog mišljenja.

Filozofijsko mišljenje se nerijetko reducira na racionalitet i neopravdano smatra isključivo racionalnom sferom. To je pos-

ljedica tretiranja emocionaliteta kao regije iracionalnog čije bi dovođenje u vezu s filozofijom moglo doći u koliziju sa njenim racionalnim karakterom. U nastojanju da se to izbjegne, ratio se često tretira kao jedini legitimni medium filozofskog mišljenja pri čemu se previđa pitanje: gdje je ratio i ko odlučuje o tomu što je on? Vidjet ćemo da je za odgovor na to pitanje neophodno poznavanje strukturalne jedinstvenosti ljudskog bića, antropološko poimanje čovjeka, jer je u jedinstvu intelekta i emocionaliteta kao duhovno-intuitivnog logosa, s jedne, i volje kao duhovno-kreativnog dinamisa s druge strane, baza svakom ozbiljnom mišljenju.

Čini nam se da dubina i zagonetnost našeg sopstva iskrsavaju u domenu filozofijsko-antropologijskih istraživanja u svoj njihovoj paradoksalnoj i rasvjetljavajućoj prenaglašenosti. Zapaža se, naime, da se naše sopstvo reflektira dublje od percepcije, emocija, misli, što će reći da ono transcendira jednostranosti pomenutih psihologijskih struktura pojavljujući se u svojoj objektivnoj formi zapravo subjektivno. U tom smislu njegovo istraživanje ulazi u strukturu filozofskog mišljenja i sopstvenim otkrivanjem pomaže da se to mišljenje svestranije rasvijetli. Nasuprot tome, tretiranje filozofije u smislu sterilnog racionalizma imalo bi za posljedicu raspadanje njene misli u racionalnoj komponeti i dovođenje do nemogućnosti definiranja ratio-a. Ali s druge strane postavljanje ratio-a u zavisnost od iracionalnog moglo bi voditi nepremostivim teškoćama ukoliko se postavi pitanje: može li se iracionalno drukčije određivati nego li posredstvom ratio-a? No, teško bi i komplementarnost tih dviju sfera, tj. uzimanjem u obzir uzajamnog dopunjavanja ratio-a i emocionaliteta, mogla otkloniti skeptičko-solopsističku notu koja je prisutna u našoj ličnosti. To znači da se faktična prisutnost, što se maksimalno obznanjuje u čovjeku, ne ističe u cijelosti u njegovom izvanjskom svijetu. Prisustvo te skrivenosti nalazimo čak i u riječi persona što na latinskom označava masku koju glumac nosi na bini. Zatvorenost ličnosti slično anonimnosti glume skriva svojom prisutnošću prisustvo onoga što po svojoj ontičkoj strukturi predstavlja prius ličnosti.

Iz dosadašnjeg slijedi: ukoliko se zanemari totalitet ličnosti, posuda u koju duh sipa nektar-misli, uskraćena je mogućnost da se u otkrivanju čovjekove prirode manipulira s primarnim. Naprotiv, mnogo je više pouzdanja da će se zabasati u efemernosti i privid. I najzad, treba dodati da suočavanje našeg sopstva sa iskonskim karakterom filozofske misli nije na ovom mjestu imalo pretenziju da sam fenomen analizira ili cjelovitije prezentira već prije svega da na njega ukaže kao na prioritetno filozofsko-antropološko pitanje.

S povijesnim rastom čovjeka rastu i pitanja koja ponekad ostaju bez odgovora mada u svojoj interakciji sa svijetom on otkriva svoje sopstvo, svoju dubinu, uskost, svoju tamu, svjetlost svoje egzistencije, odnosno svoj unutrašnji put, — svaka-

ko ne da bi se time otuđio nego da bi se nekako izrazio. Otkrivanjem i rasvjetljavanjem kako izvanjskog tako i unutrašnjeg svijeta, čovjek se davno sreo s pitanjem: otkuda dolazi i kamo se vraća. Ono obuhvaća početak i kraj njegove egzistencije, a unutar tih međaša pitanja se multipliciraju kao i pretpostavke za njihova rješenja ne povećavajući uvjerenje u to da će se na neka od njih ikada moći adekvatno odgovoriti. To leži u specifičnosti ljudske prirode. Nasuprot profanom postojanju, lišenom sposobnosti doživljaja samog sebe, čovjek ne samo da živi nego i tom življenju određuje smisao i daje vrijednost. Bič gladi i nesigurnost života rano probudiše blizinu sopstva u njemu i to se ponavlja i dandanas. Oskudnost nam postaje najbliža i najprije dopire u našu svijest. Onog povijesnog časa kad je počeo da prikuplja plodove u cilju stišavanja nemira što ga je u njegovo biće unosila glad, čovjek je u svojoj goloj koži i surovoj okolini, gdje je i pokret grančice objavljivao strah, počeo graditi svoju mučnu povijest. Tu gradnju je uvijek slijedilo mišljenje premda je njegov put duži od kratkoročnih poteza prisutne nužnosti budući da se ono ni u predasima ne prekida. Stoga ono obavija višestruko ljudski svijet svojim raskošnim oreolom. Ipak, ono što mišljenje otkriva je skokovitog karaktera, jer se genij ne rađa po narudžbi niti njegova misao potiče iz straha, već kako je poznato, iz čuđenja koje pretpostavlja slobodu, a time i nešto najplemenitije u čovjeku[2]. No, uprkos tome što tretiranje karaktera ljudske misli vodi rasvjetljivanju problema genija i sudbine njegova djela, moramo se ovdje ograničiti na pitanje čovjeka kao bića sui generis.

Kao što se naše putovanje ne može obaviti bez nas, tako nema povijesti bez ljudi niti pak ovih bez čovjeka. Ako se ovdje ne može misliti na ljude kao agregat jedinki, a još manje na pojedinca kao homo individualisa tad se misli na ono ljudsko što je zajedničko svim ljudima. Ali insistiranje na stalnosti ljudske prirode izgleda suvremenom mišljenju kao pseudo vraćanje prevladanom naturalizmu. Više se, međutim, uzimaju povijesnost, što se sa čovjekom javlja, i historija koju stvara, de facto kao dokazi povijesnosti ljudske prirode. Kao povijesno-praktičko biće čovjek se s-nalazi u svijetu, uspostavlja relacije sa pojavama u sebi i onima izvan, nalazeći koji put sebe u njima, njih u sebi. Sve to čini preko djelatnosti, što mu daje obilježje primarno djelatnog bića; djelatnost ovdje treba da znači približavanje svrsi čovjeka mijenjanjem prirode. Međutim, uz pretpostavku da se o ljudskoj prirodi kao o racionalnom animalitetu ne može govoriti, mora se postaviti pitanje: zar čovjek nema baš ništa

2) Epigonima je suđeno da ostaju na periferiji horizonta što ga je anticipirao genijalan um. Težina problematike kao matica baca ih na sekundarne probleme, a oni zaslijepljeni time ne zapažaju da je tek rješenjem primarnih moguće riješiti sekundarne probleme.

iskonski esencijalnog što ne bi bilo rezultat evolutivno povijesnog razvoja?

Ukazujući na blizinu božanskog u ljudskoj biti Martin Heidegger smatra da je ishitrena oznaka čovjeka kao animal rationale-a, jer je po njemu živo biće »najteže pomišljati budući da nam je ono s jedne strane na stanovit način najbliže srodno, a s druge ipak u isti mah ponorom odijeljeno od naše ekstatičke 'biti«[3]. S obzirom na pravac transcendencije čovjek po Heideggeru može transcendirati životinjsko carstvo prema bitku, dok Max Scheler, da pomenemo tek primjera radi, smatra — prema bogu, jer je njegova koncepcija teomorfna: imao lik majmuna ili ptice, čovjek bi po njemu bio čovjek ako teži bogu[4].

Osnove na kojima se razvija ontologiziranje i teleologiziranje ljudske prirode veoma su nesigurne. Jer, ukoliko se prihvati Heideggerova odredba čovjeka kao bića koje razumije bitak, ostaje neshvatljivo što biva čovjek ako ništa ne zna o bitku ili ako zaboravi na bitak (o Schelerovoj fundaciji ne može se ovdje ni toliko reći). Mada Heideggerovo definiranje čovjeka ne pogađa čovjekovu generičku bit, ono može poslužiti za principium divisionis moguće podjele na dosadašnjeg čovjeka bez razumijevanja bitka i budućeg — sa razumijevanjem bitka. Ali pod tom pretpostavkom na ljudsku prirodu se tek posredno ukazuje a da se direktno ne pita o samoj ljudskoj prirodi, da li je ona promjenljiva ili nije? Ako jest, kako je onda moguće da ono što je u jednom povijesnom razdoblju primarno postaje u drugom sekundarno? Može li se govoriti o biti koja bi bila tako promjenljiva? Ako je ljudska priroda promjenljiva, znači li to da u njoj nema bitnoga? Nije li u istraživanjima ljudske prirode svagda riječ o novom pristupu čovjekovoj prirodi, o novim otkrićima njenog specifikuma, a ne o novom čovjeku kao novoj ljudskoj prirodi?

Odnos esencije i egzistencije, biti i pojave, ne tangira samo problematiku filozofske antropologije već je to krucijalno pitanje logike i jedan od osnovnih problema gnoseologije.

Za sagledavanje problematike na koju se pitanje odnosi ovdje ćemo se zadovoljiti osvrtom na filozofijsku viziju cjeline.

Filozofiranje, koje ne zna za polovičnosti koliko i prava ljubav, svagda nastoji formirati jednu jedinstvenu sliku o svijetu i kad mu to uspije tada se totalitet, što se sabire u arhitekturi logosa filozofije, objavljuje kao jedinstveno kretanje unutar kojeg je sve u nastajanju i propadanju, »neprestanom uzdizanju od nižega k višem« (Engels), u međusvjetlu bitka i privida, u smjeni mogućnosti i zbilje. Ta simfonijska dijalektika postojećeg, zvalo se ono biće ili ideja, broj, vatra, supstan-

3) Martin Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt/M, 1965, S. 15.
4) Vidi: Max Scheler, Zur Idee der Menschen, u knjizi: Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern 1955, S. 171—195.

cija ili energija, iskrsava u viziji neshematskog znanja, gdje je sve zahvaljujući proniclјivosti duha ipak našlo svoje mjesto u građevini svijeta, kao totum što ga je dozvao duh propuštajući ga kroz kritički katarzis ili objavljujući koji put u formi slutnje. Tako kroz slutnju um razabire strukturu bitka kao »hen kai pan«, prisustvo jednog što je sve i stoga nužno, kao što u običnom životu čovjek otkriva neformalni okvir u kome nekako sebi sve formira. U tom filozofskom kaleidoskopu, ako možemo tako nazvati filozofsku viziju, sve je na putu:

Kronos-kretanje povezuje jedne dok druge razdvaja, jednima objavljuje početak kad drugima kraj; rast jednih ubrzava nestajanje drugih, gdje sunce smjenjuje dan i noć, oskudicu i bujnost, godišnja doba i usmjerava jata ptica jugu ili sjeveru, gdje milenij trajanja jedva otkucava sekundu na satu vječnosti, gdje sve poštujući svoj kairos nekamo hrli, nekom cilju smjera, nešto traži, na nekoga čeka ili se nečemu nada. U tom svijetu um nalazi i svoga nosioca — čovjeka, nalazi ga tamo gdje su sve stvari nominalno definirane, čak i ono nepoznato je na određeni način poznato, bar kao nepoznato.

Načinom svoga postojanja čovjek se prema tome odvaja od svega. Jedino on na ruševinama starih kultura podiže domove i na razbijenim carstvima formira države, te tako radom i ratovima mijenja lice zemlje uvjeren da je njegovo djelo najbolje. Samo on ne pleše u ritmu prirodnoga toka nego stvarajući svijet kojim zadovoljava svoje potrebe razdvaja vječnost na sadašnjost, prošlost i budućnost i svakoj od njih dodjeljuje poseban smisao i vrijednost. Nastaje tako zahvaljujući njemu vrijeme kao ono što se zbiva i samo tamo gdje se nešto zbiva, a zajedno s tim i historija kao kronologija onoga što se izliva iz vremena vječnosti u posude sadašnjosti i prošlosti. On zapaža kretanje koje obuhvaća kod nebeskih tijela kao i treperenje leptirovih krila mada ne kao brodolomac koji se oteo talasima dočepavši se otoka već kao svjedok pozvan da kaže istinu iako se ovdje pitanje istine samo njega tiče.

Deskribirajući filozofsku viziju univerzuma susreli smo čovjeka kao jedinstveno i po tome od svega u njemu različito biće. On se načinom svoje egzistencije izdvaja iz nepreglednog carstva pojava kao djelatno-povijesno biće koje zadovoljavanjem jednih stvara i nove potrebe. Te odredbe nisu nebitne, ali ni dovoljne da se odredi sam čovjek. Time da čovjek stvara svijet kojim zadovoljava svoje potrebe nije rečeno *kako* stvara svijet i koje potrebe. Ali kako odgovor na ta pitanja pretpostavlja širu fundaciju, trenutno ćemo se udaljiti da bismo se uopće mogli približiti onomu što je u njima upitno.

Svojim nastojanjem da razbije okove kojima vrijeme okiva ljudsku zbilju i poduhvatima da otkrije iskonsko porijeklo svijeta respektive čovjeka, filozofija se pokazuje u formi antroposofije. Ona u cjelini svijeta motri ono što je ljudsko najavljujući povijesnu krizu tamo gdje se ono počinje gubiti ili izjed-

načavati sa milijardama drugih. Ulazeći u bit ljudskog antroposofija podsjeća čovjeka na to što jest da bi mogao i morao biti ono što treba da bude. A nije niko tako mali da se u njemu ne bi nazirala ili otkrivala ljudska bit i da ne bi mogao sam osjećati njeno prisustvo bar u domenu konačne slobode. Za to su svjedoci ponajprije misli koje polaze od ljudi vraćajući se ljudskom životu pa se rješenja kognitivnog duha tiču svakog čovjeka neovisno od njegova prethodnoga interesa. Neposredni susret čovjeka sa svijetom ne ostaje samo to — susret. U svakome ljepota prirode manje ili više izmami radost kao što pomisao na svrhovitost trajanja svijeta svakoga, ko do nje dođe, zbunjuje. I dok imamo široke mogućnosti za izbor habitusa u smislu programa življenja, puta ka bogatstvu, moći, površnoj sreći, dodir sa iskonom svega moguć je samo na jedan jedini način — radom, jer rad kao proizvodnja nije ništa drugo nego dijalog sa iskonom, ali o tome kasnije. Upotrijebili smo termin »izbor« u značenju koje jedva to može značiti. Izbor susreta s prirodom malo je prepušten našoj slobodnoj volji. On se u stvari odvija pod diktatom nedovršenosti našeg bića i imperativom slobode koja je inherentna našem bivstvovanju. Filozofija nije izvan tog domena mada se tako ponekad misli. Naprotiv, ona je iznošenje slobode pred sud filozofije. Sloboda se ovdje na određeni način oslanja na samu sebe. Kako?

Polazeći od konkretnih stvari, pojava, procesa i njihovih odnosa, obigravajući ih i otkrivajući u njima ono zajedničko, filozofija se oslobađa njihove efemernosti i kao sloboda uzdiže do univerzalnog poimanja svijeta stvarajući za tu svrhu specifičnu terminologiju i svoju strukturu mišljenja čije razumijevanje pretpostavlja rad koji jedino može da dade snagu misli za apstraktno nadletanje površnosti i efemernosti u kojima se često zapliće pozitivistička misao. Otuda gospodstvo filozofije u uzletanjima beskonačnosti, u otkrivanju veza među pojavama, njeno superiorno transcendiranje svakodnevnosti i pozitivističkog rezoniranja, njen kvalitativno drukčiji sadržaj pitanja, njena da tako kažemo neosjetljivost na međuzin pogled i sposobnost da u svakoj zbilji otkrije mogućnost druge i drukčije zbilje. Da bi u svoj horizont mogla smjestiti zbiljnost i mogućnost, nastajanje i prolaženje svega što jest, filozofiji je potrebna fantazija kao i poeziji, jer traganje za istinom slijedi trag sumnje. Time što slutnja nije ništa teško je pokazati šta ona jest iako svako mišljenje počinje njome. Međutim, istinsko mišljenje započinje samospoznajom koja proizlazi uopće iz praktičkog karaktera ljudske prirode. Spoznaja spoljašnjeg svijeta omogućava lakše snalaženje, bolju orijentaciju u njemu, a da ne govorimo o zbližavanju čovjeka i prirode na toj liniji. Istinska spoznaja vezuje se najčešće za filozofiju, koja iako nikada izvjesna kao pozitivne znanosti, bitnije pripada čovjeku od njih, jer kako je pomenuto, svojim skeptičkim mišljenjem otkriva drukčiju mogućnost stvarima nego li jesu, a time unosi

u ljudsko biće onu poetsku toplinu koja je odsutna u hladnom pozitivističkom rezoniranju. Filozofija sumnja u sve osim u to da treba sumnjati. Svi ljudi teže znanju, što je još Aristotel zapazio i različito se trude da zadovolje tu potrebu, odnoseći se često prema njemu kao prema sreći: svi je traže i različito interpretiraju s tom razlikom što se svi osjećaju dovoljno mudri, a niko savršeno srećan. Ipak je zadovoljavanje potrebe za znanjem različito od zadovoljavanja drugih čovjekovih potreba. Dok se zadovoljenjem biološkog nagona otklanja nagonska potreba za stanovito vrijeme, dotle zadovoljavanje orexisa (požude) znanja povećava sam orexis, jer jedno znanje rađa potrebu za drugim. To će reći, filozofijska težnja se na određeni način poklapa sa permanentnim intencijama ljudske egzistencije. Ona, kako je poznato, smjera vrhovnim domenima spoznaje a preko ove esencijalitetu svega što jest krećući se u korak sa onom živom čežnjom za progresom i promjenom koja je prisutna u čovjeku koji i nefilozofski živi. Zato bi se s pravom moglo reći da filozofija pripada biti čovjeka iako se ljudi svagda ne bave njome. Utoliko prije što samo filozofiranje najpregnantnije objavljuje ljudsku bit. Ono je u stvari igra duha slobodom koju inače srećemo u svakoj igri. U interesu sagledavanja modaliteta slobode koja se u igri objavljuje kao ljudska bit pokušat ćemo u nekoliko oštrih poteza pokazati na ovom mjestu.

Ljudska igra ima tako generičko obilježje i smisao da se tek u nedopustivim metaforama može govoriti o igri životinja. Ona se razvija u čovjeku kao smisleno događanje uprkos tome što je čovjek najčešće izvan svake refleksije dok igra. On je osjeća kao prijatnu olakšicu, kao istinsku osvjetljavajuću mogućnost života, kao pravi odmor. Pomoću nje spašava se pritiska čežnje, težine tereta, uskosti, fiksiranog vremena, dosadne okoline (pogotovu danas). Ona se prema tome pokazuje kao izmicanje otporima i ulazak u ono što još nije postalo dosadno tako da smo u njoj bliski pticama na nebu ili bezbrižnim dječacima na poljani; zaboravlja se na prevelike »dužnosti«, na teret briga i vraćamo iskonu svoje egzistencije. Iako se odrasli igraju nešto drukčije od djece, zajedničko im je to da igra, koja pripada čovjekovoj egzistenciji i predstavlja jedan od temeljnih elemenata te egzistencije, zahtijeva unošenje cijelog čovjeka. Ona indicira ljudsku bit ukazujući ne samo na ono što je bio nego i na ono što čovjek treba da bude. Zato slijedeći antropološki karakter igre izgleda nam da je Marxovo mišljenje o totalitetu ličnosti moglo nastati i analogijom igre. Moramo dodati da ovdje nije riječ o igri u njenom profanom smislu. Čovjek se, naime, igra dotle dok ne igra za krajnju svrhu, jer kad igra sa svrhom nema igre. Vremenski gledana igra nas smješta u sadašnjicu, istina ne onu filozofijsku, gdje je postalo mirno u dubini bića kad je moguće razabrati dah svijeta i čuti lagani hod njegova prolaženja, već u sadašnjost u kojoj čovjek igra na ra-

čun »ozbiljnosti« i smrti. Igra otkriva još jednu, mi bismo rekli, bitnu karakteristiku čovjeka: čovjekovu društvenost. Budući da ne producira u prostoru realne zbilje, u igri čovjek postaje produktivan, slobodan i to je ono zajedničko što nalazimo u umjetnosti i filozofiji. Zar poslije ovoga što je rečeno o igri nije postalo bliže i jasnije ono što smo u povodu filozofije rekli o slobodi i ljudskoj biti. Ali filozofija je koji put u domenu poezije.

Filozof kao i pjesnik čuje zov što se razliježe u postvarenom svijetu i u njemu razabire poziv na spašavanje ljudskog koje se počinje gubiti, nestajati u iživljenom povijesnom trenutku. Kao čuvar humanuma on svojom filozofskom invervencijom razbija sjeme učmalosti i budi slutnju koja inicira svaku spoznaju, jer kome nedostaje ona, taj nikada neće doprijeti do znanja. Razbuktava se želja i podstiče duh da pod svjetlom filo-sofia-e zakorači u svijet tajanstvenosti kao Minervina sova, koja, bojeći se svjetlosti dana, izlijeće u predvečerje da bi u susretu dana i noći našla svoj tajanstveni zavičaj, tj. da bi prisustvovala susretu dva svijeta, ne dakle kraju dovršenog, kako je mislio Hegel, već kao stanovnica noći i početku novog svijeta. Filozofija ustaje ne samo protiv mučnine svijeta koji je u svojoj poznatosti postao nesnosiv nego i objavljuje rumenilo novog dana u kome bi humanum iznova kao u igri oživio. U namjeri da to donekle ilustriramo vratimo se za čas putanji filozofsko-antropologijske misli.

Suvremeni čovjek je zabasao u takvo bespuće da ga jedva mogu dozvati reminiscencije antropološke misli. Vjeran svom mutnom nagonu, koji svojom sirovošću podsjeća na životinjstvo, i dosljedan tome, on se gubi u materijaliziranim i unificiranim vrijednostima, uranja u društvenu anonimnost noseći pečat prokletstva da prodaje iskrenost za formalitet, istinu za privid i sl. Sve više mehanizira svoj oskudni život noseći tako žig vremena u kome živi i sve dublje osjeća strah od ljudi, a sve manje od prirodnih sila i tako razvija distanciju između sebe i drugih, osjećajući prostranstvo pustoši svoje egzistencije. Kakve li razlike?!

Nekad je uspoređujući kosmos sa svojim bićem čovjek pokušavao da sopstvenim stanjima i uvjetima objasni stanja i uvjete univerzuma, tj. da u sebi kao mikrokosmosu sagleda strukturu i smisao svijeta kao makrokosmosa. Takvo konfrontiranje započeo je onda kad se otimao pojedinačnoj predstavi tek naslućujući kauzalnu vezu među pojavama. Na smjenu dana i noći počeo je gledati kao na svoje budno stanje i san. Univerzum je tako na jednom stupnju čovjekova razvoja predstavljen kao makrantropos — veliki čovjek. Voda, kopno i nebo odgovarali su u mitskoj viziji strukturi ljudskog bića; izjednačavana je funkcija nomosa u polisu sa funkcijom Dike (pravde) u kosmosu, dok je napr. kod Demokrita ista kvantitativna supstancija tvorila čovjeka i kosmos. Prenosila su se promiscue svoj-

stva sa čovjeka na kosmos čak i u predsokratovskoj filozofiji izuzimajući sofistiku i njenu gnoseologiju koja je smatrala čovjeka mjerom stvari i time obilježila veličanstveni obrat od kosmogonije i kosmologije ka antropologiji. Ako je Sokrat tu antropocentričku koncepciju doveo do krajnjih konsekvencija smatrajući čovjeka eshatonom svijeta, u filozofiji Platona i Aristotela naznačen je njen pad, ono lagano spuštanje koje poslije kulminacije mora svaka misao da prihvati kao obilježje svoga daljeg toka. Na putu prema dolje humanističko će u stoicizmu i epikurejstvu još jedanput zabljesnuti pripremajući se za prigušeno provirivanje iz mistike neoplatonista i teologije srednjeg vijeka, te napokon ponovno vaskrsavanje u principijelnoj sveživotnosti prirode G. Bruna, u novom obzorju čovjeka i svijeta, u horizontu, gdje će za svagda nestati naivno postuliranje i konfrontiranje mikro i makrokosmosa kao mikro i makrantroposa. Napuštajući kitnjasti univerzum antropološka misao preko Paracelzusovog siderizma, Leibnizove prestabilirane harmonije, uz sav metaforičko-poetski kolorit, u kome se još uvijek osjeća demonski dah Platona i neoplatonizma, dospijeva u zenit svog antropološkog neba kod Kanta[5]. Istina u Kantovoj koncepciji nije onako sokratovski sterilna kao kod Feuerbacha, tog Sokrata novog doba, koji ljudsko mišljenje vidi u samim antropomorfizmima. Paulsenovo vraćanje Fechnerovu panpsihizmu i Lotzeovo razvijanje Leibnizovog monadologizma ne obilježavaju samo pad u brojne izme naše epohe nego i svojevrsni povratak problematici predsokratovske filozofije.

Gotovo u svim konfrontacijama mikro-makrokosmosa daje se prius mikrokosmosu nad makrokosmosom. Moglo bi se u drugoj prilici pokazati da je čovjek svagda gledao izvanjski svijet prioritetno kroz antropološku prizmu, da je u toj ontološkoj predisponiranosti da vidi druge prije sebe, prisutno i razumijevanje za njegovu određenu indolenciju prema vlastitoj prirodi s obzirom na njeno saznavanje.

Uz sav progres antropološke misli za antiku je u krajnjoj instanciji karakteristično da još ne distingvira sliku od pojma, što je obilježje elementarnog predmetnog mišljenja, dok renesansa kao i novovjeka filozofsko-antropološka misao griješe najčešće ne povlačeći razliku između biološkog i sociološkog. Često se gubi iz vida da je biološko konkretno, kompatibilna cjelina, autonomno po načinu svoje egzistencije, a da sociološko nikada ne može biti takvo. Ljudska zajednica kao sociološki fenomen je u stvari diskretna jedinica, razdvojena u sebi i sebi različita. Tome treba još dodati, mada će kasnije o tome biti riječi, da se naspram biološkog i sociološkog razlikuje antropogeno kao ono što je po sebi već za sebe. Ipak, gornji

5) Vidi: Milan Kangrga, Etički problem u djelu Karla Marxa, Zagreb 1963, naročito poglavlje: »Čovjek kao moralno biće«, str. 11—25.

pokušaji zbog svog objašnjavanja ljudske prirode per analogiam pripadaju povijesti antropologije neovisno od svih impulsa koje su dali antropološkoj misli i otkrića veza među pojavama te uticaja na rađanje ideje kosmopolitizma i razumijevanje humanističke problematike od etike do medicine i to najčešće na osnovu naivnog principa: slično se sličnim saznaje. Danas je radikalno drukčije.

U suvremenoj etici i antropologiji vodi se bitka oko temeljne fundacije humanuma. Za bazu ljudskog uzima se ili ontološko , kako čini etika bitka, ili slobodnolebdeće Sollen — etika trebanja, ili objektivno idealna vrijednost čime se odlikuje etika vrijednosti, ili konkretna situacija što predlaže etika situacije i najzad egzistencijalizam u čiju složenu fundaciju ne možemo ovdje ulaziti[6]. Ali prema ovim postulatornim pozicijama moguće je naslutiti njihovu jednostranost i ograničenost. Stoga tragom biti rečenog može se istaći:

Uprkos sofističke ishitrenosti da je čovjek mjerilo svih stvari, u antici je čovjek dio kosmosa pa se prema njemu priroda odnosi kao Kronos prema svojoj djeci; u srednjem vijeku čovjek se kao božja kreatura uvrštava u teološki ordo da bi se u novovjekovnoj filozofiji centrirao postajući Kantovom fundacijom svijet oko kojeg se vrti često nemoćna suvremena filozofska i antropološko-etička misao. Uz to je posve razumljivo što se nameće potreba za filozofskom antropologijom i što ona postaje znanje o čovjeku kao biću sui generis.

Što je to filozofska antropologija?

Više nema sumnje da je misao o čovjeku skoro toliko stara koliko i sam čovjek, to se ne može reći za filozofsku antropologiju. O njoj kao znanju čovjeka o samom sebi govori se tek od 18. st.[7], premda je njena problematika, kako je, nadamo se i ovdje pokazano, prisutna kako u filozofiji tako i u sveukupnoj kulturnoj baštini nekog naroda ili epohe. Antropološka problematika prožima religiju, umjetnost, znanost, tehniku i sve regije praktičkog života, a da se ponekad to zaboravlja. To je u stvari onaj implicitni humanistički imperativ koji ne samo podstiče i nosi ljudsku djelatnost nego i svojom imanencijom ulazi u strukturu čovjekova djela, na osnovu čega se dade govoriti da u osnovi svake kulture leži jedna implicitna antropologija, koja pruža ili bi mogla da pruži sliku čovjeka date epohe, čak i tamo gdje se prividno uopće ne govori o čovjeku. Budući da svaka ljudska aktivnost nosi u sebi eksplicitan ili implicitan antropološki razlog, kojeg smo manje ili više svjesni, koji svojom prirodom ulazi u srž čovjekova bića, to s jedne, i kako se čovjek pokazuje u formi svijeta za sebe, kojeg parcijalno istražuju mnoge znanstvene i filozofske discipline s druge stra-

6) Vidi: Dr Johannes Hessen, Ethik, Leiden 2. Aufl. 1958.
7) Vidi: Arnold Gehlen, Anthropologische Forschung, Hamburg, 1961.

ne, to se za istinsko razumijevanje totaliteta ljudskog bića javlja potreba za filozofskom antropologijom kao filozofskim pogledom na čovjeka[8].

U odnosu na filozofsku antropologiju mogu se čuti brojni prigovori kao npr. čemu filozofija o čovjeku? Ako se radi o fizičkoj prirodi čovjeka, zar to ne istražuju dovoljno prirodne znanosti sa psihologijom i karakterologijom? Ili ukoliko je riječ o njegovoj duhovnoj strukturi zar treba nešto više istraživati nego to čine već duhovne znanosti? Sve tako i u tome duhu.

Distanciranje od tih i takvih prigovora, koji se najčešće utemeljuju na parcijalnosti ljudskog bića, jest jedan od propedeutičkih zadataka filozofske antropologije ukoliko hoće da je njen predmet totalitet ljudskog bića. Tek nakon toga može se odrediti horizont njenog istraživanja, tj. struktura, doseg i smisao njenog predmeta. Nikako to ne znači da je istraživanje čovjeka jedino njeno legitimno pravo. Naprotiv, ako trud oko čovjeka nema druge namjere do da pomogne da čovjek postane ljudskiji, tj. da se otme bezavičajnosti i tako uzdiže ka nivou svoje biti, lako je tada uočiti da znanosti i humanistička djelatnost istražuju i jedan dio problematike koja ulazi u domenu filozofske antropologije i koji ona opravdano ne prisvaja kao isključivo svoj. Njen pozitivni uticaj na istraživanje humanuma u pomenutim regijama znanosti i svijeta nije potrebno ovdje posebno isticati, a pogotovu kad je u pitanju Marxov pogled na antropologijske probleme.

Ako dosada nismo isticali Marxov doprinos antropološkoj misli i tome shodno, ako nećemo ni sada o njoj govoriti u obimu koliko nam dopušta okvir teme, to je iz prostog razloga što smatramo njegovu misao izrazito filozofsko-atropološkom. No to nas ne oslobađa već naprotiv obavezuje da istaknemo:

U horizontu Marxove orijentacije humanum seže do granica povijesnog svijeta i prožima sadržinu povijesnog toka, što je već prisutno u Marxovu stavu: »Čovjek, to je čovjekov svijet. . .«[9]. Zakon ljudskog života ne da se izraziti formulom, jer život obuhvaća sve formule i sva pravila, njega tek nagovještava slika čovjeka. Budući da je ne posjeduje na način prirode, čovjek traži svoju zakonitost, te je stalno na putu k sebi, k zavičaju koji ne uspijeva realizirati. U cilju ostvarivanja tog zavičaja i oslobađanja bezavičajnosti, čovjek stvara povijest, stvara umjetnost kao nadoknadu za odsutni etos objavljujući na taj način njegovo prisustvo u svijetu. Religija, politika, umjet-

---

8) Pored filozofske danas postoje teološka, somatsko-fiziološka, psihološka, medicinska, psihijatrijska, kulturna, sociološka, politička, i pedagoška antropologija. Skoro svaka od njih pretenduje na to da jedino ona istražuje bitne elemente ljudskog bića i da je svaka druga manje važna. Izuzetak u tome čini fil. antropologija.

9) Karl Marx, Frühschriften, Herausg. S. Landschut, Stuttgart 1953., S. 208 (naš prijevod, str. 73).

nost, znanosti nude čovjeku zavičajnost ne uviđajući da se čovjekova autentična bit ne može tražiti u bogu, državi, umjetničkim tvorbama, niti u parcijalnim istinama pozitivnih znanosti budući da se »čovjek kao čovjekov svijet« ne da reducirati na jednu niti na sve zajedno sadržaje tih zahvata. Njih povijesni totalitet transcendira i tek u njemu se stidljivo najavljuje slutnja o biti čovjeka. Ako je Kant tome najbliži, kako je u početku rečeno, znači li to da je samo on pošao putem koji vodi ljudskoj biti? Je li u stvari to pravi put? Nikako! Marx je to pokazao[10]. Marx je radikalnim obratom rehabilitirao antički antropocentrizam fundirajući ga na svojoj koncepciji prakse i time još korjenitije od Kanta pripremio humanističku misao za revolucionarni obrat kakav dotad ne poznaje povijest antropologije. Kod Marxa čovjek bivstvuje na način prakse, jer proizvodnjom bića iz bitka uspostavlja povijesni odnos prema svijetu u kome nije samo kreator povijesti, tj. svog još uvijek otuđenog svijeta već ujedno i produkt povijesti. »*Cjelokupna takozvana svjetska povijest*, veli Marx, nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada«[11]. Proizvodnja postaje ogledalo čovjekovog uspona i pada, univerzalnosti i ograničenosti, slobode i samostalnosti. Otkrivajući te mogućnosti Marx zahtijeva priznavanje »čovječnog čovjeka« u društvu kao mogućem zavičaju ljudske prirode. Slijedeći nedorečenosti Marxove misli u tom pogledu i uzdižući se preko nje do vlastitog horizonta, Ernst Bloch, suvremeni mislilac našeg doba i svojevrsni marksist, izgradio je čitav sistem filozofije nade.

Ako svako putovanje teži završetku, tada i naše nema razloga da ne bude takvo.

Mi smo čini se utvrdili da se ljudska bit ne određuje ni iz esse esencije niti iz esse egzistencije već iz ekstatičkog povijesnog bitisanja. Samim tim je rečeno da je supstancija čovjeka življenje kao povijesnost bitka, tj. prebivanje u modalitetu bitka samog. To je življenje koje sebe čini življenjem distancirajući se od svakog zbivanja i jedino tako približavajući sebi samom. Tako čovjek koji se odnosi prema neljudskim bićima, prema drugim ljudima ne može a da se ne odnosi prema sebi i svojoj biti. mora da posjeduje »svjesni bitak« (Bewusstsein). »Svijest, veli Marx, ne može biti ništa drugo do svjesni bitak, a bitak ljudi je njihov zbiljski životni proces«[12]. Čovjek razumom, govorom, društvenošću svoga bića, svojim umotvorinama i rukotvorinama na jedan način otkriva, a u drugoj formi sakriva svoju ljudsku bit. Uzdiže svoje tamne nagone do visine umjetničkog zadovoljavanja i izazivanja novih potreba — svoju ero-

10) Vidi: Milan Kangrga, Etički problem u djelu Karla Marxa, op. cit. poglavlje »Čovjek kao povijesno-praktičko biće«, str. 95—128.

11) Karl Marx, Frühschriften, op. cit. S. 247—8 (237)

12) Ibid., S. 349 (293).

tiku do rituala ljubljenja, jelo i piće do gurmanskog uživanja pa ipak nije samo tim nadvisio životinjsko carstvo već mnogo više zlobnošću, lukavstvom, licemjerjem, krvoločnošću[13], jednom riječju, antipodima svojih uzvišenih vrlina. Tako polivalentnim eksponiranjem čovjek sve snažnije zapliće i onako komplikovano razumijevanje svoga bića. Možda je u tim odlikama položena razlika koja ga istinski dijeli od životinje, ali u čemu je njegova bit?

Jedno je nesumnjivo: čovjek se pojavljuje kao mjera svih stvari pa se o svemu drugom dade govoriti tek na osnovu njegova prisustva u univerzumu. Treba li to značiti da sve što jest jest samim tim u čovjeku? Svako ohrabrenje u tom pogledu bilo bi doista preuranjeno. Čak utvrđivanje razlike između čovjeka i životinje ne ide tako lako kako je sklona površna misao da vjeruje. Naime, istraživanje te razlike nadovezuje se na utvrđivanje porijekla čovjeka, a ovo na nastanak života uopće. U tom domenu suvremena znanost ne ide dalje od nesigurnih hipoteza. Da skratimo: i tamo gdje se pojavljuje kao svjetovno biće sa uvjetima, djelovanjima i sudbinama drugih bića kao i u sferi njegova sopstvenog svijeta, čovjek se spotiče o nesigurnosti spoznaje vitalnog, sociološkog i saznajnog.

Uslijed toga više nema sumnje da treba sumnjati. Samim tim da čovjek postoji ne znamo što on u stvari jest. Prema onome kako se ispoljio u povijesti čovjek *nije* nego tek *biva*. Nemogavši da bude rezultat svoje žudnje, on vuče svoje želje potucajući se i objavljujući ih kao obilježje svoga htijenja i nemoći njegove realizacije. Nemoćan da prihvati, i kad shvati, da je biće konačnosti, koju prati gubitak, čovjek se otima nadom mučnom osjećanju svog definitivnog gubitka. Zato je svagda ne samo filozofijsko nego i vlastito pitanje.

Ako je vjerovati Marxu, mi smo još u pretpovijesti pa to što je u njoj nije svjesno uspostavljeno. Tek sa poviješću pitanja: kamo sve to smjera i u koju svrhu možda će dobiti svoj pravi smisao. Našem povijesnom trenutku ona se nameću kao eho mnogo bližih pitanja na koja se dosadašnja povijest neposredno oslanja, nemoćna da ih pretvori u rješenja, što je posve razumljivo kad se ima u vidu da se još uvijek neumitna logika događanja zbiva iza leđa djelatnih ljudi i njihove povijesti, dakle posve bez svjetla logike. Ljudska stvar, možemo reći sa prof. Blochom još nije uspjela iako je u naše doba izrazito na putu da uspije. Ljudi danas nisu robovi, ali ni gospodari[14] a što su, to u dosadašnjoj historiji nije postalo jasno. Čovjek se milenijima pokušava osloboditi tamnog plašta koji tajanstveno obavija njegovo biće i još uvijek nosi svoje pitanje kao neprobojni oklop.

---

13) Vidi: Gajo Petrović, Filozofija i marksizam, Zagreb 1965, naročito »drugi dio« knjige i posebno str. 157.

14) Ernst Bloch, Subjekt—Objekt, Berlin 1952., S. 471 (384).

Međutim, čovjek nije Herakle na raskršću već nepopustljivi Prometej koji ne odustaje od svog čina. Danas je on spremniji nego što je ikada ranije bio da uđe u povijest. Skoro je sve probuđeno za taj veličanstveni povijesni čin — i tamo gdje je dosada spavala krtica povijesti je probuđena i počinje da ruje. Čovjek je pred svojim pitanjem.[15]

Pitati se o nečemu, nešto stavljati u pitanje, može samo onaj ko se pita preko datog i samo za ono prema čemu se zauzela distancija. Distanciranjem od prirode čovjek je stavio ovu naspram sebe pa tada nije više on priroda već ima prirodu za predmet svog pitanja — kao otvoreno pitanje. Takvo distanciranje pretpostavlja svaka ljudska radnja inače bi bez njega bila bez smisla. Distanciranje je baza koliko približavanju distanciranom toliko i otkrivanju našeg sopstva.

Kao antropogeno, tj. autonomno od vezivanja za bilo koju određenu opstojnost slobodno biće, čovjek u svom djelu prepoznaje sebe, svoju generičku stvarnost, obznanjuje sebi i drugima zbiljnost svojih ideja sagledavajući istovremeno rast svoje slobode iz položaja u koji ga je priroda smjestila. Tako raste njegova misao, jača volja, objavljuje samostalnost sa svojom autentičnom slobodom. Širi se, možemo reći, njegov ljudski svijet. Prema tome ljudska priroda ne postoji gotova za svagda nego nastaje povijesno u ljudskoj djelatnosti i zbog toga čovjek kao djelatno biće nije u univerzumu kao druga bića. Nastojeći da jestost svoje egzistencije učini posjedom svog povijesnog trajanja čovjeka otkriva društvenu prirodu svoga bića. Dosadašnja povijest obilježava uzaludne napore čovjeka da se u društvenom mediumu dokopa sebe. Naprotiv, čovjek se izuzimajući djelimično Grke utapao u alijenaciju i vraćao svom mutnom ja, što nije ostajalo bez posljedica. One su se najčešće manifestirale u društvenim i povijesnim konfliktima za koje bi bilo teško reći da su isključivo povijesne a ne i ontološke naravi. No to je doista krupno pitanje. Zaobilazeći ga ovdje osvrnućemo se na kraju na tekst iz Hegelove »Fenomenologije duha« da bismo slijedeći Hegelov primjer sluge pokazali nastajanje »čovječnog čovjeka« neovisno od toga što taj primjer Hegel uzima da bi aplicirao nastanak samosvijesti.

Poštujući svoj nepogrešivi osjećaj za povijest i dosljedan svom maniru da u svemu i na svemu vidi dijalektiku Hegel vidi čovjeka na početku povijesti u relaciji sluga—gospodar. Povijest tako izrasta iz dijalektike njihova odnosa. Oni na toj relaciji određuju sebe koliko i svoj odnos prema budućnosti. Zato Hegel kaže: »Samosvijest je po sebi i za sebe na taj način

15) Jedna od primarnih karakteristika ljudskog bića jest sposobnost pitanja. Svakom pitanju prethodi mišljenje i govor koji se opet kreću između pitanja i odgovora. Naspram životinje koja ne zna da govori, jer ne zna da se pita, čovjek je takoreći biće pitanja i odgovora.

što je ona za jednu drugu o sebi i za sebe, tj. ona jeste samo kao nešto *priznato*« [16] Sluga na kome Hegel ilustrira taj stav je u stvari pobijeđeni protivnik koji nije prihvatio lozinku gospodara: pobijediti ili umrijeti. Umjesto toga predao se ropstvu i tako iznevjerio slobodu, što će reći prividno izabrao položaj životinje. Prividno, jer ako bi bio stvarno tad gospodar ne bi mogao biti gospodar. Njega je gospodar utisnuo između sebe i prirode iznudivši na taj način od sluge priznanje za sebe kao gospodara. Tragičnost njegove sudbine je u tome što je priznat od nekoga (sluge) kome ne priznaje ljudsko dostojanstvo budući da slugu izjednačuje sa stvarima. Parazitski život gospodara se održava trošenjem ropskog rada. Gospodar je time sebe isključio iz stvaranja ljudske historije, a u svjetlu sluge to je ne samo historija klasnih borbi nego i ropska historija. Pa ipak njenu budućnost i sudbinu ljudskog roda moguće je vidjeti, pretpostaviti, tek iz aspekta sluge.

Sluga, naime, radi proizvodeći vrijednosti i osjećajući da bi mogle biti potvrda njegove ljudske biti. Ali njemu, kako je rečeno, nije data sloboda za kojom on čezne i koja mu neprestano lebdi pred očima kao ideal. Ona je i trajna njegova nada, »docta spes« (Bloch). Nasuprot tome gospodar je zabasao u ćorsokak parazitizma. Ako se zna da u njemu sluga vidi slobodu, njegova prednost nad gospodarem je nesumnjiva. Njemu se čini dovoljnim ako bi ga gospodar priznao za čovjeka, ali ovaj to neće jer vidi u tome svoje izjednačenje sa slugom. Gospodar dakle ne može premašiti sebe, što će reći da je u njemu i preko njega progres nemoguć. Sa slugom je posve drukčije. On je stalno na putu da prevaziđe, tj. da dijalektički ukine sebe, neprestano je u matici povijesnog zbivanja, spreman svakog časa na promjenu, jer je sam u svom biću preobražaj, puka nesuglasnost sa svojim jastvom i u stalnoj žurbi prema samostalnosti. Kod njega nema dvojbe šta znači biti slobodan i zato ne može sustati na svom povijesnom putu. Posredstvom rada postaje gospodar prirode, a postao je sluga gospodara baš zato što je bio rob prirode. Tamo gdje je bio nekad pobijeđen pobjeđuje sam, dok gospodar kao destruktivni elemenat povijesnog svijeta mora da nestane po legitimnim pravima toga svijeta. Ali tad rob neće više biti rob, a što će biti nije teško naslutiti iako je teško reći.

16) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Fenomenologija duha, Zagreb 1955. str. 105.

ONTOLOGIJA I UTOPIJA

Hans-Dieter Bahr

Tübingen

Ovo istraživanje o teškoći, oslobađanja sebe od nasilja u mišljenju, ne slijedi puko teorijsku svrhu.

Prije svega dva citata: »Ono što se o sebi i neposredno zbiva kao Sada, još je tako prazno. Ono Da u Sada je šuplje, tek je samo neodređeno, kao Ne koje vrije.« (356) »Ali u ovome se (naime u Da ovoga Sada) javlja Ne nekog Tu kao Ne-Imanje«. (356) Tako se iskazuje pol u Blochovu mišljenju, kojeg prije svega hoću nazvati fenomenologijsko-ontologijskim polom. Drugi se pol, koji obuhvaća istu stvar, pojavljuje u slijedećim stavovima: »Akti kao izvođenje htijenja, predočivanja i tako dalje, ne istupaju iz neposredne tmine njihova dešavanja.« (334) Postoje »u toku stvari, dakle događaji, još posvemašnije Još i Još-Ne, a to je isto što i prava budućnost, to znači ona koja se sastoji iz nikad tako Bilog.« Ovaj bih pol nazvao fenomenologijsko-kritičkim, pol, kako još valja pokazati, koji uvjetno može osloboditi klasičnu ontologiju od njene strukture poglavarskog mišljenja. Ovdje je prije svega riječ o diferenciranju odnosa pozitivno ontologijskih osnovnih pojmova s jedne i osnovnih afekata s druge strane, čija je funkcija bitno kritička. Na svaki način u Blochovu mišljenju ne postoji ovdje neka ontologija kao baza, ondje neka kritička teorija kao praksa. »Ovi pojmovi«, tako se objašnjava dijalektički odnos ontologije i afekata, »osvjetljavaju osnovne afekte onako, kako osnovni afekti ontologijske osnovne pojmove, time što im obilježavaju najintenzivniju tvar, iz koje proizlaze, po kojoj gore i koju osvjetljavaju«. (357) Prije svega dajem kratki pregled Blochove ontologije pod aspektom koji ovdje slijedim.

Ono Da i Ovdje i Sada života ujedno je siromašnije kao i sadržajem punije od primjerice onog, što se obuhvaća pod biologijskom činjenicom »život«. Život o sebi jest neposredan i bezodnosan; ali njegova se ispoljenja sastoje u tome, da stvara

odnose kako bi sebe održao, možda pojačao. Kao neposrednost on je samo tamni izvor sebe samog i spram sebe bez distancije. Kao nijekanje svog pukog Tako-Bitka on je u isto doba Ne, koje još nije stupilo u pojavu, »samo još nije postalo povijesno«. (358) Jesni moment u ovom nijekanju jest, da se život hoće ispuniti, ali još nije ispunjenje. Još-Ne je tako na dvostruki način »iščekivanje«: subjektivno nasuprot drugim subjektima i objektima, objektivno kao mogućnost u sebi, da može postati drukčije; ono je mogućnost u sebi samom kao mogućnost, da se može biti izmijenjen i ujedno je zahtjev naspram sebi samom i svom mogućem Moći-Biti-Drukčije, da sebe izmijeni.

Jedna anticipirajuća primjedba uz Blochovu ontologiju već ovdje postaje važna: Blochova ontologija nastupa stalno pod svojim primatom spoznaje, to znači, ontologija je problem koji nastaje u besprestanoj spoznaji, ne možda neki hipostazirani supstrat jednom dovršene spoznaje, u kojoj formi ona često nastupa u suvremenoj filozofiji. Samo je u ovom smislu ovdje riječ o ontologiji.

Lukács kritizira sad upravo nasuprot ovom smislu kod Blocha, (Th. d. Ro) da u svojoj sintezi »lijeve etike« i »desne spoznajne teorije« Bloch odražava »nesuvremenost« svoje »teorijske nastrojenosti«, što će reći, da Bloch usađuje puko spoznajno-teorijske pojmove na jedan viši ili manje političko-etički program. Lukács je u zabludi kad nagovještava, da su forme u kojima se ispoljava Ne kao Još-Ne čak o sebi forme procesa povijesti. Ove se forme, naprotiv, obilježavaju kao konkretni sadržaji procesa, isto tako kao što i forme procesa pogađaju sadržaje jezgre, kao Ne života. Ne se pojavljuje kao »uznemireno nijekanje« i čini tako kao »procesualno Još-Ne« »utopiju realnim stanjem nedovršenosti«. U ovim se formulacijama već pokazuje, da se u Blochovoj filozofiji mogućnost kao bivanje i mogućnost kao trebanje ne daju odvojiti ni u jednoj fazi.

Hans-Joachim Lieber piše: »Utopija mora u sebe primiti i posredovati napetost normativiteta i fakticiteta, koja je ujedno napetost distancije i engagementa«. (Phil. Soz. Ges. 165) Normativitet i fakticitet ipak nipošto nisu, kako to zvuči kod Liebera, polovi natovareni napetošću koji se mogu zateći u zbiljnosti, te ih utopija ima kao kritika usmjerena na praksu prihvatiti i posredovati. Utopija bi u tome ostala nešto puko subjektivno. Ali utopija kod Blocha upravo nije samo »mišljenje kao prekoračivanje« (Lieber str. 165), nego ujedno »određenost fronta objekata«. (Bloch 336) »Tako upravo Ne u procesu kao aktivno utopijsko Još-Ne čini sebe raspoznatljivim kao utopijsko-dijalektička negacija koja tjera dalje.« (360)

Ovo valja pobliže rasvijetliti. Jednom, — i ovo bi promatranje odista ostalo u svojim vlastitim okvirima, — jednom označava utopija subjektivno protivurječje spram svijeta objekata koji je počeo sputavati, pri čemu pod protivurječjem valja razumjeti poimanje koje zahvaća dotičnu zbiljnost kao i zahvaćanje *u* ovu zbiljnost koje poima. To znači, utopija je, kao kritika

postojećih prilika, u teorijskoj formi moment prakse koja izmjenjuje društvo. Ujedno je utopija kao određenje samih objekata negacija koja tjera dalje. Bloch sažima oba momenta kao »polove anticipatorskog ustrojstva«. Ali, kako je rečeno, ovo promatranje prije svega samo ustanovljuje, da subjektu koji hoće mijenjati odgovara promjenljivi objekt a objektu koji se mijenja promjenljivi subjekt; — ovom bi premišljanju nedostajala njegova politički aktualna oštrina, kad utopija ne bi ujedno bila obilježena kao »određenje fronta« i kao »određenost fronta«. Pojam utopije ostao bi puko spoznajno-teorijski pojam odnosa teorije i prakse. Također neka aktivna, odlukama natovarena praksa — i u tome ima Lukács na pogrešnom mjestu pravo — dade se ugraditi u puko pomirbenu teoriju unutar nepomirene zbiljnosti. Utopija *jest tome* nasuprot upravo objektivno najbudniji poziv na djelovanje (Handeln), subjektivno ona to *treba* da bude. Djelovati ne znači samo posredovati napetosti u jednom ionako postvarenom (versachlicht) svijetu, nego ih pod sadašnjim okolnostima stvarati. Tek u takvom odjelovljivanju može, kako Bloch piše, »duh« postati »istinska politička pjesma« (338).

Bloch sad ipak filozofijski ide korak van preko razmotrenog, korak koji postaje nužan, ako nije htio ostati samo pri dnevnopolitičkim programima ili nekoj teorijsko-kritičkoj novoj orijentaciji.

Hegel piše u predgovoru Fenomenologiji (str. 11): »Stvar nije iscrpljena u svojoj svrsi, nego u svom izvođenju, niti je rezultat zbiljska cjelina, već je on to zajedno sa svojim bivanjem«. U tom se smislu također ni u ovom istraživanju ne radi o tome, da se rezultati otpuste kao istiniti ili lažni, nego samim ovim izlaganjem treba prikazati i pokušati obrazovati jednu liniju s objektivnim zahtjevom. Samo posizanje Blochovih kritičara unatrag za Blochovim mišljenjem znači, da lik koji je opetovan i koji se opetuje precizira iznova svoje još nenamirene zahtjeve. Pod naslovom »Intencije simbola kao obličje pitanja koje se ne da konstruirati« kuša Bloch fenomenologijski zahvatiti »neposrednu blizinu« (»nächste Nähe«), što sačinjava jezgru povijesti, koja jezgra još nije postala povijesnom. »Apsolutno pitanje« o onome, što ljudi uopće hoće, — pitanje, koje se zbog toga ne da konstruirati, jer samo stoji u procesu i nijedno fiksiranje nekog utopijskog krajnjeg stanja, primjerice sreće ili mira, ne može pogoditi jezgro budući da bi se time puka pojava hipostazirala i učinila ciljem-idealom, — to apsolutno pitanje, samo u procesu, ujedno je pitanje o jezgri procesa, pri čemu pod »jezgrom« ne treba razumjeti primjerice dogotovljenu analogiju cjeline u malom, kao recimo kod Hegela, nego mogućnost koja ni na koji način nije svršena. Prividno najudaljeniji polovi »tamni trenutak« i »otvorena adekvatnost« susreću se u teorijsko-praktičkom pojmu utopije. Na ovoga, koji upravo nije samo neko misaono-kritičko posredovanje između postojeće zbiljnosti i zahtjeva na nju, na pojam utopije ovdje će se još jednom reflek-

tirati s obzirom na njegovu praktičnu intenciju uopće. »Utopija je u svom obličju oprobana volja za bitkom Svega.« (364) «Oprobana volja« treba da označi odnos teorija-praksa na njegovu političkom frontu koji biva, pri čemu »volja« znači samo djelovanje. Ontologijski formulira Bloch dijalektičke polove nekog djelovanja ovako: »Veza Ne i Još-Ne sa Svime jest veza cilja.« »Veza« Ne i Još-Ne s Ništa naprotiv nije veza cilja, ali je veza upotrebe.« (361) Time pak nipošto nije mogućnost apsolutnog Uzalud, totalnog uništenja ublažena ili čak pomirena u jednoj meta-tebriji. Nego ova mogućnost stoji kao negativna zadaća, da ga se spriječi. H. G. Bütow (Phil. und Gesell. i. Denken Blochs) je praktički zahtjev ove misli toliko krivo razumio, da je Blochu predbacio nihilizam.

Sve (das Alles), — kao apsolutna formulacija karaktera cilja ljudskog mišljenja i htijenja, — Sve znači ovdje »identitet k sebi došlog čovjeka sa svojim za njega uspjelim svijetom«. Ad hoc izraženo, susrećemo se u Blochovu mišljenju ovdje tri momenta: 1. teorija kao ontologija, 2. teorija povezana s praksom ili teorijski pojmljena praksa i 3. konkretni poziv na djelovanje. Što je ovo trebanje samo, ne da se pojmiti u puku mišljenju, ono dospijeva naprotiv do pojave tek kroz realnu izmjenu. Ontologiji bi se pak upravo na osnovu trećeg momenta, konkretnog poziva na djelovanje, dalo prigovoriti, da također njena najotvorenija otvorenost, teorijski fundirana, ne odražava neku tendenciju koje se valja aktivno latiti, nego samo prinudu tendencije jednog određenog društva. Ukoliko su akcija i ontologija nužno povezane jedna s drugom, dade se ipak ovdje već negativno iskazati. Ontologija bez akcije koja je negira pala bi nazad u puku ideologiju, akcija, bez tendencije koja je čak u svojim prinudama pojmljena, rastvorila bi se u puku aktivizmu ili u desengagementu koji rezignira. Akcija i ontologija potrebuju se upravo zbog toga, kako bi spriječile »reificiranje (verdinglichung) ovjekovječenja težnje utopije«. Utopija upravo ne treba da bude trajno stanje, jer »ništa se ne protivi više upravo utopijskoj svijesti od utopije s neograničenim putovanjem«. (386) »Utopija radi samo za volju sadašnjice koju valja doseći«. Utopija bi bez granice i bez prisebnosti dospjela isto tako u onu lošu beskonačnost, koju radi zbiljske izmjene valja spriječiti. Ova granica, koja se u utopiji iskazuje kao njen ontologijski moment, jest svagdašnji realitet koji valja izmijeniti. Ontologija koja spoznavajući kuša zahvatiti strukture zbiljnosti u njenoj zakonomjernosti te u ovim strukturama upravo posjeduje svoje samoodržanje, jer se iz njih sastoji, nastupa kod Blocha povezana s utopijom sa zahtjevom, da sebe samu ukine u svom ozbiljenju. Bez tog bi zahtjeva ontologija bila samo opravdanje opstojećih odnosa. Ali njeno ozbiljenje jest njeno odstranjenje, njeno odstranjenje jest odstranjenje onih vladajućih odnosa koji tvore tendenciju kao prinudu. »Utopija nadire, u volji subjekta kao i u tendenciji-latenciji svijeta procesa iza rasprsle ontologije jednog tobože dostignutog, čak dogotovlje-

nog Tu.« (363) Identitet kao apsolutni karakter cilja procesa vrijedi stoga kao puki granični pojam utopije, i ponajmanje je puki surogat jednog nihilizma. Sadržajno kao i formalno poimanje identiteta samo je u procesu. Pojam ne dostavlja jezgru. Utopija »jest još nenađeno, iskušeno Još-Ne iskustvo u svakom dosad postalom iskustvu.« Ono još ne iskušeno u oskudici otprilike jest zadovoljenje kao anticipirani identitet a ipak ovaj kao realno anticipirani postoji kao negativno iskusiv u jezgri oskudice. To kazuje jedinstvo »tamnog trenutka« i »otvorene adekvatnosti«.

Sad bih se pozabavio time, kako Bloch konkretno prikazuje zadaću i ulogu filozofije u procesu povijesti i kako sam ovu ulogu u tome ozbiljava.

U »rastućem samo-posredovanju uspostavljača povijesti« (349) filozofija ima određenu funkciju. Bloch piše: »Zapravo, metafizička tmina življenog trenutka još se ne rasvjetljava pomoću. . . povijesnog zahvaćanja subjekta ili se rasvjetljava tek u začecima, ipak čelni se problem, s prodorom onog Sada i Ovdje u slikama svjetskog sklopa konačno dohvaća. On se na frontu svjetskog dešavanja ukida u problem posredovanog prolazišta i u tome aktualno-konkretne odluke.« (348) — Filozofija dakle nije samo posrednica; to ostaje njena luksuzno-idealna uloga koju u sadašnjosti često igra. Filozofija naprotiv ima da privede svijesti i k problemu prakse razdrtost društvene zbiljnosti te je osim toga kao kritička teorija koja se odnosi na praksu presudni problem na frontu, i ona je kao djelotvornost (Wirksamkeit) sama praktički jedan faktum, što ipak vrijedi i za onu filozofiju koja je najsličnija ideologiji. Kao kritika usmjerena na praksu pogotovo je filozofija utopije kao ujedno utopijska filozofija. Bloch pokušava pojmiti filozofiju ne samo u njenoj općoj sadašnjoj formi, nego ona treba da bude pojmljena i zahvaćena kao zadatak, jednom kao zadatak filozofije spram sebe same, naime da sebe izradi do presudnog problema, i drugda kao zadatak filozofije da sebe samu politički aktivno transcendira ususret jednom mogućem ozbiljenju njenih utopijskih zahtjeva. — To valja pobliže protumačiti. — Moguće, kao bezuvjetno, odnosi se formalno na Ništa ili Sve; kao uvjetno moguće u procesu odnosi se na ono ne potpuno uvjetovano. «Kao što je vrijeme, po Marxu, prostor povijesti, tako je modus budućnosti vremena prostor realne mogućnosti povijesti, i on leži svagda na horizontu bilo koje tendencije svjetskog dešavanja. To je teorijsko-praktički: na frontu svjetskog procesa, gdje padaju odluke, ničy novi horizonti.« »Subjektivni faktor je pri tome nezaključena potencija obrtanja stvari, objektivni faktor je nezaključeni potencijalitet obrtljivosti, izmjenljivosti svijeta u okvirima njegovih zakona, ali njegovih zakona koji pod novim uvjetima također zakonomjerno variraju.« (286)

U realnom procesu povijesti javlja se sad filozofija sama 1. subjektivno kao djelatnost (Tätigkeit) filozofiranja koja je kako

subjektivno tako i objektivno usmjerena, 2. objektivno kao sa subjektivnim i objektivnim momentima obuzeto odražavanje realnih odnosa u mediju poimanja, 3. subjektivno-objektivno kao poziv, da se zadre u zbiljnost, time što filozofija kuša ukinuti samu sebe i 4. subjektivno-objektivno kao djelotvornost, djelatno učestvujući u procesu povijesti kao moment istoga.

»Nijednom od ovih filozofa, — piše Marx o idealistima, — nije palo napamet, pitati o svezi njemačke filozofije s njemačkom zbiljnošću, o svezi njene kritike s njenom vlastitom materijalnom okolinom.« (292)

Bloch kuša sad, na temelju teza o Feuerbachu, razbistriti ovu svezu. Najprije, spoznajno-teorijski, Marx sudi da je sama ljudska djelatnost sa svojom sviješću dio »prirode«, jer i »subjekt u svijetu« jest »svijet«. (303) Potom Marx upućuje na svezu nastanka određenih teorija ili ideologija iz postojeće zbiljnosti. »Ljudi ne udvostručuju svoj svijet (u jedan imaginarni i jedan imaginarni i jedan zbiljski) samo zbog toga, jer imaju razdrtu svijest koja nešto želi, naprotiv ova svijest proizlazi, zajedno sa svojim religioznim odsjajem, iz mnogo bližeg, naime društvenog svijeta.« (292)

»Istina« se dakle više ne postavlja samo u puko »podudaranje predodžaba s njihovim predmetima« (Schelling, S. d. tr. Id., str. 8), nego istina postaje problemom teorije i prakse. »Time što se obje naizmjenično i uzajamno bacaju jedna u drugu, praksa isto tako pretpostavlja teoriju, kao što sama opet određuje i treba novu teoriju za napredak jedne nove prakse.« (315) Pojam pruža iz ove perspektive uputu za zahvat, koju uputu svaki puta valja konkretno odrediti. Aktivna filozofija gaji tako u sebi zahtjev, da sebe u praksi ukine, čime se obilježava i precizira njen revolucionarno-kritički rad.

Pokazuju se četiri momenta odnosa teorija-praksa: 1. teorija-praksa kao imanentno filozofijski spoznajni problem njihova uzajamnog odnosa, 2. teorija-praksa kao društvena kritika filozofije, 3. teorija-praksa kao samorazumijevanje filozofije koje sebe negira, samorazumijevanje u svijesti njenog društveno-historijskog porijekla, i 4. teorija-praksa kao prelazno dešavanje filozofijske kritike u nadmoćno djelovanje, kao filozofija koja sebe ozbiljuje. — »Najviši trijumf« filozofije bila bi njena refleksija na njen vlastiti zahtjev, da sebe ukine kao ozbiljena, pa ipak ona ujedno treba svjesno držati otvorenim, da ovaj utopijski zahtjev za ozbiljavanjem nije samo stvar nje same, nego društvene prakse uopće. Njena zadaća ostaje otuda određena, ona se ima stalno zaoštravati do presudnog problema.

Negacija filozofije dobiva tako za Blocha još jedan aspekt koji nadilazi Marxa, koji je dobiven iz iskustva, da je filozofija u današnjem društvu u stanju izvana se ukinuti, a da se nije ozbiljila. Filozofija se treba usmjeriti na svoje ozbiljenje i time na ukidanje; ujedno treba sebe kao dosadašnja filozofija negirati i držati se otvorenom za moguće tendencije koje dolaze iz društvene zbiljnosti, kako bi se mogla ozbiljiti. Na trećem je

mjestu ova kritička borba filozofije sa zbiljnošću sama dio historijsko-materijalne zbiljnosti, to znači, filozofija se dade iz sebe pojmiti izvana, kao praktička djelotvornost, a u svom odnosu spram zbiljnosti dade se ona izvana pojmiti kao određena funkcija u cjelokupnom procesu prosvjete. Filozofija sama obrađuje proces povijesti i upravo je u tome praksa koja mijenja društvo.

Osim toga Blochov zahtjev, da se filozofija ima potvrditi u aktualitetu, znači odustajanje od njenog vladarsko-elitnog karaktera. Njena vrhunska funkcija u hijerarhiji nadomješta se vrhunskom funkcijom u procesu; umjesto da rezimira i naposljetku da bude tjerana, filozofija učestvuje i potiče. Pa ipak upravo je u ovoj funkciji i moment nasilja koji se mora uložiti protiv tlačiteljske sile. Odustajanje od njene agresije, čija je forma, kako će još trebati pokazati, ontologija, mora za nju značiti pesimizam i rezignaciju.

Bloch time nadvladava dosad nereflektirani antagonizam u filozofiji: u svojoj funkciji kao ontologija i kritika i praksa ukida ona sebe kao Samo-filozofiju, a da ono filozofijsko ne žrtvuje jednom pragmatičkom pozitivizmu. Ujedno Bloch održava dosad nepremošćeno protivurječje između filozofijskog, bolje rečeno: utopijskog i postojeće društvene zbiljnosti, kako ne bi malaksao njen zahtjev za boljom zbiljnošću. Filozofija odražava u sebi antagonizam, da bude i da treba da bude praksa koja mijenja društvo kao određena djelotvornost, antagonizam, koji je ionako antagonizam njenog odnosa spram zbiljnosti, i koji ona, time što ga u sebe prima, određuje kao praktički zahtjev ukidanja. Ona se na taj način ima potvrditi kao »opća znanost dešavanja i izmjenjivanja upravo na frontu dešavanja, u aktualitetu svagdašnjeg odlučivanja, u tendenciji-ovladavanju spram budućnosti.« (331) Negativno izraženo moglo bi to glasiti: *filozofija ima također samu sebe pojmiti kao moment društvenog vladajućeg mišljenja u neslobodnom društvu, kako se ne bi žrtvovala upravo ovom vladajućem mišljenju i njegovim nalogodavcima.* — Ovaj obrat, koji sam time dao problemu, valja razumjeti u onom smislu, kako se ovdje na određeni način primaju i negiraju kritičari Blochove ontologije.

U recepciji ovog mišljenja nastao je naime prijekor, da Blochova ontologija ili ono »utopijsko ontičkog principa« (Lieber, 182) otpušta filozofiju »iz njene odgovornosti« za »povijest« (Lieber, 183). U kojoj mjeri može filozofija opstojati bez ontologijskih momenata a samo kao kritika i što znači ontologijsko jedne filozofije, neka bude ovdje razjašnjeno na nekim od Blochovih kritičara.

Adornova radikalna kritika Blochove ontologije vrhuni se u slijedećim stavovima: »Forma ignorira bivanje, koje se sadržajem navješćuje, kuša se u neku ruku svojim tempom s njime izjednačiti.« (Not. 2,142)

»Blochovo mišljenje ne ušteđuje (tako) sebi ono gorko, da u sadašnji čas filozofijski korak pada natrag van subjekta u pred-

subjektivno i dobro dolazi jednom kolektivnom redu, u kojem subjektivitet nije ukinut.« (Not. 2,145)

Gdje Lieber vidi da su ideja i zbiljnost jedna od druge i u sebi otuđene, sluti Adorno totalno reificirani subjekt u već totalno reificiranom društvu, povijest kao cjelina razvila se u barbarstvo, i napredak je nosilac perpetuiranja ovog barbarstva. Pod barbarstvom Adorno ne razumije možda puke izopačenosti jednog društva, naprotiv ono je samo još signalski iskusiva groza kao obilježje totalno postvarenog svijeta. Kao kritičar društva Adorno se ograničava na demonstrativnu šutnju, koja treba važiti kao ogledalo, koje ne odražava, nego samo baca sjenku bez slike, — žalosna praznina sadašnjeg uma. Ne-obrada ove zbiljnosti jedina je akcija koja se ne da reificirati, koja negativno učestvuje u samopropadanju ovog društva. Kao utopija može vrijediti samo radikalno izdržana negacija, svaka forma participiranja utopije na zbiljnosti prevrće ovu u ideologiju. Antagonizmi jedne totalno postvarene zbiljnosti tako su oronuli, da rijek kao i proturijek (Spruch wie Widerspruch) propadaju afirmativno.

Adorno bi sam priznao da se njegovo mišljenje, kao forma-sadržaj određene spoznaje — koja se forma-sadržaj stalno vraća, ne može osloboditi od represivne strukture zbiljnosti što se opetuje.

Ne predstavlja samo društvo, koje uvijek iznova mora pribjegavati Auschwitzu, tako dugo dok se radikalno ne izmijeni, svoje vlastito barbarstvo, nego također i njegovo mišljenje. Adorno otuda odbacuje svaku ontologiju nabačenu u mišljenju, jer je ova samo udvostručeni moment zbiljskih vladajućih odnosa koji su postali apstraktni, te ove time sankcionira. Od vladajućih formi može se čovjek ipak distancirati samo u izdržanoj negaciji. Pa ipak nosi ova negacija ontologijski upravo one crte, koje joj utiskuje zbiljnost kao prinuda i otuđeni zakon. Adornova ontologija koja nije reflektirana unatrag na sebe glasi: »Cjelina jest ono neistinito«.

Lieber, kako je već natuknuto, pokušava pokazati svezu između »utopije, kritike kao prosvjete društva i prakse kojа mijenja društvo« u Blochovu djelu. On potvrđuje da ovdje filozofija kao teorija hoće ujedno biti praktička, ali niječe svaki pokušaj jedne ontologije. »Bloch bi, da bi ostao vjeran onome što njegovo mišljenje filozofije otvara uopće bar kao šansu, morao raskinuti sa svakim pokušajem jedne ma kako oblikovane ontologije ili ontologijskog fundamentiranja utopijskog, — on bi ipak upravo samo tada bio u stanju, da filozofiju utvrdi i održi u njenom konkretnom obavezivanju i odgovornosti za humanitarni smisao povijesti.« (Lieber, 180)

Lieber sam pokušava, kritici ideologije — nasuprot Mannheimovoj školi — ponovo dati konkretnu težinu kao »kritici moći« (L. 6). Kritika ideologije ima svoju bazu »u konfrontaciji ideje i zbiljnosti, norme i fakticiteta društva«. (Lieber, 7) Podsjeti-

mo se na Lieberov stav, da utopija ima posredovati napetost normativiteta i fakticiteta; tad se kritika ideologije opredjeljuje za jedno, ona ima kritički ispitati društvo s obzirom na njegove tobože ispunjene zahtjeve; zadaća bi utopije bila, da kritički nadomjesti zahtjeve koji nedostaju ili samo opravdavaju moć i da norme, koje jedno društvo sebi postavlja, posreduje s njihovim realitetom, pri čemu se obje, kritika ideologije i utopija vrhune u zahtjevu za prevladavanjem razdvajanja i ugnjetavanja. Lieber se poziva na to, da protivurječje norme i fakticiteta postoji u društvu i da se ono kroz mišljenje isto tako uzdiže do svijesti, kao što kroz to uzdizanje opet podaje mogućnost umne prakse, ali upravo samo mogućnost. . . , dok Bloch ovo protivurječje pojmi kako praktički kao utopiju tako i utopijski kao praksu. Upravo ontologija, koja više ili manje kritički u svojim vlastitim strukturama ponavlja strukture svagdanjeg društva, također se ne da ukinuti u Lieberovu mišljenju, budući da ona iziskuje ukidanje zbiljnosti koja mišljenju nameće silu ontičkog. Začetak u kojem ontologija razara svoje beskritičko samorazumijevanje, može se u Blochovoj ontologiji sam naći kao njen utopijski zahtjev; jer ontologija onoga što još nije ujedno je svoje vlastito radikalno protivurječje u sebi samoj kako i takav protivurječni moment u realitetu. Sadašnja tendencija i posredovanje budućnosti koja je oslobođena od svake prinude tendencije svakako je projekt konkretnog pojmljenog-poimajućeg djelovanja, ne više neke ontologije koja samo poima.

Habermasova kritika ontologije povezana je s jednim — gotovo se može reći, filozofijskim odricanjem od filozofijske teorije uopće. »Iracionalitet povijesti zasnovan je u tome, što je mi »činimo«, a da je dosad nismo mogli činiti sa sviješću. Racionaliziranje povijesti ne može se . . ne može se promaknuti nekom proširenom silom kontrole ljudi koji posluju, nego samo pomoću višeg stepena reflekcije, pomoću svijesti koja napreduje u emancipaciji a pripada ljudima koji posluju.« (Habermas, Th-Pr, 251) Habermasov pojam »svijesti koja napreduje u emancipaciji« ne smije se zamijeniti s Kantovim »napretkom svijesti emancipacije«. Svijest dobiva ovdje dvostruko kritičku funkciju, to znači, znanje se ovdje ne odašilje, kao primjerice kod Mannheima, od svagdašnje društvene zbiljnosti u nemoćnu izolaciju, gdje ono tad propada kao »slobodno lebdeća inteligencija«, već se ono kao instrument djelotvornosti razumije unutar zbiljnosti, kvalitativno odvojeno od neposrednog učinka društvenih odnosa, čime ono ipak dobiva upravo svoju funkciju uvjetovanog i određivalačkog zadiranja. Mišljenje kao djelatnost na jednom je mjestu pokušaj svjesne konstrukcije povijesti, koji ujedno, ako se hoće, manje »anticipirajući« prihvaća dosadašnji razvoj povijesti i tendencije za liberaliziranjem koje su u njemu nastale i nastaju, na drugome mjestu sam se ovaj pokušaj svjesne konstrukcije odnosi spram zbiljske povijesti kao objekt koji valja obraditi.

Habermas kritizira sad kod Blocha, da on »praktički nužnom prevladavanju korumpiranog svijeta« ipak osigurava još jednu garanciju »teorijske nužnosti« (Th-Pr, 159), to znači, da se ostane u Habermasovoj argumentaciji, on, Bloch, svjesnu konstrukciju povijesti koja je sama kao realni moment povijesti uvijek iznova bila i jest preuzimana i praktički dalje provođena, zakiva pomoću jedne teorijsko-ontologijske baze upravo ove konstrukcije kroz što se uvjetno potkrada karakter relativnog, iako, — paradoksalno formulirano — »otvorenog determinizma«. Ako sam bitak stvara i pruža mogućnost, tad može upravo najodgovorniji dio trebanja otići na počinak. Tome Habermas suprotstavlja: »Ako utopija iz onog iskustva, da su se prividno prirodne granice povijesno uvijek iznova pokazale kao ukidljive, vuče snagu svoje svijesti, morala bi ona, isto tako strogo spram sebe, izobraziti graničnu svijest također o sebi samoj.« (Th-Pr, 350)

Zahtjev za graničnom sviješću utopije znači upravo odustajanje od njenog ontologijskog fundiranja. Kako je već postalo jasno, to je Blochova vlastita kritika utopije. Utopija upravo kao utopija ima uzmicati pred mogućim ozbiljenjem; otuda utopiji ostaje zadaća, da razbije reificiranu društvenu sadašnjost u njenom dosadašnjem samorazumijevanju, kako bi i praktički pripremila novu praksu.

Habermas obrće kritičku teoriju natrag spram sebe same, naime kao na onu koja povijesno može pronaći, kako bi je zahvatio održavajući je u novom obličju. Ako Adornovo mišljenje mora dopustiti da mu se nametne fatalitet povijesti koji sebe perpetuira, to se kod Hebermasa naprotiv pojavljuju ontologijski momenti kao zahvati unatrag koji su postali nužni u tom fatalitetu, zahvati za takvim povijesnim tendencijama k liberaliziranju koje prijete da iščeznu. Mjesto ontologijskog ostaju i u tome strukture svagdašnjeg društva koje valja iznuditi. Ukoliko bi Habermas prihvatio ontologiju u svom vlastitom mišljenju, ipak bi upravo u pozivu na aktivni zahvat unatrag za tendencijama koje iščezavaju ležalo zatvoreno i moguće ukidanje ontologije iznad ukidanja ove zbiljnosti koje se pokazuje mogućim. Na iako vrlo različitom izboru puta približava se tako upravo kritika Blocha ponovo Blochovu mišljenju.

Teorijski se aspekt ovog razvoja može pokazati; politička težina ovog procesa ipak naposljetku ukazuje na ono opasno, da svijest jedne filozofije prije 1933, 1966. opet dobiva aktualitet. — Kritika je sama odviše stajala pod vlašću svoje dosadašnje političke nemoći. Mišljenje u ovom društvu također i kao kritika njenih odnosa, može se doduše samo uvjetno osloboditi od svog afirmativnog karaktera, naime ako samo sebe pojmi kao iskrivljenu svijest a istinito anticipira kao nijekanje vladajućih odnosa, ali u podsjećanju i prelaženju svojih granica čuva mišljenje sebe od puke ideologije i u tome je samo praktičko.

Ako se stekao utisak da je bilo govora o nekoj određenoj ontologiji ili o ontologiji uopće, tad se nadam da su različite

forme pojavljivanja u kojima je ona nastupala sama od sebe isporučile primjedbe. — Ontologijama pak kao učenjima o »bitku kao takvom, o najopćijim pojmovima bitka, značenjima bitka i određenjima bitka« (Hoffmeister, »Ontologie«) zajedničko je jedno: one naglašavaju prius bitka pred sviješću, što same više ili manje priznaju. Kritika se usmjerava protiv izraza reifikacije čovjeka u ontologijskim sistemima, time što ona, kritika pozitivne ontologije — primjerice onu Hartmannovu — tumači kao reflekse realnog podređivanja čovjeka, to znači pokušava ih razgolititi kao ideologije. Druge ontologije — primjerice Kantova i Hegelova — iznijele su doduše strukture bitka tako, da su kritika i moguća praktička negacija ovog bitka neposredno zajedno dane, a ipak ih može zloupotrijebiti svaka moćna grupa. Prema priznanju praktička se budućnost i buduća praksa daju samo utoliko pozitivno ontologijski zahvatiti, ukoliko već posjeduju čvrste tendencije u sadašnjosti. »Čvrste tendencije« ipak, — bez obzira da li postojeće potvrđuju ili niječu, — ostaju sputane prinudom. Najotvorenija ontologija kao puka ontologija ne može pojmiti zbiljsku praksu i budućnost kao dopunu djelovanju, ona pojmi samo produžetke sadašnjosti. Ferment takvih ontologija pojavljuje se u svakom pojedinom slučaju, — i potome je to slično ideologijama, — u ponavljanju realnih odnosa s njihovim zakonitostima u mediju poimanja. Udvostručenje se ujedno nikada ne dešava drugačije nego kao hipostaziranje aspekata saglašavanja, odbijanja ili pozivanja na izmjenu upravo ovih struktura, koje se kao ontičke odražavaju u poimanju. Na način, na koji se strukture zbiljnosti ponovo zatiču u mišljenju, na taj način valja ove strukture pojmiti kao shematizme samog mišljenja. To znači, upravo najoštrija utopija u toj je mjeri budna spram svog vlastitog shematizma, kao i kritički odnosi spram reificiranja društvenih odnosa. Totalno se ove strukture ne daju eliminirati, osim preko totalnog ukidanja odnosa, koji imaju karakter vladavine. Marxov prius bitka pred sviješću, što su ga stalno iznova dogmatičari izopačavali u idealističko-ontologijsku konstrukciju povijesti, polaže posljednjoj misli račun i obračun. Društvena zbiljnost, strukture njenih ekonomijskih i upravno-tehničkih institucija ne naturaju se mišljenju samo kao izvanjska prinuda, kako krivo misli dosadašnja kritika ontologije, nego su one ujedno imanentne mišljenju što je na bilo koji način uvijek određeno od momenata Ne-mišljenja, te u tome ostaje također u sebi samom konfrontirano zbiljnosti — kao primjer recimo »logička prinuda da se nešto mora spoznati«. Ono ontologijsko u mišljenju otuda se ne da ukinuti pukom kritikom ili poricanjem ontologije, budući da se upravo kritici i poricanju nameće isti materijal.

Blochova ontologija Još-Ne-Bitka nije bila usmjerena samo na to da izbjegne nereflektirano uvlačenje shematizama u mišljenje i u vlastitu teoriju, nego je trebala ujedno u sebi nositi klicu svoje moguće propasti u formi kritičke, praktičke utopije. Utopija, sama uhvaćena ontičkim momentima i na njih

upravljena, postavlja se kao moguće razbijanje ontologije uopće, time što zbiljnost raskrinkava kao neslobodnu, kao jedno Još-Ne slobode, i u samoj toj djelatnosti treba stajati na frontu mogućeg oslobođenja. Utopija ima upravo u svom ontologijskom momentu, to znači kao besprestana spoznaja, držati otvorenim ovaj kritički aspekt za moguću izmjenu uopće i upravo je u ovoj funkciji sama praktička te potkopava čak mogućnost ontologije, time što potresa ovu ontičku zbiljnost.

Preveo Branko Despot

Brojevi u zagradama iza citata jesu oznake stranica uz Blochov »Princip nade«, a inače je imenovan svaki autor te iza toga broj stranice u prije navedenom djelu.

ODLOMAK JEDNOG DIJALOGA

VOĐENOG IZMEĐU

Jasona Molfessisa i Kostasa Axelosa

K. A. U tvom sam ateljeu pred platnima. Stanuješ nekoliko metara dalje. Spremaš izložbu. Živiš, s pripremom, ili bez nje, ovo doba. Kakva su iskustva i eksperimenti života i slikarstva? Postoji li tu zajednički laboratorij?

J. M. Možda su jedna i druga istovremeno konkretna, figurativna, prikazivačka i apstraktna, nefigurativna.

K. A. Ja u tvom slikarstvu ne mogu razlikovati slike.

J. M. Postoji nešto kao istraživanje slike. Upotrebljavam malo sredstava. U prvom redu radi se o crtežu i njegovim mrljama.

K. A. Tamo gdje možemo ponekad raspoznati glave?

J. M. Nisam ih pozvao.

K. A. A kada se čini da smo pred pejzažem?

J. M. Nije riječ o pejzažu već o pikturalnom prostoru. To bi se moglo, na neki način, nazvati pejzažem.

K. A. Kad počinješ slikati pred platnom, odakle polaziš?

J. M. Od određenog automatskog pisma koje mi se nameće. Bez ikakve predrasude o slici. Polazim od automatizma koji se odnosi na neke figure i elemente koji nešto prikazuju, da bih ih zatim pomiješao i sjedinio različite znakove koji nastaju, nestaju i nanovo nastaju. Ti znaci postaju oblici, sheme, ili ostaju nedovršeni, u praznini. Misliš li da je moj odgovor suviše eliptičan?

K. A. Tvoja su platna i sama eliptična, puna nagovijesti, diskontinuiteta i fragmentarnosti. Je li to zbog skromnosti?

J. M. Više zbog toga što nema ukrasa, kao i zbog odbojnosti koju imam prema slikarskoj kuhinji. Prihvaćam tradiciju slikarstva, ali ne prihvaćam čaranje, sugestiju, dramu, jednako kao i uvjeravanje i pobunu.

K. A. Svi smo mi danas prisiljeni da se navikavamo na lišenost i razdaljinu, na nesigurno primanje koje sudjeluje u preobrazbama. Ne radimo ono što želimo, nego što možemo, mučeni čežnjom za blizinom i određeni budućnošću.

J. M. Jer se u slikarstvu kao i u životu, unutarnje i izvanjsko, realno i imaginarno, subjektivno i objektivno, ono prije i ono poslije miješaju i brkaju.

K. A. Govorio si o tradiciji. Koji slikari tebi govore neposrednije?

J. M. Vinci svojim crtežom, Greco, Amerikanac Franz Klein ...

K. A. Želiš, dakle, završiti postupak koji ostaje u okvirima onog što bi se još moglo nazvati slikarstvom.

J. M. Sigurno. Nadam se da doprinosim tvom pothvatu, jer želim da me smatraju slikarom.

K. A. Vi ostali slikari smatrate me zbunjenim. Kako na tebe djeluje to što znaš da danas u svijetu ima oko trideset tisuća slikara?

J. M. Ima također oko tri milijarde bića koji žele živjeti.

K. A. Mi dolazimo do dvosmislenih veza slikarstva, tj. umjetnosti s onim što zovemo život.

J. M. Slikarstvo, rekli bismo, ide usporedo sa životom, fragmentarno je kao i život.

K. A. Za koga slikaš? Kako bi morao djelovati na gledaoca?

J. M. Učiniti ga sposobnim da vidi ono što, neprimijećeno, prolazi.

K. A. Na kome mjestu? Gdje bi htio da vise tvoja platna i da budu zamijećena?

J. M. Na velikom bijelom zidu.

K. A. Gdje bi on bio? I dio čega?

J. M. Ne znam tačno.

K. A. Znaš li približno?

J. M. Vjerojatno ne.

K. A. Sâmo mjesto slikarstva ostaje dakle apstraktno.

J. M. A koje je mjesto tvoje misli?

K. A. Svijet. Mladost koja će ostarjeti. Oni koji spoznaju nespoznatljivo. Svi i nitko.

J. M. Možda je naša pustolovina zajednička. Pitati, predlagati otvorenost.

K. A. Često mislim o tome. Premda sam uznemiren mogućnošću pitanja zbog pitanja i otvorenosti zijeva.

J. M. Hoćeš reći da ne vidiš smisao naših napora? Ipak u *planetarnoj misli* govoriš o istini lutanja.

K. A. Zasada mora ostati neizvjesno pitanje smisla, naročito u onom što se odnosi na bivstvovanje i djelovanje, gdje se smisao i značenje, osjećajno i umno udružuju. Svijet se odvaja na dnu ništavila. Čemu će se vratiti?

J. M. To ispitujem kad radim. Fond je bjelina, praznina platna.

K. A. Što ujedno sačinjava okvir i rubove.

J. M. Izvana i iznutra stvari počinju da se kreću, nepomične i bez težine. Ne u prostoru.

K. A. Tajna kretanja uvijek nam ostaje skrivena i naša djela i kretnje teže ka odmoru i miru, a da ne mogu zarobiti i biti zarobljena vremenom. Mi govorimo o ritmu, a vi to pokušavate izraziti linijama, oblicima, bojama. Što omogućava kružno gibanje?

J. M. Ne znam što ga omogućava. Ono se manifestira u dvosmislenosti opreka bijelog i crnog — mojih boja — to jest u složenoj igri sjena i svjetlosti. Na bijelom se fondu bez tragičnosti izdvajaju crni, isprekidani znaci sa svojim mrljama.

. . . . . .

K. A. Ponekad pukotina spaja ono što izmiče jedinstvu. Ponekad najpotpunije shvaćanje ide podjednako s dubinom čudnovatog i irealnog. U našem slučaju to bi se moglo odnositi i na slikarstvo i na ono zbog čega slikarstvo i jest slikarstvo, i na ono što ono stvara i što gubi.

J. M. Za mene se ono ostvaruje kao pustolovina, u zbrci u kojoj se ukidaju i preobražavaju mnogi događaji. Čak na jednom jedinom platnu početak vodi na jedan nepredviđen način ka krajnjem rezultatu. Prije nego što je dovršeno, platno je nepoznanica.

K. A. Ipak se ono pokorava izvjesnoj strukturi.

J. M. Ni stišanoj, ni simboličkoj.

K. A. Usprkos samom sebi, da li je ti prihvaćaš?

J. M. Možda.

Prevela Ljerka Šifler-Premec

O PRETPOSTAVKAMA SOCIOLOGIJE ZNANJA

Kurt Wolff

Boston

Da bih započeo ovu temu, razmatram, kako uopće do nje dolazim. Kad se pita za sociologiju znanja, otprilike što je ona, odakle dolazi, koji su njeni glavni predstavnici, zamjećujem da ono »se« što pita zapravo nije raščišćeno. Vjerojatno pripada onom »se« (»Man«) o kome govori Heidegger, ili predstavlja »javno tumačenje« da upotrijebim izraz Karla Mannheima, što ga je ovaj prema vlastitom priznanju preuzeo od Heideggera, ili je to glasilo Schelerova »relativno prirodnog nazora na svijet«. Kako bi međutim bilo, kad bi onaj koji se pita ovo »se«, javno tumačenje, relativno prirodni nazor na svijet izuzeo (»ausklammerte«), ne prihvatio niti otklonio, već stavio u pitanje? Ne bi li tada onome što želi upoznati došao bliže, nego kad je od toga odijeljen velom predaje. Ali kako da ukloni veo, kako da postane svjestan tradicije, kako da je stavi u pitanje, kad »se« najprije u njoj smještava? Njemu to uspijeva ukoliko privede svijesti svoju nelagodu u tradiciji, ukoliko uvidi njenu nesposobnost da ga približi onome što mu pred očima lebdi kao istinskija zbilja od one tradicionalne, pa se onda zapita kamo još može krenuti, kad se ne ravna više prema uobičajenosti. Time što ga ova nova hrabrost za ispitivanje osovljuje tako reći na vlastite noge, dobiva on snagu koja je čovječanstvu tako potrebna u vremenu oslabljenih tradicija. I tako otkriva da između ovog trenutka prosvijećenosti koji je primjeren sadašnjici i same sociologije znanja postoji posebni afinitet, jer i sociologija znanja, kako ju je zamislio Karl Mannheim prije svega relativira, partikularizira, transcendira.

Čin jednog takvog od povijesti nošenog, temeljitog stavljanja u pitanje svega što nekoga može zateći nazivamo *preuzećem*, a odgovor koji proizlazi iz izgubljenosti koja karakterizira preuzeće zovem *pojmom* — jer ono što proizađe iz takvog doživljaja *jest* novo, pouzdanije, vjerodostojnije, provjerenije poimanje i

shvaćanje no što se prije doživljaja preuzeća moglo i naslutiti. Ideja »preuzeća i pojma« dolazi iz našeg vremena, ona ima dijagnostički karakter i zasada još nesagledivu domenu značenja i primjene. Zasada sam pokušao skicirati njeno značenje za religiju, za krizu našeg vremena, za estetski doživljaj, za studij zajednica i općenitije za socijalnu znanost, za revolt, posebno u Camusovu smislu kao i za povijesno značenje onoga, što je Hegel pisao o počecima. Ali gotovo sve treba još razjasniti i razraditi. Ovdje bih želio pokušati da rasvijetlim odnose između preuzeća i sociologije znanja. Pokušat ću da za to proslijedim već postojeće začetke.

Već rano u toku mog bavljenja idejom preuzeća uopće, demonstrirao sam ovu ideju na samom preuzeću sociologije znanja. Povod je bilo pitanje o sociologiji znanja o kojem sam malo prije govorio. A povod za takvo pitanje ležao je u prikazu Arthura Childa o filozofskim problemima koje je sociologija znanja izbacila. Rezultat ovog preuzeća, njegov »pojam«, dijelio se prema zadaćama koje su još neriješene proizlazile iz analize Childova rada, u razradi pretpostavki ili, kako sam s tim u vezi rekao i ovdje želim saopćiti, *premisa* sociologije znanja, i to njenih metodologijskih, voljnih i metafizičkih premisa.

Slijedeće zadatke postavio je Child sociologiji znanja, kako proizlazi iz njegova djela, iako više implicite nego izričito:

1. Definicija »ideologije« koje su termini i sami definirani.

2. Tipologija duhovno-emocionalnih proizvoda među kojima i ideologija nalazi svoje mjesto.

3. Metafizička teorija u svrhu zasnivanja sociologije duhovno emocionalnog ponašanja, uključivo znanja, društva i odnosa među njima.

4. Definicija »držanja« (attitude), »strukture držanja«, »mišljenja«, »znanja« i odnosa između ova četiri fenomena.

5. Osvijetljenje nužnog karaktera misaonih kategorija.

6. Definicija »društvenog« i »kulturnog« i njihove međusobne veze.

7. Definicija »socijalne klase« (po mogućnosti u vezi s definicijom ideologije, što je bila prva zadaća koja se pojavila).

8. Definicija »interesa« i razjašnjenje odnosa između »interesa« i drugih tipova duhovno-emocionalnih odnosa.

9. Tipologija društvenih sklopova i konstelacija uopće.

10. Tipologija društvenih položaja u odnosu na njihovu »pristupačnost« (i druge odnose) prema istini.

11. Spoznajna teorija kao teorija odnosa između kategorija istine i važenja i socijalne veze među svima njima (razraditi u vezi s metafizičkom teorijom, što je bio treći zadatak).

12. Tipologija znanja.

13. Teorija interpretacije s obzirom na sve prethodne probleme.

Ova lista sadrži dvije različite vrste zadataka: metodologijske i metafizičke. Metodologijski se tiču definicije i tipologije, metafizički se odnose na metafizičku teoriju kojom bi se zasnovala sociologija znanja kao i na jednu teoriju odnosa između kategorija, istine i važenja. Metodologijski problem pogađa istraživalački postupak i ostavlja po strani pitanja o biti zbilje. Metafizički problem naprotiv zahvaća upravo ovu bit. Razlika i svrha predmeta metodologijskih i metafizičkih problema donosi sa sobom i raznolikost kriterija koji se primjenjuju pri ispitivanju njihovih rješenja. Za metodologijske probleme kriterij je pragmatičan s obzirom na dano istraživanje ili dani tip istraživanja: to je kriterij sredstava. Za metafizičke probleme kriterij leži u podudaranju s najtemeljitijim ispitivanjem kojem pojedinac uz maksimalno poštenje može podvrgnuti svoje najvažnije doživljaje: to je kriterij svrhe.

Lista metodologijskih premisa sociologije znanja, kako ona proizlazi iz Childovih radova (i s kojom će se, iako ne nužno u Childovoj terminologiji, ipak složiti većina sociologa znanja) izgleda, poredana prema stupnju izvjesnosti i jasnoće, otprilike ovako:

1. Važenje jedne misli nema ništa zajedničkog s njenim porijeklom.

2. Postoje logički i socijalni aspekti mišljenja koji se mogu osvjetljavati unutarnjim odnosno vanjskim promatranjem.

3. Ljudsko je mišljenje na neki način određeno držanjem koje sa svoje strane leži u »strukturi individualnog duha«; tome se mogu dodati daljnje metodologijske tvrdnje o raznim grupama unutar kojih pojedinac razvija svoje držanje (porodice, škola itd.) i o odnosima između njegova držanja i mišljenja.

4. Postoje izvorne (biotske) i dodatne (sociotske) kategorije.

5. Društvena komponenta sociooloških kategorija objašnjava mogućnost činjenične (i logičke?) zablude, a »stvaralačka snaga« ili »nezavisna upravljačka sila« duha objašnjava ispravljivost zablude.

Zadovoljavajuća definicija svih termina koji su sadržani u ovim stavovima pridonijet će uvelike stvaranju metodologijskih okvira za sociologiju znanja tj. pridonijet će u mnogom da se sociologija znanja zasnuje kao znanost.

Ove metodologijske premise — tj. ovi stavovi, budući da su korisni za znanstvenu djelatnost i kao takve ih prihvaća i slijedi, temelje se pak u drugim, *voljnim premisama.* Kako to treba razumjeti? Imajmo pred očima da metodologijske kao i metafizičke interpretacije služe svijetu u kome interpret živi. To jest interpretacija je podjednako spoznajna kao i voljna djelatnost. Navedene metafizičke premise sociologije znanja govore nešto o predmetu za koji se sociolog znanja nada da će ga, rukovodeći se tim premisama, znanstveno upoznati. Ono što on želi dovelo ga je do tih premisa i do biti predmeta. Što međutim želim ja

kao sociolog znanja? Koje su moje voljne premise? Najvjerojatnije slijedeće — pri čemu najprije u zagradama podsjećam kratko na metodologijske premise:

1. (Važenje — porijeklo) — želim socijalnu vezu ali i neoborivo važenje — ne želim apsolutni relativizam.

2. (Interpretacija) — želim temeljito unutarnje i izvanjsko promatranje.

3. (Mišljenje — držanje-grupa) — želim čovjeka upoznati kao logičko (umno) i kao osjećajno (iracionalno) biće, zato ispitujem uzajamno djelovanje između mišljenja i držanja. Želim čovjeka upoznati kao socijalno biće kome su i najintimnije misli društveno suodređene.

4. (Kategorije) — želim razumjeti što je više moguće misli; zato moram postulirati univerzalne crte mišljenja (izvorne kategorije); pri tome ne želim zaboraviti na posebnost svake misli i mišljenja i ovu posebnost kanim zajamčiti posebnim kategorijalnim statusom (dodatne kategorije).

5. (Zabluda) — želim objasniti zabludu i njenu ispravljivost — mogu li to učiniti uz pomoć svog shvaćanja o kategorijama?

6. Na kraju se za temu o socijalnoj interpretaciji i sociologiji znanja ispostavlja: premda sam dokazao mogućnost socijalne interpretacije, još uvijek nedostaje osnova za institucionaliziranje sociologije znanja kao discipline. Da li je razlog za to u njenom kasnom pojavljivanju u čemu je slična i samoj sociologiji — da nema svoje tradicije koja bi joj dodijelila mjesto među disciplinama? Ne približuje li nas to pitanje reviziji cjelokupne znanstvene klasifikacije, i to u pravcu podjele ne prema povijesnom slučaju već prema metodološkim razlozima — i kao što bih ja kao sociolog znanja i kao pojedinac koji je svjestan svojih metafizičkih premisa i uzima ih zbiljno dodao: prema metafizičkim razlozima?

Korak dalje u pravcu svojih metafizičkih premisa činim kad se pitam: što saznajem o biti stvarnosti kad ispitujem upravo navedene želje? Formulirat ću ih najprije u sažetoj formi:

1. Želim socijalnu vezanost, ali i važenje. Želim da činjenicu koja je za mene bitna priznam i objasnim: da su stvari relativne (socijalno, povijesno, kulturno, biološki itd. relativne), a da su neovisno od ove relativnosti same po sebi i istinite. — Nešto drugačije izraženo:

2. Želim maksimalno unutarnje i izvanjsko promatranje. Pjesma je pjesma, ali ona je i nastala i između ono što jest i toga kako je nastala postoji jedna veza. Što je ona? Želim proslijediti vanjsko i unutarnje promatranje što je dalje moguće da bih to saznao — napokon, treća formulacija:

3. Želim razumjeti pojave onakvima kakve one jesu i želim da ih razumijem kao slučajeve zakona; želim obje želje što je bolje moguće ispuniti i biti pravedan prema objema.

I sada otkrivam da su sve ove tri formulacije varijacije na dvije teme. Jednu od obiju tema identificiram prema formi koju ove varijante želja imaju: one su suprotne i upotpunjuju se. To se međutim temelji u činjenici, da su stvari koliko relativne toliko i apsolutne sa svim varijantama te teme. Tema je *dualizam.* Otkrivam da zastupam dualizam. Dualizam je dakle metafizička premisa sociologije znanja kao jedne interpretacije svijeta, jedna premisa koja se potvrđuje najtemeljitijim mogućim preispitivanjem mojih najvažnijih doživljaja.

Drugu temu otkrivam na sadržaju varijacije svojih želja: on naglašava istraživanje. Drugu temu nazivam *naturalizmom* u smislu stalnog, nikad dovršenog istraživanja. Ne ustručavam se ni pred kojim istraživanjem, nego insistiram da sve ispitam što mi samo daje naslutiti da nekako stoji u vezi s mojim istraživalačkim namjerama; zato tragam za metodološkim putokazima koji bi mi pomogli da postanem pristupačnijim i osjetljivijim kako za predmete istraživanja tako i za njihovu važnost.

Sad pitam još jedno: što znači da su dualizam i naturalizam *metafizičke* premise sociologije znanja, kako me podučava moje istraživanje? Metafizički problem, rekao sam, to je problem koji pogađa bit stvarnosti, i kriterij za pouzdanost njegova važenja leži u podudarnosti s najtemeljitijim ispitivanjem kome uz maksimalno poštenje mogu podvrći svoje najvažnije doživljaje. Sada kažem: kriterij pouzdanosti za rješenje metafizičkih problema jest evidentna potvrda mog iskustva ljudi koje promatram kao neodvojive od moje *vlastite* zbilje. Zbilja koju sam postigao kazuje mi nešto — nudi mi metafizičke iskaze — o zbilji kao takvoj. U životu čovjeka, koji metafizičke iskaze tako shvaća, oni nisu nikad statični: apsolutno je apsolutno samo u odnosu na dano istraživanje koje ovaj čovjek poduzima, ali on istraživanje poduzima, on istražuje, čitav svoj život. Ovu postojanost istraživanja nazvao sam naturalizmom i pretpostavkom sociologije znanja koja pristupa dualizmu. U skladu s mojom definicijom metafizičkog iskaza izvodi se i ovaj iskaz o neprekidnom istraživanju iz jednog suda o biti zbilje, naime iz suda da je zbilja istraživa. Iz toga još ne slijedi i poželjnost njenog istraživanja, ova se naprotiv temelji u mom iskustvu: zbilja koju sam postigao kazuje mi da je preuzeće put kojim je mogu postići; osim toga da je dužnost sve istražiti što izaziva na bilo koji način moju pažnju, jer bi moglo biti od značenja, nerazdvojiva od same ideje i prakse preuzeća. Ako se međutim to ustvrdi onda se uspostavlja osjećajna veza prema realitetu koja, kako ovaj slučaj pokazuje, uvjetuje istraživanje zbilje. A to znači da su tvrdnje o zbilji kao i osjećajni odnosi spram nje metafizički akti. Prve nazivam *ontološkim,* ove posljednje *afektivnim.*

Metafizički iskazi, kako ontološki tako i afektivni su »relativno apsolutni« tj. apsolutni u odnosu na iskustvo koje je sa svoje strane u odnosu na daljnji stupanj života pojedinca apsolutno. Ova formulacija dopušta nam da utvrdimo razliku između afektiv-

nih i voljnih iskaza. Nije bio slučaj da je prije navedena lista voljnih premisa sociologije znanja bila dulja i razgranatija od liste metafizičkih premisa koje su se pokazale samo varijantama dvije teme. Razlika između obih lista još je veća nego što se vidi kad se druga nazove, kao što sam to ja učinio novom formulacijom prve u »sažetijoj formi«. Voljna premisa sociologije znanja rekao sam vodi istraživača njegovim metodološkim premisama koje mu sa svoje strane pomažu da nešto sazna o predmetima koji ga zanimaju. Ali zašto on želi nešto saznati o tim predmetima? *Zato jer živi u vremenu u kome živi.* To je vrijeme povod za razvoj njegovih želja i metoda. Ako on međutim ovaj povod, analiziran u obliku metodoloških i voljnih premisa, iskoristi za pokušaj da dosegne zbilju koja nije vezana vremenom i poviješću, tada dolazi do toga da pravi metafizičke iskaze, ontološke i afektivne. Odnos između voljnih i metodoloških premisa sociologije znanja s jedne i njenih metafizičkih premisa s druge strane ide paralelno s odnosom povijesnog povoda kao sredstva i iskustva i utjelovljenja čovjeka koji je sposoban za preuzeće i pojam kao svrhe.

Da bismo razumjeli posljednju funkciju dualizma i naturalizma, tih metafizičkih premisa sociologije znanja za nju samu moramo prema tome uzeti u obzir naše vrijeme. Kako je moguće da je sociolog znanja jedan čovjek koji zastupa dualizam i naturalizam, koji vođen idejom preuzeća nailazi na takve premise i razvija se u tom našem vremenu. Ja to vrijeme mogu samo povezati s njegovim mjestom koje je suvremeni Zapad. U odgovoru ograničavam se na tri među sobom zavisne crte 1. naš upravljani život, 2. svijet kao nerazvijeni svijet, 3. *jedan* svijet i kulturni relativizam.

1. Dio socijalne strukture koja upravlja našim životom jest birokracija, »tip organizacije koji je određen za to da upravne zadaće svjetskih razmjera rješava sistematskim nadovezivanjem rada mnogih pojedinaca«. Ovaj dio socijalne strukture tako je važan da velik dio našeg shvaćanja svijeta i našeg ponašanja pripada upravljanom životu — umjesto spontanog djelovanja i udruživanja kontrola i strah od neuspjeha. Razlog tome može ležati u činjenici što ipak nismo do kraja dotjerali sekularizaciju i racionalizaciju (u Max Weberovu smislu tih termina) i da se prema njima odnosimo ambivalentno. Nalazimo se u položaju gdje moramo okajavati povlačenje objektivnog uma.

Objektivni um je umni poredak svijeta, uključivo prirode, društva i povijesti, koji i *nas* obuhvaća. Ovaj je poredak i sam normativan i teleologičan, podrazumijeva dakle i svrhe. Subjektivni um pripada naprotiv našoj duhovnoj opremi. On predstavlja našu sposobnost mišljenja, posebno sposobnost da svoja sredstva podvrgavamo svojim ciljevima.

Ako međutim subjektivni um primijenimo tako da zbog toga zaboravimo na objektivni mi gubimo svoju sposobnost da prosuđujemo ciljeve. Jedna od posljedica tog zaborava i gubitka

jest da ciljevi postaju šuplji i da se za njih tvrdi kako su samo iracionalne stvari ukusa. Bitak i trebanje razdvajaju se. Kad se to jednom dogodilo svi naši napori da se trebanje izvede iz bitka osuđeni su na neuspjeh.

Empirijska primjena ovog posljednjeg stava, kao na pr. sumnja i briga oko trebanja, ili pokušaj da se ono izvede iz bitka, tako su raširenі, da ih se može nazvati karakterističnim za suvremeni svijet. Spoznaja o povlačenju objektivnog uma može pridonijeti tome da razumijemo jedan daljnji fenomen našeg vremena: izvanredni polet prirodnih znanosti i tehnike i istovremeno nastanak totalitarizma. U svijetlu povlačenja objektivnog uma manje paradoksalno zvuči tvrdnja da je naša epoha još neviđenog porasta standarda mnogih ljudi, demokratizacije, sve manjeg praznovjerja i sve većih mogućnosti na mnogim područjima ujedno i epoha ne samo fašizma, nacizma i staljinizma nego i osjećaja da su tradicionalni ideali izgubili na vrijednosti i, povremeno, u izvjesnim slojevima zapadnog društva slutnje — da ciljevi višeg standarda obećavaju sve manje ili nikakvo zadovoljenje.

Naš upravljani život dolazi u raznim izrazima do riječi: da podsjetim na neke engleske i američke: »brave new world« (Aldous Huxley), »1984« (George Orwell), »other directedness« (David Riesman), »escape from freedom« (Erich Fromm). Moguće je da suprotnosti ili rješenja koja predlažu ovi autori, kao na pr. Riesmanova »autonomija« ili Frommova »produktivna ličnost« samo povećavaju arsenal ovih mogućnosti i napokon ostaju neobavezni prijedlozi. Prije nepunih stotinu godina pisao je Dostojevski: »nekoć su ljudi bili zaokupljeni jednom jedinom idejom, ali sad su mnogo svestraniji, osjetljiviji, nervozniji, s dvije ili tri ideje istovremeno... Sadašnji je čovjek duhovno širi... kažem vam, upravo to sprečava čovjeka da bude jedinstven kao što su to bili ljudi u onim stoljećima.«

2. Mi na Zapadu ne razumijemo objektivne želje ljudi za slobodom od gladi, bolesti, tjeskobe i neznanja ili ih još nismo ozbiljno razumjeli. Mi ne uviđamo ili još nismo uvidjeli da se svijet može razviti polazeći od te želje. Umjesto toga mi izdvajamo dijelove svijeta za koje tvrdimo da im je nužno potreban impuls u pravcu zapadnog »razvitka«. U ovdje zastupanoj perspektivi pojavljuje se moderna ideja »nerazvijenih« ili »zemalja u razvoju« kao deformacija onoga što bi se trebalo zvati »svijet kao nerazvijeni svijet«. Mi sami smo nerazvijeni, o čemu svjedoči naš bespomoćno upravljani život i naša bespomoćnost nasuprot tehnici, ekonomiji i totalitarizmu — totalitarizmu koji predstavlja krajnju tačku ahistoričnosti i imoralnosti.

Ukoliko je naš projekcionizam i blaži, prije svega u spontanom razumijevanju i u zbunjenosti naših socijalnih učenjaka, koji rade u »nerazvijenim zemljama«, to smo spremni da našu dilemu potisnemo ili uklonimo. Tada naginjemo da se čvrsto uhvatimo alternative što potječe iz 19. stoljeća i dijeli društvo

na sakralno, zajedničarsko, tradicionalno s jedne i sekularno, gradsko, racionalno s druge strane, uvjereni da naše društvo pripada drugom tipu i da s njim možemo ovladati *jednim* svijetom u nastajanju. Umjesto toga mogli smo već doći na pomisao da bi znanost i tehnika koju smo naučili upotrebljavati pod prevlašću subjektivnoga uma i njegovog tvrdokornog insistiranja na kontroli u krajnje prekarnom odnosu prema objektivnom umu, mogli glad i bolest smanjiti brže nego ikada da se ta ista znanost i tehnika svjesno primijeni na privredu, i da bi povratak povjerenja u objektivni um mogao povećati znanje i smiriti tjeskobu, te da bismo tako radeći mogli umu pomoći pri njegovom »lukavstvu«.

3. Takva pomoć »umu« mogla bi nam samima pomoći u jedno vrijeme u kome je najrašireniji značenje ideje o *jednom* svijetu ono o globalnom strahu. S jedne je strane znanost i tehnika omogućila naše samouništenje. S druge strane upravo nas je društvena znanost, a posebno kulturna antropologija obogatila uvidom u takvo mnoštvo kultura — kultura koje su čudesne, a ipak čovjekove i kao takve ujedno i naše — da smo zapanjeni i zbunjeni. Možda osjećamo olakšanje kad naučimo da svoj strah i smetenost nadvladamo pitanjima poput ovih: što bismo mogli učiniti s našim vlastitim stilom života? Kako bismo mogli nanovo interpretirati vlastite tradicije, tako da uspijemo svi zajedno živjeti, i to ne u jednom kompromisu, nego da budemo *više* mi sami? U svijetlu i u raspoloženju takvih pitanja ideja *jednog* svijeta i kulturnog relativizma mogla bi nam se ukazati kao demokratizirana verzija ideje ljudskog bratstva i besmrtnosti duše. Kada nas razvitak pod prevlašću subjektivnog uma bude doveo do one tačke »demistifikacije«, gdje nas očekuje vlastito iščezavanje, može se dogoditi da ponovo oživimo, ako shvatimo, kako je taj razvoj usprkos svjetskim ratovima, logorima smrti, vodikovim bombama, genocidu i birokraciji samo faza sekularizacije i racionalizacije, koje »misterij« još uopće nismo otkrili. Mogli bismo se vratiti životu, ako uvidimo da nas ta faza potiče, da pronađemo sami sebe, da naučimo *živjeti u jednom svijetu.* Mi moramo dosegnuti naše transkulturalno sopstvo, nakon što smo bili tako fascinirani kulturalnim relativizmom, našim prividnim, kulturalnim Ja.

Bez postulata transkulturalnog čovjekovog bivstva ne bismo mogli objasniti kako je moguće razumijevanje između dva čovjeka iz raznih kultura — a to znači, ako trenutak o tome promislimo, kako je uopće moguće međusobno razumijevanje bilo koja dva čovjeka, da, kako je moguće da ja sam sebe razumijem danas i jučer, ovdje i na nekom drugom mjestu. Nastojanje da razumijemo sebe i druge svjedoči o vjeri u svoje i tuđe dostojanstvo, u dostojanstvo čovjeka. Ovo je nastojanje nespojivo s potcjenjivanjem »nerazvijenih« ljudi kao ni nas samih i neprestano traži od nas da se držimo uske staze između svijesti o milosti i grijeha oholosti. Pri nastojanju oko razumijevanja od dru-

gorazrednog je značenja da li pod transkulturalnim sopstvom shvaćamo jedan biološki ili duhovni transkulturalni centar (ili residuum) i da li se shodno tome upuštamo u istraživanje fiziologije mišljenja, u duhovno povijesne studije ili u sociologiju znanja. U svim ovim naporima potičemo svoje razumijevanje sviješću da pripadamo jednako tako transkulturalnom ljudskom bivstvu kao i ljudskoj kulturi, isto tako čovjeku kao i neponovljenosti svake kulture; i moramo paziti da jedno ne zamijenimo drugim — biološko s naučenim, prirođene crte sa stečenim, prirodu s odgojem, nasljeđe s okolinom ili, da podsjetimo na Childa, da izvorne kategorije ne zamijenimo dodatnim.

Što dakle možemo reći direktno o vezi sociologije znanja i našeg vremena?

1. Govoriti o takvoj vezi ima smisla samo ako pojam »našeg vremena« i sam ima smisla. To je međutim slučaj samo ako je on rezultat, pojam, jednog preuzeća, otprilike tako, kako sam ovdje pokušao prikazati, ili ako se uklapa u živu tradiciju, naime tradiciju društveno-povijesnog realizma, pri čemu treba uočiti da mu shodno ideji preuzeća njegovo porijeklo iz iskustva daje provjerenije i sigurnije važenje, nego što je njegova puka egzistencija kao sastavnog dijela tradicije; u tome se — idealno tipično govoreći — razlikuje evropska od američke sociologije.

2. Sa stanovišta s kojeg je pojam »našeg vremena« smislen i neophodan, sociologija znanja predstavlja jednu formulaciju svijesti tog vremena, formulaciju, koja svjesna same sebe, pridonosi svome transcendiranju. U tom vidu sociologija se znanja ukazuje kao ponovna potvrda — bolje: ponovno otkriće — sokratskog držanja.

3. Ukoliko biva svjesna sebe kao formulacije našeg vremena tj. ukoliko shvati svoje metodologijske, voljne i metafizičke premise u njihovom povijesnom značenju, sociologija znanja pretvara se u reviziju načina na koji mi sami jesmo u svijetu. Sociologija znanja »definira« jednu novu »situaciju«, koja je *prije* te samospoznaje bila samo nova, fascinantna i prijeteća. Sociologija znanja može, dakle, biti shvaćena kao osvijetljenje jednog novog doživljaja koji je čovjek imao i još uvijek ima. Pomoću nje čovjek uči što znači živjeti u jednom svijetu, nadići kulturni relativizam i postići razumijevanje sama sebe kao neiscrpno istraživalačkog bića. Kraće: sociologija znanja pretvara jedan potresan doživljaj u artikulirani problem. Sažeto u jednoj rečenici: pretpostavke sociologije znanja povijesne su, i time, metodologijski, voljno i metafizički — kao dualizam i naturalizam — ontološki i afektivno one potječu iz našeg vremena.

Preveo Marijan Cipra

SOCIJALIZAM I ROBNO-NOVČANI ODNOSI*

Šime Đodan

Zagreb

I

Diskusije o socijalističkom privrednom modelu starije su od socijalističkog sistema kao povijesnog fakticiteta. Te diskusije su otpočele u socijalističkom pokretu XIX stoljeća. Rješavajući razne teoretske probleme osnivači naučnog socijalizma dotakli su se i tih pitanja. Premda su Marx i Engels izbjegavali detaljna razmatranja o funkcioniranju socijalističkog gospodarskog sustava, oni su ipak prilično decidirano u svojim polemičkim spisima opisali osnove socijalističkog privrednog sustava.

Naročito interesantno mjesto o privrednom modelu u socijalizmu nalazi se u »Kritici gotskog programa«, gdje Marx kaže slijedeće: »U društvu koje počiva na zadružnim načelima, koje se bazira na zajedničkom vlasništvu sredstava za proizvod-

---

* Hrvatsko sociološko društvo organiziralo je 11. XII 1967. godine diskusiju na temu »Socijalizam i robno-novčani odnosi« s namjerom da se u diskusiji konfrontiraju tri različita pristupa ovom problemu: filozofski, ekonomski i sociološki. Ovaj pokušaj izazvao je veoma velik interes i doveo velik broj stručnjaka sa spomenutih područja u dvoranu Fakulteta za političke nauke. Uvodna izlaganja imali su u ime ekonomista dr Šime Đodan, docent na Pravnom fakultetu, u ime filozofa dr Davor Rodin, docent na Fakultetu za političke nauke (on je zamijenio bolesnog Milana Kangrgu), te dr Josip Županov, profesor na Ekonomskom fakultetu u ime sociologa. Diskusija je bila veoma živa i na momente »burna«. U diskusiji su učestvovali Š. Đodan, D. Rodin, J. Županov, V. Sutlić, Z. Baletić, Z. Posavec, Dujšin, B. Caratan, R. Supek i R. Bićanić. Mi donosimo redigirane diskusije pojedinih učesnika, jer nismo u mogućnosti da donesemo čitav materijal. No, kako je ovo bila tek prva diskusija i kako je Hrvatsko sociološko društvo obećalo da će ovu diskusiju produžiti na jedan sistematičniji način, to ćemo nastojati da naše čitaoce upoznamo i s tokom ove diskusije. Pored toga redakcija Praxisa smatra da bi bilo poželjno da se ona nastavi na stranicama časopisa, jer nam je svima stalo da dođemo do potrebnog uvida u ovo neobično značajno pitanje našeg suvremenog socijalističkog razvitka. REDAKCIJA

nju, proizvođači ne razmjenjuju svoje proizvode; ni rad koji je utrošen u proizvodnju ne pojavljuje se ovdje kao vrijednost tih proizvoda, kao neko materijalno svojstvo koji oni posjeduju, jer sad već, suprotno onom što imamo u kapitalističkom društvu, individualni radovi postaju ne okolišno, nego neposredno kao sastavni dijelovi cjelokupnog rada.«

Ovaj Marxov stav je veoma mnogo citiran u obranu zahtjeva koji su težili za naturalizacijom socijalističke privrede. Premda Marx u spomenutom radu nije negirao zakon razmjerne raspodjele društvenog fonda rada i ekvivalentnu razmjenu između društva i pojedinaca (osim onih kojima je opravdano potrebno socijalno izdržavanje), kasnije će neki teoretičari nastojati, da na bazi ovog Marxova stava brane krajnje etatističko-centralistički i voluntaristički model socijalističke privrede bez ikakva obzira prema zakonu opće ravnoteže kao granici koja je objektivno postavljena u totalnom monopolu.

Friedrich Engels je zastupao slično mišljenje u pogledu naturalizacije privrede u socijalizmu: »Čim društvo prisvoji sredstva za proizvodnju i primjenjuje ih za proizvodnju kao neposredno socijalizirana — svačiji rad, ma kako bio različit njegov specifični karakter, postaje unaprijed i direktno društveni rad« (F. Engels, Anti-Dühring, str. 337).

Za Engelsa je naročito važno, da se unaprijed i izravno svi radovi svode na društveni rad. Engels je u spomenutom radu još određenije od Marxa zastupao naturalizaciju socijalističke privrede.

Ali unatoč genijalnosti osnivača naučnog socijalizma iz njihove historijske distancije nije bilo moguće dati tačnu prognozu o modelu socijalističke privrede, a s druge strane oni su veoma često isticali da sve zavisi od uvjeta, mjesta i vremena i da će svaka generacija najbolje odgovoriti na aktualna pitanja koja se budu pred nju postavljala. Isto tako ne treba ispustiti iz vida jedan stupanj idealizacije novog društva spram starog što ga se izvrgavalo kritici i osuđivalo na propast, takva idealizacija nije igrala nevažnu ulogu i kod Marxa i Engelsa.

Sumnje u mogućnost totalne naturalizacije u socijalističkom privrednom sistemu, među socijalistima, prvi su izrazili Kautsky i Lenjin. Kautsky u svom djelu »Poslije socijalne revolucije« ukazuje na tehničke teškoće s naturalnim pokazateljima, dok je Lenjinova primjedba mnogo meritornija, a odnosi se na totalnu koncentraciju i u vezi s tim na naturalizaciju kao prirodan proces. Lenjin je skrenuo pažnju na usporavanje koncentracije i na množenje outsidera u kapitalističkoj privredi imperijalističkog razdoblja.

II

Poslije pobjede Oktobarske socijalističke revolucije u SSSR-u i socijal-demokratske vladavine u Njemačkoj mijenjaju se stavovi austrijskih i njemačkih socijalista o robno-novčanim odno-

sima u socijalizmu. Tako Kautsky veli: »Ništa nije neprirodnije od prikazivanja socijalističkog društva u obliku uniformnog, ukočenog mehanizma, čije se osovine jednom puštene u pogon pokreću u istom pravcu.« (Citat uzet iz knjige W. Brusa, Problemi funkcioniranja socijalističke privrede, str. 32.) Pod utjecajem kritike ratnog komunizma u SSSR-u i Otto Bauer mijenja mišljenje o naturalizaciji privrede u socijalizmu. Dvadesetih i tridesetih godina zapažaju se različita mišljenja socijalističkih teoretičara u pogledu mehanizma socijalističke privrede. Mnogo se govori o tzv. »konkurentskom rješenju«. Ljevičarski organ »Plamen« poziva se na konkurentskog teoretičara H. D. Dickinsona. Kao jedan od vodećih teoretičara »liberalno-socijalističke škole« Dickinson je sistematizirao svoje stavove o socijalističkom konkurentnom modelu u knjizi »The Economics of socialism«. Autor u toj knjizi obraća pažnju na probleme opće i parcijalne ravnoteže, odnosno cijena i uvjeta razmjene i ekonomskog obračuna troškova.

Dickinsonovi stavovi oslanjali su se na stavove građanskih ekonomista sklonih socijalizmu, kao što su: Luj Brentano, Albert Schaeffe u Njemačkoj, Henry Sidgwick i Philip H. Wichsteed u Velikoj Britaniji, te Leon Walras, Vilfredo Pareto, Emico Barone i Fridrik von Wieser. Te stavove će kasnije temeljitije obraditi i sistematizirati Fred M. Taylor, Oskar Lange i Abe Lerner. Najpregnantnije je taj stav došao do izražaja u Langeovoj studiji »On the Economic Theory of Socialism«. Langeova se analiza oslanja na model potpune konkurencije koji pretpostavlja da individualni proizvođači i potrošači ne mogu utjecati na cijene te ih prihvaćaju kao dane veličine. Prilagođavajući se tim cijenama, proizvođači — u određenoj institucionalnoj raspodjeli dohotka — maksimiraju svoj profit, a potrošači svoje blagostanje (ukupnu korisnost). Poduzeća teže da ostvare optimalnu kombinaciju proizvodnih čimbenika kako bi po jedinici faktora u novcu ostvarili isti marginalni produkt, i šire proizvodnju samo dok se marginalni troškovi ne izjednače s cijenom. Ravnotežna cijena ostvaruje se na tržištu kad se ponuda i potražnja izjednače. Tako se uglavnom ostvaruje optimalni položaj uz uvjete potpune konkurencije. Sve te elemente, potrebne za analizu socijalističke privrede, Lange svrstava u tri osnovne kategorije: a) subjektivnu (maksimiranje profita i maksimiranje blagostanja) koja zavisi od ravnotežnih cijena; b) objektivnu, tj. sustav ravnotežnih cijena koji se dobiva kad se izjednači ponuda i potražnja; c) distributivnu, tj. određenu raspodjelu dohotka od strane društvenog sistema. Ako postoje ti elementi i ako je dana količina proizvodnih faktora, znat će se ponuđena i potraživana količina potrošnih dobara, potražnja za proizvodnim faktorima i troškovi proizvodnje izraženi u cijeni faktora.

Na bazi prednjega može se racionalno riješiti funkcioniranje socijalističke privrede. Pretpostavlja se da su sredstva za proizvodnju podruštvljena. S druge strane postoje tržišne cijene za

sredstva potrošnje koja, po pravilu, zavise od preferencije potrošača, i za radnu snagu. Obračunske cijene kapitala utvrđuje centralni planski organ prema stanju ponude i potražnje. Tako imamo dva niza određenih cijena — cijene potrošnih dobara i cijene kapitala — koje se od strane poduzeća i potrošača imaju smatrati kao parametri.

U tim okvirima pojedina su socijalistička poduzeća nezavisna u svom poslovanju; no njihovi direktori, kao i rukovodioci pojedinih industrija, moraju se pridržavati dvaju pravila: da proizvode uz minimalne prosječne troškove, s obzirom na cijene proizvodnih čimbenika, i da koriste svoje kapacitete sve dotle dok se marginalni troškovi ne izjednače s cijenom proizvoda. Investiranju se pribjegava sve dotle dok se marginalna produktivnost ne izjednači s kamatnom stopom ili obračunskom cijenom kapitala. Uz te uvjete i odgovarajuću raspodjelu dohotka moguće je odrediti položaj ravnoteže ili optimalni položaj socijalističkog privrednog sistema kao cjeline.

Lange je vjerovao da je pružio rješenje koje dokazuje mogućnost liberalnog socijalističkog gospodarskog sustava, što je teoretski sasvim tačno. Naime, iako suvremeni socijalistički gospodarski modeli nisu pošli onim putom koji im je nudila liberalno-socijalistička varijanta građanskih teoretičara, ta teorija je veoma značajna jer je pokazala da je moguć socijalistički privredni sistem i na tržišnoj osnovi koja pruža mogućnost visokog stupnja racionalizacije, a time je potučena antisocijalistička teorija Ludwiga Misesa i drugih, koji su tvrdili da je socijalizam nesposoban da organizira racionalan sistem proizvodnje zbog svojih strukturalnih i institucionalnih premisa, jer se po mišljenju Misesa u takvom sustavu ne mogu formirati cijene i ekonomski obračuni koji bi bili objektivno zasnovani.

Ruski komunisti neposredno poslije revolucije stoje na pozicijama naturalizacije socijalističke privrede. Ovi stavovi su se oslanjali na klasike, ali su se još jače učvrstili u fazi ratnog komunizma. To nenormalno stanje pokušalo se koristiti kao praktično iskustvo za potkrepu klasičnih teoretskih stavova. Međutim, prelaskom na mirnodopsku ekonomiku postavilo se praktično pitanje: da li u privredi zadržati vrijednosne kriterije obračuna ili ne? Ako se, pak, želilo izbaciti vrijednosnu jedinicu obračuna onda je trebalo naći njoj alternativno racionalno mjerilo, kao osnovu za obračun ekvivalentne razmjene između društva i pojedinca i kao racionalni instrument za optimalnu alokaciju gospodarskih resursa. Ta dilema postala je najaktuelnija i na nju je trebalo dati odgovor jer je od toga odgovora zavisio izbor privrednog modela i racionalan razvoj sovjetske privrede i društva koje se na njoj bazira. Na dilemu je prvi pokušao sustavnije odgovoriti Nikolaj Buharin u svojoj studiji »Ekonomika perehodnogo perioda« objavljenoj u Moskvi 1920. g. U toj knjizi on je pokušao dokazati da vrijednosni kriteriji ne odgovaraju novim društvenim odnosima i da ih treba zamijeniti naturalnim račun-

skim pokazateljima. Uz Buharina pristaje A. Čajanov koji nudi kao zajednički denominator: granične stope produktivnosti i koeficijente troškova, pomoću kojih bi se mogla ocjenjivati i uspoređivati racionalnost gospodarskih odluka.

Idejama Čajanova, odnosno Buharina, suprotstavili su se Varga i Strumilin i nastojali dokazati da sovjetsko društvo mora raspolagati sa vrijednosnim elementom kao osnovom racionalnog gospodarenja. Varga ističe da učinak proizvodnje ne zavisi samo od faktora rad, već i od drugih rijetkih resursa sa kojima i socijalističko društvo nužno mora ekonomizirati još rigoroznije nego sa radom.

Ekstremnim pokušajima naturalizacije sovjetske privrede kasnije se suprotstavio i Lenjin, u vezi s tim on je rekao: »Računali smo ili — mogli bismo možda ispravnije reći — smatrali smo bez dovoljno dokaza — da ćemo u zemlji sa sitnom seljačkom proizvodnjom pomoću uredbi proleterske države, moći organizirati državnu proizvodnju i državnu raspodjelu proizvoda prema komunističkim pricipima. Stvarnost je dokazala našu pogrešku.«

Međutim, unatoč ovoj izjavi *i* dalje se inzistira na naturalnoj raspodjeli. Nije bilo lako opravdati nove koncepcije i pronaći novi projekt koji bi riješio problem raspodjele i osigurao uvođenje robno-novčanih odnosa. Lenjin se osobno morao založiti za NEP, koji je bio i izgrađen na njegovim idejama, ali i poslije uvođenja NEP-a nastojalo se robno-novčane odnose svesti na minimum. Razmjenu selo-grad pokušalo se provesti po metodi trampe. Lenjin je morao ponovno intervenirati i u svojim radovima 1921—22. on je isticao da su robno-novčani odnosi u SSSR-u neminovna nužnost. (Lenjin, Djela, tom 35.) Međutim, Lenjin vidi uzroke za egzistenciju robne proizvodnje u faktorima koji su vanjski prema socijalizmu, prije svega zbog postojanja sitne seljačke proizvodnje, a osobito pri niskom nivou industrijalizacije. Ovi Lenjinovi stavovi utjecali su na kasniju sovjetsku ekonomsku nauku.

Zavedeni mišlju da se bitni aspekti zakona vrijednosti mogu likvidirati, neki sovjetski ekonomisti su smatrali, da je osnovni zakon socijalizma zakon prvobitne socijalističke akumulacije. Tako E. Preobraženski veli: »Osnovni zakon naše sovjetske privrede upravo se javljao kao zakon prvobitne ili prethodne socijalističke akumulacije. Taj zakon, s druge strane mijenja i dijelom likvidira zakon vrijednosti *i* sve zakone robne i robno-kapitalističke privrede, u koliko se oni pojavljuju i mogu se pojavljivati u našem sustavu privrede. Prema tome, mi ne samo da možemo govoriti o prvobitnoj socijalističkoj akumulaciji, već ništa ne možemo shvatiti o biti sovjetskog gospodarstva ako ne shvatimo tu centralnu ulogu, koju igra u tom gospodarstvu zakon prvobitne socijalističke akumulacije, koja u borbi sa zakonom vrijednosti, određuje i raspodjelu sredstava za proizvodnju *i* raspodjelu radne snage i razmjere eksproprijacije viška rada,

zemlje, za proširenu reprodukciju u socijalizmu.« (Osnovni zakon socijalističke akumulacije, Vjesnik komunističke akademije, knjiga 8., str. 57—58.) Kritizirajući Preobraženskog Buharin je imao daleko više prava, kad je istakao: »Zakon vrijednosti koji u neorganiziranom društvu i jest zakon raspodjele društvenog rada, sad se javlja kao određena granica za totalni monopol, jer je objektivna granica raspodjeli proizvodnih snaga; ako je ta granica pređena, neizbježna je oštra kriza. Na kraju univerzalni »monopol«, tj. opća organizacija društva pretvara stihijski zakon u planski »zakon« ekonomske politike, zakon racionalne raspodjele proizvodnih snaga.« Pobijajući Preobraženskog, Buharin pobija i svoja ranija gledišta. Buharin u polemici sa Preobraženskim i drugim trockistima, koji su zastupali ideje neekvivalentne razmjene i negirali potrebu održavanja dinamičke gospodarske ravnoteže, ističe da je sadržaj zakona vrijednosti u provođenju zakona razmjerne raspodjele društvenog fonda rada i tu se poziva na Marxa koji je pred planiranje postavio zadatak da racionalnije od tržišta provede baš zakon razmjerne raspodjele društvenog fonda rada i to ex ante, pa je s time planiranje objektivizirao, dok je trockistička grupa bila krajnje voluntaristička.

Buharin je isticao potrebu ravnoteže razvoja svih grana privrede, dok je Preobraženski sve podređivao brzom razvoju teške industrije i mijenjanju strukture sovjetskog stanovništva uz brzi transfer seljaka i viška rada sa sela u industriju. Ova diskusija između dvojice vodećih sovjetskih ekonomista toga vremena i njihovo temeljito razilaženje pokazuje kakve su dileme stajale pred Sovjetskim Savezom u izboru privrednog modela. U sukobu između trockističke i buharinističke frakcije Staljin je formalno stao na stranu Buharina, a poslije likvidacije trockista u praksi je provodio koncepcije Preobraženskog, koje su dovele do strukturalne neuravnoteženosti, koja se najnovijom reformom ublažava.

III

Teoretski stavovi o robnoj proizvodnji u SSSR-u od četrdesetih godina do danas, kao i poslije 1951. g. u drugim socijalističkim zemljama, pokazali su da problem robne proizvodnje u socijalizmu privlači sve veću pažnju socijalističkih ekonomskih teoretičara, unatoč autoritativnim »rješenjima« diskusija još nije privedena kraju. Iako je Staljin dugi niz godina bio autoritativni čuvar dogmi, on je gotovo iznenada, iznio mišljenje, da zakon vrijednosti vlada u socijalističkoj privredi. Staljin je to iznio prvi put na jednom skupu ekonomista 1941. g. To isto mišljenje je ponovio na jednom drugom skupu 1943. g. »Neka pitanja o nastavi političke ekonomije«, »Pod znamenom marxizma« br. 7—8, 1943.

Staljin je svoje stavove još konkretnije formulirao u svom radu: »Ekonomski problemi socijalizma u SSSR-u« (Boljševik,

br. 18, 1952.). Analizirajući robnu proizvodnju u socijalizmu Staljin polazi od činjenice, da robna proizvodnja u socijalizmu egzistira. Ta činjenica proturječi stavovima teoretičara socijalizma o odnosu robne proizvodnje i socijalističkog privrednog sistema. Ti stavovi su konkretno primjenjivani u privrednoj praksi ratnog komunizma. Međutim prelaskom na NEP uočilo se, da je daljnji razvoj proizvodnih snaga nemoguć bez robno-novčanih odnosa. Uzroke za egzistenciju robno-novčanih odnosa Staljin je vidio u proturječnoj (viševlasničkoj) strukturi prelaznog perioda, pa će kada se ta privreda potpuno rekonstruira u socijalističku iščeznuti i robno-novčani odnosi.

Poslije Staljinove smrti diskusija o privrednim problemima SSSR-a i drugih socijalističkih zemalja veoma je oživjela. Organizirano je nekoliko velikih savjetovanja, a naročito valja istaći ona iz 1956. i 1959. u SSSR-u. U tim diskusijama iskristaliziralo se nekoliko teorija o uzrocima postojanja robno-novčane proizvodnje u socijalizmu.

Prva od tih teorija bila je vlasnička, koju je kako smo vidjeli, već Staljin formulirao, a branili su je Leontijev i stara »garda« staljinista, bila je napadnuta i od većine ekonomista odbačena.

Druga teorija koja se pojavila u kritici prve bila je obračunsko rentabilnosna teorija ili teorija stimulacije. Po toj teoriji dok ne bude izobilje dobara neće se moći ukinuti ekonomske stimulanse i nagrađivanje prema rezultatima rada. Ovu su teoriju prvi formulirali Ostrovitjanov i Altman.

U borbi protiv staljinističke koncepcije vlasničke teorije, po kojoj se robno-novčani odnosi zasnivaju u sovjetskoj privredi zbog različitog vlasništva i samo na dodirnim tačkama različitih vlasničkih sektora, javlja se posjedovna teorija koja polazi od podijeljenog vlasništva. Ova teorija smatra da posjed ima golemu ulogu u sovjetskoj privredi i drži da posjednici nad državnim sredstvima za proizvodnju imaju pravo vlasništva nad proizvodima (plodovima rada) i te proizvode razmjenjuju i unutar državnog sektora kao pravi vlasnici, jer se drukčije ne da objasniti kupoprodajni akt unutar državnog sektora. Činjenica je da poduzeća unutar državnog sektora međusobno obavljaju kupoprodajne akte i to zbog toga da se provede princip stimulacije i rentabiliteta u svakoj radnoj organizaciji. Ovu teoriju su razvili Gatovsky, Strumilin i drugi.

Kao logičan slijed nastala je i imanentna teorija robno-novčanih odnosa (četvrta po redu). Po toj teoriji robno-novčani odnosi nisu nužno zlo za socijalističku privredu, već su joj imanentni i smatra se da će ih izbaciti tek društvo izobilja. Ovu teoriju zastupaju danas brojni ekonomski teoretičari kao: Kronrod, Venžer, Batyrev, Brus, Volf i drugi. Ona je danas u SSSR-u dominantna.

Peta teorija je teorija po kojoj se uzroci za egzistenciju robne proizvodnje u socijalizmu moraju tražiti u niskoj razini pro-

izvodnih snaga socijalističkih zemalja. Tu teoriju zastupaju Erdeš, Vrančić i neki drugi teoretičari.

Po našem mišljenju opći konstitutivni uzrok za postojanje robno-novčanih odnosa u socijalizmu jest relativno nedovoljno razvijena proizvodna snaga društva, tj. njegova materijalna osnova, te otuda veoma jaka potreba da se ona što brže razvija kako bi se što prije likvidirala oskudica niza dobara. Drugi je uzrok što se pokušaj planiranja ex ante gospodarske ravnoteže i društvene potrebe u njenim složenim vidovima, uz poštovanje dinamike inovacija, pokazao neostvarivim u postojećim uvjetima općeg stanja razvoja sredstava informacija, znanosti i strukturiranosti kako privrede tako i ostalih oblika društvenog rada. Baš zato što su se totalno planiranje i naturalizacija svugdje pokazali kao neracionalni oblici privređivanja, moralo se njih zamijeniti racionalnijim sredstvima a to su robno-novčani odnosi, sa tržištem, prema čemu se kasnije i mijenjalo poziciju poduzeća s ciljem njegovog osamostaljenja i uspostavljanja tržišne veze između različitih poduzeća kao najobjektivnijeg mjerila njihove efikasnosti, a sve opet s ciljem bržeg razvoja proizvodnih snaga, budući da jedino to može dovesti do ukidanja oskudice i prelaska sa socijalističkog principa raspodjele prema radu na komunističku potrošnju u najvećem mogućem opsegu. U tom kontekstu su robno-novčani odnosi imanentni postojećim socijalističkim društvima. Ako sada dodamo da se jedan samoupravni socijalistički sistem ne da zamisliti bez neke vrste objektiviranih, robno-novčanih, odnosa među proizvođačima onda se u našem sistemu još manje može zahtijevati ukidanje robno-novčanih odnosa, a da se u isti mah implicite ne traži i ukidanje samoupravljanja kao sistema vladajućih produkcionih odnosa. Naime, neki kritičari robno-novčanih odnosa ne vode računa o takvim konsekvencijama svoje kritike, jer je jedina alternativa, (i ovako kod nas skučenim robno-novčanim odnosima gdje 77% investicionih odluka donosi centar a 70% cijena industrijske robe je fiksirano u centru itd.), jedan kruti etatističko-birokratski sistem. Međutim, za onoga tko zna da se kod nas daleko racionalnije privređuje u onim privrednim sferama gdje vlada slobodnije zakon tržišta nego u sferama jake državne intervencije takva alternativa je čisto ekonomski neprihvatljiva. Tvrdnja da je naturalna privreda sama po sebi neeksploatatorska dokaz je neznanja elementarnih povijesnih činjenica. Na naturalnoj privredi su bili zasnovani brojni despotski politički sistemi. S druge strane ako se socijalizam shvati kao kompleksna socijalizacija uvjeta života, a ne ka neka moralistička apriorna fikcija, onda se i u uvjetima robno- novčane privrede može postići visok stupanj socijalizacije svih uvjeta života.

EKONOMIJA I POLITIKA

Davor Rodin

Zagreb

S filozofskog je stajališta bitno da se u raspravi o robno-novčanim odnosima u socijalizmu odredi što je socijalizam. Za filozofa je metodološki nemoguće zaobići ovo glavno pitanje (mada će on na njega najčešće umjeti tek negativno odgovoriti), čak ni onda ako se za volju trenutka želi razriješiti neki takozvani konkretni slučaj koji kao da nema nikakve veze s odgovorom na glavno pitanje.

Bez raščišćavanja pitanja o generalnom orijentiru naših povijesnih težnji nemoguće je s filozofskog stajališta vrednovati robno-novčane odnose s obzirom na njihovo *čemu* i *kamo*.

Pa ipak ako ovdje ne za volju trenutka nego za volju smislenog razgovora predstavnika različitih struka valja bona fide »odstupiti« od načela, onda to »odstupanje« ima smisla samo ako nas ono makar i drugim putom vodi k bitnom pitanju, ako nam omogući da vidimo što je naposljetku s čovjekom u procesu koji nazivamo društvenom i privrednom reformom.

U sklopu ovako preoblikovanog pitanja bilo bi možda najprikladnije da se kratko ukaže na neke aspekte danas dominantnog dijaloga između političara i ekonomista, između politike i ekonomije.

Već sama činjenica da se metodološki razlikuje ekonomski i politički pristup zbilji, da ne govorimo o suprotstavljanju ovih sfera, govori o tome da je u tekućoj diskusiji zaboravljena bitna veza političke i ekonomske sfere koju su čak i građanski mislioci osjećali tako jako da su naposljetku upravo oni dali novoj znanosti ime nacionalna ili politička ekonomija povezujući tako i formalno ove zbiljski povezane sfere u jedinstvenu znanstvenu disciplinu.

Ekonomija naime »ne raspravlja o stvarima nego o odnosima *između ljudi*, i u posljednjoj instanciji između klasa, ti su *odno-*

si međutim svagda vezani za stvari i pojavljuju se kao stvari« (Engels). Razlikovati dakle ekonomsku od političke sfere, razlikovati čovjeka kao radnika od čovjeka kao političke osobe znači postaviti se na stajalište ispotprosječne građanske ideologije.

U sistemu robno-novčanih odnosa unutar kojih se ljudski odnosi javljaju kao odnosi među stvarima i gdje se stvari ljudski odnose postavljen je i odnos između politike i ekonomije na glavu. Ljudski bi se naime odnosi morali po takvoj doktrini razrješavati u političkoj sferi dok bi se odnosima među stvarima trebala baviti ekonomija. U okviru ovakvog jednostavnog rezoniranja ekonomisti predlažu da im se omogući jači dapače presudni utjecaj u »njihovoj« domeni (stvari), da se dakle naposljetku ekonomska politika počne voditi znanstveno, a da se političarima razriješe ruke u »njihovoj« domeni političkih odnosa. Dakako neki ekonomisti uočavaju teškoće ovakvog pojednostavljenog razmišljanja pa tvrde da je posao ekonomista bitno ograničen stavovima političara i da tek s rješenjem političkog spora između predstavnika »centrističkog i reformskog« sistema privređivanja (u kojem se ekonomisti moraju založiti za onaj racionalniji sistem) može nastupiti era zbiljske suradnje ekonomista i političara.

U okviru ovako postavljenih frontova (ekonomski i politički) moguće je u beskonačnost zauzimati posebne stavove jer je unutar ovako unaprijed dane ideologijske sheme preskočeno Marxovo pitanje o njenim svjetsko-povijesnim temeljima.

Ono naime što se u okviru ovako postavljenih frontova ispušta iz vida, to je jednostavna činjenica da se unutar robno-novčanih odnosa manipuliranje takozvanim ljudskim materijalom vrši unutar, danas već osviještene dijalektičke igre, simultanog i izmjeničnog upravljanja ljudima i stvarima kao uzajamnim funkcijama. Jednostavno rečeno: svaka ekonomska mjera jest nužno društveno-politička mjera, a svaka društveno-politička mjera jest bitno ekonomska mjera.

Ova se dijalektika može najbolje uočiti ako čak i površno usporedimo način na koji političar argumentira stavove društvene i ekonomske reforme s načinom na koji te iste stavove argumentira ekonomist. Političaru je ekonomska računica posljednji argument a ekonomistu politički odnosi.

Tako se pokazuje da se političari zaista bave ekonomijom kao što se ekonomisti htjeli to oni ili ne bave politikom i pri tom jedni i drugi teoretski ili praktički, potencijalno ili zbiljski manipuliraju s onim što se u našem vijeku tako prikladno naziva ljudski materijal.

Uzalud je dakle svaki napor da se ma i teoretski razdvoje ekonomska i politička sfera jer one su po svojoj biti, po biti robno-novčanih odnosa isto.

Nasuprot ovim *lažnim* (ideologijskim) frontovima ekonomije i politike valja dakle neumornom strpljivošću i upornošću držati trajno otvorenim front Marxove kritike političke ekonomije.

Nakon ovog zaključka svatko će od kolega iz drugih struka rado postaviti filozofu pitanje: a što on zapravo predlaže?

Filozof se, ako to želi i ostati, ne smije zbuniti pred tim uobičajenim i opravdanim pitanjem, nego mora smireno postaviti protupitanje.

Nije li jednako kao i sam prijedlog važan istinski napor da se dopre do onog što zbiljski jest?

U tom nipošto bezazlenom nastojanju da se vremenu i sebi samom po mogućnosti što dublje i istinitije kaže što zbiljski jest leži čitava vratolomija filozofske egzistencije.

NEKE DILEME U VEZI S ROBNO-NOVČANIM ODNOSIMA

Josip Županov

Zagreb

U uvodnom izlaganju najprije bih stavio opasku na filozofske kritike što se upućuju na adrese tržne privrede, a zatim bih postavio neka pitanja o društvenim implikacijama robne privrede.

Čitajući razne polemički intonirane napise u kojima priličan broj naših filozofa podvrgava kritici robno-novčane odnose i tržnu privredu, ja sam sebi često postavljao pitanje: a da li u našoj zemlji stvarno postoji tržna privreda ili samo postoji određena ekonomsko-socijalna filozofija o poželjnosti i potrebi da se naša nacionalna privreda konstituira kao tržna privreda? Drugim riječima, nije li tržna privreda kod nas više svojevrsna ideologija negoli ekonomski realitet?

Kompetentan odgovor na ovo pitanje mogu dati samo ekonomisti. Mnogi naši ekonomisti smatraju da kod nas ne postoji tržna privreda, pa čak ni kvazi-tržna privreda. Ako je to mišljenje ispravno — a ja osobno smatram da je ispravno — što onda može biti predmet kritike? Očito, samo ideologija o tržnoj privredi. Ali onda to treba i izričito naznačiti. Međutim, ako se pri definiranju predmeta kritike ideologija pobrka sa stvarnošću, onda postoji realna opasnost da se kritika tržne privrede pretvori u borbu s vjetrenjačama. Kritika će tada rezultirati površnim i netačnim dijagnozama. Ako pak lučimo socijalno-filozofske stavove od ekonomskih činjenica, onda je očito da se sve nepoželjne pojave u našem društvu ne mogu staviti na rovaš robno-novčanim odnosima, tržnoj privredi. Možda će se neki problemi čak morati drugačije definirati.

Dopustite da ovo ilustriram jednim primjerom. Danas se za sve teškoće i nedaće na području nauke i kulture optužuje komercijalizam, »trka za dinarom«. Ja ne poričem da komercijalizam doista postoji i da ima određene negativne efekte, ali za mene glavni problem nije komercijalizam već depresiranje intelektualnog rada *en général*. A depresiranje intelektualnog ra-

da kao takvog ne proizlazi otuda što postoji tržište intelektualnih usluga već otuda što se ono negira. Neadekvatnoj valorizaciji intelektualnog i — možemo reći — svakog stručnog rada u našem društvu nisu uzrok robno-novčani odnosi već neadekvatni stavovi koji proizlaze iz statičkog shvaćanja proizvodnje što je karakteristično za tradicionalna društva koja se temelje na naturalnoj privredi i stagnantnoj tehnologiji. Takvo shvaćanje proizvodnje predstavlja kulturni transfer iz našeg tradicionalnog društva — i ono je izvor primitivnog utilitarizma i depresiranja intelektualnog rada bilo da se on valorizira budžetski ili na tržištu. Kada se frontalno napada komercijalizam, onda se samo pokazuje nerazumijevanje tržnog mehanizma. Tržište je zapravo svakodnevni plebiscit velikog broja ljudi o vrijednosti i korisnosti različitih proizvoda i usluga. Ako prilikom takvog plebiscita intelektualni proizvodi prođu loše, onda zlo ne leži u činjenici plebiscita već u neadekvatnim stavovima na osnovu kojih se on vrši. U onim društvima gdje se proizvodnja shvaća dinamički, tržišni mehanizam može izazvati samo pomjeranja cijena pojedinih vrsta intelektualnih usluga u odnosu na druge vrste intelektualnih usluga ali neće izazvati depresiranje intelektualnih usluga kao takvih. Treba, uostalom, malo zaviriti preko plota u ona suvremena društva gdje je tržna privreda najrazvijenija. Tamo se »komercijalizam« prilično razlikuje od ovog našeg.

A sada bih, obraćajući se drugoj strani, postavio nekoliko pitanja o društvenim implikacijama tržne privrede. Kada kažem pitanja, onda to treba doslovno shvatiti kao pitanja a ne kao iznošenje definitivnih stavova u obliku pitanja.

Prvo pitanje. Tržna privreda je po definiciji vlasnička privreda. Razmjenjivači roba (izvinjavam se što ovdje kršim gramatičko pravilo po kojem je roba *pluralia tantum)* sučeljavaju se na tržištu kao vlasnici roba. Međutim, socijalistička privreda zasnovana na *društvenim* (potcrtavam društvenim a ne državnim) sredstvima je po definiciji nevlasnička privreda. Stoga se nameće pitanje: može li se nevlasnička socijalistička privreda organizirati kao tržna privreda?

Da ne bi bilo nesporazuma, želim precizirati da glavni problem ne vidim u tome što se u tržnoj ekonomiji privredne organizacije pojavljuju na tržištu kao vlasnici roba u pravno-tehničkom smislu. Problem je u ovome: kome faktički pripada akumulacija? Očito, u samoupravnom socijalizmu ne može pripadati državi, jer bi onda samoupravljanje bilo bitno suženo. Ako pripada radnom kolektivu kao konkretnoj društvenoj grupi, ne susrećemo li se onda s fenomenom grupnog vlasništva? Na primjer, ako jedna privredna organizacija učestvuje u raspodjeli dohotka druge privredne organizacije na temelju uloženih sredstava, nije li to učešće u dohotku realizacija prava grupnog vlasništva? Današnje institucionalno rješenje sastoji se u tome da akumulacija pripada radnom kolektivu kao insti-

tuciji, dakle jednoj apstraktnoj kolektivnoj jedinici. A to znači da individualni doprinosi kolektivnoj štednji nisu individualizirani pa se specifično ne valoriziraju prilikom raspodjele osobnih dohodaka niti se mogu transferirati kad pojedinac odlazi iz radne organizacije. Ovakvo rješenje, koje je nastalo u doba centralnog odlučivanja o akumulaciji, očito ne zadovoljava, pa se stoga na jednoj strani pojavljuju prijedlozi o obaveznom propisivanju minimuma akumulacije, a na drugoj se strani pokušavaju naći rješenja na bazi prešutnog priznavanja grupnog vlasništva (na primjer, radničke akcije, unutarnji zajmovi, posebne penzije koje isplaćuje radna organizacija i sl.). Prema tome, ostaje izbor između centralizacije akumulacije u rukama države i grupnog vlasništva. Mi već danas, kad je društveni kapital još uvijek pretežno u državnim rukama, imamo elemente grupnog vlasništva. Neće li tržna privreda generalizirati te elemente u obliku jednog novog vlasničkog sistema?

Drugo pitanje. Tržna privreda je nužno povezana sa socio-ekonomskom diferencijacijom. Mi već danas zapažamo kako raspodjela osobnih dohodaka prema tržno valoriziranom radu, odnosno prema dohotku, vodi sve jačoj horizontalnoj diferencijaciji zarada. Da li će ta horizontalna diferencijacija pojačati vertikalnu diferencijaciju — to, u odsutnosti empiričkih istraživanja, ne možemo sa sigurnošću tvrditi, no tu mogućnost ne treba unaprijed isključiti. U svakom slučaju, tržna privreda znači jačanje socio-ekonomske diferencijacije.

Međutim, ovdje se postavlja veoma značajno pitanje: da li se socijalna diferencijacija prihvaća samo kao relativno trajni provizorij radi efikasnijeg privrednog razvoja ili se prihvaća kao normalno stanje stvari u socijalističkom društvu. Ako se prihvati ovo drugo stanovište, onda se proces socio-ekonomske diferencijacije prepušta spontanom djelovanju tržne privrede. Ako se pak prihvati prvo stanovište, tada se socio-ekonomska diferencijacija tolerira samo do nekog limita preko kojeg nastaju »ekscesi«, »devijacije« i »deformacije«. Ostaje otvoreno ovo pitanje: treba li širenje lepeze dohodaka prepustiti spontanom djelovanju tržne privrede ili se diferencijacija mora ograničiti?

Treće pitanje. Ovo pitanje u vezi je s prethodnim. Naime, može li se socio-ekonomska diferencijacija dopustiti u svim sektorima ili samo u sektoru potrošnje? Na primjer, na području zdravstva i prosvjete? O odgovoru na ovo pitanje ovisi da li će i neke neprivredne djelatnosti biti organizirane na principu tržnog privređivanja.

Premda ne dijelim mišljenje da se sve društvene djelatnosti bez izuzetka mogu organizirati na tržnom principu, nema sumnje da se pružanje medicinskih usluga, a dobrim dijelom i obrazovnih usluga, može sasvim efikasno organizirati na tom principu. Ali, kakve će biti društvene konsekvencije? Kad bi pojedinac kupovao zdravstvenu uslugu na sličan način kao što ku-

puje i svaku drugu uslugu, to bi značilo da opseg i kvaliteta usluge ovise o veličini njegova dohotka. Neki naročito skupi zahvati bili bi dostupni samo ljudima s najvišim prihodima. Socijalna diferencijacija tu može postati pitanje života i smrti. U najmanju ruku, očekivanje trajanja života ovisilo bi o tome u koju socio-ekonomsku kategoriju pojedinac pripada. Može li socijalističko društvo dopustiti diferencijaciju na tom području? A može li ono ne primijeniti sistem samoupravljanja koji se temelji na principu tržnog privređivanja?

Ili, ako pojedinac kupuje obrazovne usluge za svoju djecu, tj. ako nivo obrazovanja djece ovisi o veličini dohotka roditelja, a o nivou obrazovanja ovisi mjesto pojedinca u društvenoj podjeli rada kao što je pravilo u industrijskom društvu, onda se time perpetuira socijalna stratifikacija i produbljuje socijalna distancija među socio-ekonomskim grupama. Naime, ako i pretpostavimo da su se u jednoj generaciji socio-ekonomske razlike formirale isključivo na bazi razlika u prirodnim sposobnostima — a to je veoma velikodušna pretpostavka — već u idućoj generaciji razlike bi se pojavile na samom startu zbog nejednakih mogućnosti školovanja. Tada bi se društvene razlike reproducirale i produbljavale iz generacije u generaciju. Može li socijalističko društvo dopustiti takvo perpetuiranje socijalne stratifikacije kad i kapitalistička društva nastoje da ublaže takve efekte?

Četvrto pitanje. Može li robna privreda osigurati ubrzani razvoj zemlje? Prelaz na robnu privredu, u našim uvjetima, nesumnjivo bi značio napuštanje jednog svima nama dobro poznatog modela ekonomskog razvoja, koji bih — da se poslužim terminima B. Hoselitza — mogao nazvati »inducirani« razvoj, i prelaz na »autonomni« model razvoja. Historijska iskustva s jednim i drugim modelom razvoja dobro su poznata. SAD su postale najrazvijenija zemlja svijeta na bazi autonomnog razvoja. Sovjetski Savez se pretvorio u industrijsku vesesilu na bazi induciranog razvoja. Granice induciranog razvoja također su dobro poznate, kao što pokazuju diskusije o privrednim reformama u socijalističkim zemljama. Mogu se navesti uvjerljivi argumenti u korist autonomnog razvoja. Ali pri tome ne bismo smjeli zaboraviti da su se Amerika i druge zemlje u području sjevernog Atlantika razvijale na bazi autonomnog modela u posve drugačijim uvjetima (male privredne jedinice, razmjerno malen kapital po jedinici, daleko sporiji tempo tehnološkog razvoja i, što je najvažnije, nitko nije bio daleko ispred njih). Možemo li, u današnjim uvjetima, prepustiti ekonomski razvoj zemlje isključivo tržnom mehanizmu? Može li se on temeljiti isključivo na teoriji komparativnih troškova, uza sve poštovanje što ga toj teoriji dugujemo? Možemo li na bazi autonomnog razvoja smanjiti jaz između nivoa razvoja naše zemlje i nivoa visoko razvijenih zemalja? (Isto pitanje trebalo bi postaviti i u granicama naše zemlje.) Nećemo li sve više zaostajati u toj neravnopravnoj trci? Možemo li u uvjetima tržne

privrede osigurati svjesnu alokaciju proizvodnih faktora u nekom pravcu koji osigurava ubrzani razvoj?

Kako vidimo, prijelaz na tržnu privredu nametnut će nam određene dileme, tj. situacije u kojima ćemo svjesno morati da vršimo izbor. Većina tih dilema izražava temeljnu dilemu: dilemu između humanizma i privredne efikasnosti. Znam da će kolege ekonomisti ovdje reći: ne postoji dilema da li ćemo odbaciti humanizam za račun efikasnosti ili pak efikasnost za račun humanizma, već se postavlja problem kako da pronalazimo rješenja koja će optimalno zadovoljavati i zahtjeve humanizma i zahtjeve efikasnosti. Mi težimo optimalizaciji. To je stanovište načelno ispravno i ja se s njim potpuno slažem. Moram ipak postaviti pitanje: u kojoj je mjeri taj zadatak optimalizacije ostvariv? Naime, u kojoj mjeri možemo kombinirati elemente koji pripadaju disparatnim sistemima istrgnute iz njihova funkcionalnog konteksta, dakle elemente koji nisu nezavisni? Neće li takve kombinacije dovesti do hibridnih rješenja koja ne mogu funkcionirati? Ne događa li se nešto slično već danas na raznim područjima aktivnosti u našem društvu?

U ovom kratkom izlaganju postavio sam nekoliko stvarnih pitanja o implikacijama tržne privrede za socijalističko društvo — pitanja o kojima je potrebno diskutirati. Nisam, međutim, smatrao za potrebno da se kritički osvrnem na razne iluzije koje se povezuju s tržnom privredom: na primjer, da se sve djelatnosti u društvu mogu organizirati na principu tržnog privređivanja, da tržni odnosi mogu zamijeniti formalnu koordinaciju aktivnosti u radnim organizacijama ili da se pomoću tržnih odnosa može potpuno isključiti struktura društvene moći kao faktor ponašanja ljudi u radnim organizacijama. Premda bi ovakva shvaćanja zaslužila temeljitu i iscrpnu kritiku, meni se činilo da, u kontekstu ove diskusije, treba razgovarati o stvarnim a ne o iluzornim dilemama.

ROBNO-NOVČANI ODNOSI I SOCIJALISTIČKA IDEOLOGIJA

Rudi Supek

Zagreb

Kad govorimo o odnosu socijalizma i robno-novčanih odnosa, onda je, prije svega, važno da uočimo da se ovdje radi o dva pojma ili društvene kategorije koje se po nečem bitno razlikuju. Naime, robno-novčani odnosi jesu društvena činjenica koja postoji otkada postoji klasno društvo, odnosno razvijena robna razmjena od feudalizma do danas. Socijalizam je međutim, cilj sadašnjeg društvenoga kretanja, dakle samo jedna historijska mogućnost, koji kao takav još nije dostignut ili ostvaren. Dakle, mi uspoređujemo fakticitet sa historijskom virtualnošću. No, to nije bilo kakva virtualnost ili potencijalnost, jer ona proizlazi iz veoma iscrpne kritike građanskog društva i kapitalističkog sistema, što znači da nam sam *model socijalizma* u konkretno-sociološkom smislu nije dan, ali su nam zato dane osnovne smjernice, načela ili društveni parametri kretanja iz kapitalizma u socijalizam. Riječ je o kretanju, a ne čvrsto utvrđenom stanju, pa ni sam Marx nije izgradio neki gotov model socijalizma kakav bi sada morao stajati pred nama kao definirani uzor. Marx je, kao čovjek sa svestranim znanjem o društvenim procesima, u svakom slučaju smatrao ostvarivanje socijalizma jednim dugotrajnijim društvenim procesom, a to znači da pomoću socijalističke revolucije ne možemo jednostavno iz kapitalizma uskočiti u socijalizam, već moramo, po mojem mišljenju, sve poduzeti kako bismo do njega što prije došli i u svakoj etapi suzbijali utjecaje koji se vuku iz prošloga građanskoga društva.

U tekstu koji sam pripremio za ovaj sastanak, i koji ću ukratko rezimirati, pokušao sam opisati s kojim momentima treba računati, naročito u jednom samoupravljačkom društvu, kad je riječ o robno-novčanim odnosima.

Nema sumnje da isticanje tržišne privrede, kriterija robno-novčane privrede, stimulacije pomoću konkurencije, traženja

»prave vrijednosti rada« ili radnog učinka, te proizvođačke stimulacije pomoću širih platnih lepeza, to jest izrazitije novčane motivacije u poslu, ali i dovođenje čitava ekonomskog aspekta proizvodnje u svaku radnu organizaciju, s obzirom na decentralizaciju i samoupravljanje, stvara mogućnost za oživljavanje onog istog *fetišizma* robne proizvodnje koji je bio svojstven liberalističkoj fazi u razvitku kapitalizma. Ne predstavlja li već samo isticanje ovih robno-novčanih odnosa (to jest njihovo stavljanje kao bitnih kriterija proizvodnje u središte društvene svijesti, centriranje pažnje radnih i neradnih ljudi na njihov dominantan značaj) realnu opasnost da se fetišizam robne proizvodnje nametne kao nužni oblik mišljenja, već i zbog svoje općenitosti i dominantnosti — jer se kao takav nametnuo i samom kapitalističkom društvu? Neće li i mentalitet ljudi u socijalizmu veoma brzo dobiti one iste crte što ih je imao u vrijeme liberalističko-kapitalističke privrede, i našao svoj neposredni odraz u buržoaskoj polit-ekonomiji? Neće li opet odnosi među robama, ili među vrijednostima (u njihovu novčanom ili kreditnom obliku), potisnuti u drugi plan, odnosno u podsvijest, odnose ljudi koji stvaraju te vrijednosti, i neće li ti odnosi postati žrtve logike koja leži u tim robno-novčanim odnosima? Jer, doista, da bismo ponovno postali žrtve ovih odnosa, dovoljno je da su prestali biti »razumno providni«, stvar naše svjesne akcije, da *zaboravimo njihovo porijeklo*, da smetnemo s uma kako se oni konstituiraju, da ih *više ne uspoređujemo* sa drugim proizvodnim sistemima, da više ne uspoređujemo socijalističku proizvodnju s kapitalističkim, da nekritički usvojimo kategorije buržoaske ekonomije ili, što je tačnije, naprosto znanstvene rezultate ekonomske znanosti *ne konfrontirajući* ovu s njenom stvarnom podlogom — to jest sa socijalnom organizacijom društva. Opasnost leži prije svega u izdvajanju ekonomske sfere iz globalnog društva u mišljenju i praksi, u nadređivanju ekonomske logike i ekonomskih ciljeva širim društvenim ciljevima ili temeljitijim ljudskim potrebama. Granice mistifikacije veoma su tanke i dovoljno je da se nađemo u njoj, ako *određena društvena propaganda uspije društvenu svijest prikovati uz kategorije ekonomije kao dominantne kategorije društvenog mišljenja.*

1) Istina je da fetišizam robe i novca proistječe iz naročitog »društvenog karaktera rada koji proizvodi robu« (Marx), te da iščezava sav onaj mistični veo sa roba »samo kad kao proizvod slobodno udruženih ljudi bude stajao pod njihovom svjesnom planskom kontrolom. Ali ovo zahtijeva takvu materijalnu osnovicu društva ili takav niz materijalnih uvjeta egzistencije koji su i sami opet samonikao proizvod duge i bolne historije razvitka.« (Kapital, I str. 73, Kultura, 1958.)

Osnovni preduvjet ukidanja fetišizma robe vidi Marx doista u slobodnom udruživanju proizvođača, dakle u radničkom samoupravljanju, i u »svjesnoj planskoj kontroli« proizvodnje, pri čemu Marx pod »svjesnim i planskim« kontroliranjem misli

na *racionalni* odnos prema proizvodnji uopće, jer u prethodnoj rečenici kaže: »Uopće, religiozni odraz stvarnoga svijeta može se izgubiti tek onda kad odnosi praktičkog svakodnevnog života budu iz dana u dan pokazivali ljudima providno razumne odnose među njima i prema prirodi.« (ibid.) Osnovni preduvjet je, dakle, jedan kontinuirani i racionalno providni odnos među ljudima i potonjih prema prirodi. Da li je takav odnos uspostavljen onim časom, kada je došlo do slobodnog udruživanja proizvođača u obliku radničkog samoupravljanja? To se ne čini niti samom Marxu suviše očito, pa stoga upozorava da su neophodni uvjeti: razvijena materijalna osnovica i niz drugih materijalnih uvjeta društvene egzistencije čovjeka. Stoga se pred nas postavlja osnovno pitanje: s kakvim sve oblicima mistifikacije društvene svijesti treba računati u ovom »prelaznom periodu«, kad na temelju radničkog samoupravljanja idemo pomoću robno-novčane privrede do stvaranja osnovnih preduvjeta jedne istinske ljudske egzistencije? Sa kakvim protivurječnostima valja računati između radničkog samoupravljanja i privrede zasnovane na robno-novčanim odnosima? Na koji način stoje ovi odnosi u suprotnosti sa »svjesnom planskom kontrolom« ekonomskih procesa?

2) Kad bismo htjeli korektno i iscrpno odgovoriti na ovako postavljena pitanja, onda bismo morali najprije utvrditi kako se u svakodnevnom životu, i naročito u žurnalističko-političkom žargonu, služimo pojmovima koji ni izdaleka nisu niti pročišćeni niti jasno definirani! Na primjer, kad govorimo o »samoupravljačkom društvu« kao da ono postoji, a radi se zapravo o jednoj mješavini samoupravljanja na horizontalnoj ravni i reprezentativne demokracije na vertikalnoj osovini (uostalom, sa organizacijom države, armije i milicije, kao odlučujućom strukturom moći!). Ili, kad govorimo, o »slobodi i odgovornosti« odlučivanja samoupravljačkih kolektiva kao u jednoj samoj po sebi razumljivoj zbilji, a prešućujemo da stvarno odlučuju uske birokratske grupacije, unutarnje i vanjske »grupe za vršenje pritiska«, garniture stručnjaka ili stručni servisi (kojiput!), tržišne konjunkture i slučajnosti, bankovno-kreditni »instrumenti«, i, na sreću ili nesreću, direktive opće-društvenoga karaktera. Koliko se od svega toga doista nalazi pod »svjesnom kontrolom« neposrednih proizvođača, a što je uopće od toga sposobno da postane predmet svjesne i planske kontrole? Koje su to sve »zakonitosti« i bezakonja što se odigravaju »iza leđa« slobodno udruženih proizvođača i uvjetuju mistifikaciju njihove društvene svijesti, gdje im se njihova »sloboda« ukazuje isto tako stvarna ili postvarena kao i sila teža, te im pada kao krov na glavu?! Ili, kad govorimo o »slobodnom udruživanju proizvođača«, kao temelju društvene organizacije, a zaboravili smo razlikovati između »društvenog samoupravljanja« i »društvenog upravljanja« do te mjere, da smo u ime »radničkog samoupravljanja« izručili i stvaraoce i primaoce samovolji *posredničkih organizacija* na području kulture (kao što su štampa, radio i te-

levizija), pa se čudimo kako je kod nas u Zagrebu moguć jedan jedini monopolista na području štampe?

I, konačno, kad je već riječ o posredničkim društvenim funkcijama, nismo li zaboravili da ljudi ne izmjenjuju *samo robu* već isto tako i *ideje*, pa ako se ideje počinju razmjenjivati po logici robe, što se nekima čini sasvim prirodno i progresivno, naime s namjerom da onome tko ih razmjenjuje donesu neku ličnu korist, onda nije samo u pitanju komercijalizacija kulture i stvaranje one standardizirane »masovne kulture«, u kapitalističkom smislu, već i *društvena priroda* tih ideja. Ne samo da će ideje, koje izražavaju individualne i grupne interese, izgledati kao jedino realne, a time i »istinske ideje«, već će svaka *opća ideja* izazivati sumnju, nepovjerenje, i pitanje nije li riječ o nekoj mistifikaciji ili prevari. Tako će se ljudi stidjeti takvih ideja, i univerzalno ili internacionalno će sve više uzmicati pred partikularnim, etnocentričkim, nacionalističkim, lokalističkim; klanski način mišljenja zamijenit će klasni način mišljenja; »konac ideologije« u ovom slučaju znači samo konac zajedničkih ideala i potrebe da se bilo što za njih žrtvuje. Oni koji pate od humanističke predrasude da im je životni poziv da oličavaju »totalitet idealne društvene svijesti« ili »intelektualnu savjest društva« izloženi su prigovoru da time žele prekoračiti svoje građanske kompetencije! Zato nije čudo da se danas tamo, gdje se juče rađala takva svijest, rađa ravnodušnost i nihilizam. Ono što nas u prvom redu zabrinjava, kad je riječ o fetišizmu robe u robno-novčanim odnosima, nije toliko pitanje razmjene samih roba, koliko pitanje ljudskih odnosa koji se danas javljaju, ne toliko kao *najnoviji* proizvod robnih odnosa — nitko nije naivan da bi u to povjerovao! — već kao proizvod privatizacije društvene i humanističke socijalističke svijesti, do koje je dovela već ranija etapa birokratskog pritiska. A sada se taj već *uspostavljeni* oblik privatizacije nastoji prikazati kao sasvim *prirodna* osnova za nove robno-novčane odnose. U tome je problem i o tome ću još nešto reći na koncu svojeg izlaganja.

Ne zaboravimo da je za našu društvenu praksu tipično da se novi odnosi grade najčešće na negativnim posljedicama starih odnosa a ne na radikalnoj kritici i uklanjanju tih odnosa i posljedica. Ići putem ekonomskih mjera, a ne putem onih koje imaju sjedište u društvenoj svijesti ljudi, znači praktički ići linijom manjeg otpora, a to je danas linija tipična za »biro-tehnokratski socijalizam«, čija je glavna briga da bi »naša birokracija« funkcionirala isto tako efikasno kao i neo-kapitalistička! Postoje, naime u socijalizmu, dvije vrste kritike i »kritičke prakse«, jedna se sastoji u tome, da se u jednoj etapi najprije dođe do čorsokaka, pa se na njegovim posljedicama stvara na organski i »konstruktivni način« nova etapa, koja u sebi, sasvim prirodno, sadrži i staru; druga se sastoji u tome da se pokažu sve negativne posljedice u staroj etapi i da se spriječi da one ne bi pod drugim ruhom ili nazivom djelovale i u novoj.

A zato je potrebno ujediniti svjesnu idejnu kritiku sa društvenom praksom. Ono što se danas događa, kad je riječ o »robno-novčanim odnosima«, nešto je mnogo dublje u pogledu društvenog sistema, naime pokušaj da se u ime »objektivnih ili objektivnijih ekonomskih zakona« i njihova isto tako objektivnog djelovanja isključi potreba za društvenom kritikom na *globalnom* društvenom planu, na planu društvene svijesti, drugim riječima da se ekonomskom automatizmu prepusti potreba takve kritike i naivno vjerovanje da će taj automatizam u tome doista i uspjeti!

3) Ponovno bih se vratio na pitanje: s kakvim protivurječnostima između samoupravljanja i robnih odnosa treba u ovom »prelaznom periodu« računati, dokle će one trajati, odnosno u kojem smjeru će se razrješavati? Kako se radi o suprotnosti između socijalističkih ideala i klasičnih oblika robne proizvodnje, to ova suprotnost ujedno znači i sukob između filozofske i ekonomističke vizije sadašnjosti. Kako će se ova suprotnost razrješavati?

Prvo, kada bi bilo moguće izjednačiti suvremenu privredu ili ekonomsku politiku s klasičnim kapitalističkim liberalizmom, tada bi bilo dozvoljeno i »slobodno udružene proizvođače« optužiti kako će se od individualnih prodavača robe (svoje vlastite radne snage) pretvoriti u »*kolektivne kapitaliste*« u balkanskom smislu, to jest takve koji ne poštuju načela kvalitetnog rada, solidnog poslovanja, lojalne konkurencije, znanstvenog i tehnološkog napredovanja. Čak i kad bi posjedovali sve ove vrline, sukobili bi se s problemom odnosa između razvijenije i nerazvijenije proizvodnje, to jest sa *ekstraprofitom razvijenih* i eksploatacijom nerazvijenih na temelju inače ravnopravnih odnosa na tržištu. Očito je, da bi ih ovaj oblik eksploatacije, koji se kao objektivni ekonomski zakon odigrava »iza njihovih leđa«, prisilio, u interesu vlastitog napretka, da odstupe od liberalističke laissez-faire ekonomije i svjesno stvore fondove za unapređenje nerazvijenih područja i njihovih industrija. To je prva korektura tržišnih zakona, i to ona koja je danas općenito prihvaćena i u svjetskoj i u našoj nacionalnoj ekonomskoj politici.

Drugo, proširena reprodukcija proizvodnje vrši se danas ne samo ulaganjem viška vrijednosti u vlastitu proizvodnju nego i ulaganjem u razne društvene fondove (za obrazovanje, zdravlje, socijalno osiguranje, znanstveni i tehnološki napredak, itd.). jer od takvih »*indirektnih davanja*« neposredno zavisi napredak vlastite proizvodnje. Proizvodna organizacija ne postoji danas kao »izolirani privatnik« i takva liberalistička predodžba o njoj je neodrživa. To je korektura molekularnog shvaćanja proizvodne zajednice, u liberalističkoj ili u samoupravljačko-turijerističkoj varijanti.

Treće, odnos samoupravljanja proizvodnjom prema *društvenom vlasništvu* ostao je u punoj magli i daleko je od toga da

bude tačno definiran. Na primjer, odnos radnog kolektiva od pedeset članova prema jednoj automatiziranoj hidro-elektrani koja vrijedi pedeset milijardi nije jednak kao odnos isto tako brojnog radnog kolektiva prema jednoj kokošarskoj farmi koja vrijedi pedeset milijuna. Prva predstavlja *nagomilano društveno znanje i društveni* rad prema kojemu je njihov lični rad beznačajan, dok druga to predstavlja u neuporedivo manjoj mjeri. Pravo na upravljanje u jednom i drugom slučaju vezano je uz *odgovornost* prema društvenom vlasništvu koje je u pitanju! A slično stoji s pitanjem proširene reprodukcije ili raspodjele dohotka. Dva sasvim jednaka radna kolektiva po vrijednosti rada što ga ulažu u proizvodnju naći će se u sasvim neravnopravnom položaju u pogledu odgovornosti u odnosu na sredstva proizvodnje i s obzirom na korištenje realizirane dobiti, koju bi inače mogli praktički, iz monopolističkih razloga, beskrajno povećati u odnosu na stvarnu vrijednost svojega rada. Znači li to da će samoupravljačko društvo morati uvesti anti-trustovske zakone? Ili će se odnos prema društvenoj svojini morati definirati na određeniji način nego što je to bio slučaj dosada?

Četvrto, primjer automatizirane hidro-elektrane predstavlja onaj slučaj razvitka moderne tehnologije, gdje je Marx govorio o *beznačajnoj ulozi eksploatacije* ljudske radne snage u proizvodnji, a time i o *iščezavanju viška vrijednosti.* Napredak znanosti i tehnologije znači brzi i golem razvitak proizvodnih snaga uz istovremeno smanjenje eksploatacije ljudske radne snage ili potrebnog radnog vremena, sve do iščezavanja. To ujedno znači da društveno bogatstvo prije svega proizlazi iz društvene proizvodnje ili društvenog proizvođača kojega više ne možemo definirati niti u granicama nekog poduzeća niti lokaliteta, jer je on podruštvljen do te mjere (znanost, tehnologija, obrazovanje, sva indirektna ulaganja, itd.) da ga je nemoguće individualno ili grupno identificirati, pa je to očito onaj moment kad je, prema Marxu, »slobodno udruživanje proizvođača« doseglo takve materijalne preduvjete, da je »svjesno i plansko« kontroliranje proizvodnje postalo neminovno, budući da je u svim bitnim vidovima društveno institucionalizirano na globalnom planu. No, ako to važi za tehnološki najrazvijeniju proizvodnju, za onu koja predstavlja bitni temelj društvenog bogatstva, ne važi li to za proizvodnu djelatnost čovjeka uopće?

Peto, očito je da je najrazvijenija proizvodnja tamo gdje će biti automatizacija najveća, a prema tome udio ljudske radne snage u stvaranju viška vrijednosti ništavan. U tim uvjetima stvaranje društvenog bogatstva postaje sve manje zavisno od jedne privrede zasnovane na robno-novčanim odnosima i »slobodnom tržištu«. Međutim, ova najrazvijenija proizvodnja, i najveći izvor društvenog bogatstva, postaje nužno *tehnološko-ekonomska infrastruktura društva,* jedna vrsta »tehničke sredine«, ravnodušne i čak suprotne onim proizvodno-ekonomskim odnosima koji će se razvijati na drugim sektorima privređivanja.

Naročito u pogledu potrošnih dobara, koja neposredno zavise od ukusa, invencije, mode, umjetničko-zanatlijske usluge, i koja će trajno zadržati i uslužni karakter i, prema tome još dugo davati pečat *tržišne proizvodnje* proizvedenim dobrima. Ovamo spada i najveći dio takozvanih kulturnih dobara, čija će vrijednost zavisiti prvenstveno od ponude i potražnje. U pogledu vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, očito je da automatizirana proizvodnja u infrastrukturi pretpostavlja društveno, a ne kolektivno vlasništvo, pa čak niti slobodu upravljanja koju imaju radni kolektivi u proizvodnji sa još uvijek relativno niskim organskim sastavom kapitala. Nasuprot tome, tipična tržišna proizvodnja potrošnih i uslužnih (i kulturnih) dobara nosit će pečat i grupnog i individualnog vlasništva s veoma širokim ovlastima samostalnog upravljanja i odlučivanja. Dok je plansko privređivanje u prvoj oblasti neizbježno, u drugoj je gotovo nemoguće ili barem jako skučeno. Tehnološki razvijeno društvo neće biti samo »policentričko«, kao što bi rekao profesor Bičanić, nego će ono biti prije svega »*polimorfno*«, to jest i plansko i slobodno-tržišno, i to jedno i drugo u najvećj mjeri, jer će jedno biti podvrgnuto progresivnoj racionalizaciji prerade prirodnih izvora (energetika, industrijska oprema, komunikacije i slično), dok će drugo zavisiti od slobodne igre, u osnovi iracionalne, ljudskih potreba, definiranih u slobodnoj razmjeni dobara i usluga. To, međutim, ne znači zadržavanje robno-novčanih odnosa u smislu kapitalističke jagme za profitom, nego samo slobodno reguliranje raznovrsnosti ljudskih proizvodnih (kreativnih) snaga i potreba u oblasti društvene razmjene.

Šesto, jedno je sasvim sigurno: da kapitalističko tržište znači podvrgavanje ljudskih potreba zahtjevima robno-novčanih odnosa, odnosno zahtjevima homo oeconomicusa, te da ta logika tržišta važi još danas i za naše društvo. Naprotiv, u industrijski razvijenom društvu, u društvu gdje je oskudica kao princip proizvodnje ustupila mjesto principu obilja, sve će više *dominirati ljudske potrebe* kao kriterij organizacije privrede. Homo oeconomicus će ustupiti svoje mjesto homo humanumu. No, postavlja se pitanje, da li je u jednom socijalističkom društvu, još ekonomski relativno nerazvijenom, ovaj zaborav homo humanuma opravdan ili ne? Na ovako postavljeno pitanje želio bih na koncu odgovoriti.

4) Nema sumnje da iz redova humanističke inteligencije dolaze danas veoma oštre kritike na naše sadašnje društveno stanje. Očito je da te kritike ne proizlaze iz ciljeva, što ih je sebi postavila ekonomska reforma, pod pretpostavkom da su ti ciljevi dovoljno jasno definirani. Kritika se odnosi, kao što se meni čini, na *pretvaranje određenih ekonomskih mjera u društvenu ideologiju*, ili, da budem još precizniji, određenih vidova ekonomskog sistema, kao što je tržišna privreda, kao izraz veće samostalnosti i inicijative radnih kolektiva, u društvene vrednote ili ideale, pa štaviše, u socijalističke vrednote ili ideale. Radi se o jednom qui pro quou! Dok bi veća samostalnost i slobo-

da raspolaganja proizvodnim sredstvima (decentralizacija društvenih fondova) u okviru samih kolektiva, odnosno privrednih organizacija, morala biti *samo sredstvo* za postizanje određenih ciljeva *društvene* ili *socijalne* prirode: uklanjanje centralističkog parazitizma (i uopće administrativnog parazitizma), ispravljanje loše kvalifikacione strukture i birokratske samovolje rukovodilaca, bolje organizacije rada i time povećane odgovornosti svakog člana radne zajednice za rezultat uloženog rada, a preko toga i povećane društvene odgovornosti u poslovanju društvenom imovinom uopće, događa se u stvari da sama sredstva počinju potiskivati očekivane ciljeve, društvene aktivnosti, dolaze sve više u prvi plan, i postaju ciljevi sami za sebe: dobitak, ne kao rezultat većeg radnog zalaganja i bolje organizacije, nego boljeg snalaženja na tržištu, spekulacije, pseudo-konkurencije koja se kod nas redovito svodi na pravilo: »oderi potrošača«!

Ali nije ni to ono što izaziva toliko negodovanja, jer bi se sa poslovnom umješnošću i solidnošću jedne kapitalističke Švicarske ili Švedske relativno lako složili i naši humanistički kritičari. Riječ je o tome da se kod nas događaju stvari koje su ispod nivoa »buržoaskog morala« u poslovanju, a da te stvari ne postaju predmet oštre društvene kritike i akcije. A one to ne postaju iz prostog razloga, jer se stoji na gledištu da je »to stvar samih radnih kolektiva«, a ne javnog društvenog mnjenja! Stvar se prikazuje tako kao da progresivne društvene snage na razini funkcioniranja privrednih organizacija ili radničkog samoupravljanja imaju *punu mogućnost* da slobodno i odgovorno funkcioniraju. U tome upravo i leži sva prevara. Naime, nijedna društvena organizacija, čak kad bi bila najsektaškije orijentirana u svojim stavovima i ljudskom sastavu, ne može da normalno funkcionira *bez prisustva čitavog društva u svojoj sredini*, bez utjecaja globalne društvene svijesti, bez onoga po čemu se ravna svaki građanin, a to je *javno mnjenje* njegove društvene sredine u onim granicama u kojima ta društvena sredina kao sredina postoji i djeluje, a ona danas kao što znamo, prelazi naše granice.

A predmet negodovanja nije samo *oficijelno* javno mnjenje već isto toliko, i možda još više, *ne-oficijelno*, ne samo ono što se govori na javnim tribinama i kolportira po novinama, već također i ono što se govori na svakoj ulici i u svakom domu; ne samo ono što se *stvarno* misli i govori, nego isto tako i ono o čemu se *ne* misli i o čemu se uopće *ne* govori! Nelagoda proizlazi iz jednog stanja koje sve više liči na ideološki vakuum, u koji se bez ikakvog napora ubacuju — ne neprijateljska propaganda! — nego stare buržoaske navike, novopečeni socijalistički trgovci i špekulanti, poburžujeni socijalistički menadžeri, komercijalizirani stil života i jagma za standardom u vlastitom domu prije svega, na toj istoj komercijaliziranoj i privatiziranoj osnovi, i što se ove tendencije robne potrošnje, sasvim prirodno, i ideološki

pothranjuju, ne toliko — da se razumijemo! — duhom građanskog liberalizma, jer se taj zasnivao na upornom radu i poštenom poslovanju! — nego je posrijedi naš balkanski primitivizam sa nesolidnim poslovanjem, sa nelojalnom konkurencijom, vatrogasnom spekulacijom bez krivnje vatrogasaca, lakom zaradom na račun potrošača, nekvalitetnom proizvodnjom, tipično balkanskim smislom za trgovanje, kajišarenje i posredničke društvene funkcije od birokratskih do zelenaških, malograđanski konkurentski nacionalizmi i filistarsko-intelektualistički šovinizmi jedne obezglavljene inteligencije, tako da, u posljednoj liniji, možemo biti jako zadovoljni što je papa stao na gledište da crkva može sasvim normalno djelovati i u jednom socijalističkom društvu i što ona ima u njemu, čak više »posla« nego u građanskom društvu! Nabrajajući, veoma površno, ovakve idejne i ideološke pojave, nisam imao nikakve namjere da govorim o mnogim konkretnim pojavama koje nas na idejnom području stavljaju ispod nivoa liberalističkog društva, jer je to društvo *ideološkim faktorima* djelovanja posvećivalo najveću pažnju, upravo zbog ekonomskog automatizma ili ekonomskih »objektivnih zakona«, dok se kod nas ovaj idejni faktor nevjerojatno potcjenjuje.

Mogao bih na ovu temu reći mnogo toga. Ne samo kako se kod nas ovdje u Zagrebu već godinama bojkotira javna djelatnost naših najistaknutijih marksističkih filozofa i sociologa (koji priznanja moraju tražiti u inozemstvu, jer im takva nitko ovdje ne bi dao), kako je, izgleda, jedini prihvatljivi stav da je »marksizam ideologija 19. vijeka« kako su marksistički filozofi ne samo manje više stalni izbor hajke raznih subalternih birokrata, nego kako je upravo nezamislivo da bi se među nekih tisuću članova raznih centralnih komiteta našao makar i jedan jedini filozof-marksista! Ovo nisu slučajne pojave. One imaju svoju duboku logiku. I one, u stvari, objašnjavaju kako se kod nas na *teorijskom* planu zamišlja prijelaz od etatističkih formi k liberalističkima. Da budem sasvim jasan: nikakav samoupravljački socijalizam nije moguć bez svjesnog idejnog djelovanja marksističkih intelektualnih snaga na *globalnom* ili *općem* društvenom planu. Prebacivanje idejnih ili ideoloških pitanja, a to znači pitanja međuljudskih odnosa u socijalističkom društvu, na plan samoupravljačke prakse samih radnih kolektiva ili proizvodnih i neproizvodnih zajednica, predstavlja običnu birokratsku mistifikaciju.

Djelovati idejno na globalnom ili općem društvenom planu ne znači, dakako, imati neke centralizirane organe za to, kao neku vrstu monopola vlasti, nego znači omogućiti društvenoj misli, kao djelatnosti društvenih organizacija i stvaralačkih ličnosti, da se može slobodno izraziti u okvirima društvene svijesti. To isključuje dirigiranje i pretpostavlja slobodnu razmjenu mišljenja i idejnu borbu koja se mora projicirati na dru-

štvenu svijest. Ako takve projekcije nema, tada se naravno iz sfere privatnih i lokalističkih odnosa i problema (i to kad su oni uvjetovani prije svega materijalnom proizvodnjom) počinju javljati sve poznate sablasti iz prošlosti koje imaju korijen u robno-novčanim odnosima, ali još mnogo više u raznim ideologijama buržoaske i pred-buržoaske epohe. A kad je riječ o njima, očito je da ne možemo ostati samo u okviru naše diskusije »o socijalizmu i robno-novčanim odnosima«, već je potrebno ići dublje i svestranije.

PROCES PODRUŠTVLJENJA I SOCIJALIZAM

Rudolf Bićanić

Zagreb

I.

Valja izreći zahvalnost Sociološkom društvu što je organiziralo ovu konfrontaciju filozofa, sociologa i ekonomista da diskutiraju robno-novčane odnose i socijalizam. Ona je vrlo korisna. Pokazalo se da ekonomisti i filozofi nemaju zajednički jezik. Zasada filozofi govore o ekonomistima s visoka i drže ih neznalicama ili poluobrazovanim ljudima, koji ne znaju filozofski misliti ni izlagati svoje misli. Ekonomisti drže da filozofi plove sferama misaone spekulacije, gdje iz mnogo citata i malo fakata izvode krupne općenite zaključke.

U Jugoslaviji se proizvodi više od milijun različitih produkata; npr. NAMA prodaje 40 hiljada artikala. A u doba najcentralističkije distribucije planske komisije mogle su da planiraju odlukama »svjesnih društvenih snaga« 16 hiljada grupa artikala, i stvore ogromnu zbrku; tu se vidi zamašaj takvih zahvata centralne društvene akcije.

Kod pete takve interdisciplinarne konfrontacije, kad se budemo bolje upoznali, onda ćemo jamačno s više poštovanja uzajamno razgovarati i moći naučiti više jedni od drugih.

Uopće nije mi jasan pojam postvarenja (Versachlichung) kako ga shvaćaju neki naši filozofi. Imam li pravo kad zaključujem da oni drže postvarenjem čitavo djelovanje ekonomskih zakona pa čak i da negiraju postojanje ekonomske nauke u socijalizmu? Ako je tako onda se ta njihova shvaćanja mogu razumjeti kao voluntarizam (čiji?) što za mene znači povratak u primitivizam koji se želi predstaviti kao oslobođenje ličnosti (čije?) i kao socijalizam. Takvih je shvaćanja bilo među ekonomistima, a ona su već davno demantirana od stvarnosti, kako je to iznio dr Đodan.

Diskusija o robno-novčanim odnosima u socijalizmu otvorena je od strane nekih filozofa pod dvije pretpostavke, tj. da kod nas postoje robno-novčani odnosi kao i da su oni isključiva alternativa socijalističkim odnosima. Međutim, ta je diskusija postavljena izvan vremena i prostora, ne vodi računa da su i robna proizvodnja i socijalizam historijske kategorije. Napose robno-novčani odnosi nisu jednaki svuda i na svim stupnjevima razvoja proizvodnih snaga. U Jugoslaviji ne postoje takvi robno-novčani odnosi o kojima je govorio Marx. Oni ne čine isključivu suprotnost socijalističkim odnosima, jer i ti imaju specifičan oblik. Tržište je u Jugoslaviji veoma imperfektno.

Nama se čini da su neki filozofi misaono izvan prostora i vremena, odlijepljeni od razvoja proizvodnih snaga koje u osnovi određuju stupanj podruštvljenja, bez kojega nema socijalističkih odnosa ni socijalizma.

U modernom društvu proizvodi teku od primarnog proizvođača do ultimnog konzumenta posredstvom pet mehanizama. Pored mehanizma tržišta postoje još i drugi mehanizmi, kao mehanizam kućanstva, mehanizam firme, administrativni mehanizam i mehanizam plana, koji djeluju često istovremeno, isprepleteno i različitog su kvaliteta, kvantiteta i intenziteta, te napose različitog probabiliteta realizacije. Dilema robno-novčani ili socijalistički odnosi je artificijelni konstrukt i ne postoji takva dilema po kojoj bi se svi društveni odnosi mjerili novcem ili pak ljudskim radom. Na primjer privredna i društvena reforma kod nas ne znači neku reviziju kapitalističkih robno-novčanih odnosa nad socijalističkim, nego golem napor da se mnogobrojni još živi odnosi prvobitne zajednice, primitivne akumulacije i političkog voluntarizma, (koji su se zadržali, a mnogi procvali na društvenom vlasništvu), potisnu i zamijene racionalnijim društvenim priznanjem rezultata ljudskog rada koje daje univerzalno mjerilo svjetskog tržišta. Ono pruža bolja mjerila društveno potrebnog rada nego autarkija »Društva« ograničenog državnim granicama Jugoslavije. Ako je to novo postvarenje, onda ono predstavlja velik napredak prema postvarenjima iz nedavne prošlosti.

Jedan je predgovornik tražio suprotno, to jest, »oštro profiliranje političke organizacije«, da se »isključi neartikuliranost i neodređenost« i uspostave socijalistički odnosi »na principijelnim a ne politikanskim osnovama«, i da tome cilju treba težiti u stvaranju socijalizma.

Time, zapravo, hoće reći tri stvari: prvo, da postoji jedan unaprijed određen i fiksiran nepromjenljiv cilj. Takvo teleološko gledanje bježi iz vremena i prostora u dogmatizam vječitih ciljeva. Drugo, da treba postaviti oštro političko diferenciranje (očito postavljeno na uslugu onima koji vrše to diferenciranje), koje predstavlja subjektivno izabrane kriterije za elitu koja će djelovati po svojim motivima, bez vezanosti o društvene zakonitosti. Treće, da treba u ime principa, koje profili-

rana elita perpetuira, provoditi socijalizam »principijelno«. Taj principijelan rad autoritativno je postavljen u neredu stvorenom od neprincipijelnih politikanata i ljudi koji očito imaju drugačije principe nego oni principijelni, koji su sami sebi te principe postavili i u ime kojih »prave red«. To smo već čuli više puta u našoj povijesti. (Treba podsjetiti da najveći red postoji u kaznionici, gdje svaki tačno zna što mora raditi.) Čini se da se ne dopušta nikakva sumnja u kompleksnu relativnost ciljeva, promjenljivost generaliziranih principa, i efemernost autoritativnosti njihove primjene. Npr. proglašava se da robno-novčani odnosi ne mogu nikada biti konstituens socijalizma. A da li nerobni odnosi znače uvijek stvaranje ili čak približavanje — socijalizmu?

U stvari, kad je riječ o socijalizmu onda bi možda valjalo najprije proučavati razvoj materijalnog procesa podruštvljenja odnosa između ljudi, i to u sve tri njegove forme socijalizacije, kolektivizacije i društvene integracije.

(Tim se izučavanjem bavimo posljednjih godina, napose, njegovim kvantificiranjem na tri ili četiri područja društvene aktivnosti u Jugoslaviji i u svijetu.)

Rekli smo da u modernom društvu postoji barem pet mehanizama ljudskih interakcija od kojih je tržišni samo jedan. I taj tržišni (robno-novčani) mehanizam ima svoju gornju i donju granicu, koja je određena ne samo apsolutno nego i relativno prema ostalim mehanizmima. (Npr. uza sve djelovanje tržišnog mehanizma nije moguće kupiti u »samoposluživanju« pola dekagrama kave. Isto također ne bi se smatrao normalnim čovjek koji bi, npr., ponudio da kupi čitavu žetvu pšenice u Australiji za budućih pet godina. Međutim, mehanizam plana ima instrumente i aktere koji mogu operirati s takvim veličinama.)

Ograničenja djelovanja tokova mehanizma tržišta postoje ne samo kad se radi o dobrima nego i o uslugama. Nastojanja da se provede komercijalizacija (»potržišćenje«) društvenih službi smatram reakcijom na razbacivanje i neekonomičnost, koja se kod nas razvila u tim službama. Držim da će ta pretjerivanja doskora morati nestati kao što su nestala i neka druga (npr. neke iluzije o komunalnom sistemu). U najgorem slučaju morat će se možda prijeći skraćeno i ubrzano čitav historijski put kojim su se te usluge razvile u društvene službe (tj. iz individualnih i privatnih se pretvorile u javne društvene službe, npr. zdravstvena ili pružanje školskih usluga.) U zdravstvenoj službi počelo se time da se pacijenta gleda »kroz dinar«, a pretvorilo se u to da se gleda dinar kroz pacijenta. Zdravstveni odnosi u razvijenom ljudskom društvu nalaze brzo granicu optimalnosti tržišnog mehanizma i on mora prepustiti vodeću ulogu drugim mehanizmima (u donjoj granici obiteljskom, a u gornjoj planskom mehanizmu, pa čak i administrativnim, npr. suzbijanje zaraznih bolesti).

II.

Želio bih, napose, odgovoriti veoma kratko na pitanja koja je sociolog dr Županov uputio ekonomistima. Veoma cijenim inventivnost i kritički dar dra Županova. Pitanja koja je postavio nisu laka i mogla bi zbuniti ekonomiste, ako bi se dali zatvoriti u njegov sistem skrivenih ili čak eksplicitnih pretpostavki. Zbog važnosti njegovih pitanja morat ću ih ponoviti pri davanju odgovora.

1. Njegovo prvo pitanje kaže, da je tržišna privreda vlasnička privreda, a socijalistička privreda je nevlasnička privreda. Može li se ta nevlasnička privreda organizirati kao robna? Kome u tom slučaju pripada centralna akumulacija, državi ili grupnom vlasništvu samoupravljačkih grupa. Ne stvara li tržišna privreda novi oblik vlasničkog sistema?

Prva moja primjedba odnosila se na pojam privreda, privređivati znači privrediti, tj. vrijednosti pridodati, tj. akumulirati. Prema tome radi se samo o takvoj djelatnosti ljudi u društvu kojom se akumuliraju dobra. (Usluge se ne mogu akumulirati.)

Druga primjedba odnosi se na pojam vlasništva. Da li se radi o juridičkom ili realnom pojmu vlasništva? O juridičkom karakteru društvenog vlasništva vladaju među pravnicima najrazličitija mišljenja. Diskutabilno je također da li se robni odnosi moraju zasnivati na privatnom vlasništvu, te da je socijalistička privreda nevlasnička. Nije li pojam upravljanja već danas i u kapitalizmu odvojen od pojma vlasništva. A u socijalizmu je to još konsekventnije provedeno.

Ako se radi o realnom raspolaganju sa stvarima, onda to, dakle, ne mora nužno stvarati vlasničke odnose u robnoj razmjeni uopće, a niti u ekonomiji samoupravljanja producenata.

Ni u jednoj privredi realno raspolaganje sa stvarima nije neograničeno nego je limitirano upotrebnom vrijednošću stvari, od kralja Midasa do danas. A to je napose jače izraženo kad se radi o društvenom vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju, kojim upravljaju proizvođači.

2. Drugo se pitanje odnosilo na horizontalnu diferencijaciju koju vrši tržišna privreda. Pita se da li će ona pojačati vertikalnu diferencijaciju do opsega koji socijalizam ne može tolerirati.

Tačno je da tržište stvara horizontalnu diferencijaciju, ali to nije samo svojstvo tržišta nego svake društvene podjele rada (i netržišnih mehanizama). Proces podruštvljavanja je upravo isto što i horizontalna podjela rada. Ona nužno nastaje zbog nejednakosti razvoja proizvodnih snaga, koja djeluje i u socijalizmu. A to mora dovoditi i do poremećenja u vertikalnoj diferencijaciji i to ne samo onoj koja je izazvana razlikama u dohotku, ili u razini potrošnje nego i u drugim područjima vertikalne diferencijacije (formacije elite, pitanje statusa itd). No

postoje limiti djelovanja tržišnog mehanizma a isto tako postoje i tehnološka, ekonomska, socijalna i politička ograničenja u svakoj društvenoj akciji.

Postoji, nadalje, mogućnost određivanja granica djelovanja tržišnog mehanizma putem drugih mehanizama i izračunavanja optimuma kompleksnog djelovanja tih mehanizama u svim sektorima.

Ekscesi tržišta dolaze najviše do njegovih različitih imperfektnosti, a napose zbog upotrebe moći koja proizlazi iz monopola vlasti, itd.

3. Treće je pitanje da li se socijalno-ekonomska diferencijacija javlja u svim sektorima ili samo u sektoru potrošnje, napose u sektoru zdravstva, prosvjete itd.? Može li se tu primijeniti samoupravljanje i ne znači li ono opasnost perpetuiranja stratifikacije i produbljivanja društvenih distancija.

Socijalno-ekonomska diferencijacija nije voluntaristički fenomen nego ovisi od razvoja proizvodnih snaga. Ne postoji harmoničan beskonfliktni razvoj niti u socijalizmu (npr. sukob proizvođača ugljena i nafte). Taj razvoj proizvodnih snaga vodi do različitih stupnjeva socijalizacije i kolektivizacije u pojedinim sektorima, regionima, društvenim grupama. Zato i u tržišnoj ekonomiji postoji veliki broj veoma različitih tržišta, koja ne dopuštaju perpetuiranje nijedne stratifikacije, te mogu dovesti do različitih smjerova kretanja socijalne distancije, tj. do konvergencije ili divergencije. To je historijski proces i u socijalizmu koji sam vodi do povratne sprege (feedback) kad konflikti ugrožavaju bazične društvene odnose.

4. Četvrto je pitanje, može li robna privreda osigurati *ubrzani* razvoj zemlje. Možemo li dozvoliti u socijalizmu da se ne smanjuje nego da se povećava jaz između razvijenih i nerazvijenih područja?

U prvom redu, tko su ti koji imaju moć da dopuštaju ili ne dopuštaju stvaranje nekih odnosa.

Drugo, radi se u stvari o pitanju autonomnog ili induciranog rasta tj. ima li se ekonomski rast kretati u funkcionalnoj zavisnosti s tokovima ekonomskog procesa, ili to treba da bude odvojeno djelovanje na osnovu autonomnih, zapravo političkih odluka neke elite. Treba li da bude izvedeno iz općeg toka ekonomskih zakonitosti i inducirano iz ljudskih potreba u društvu. Mi smo imali već dosta negativnih iskustava s tzv. političkim tvornicama, pa i političkim direktorima itd. da bismo držali da je autonomnost takvih rasta brža od induciranog rasta. Postavljeno je bilo pitanje kod nas: Što nas košta usporeni rast? A na to je odgovoreno protupitanjem: A što nas je koštao ubrzani rast? Ima ljudi koji pitanje autonomnog rasta postavljaju kao objektivno korisno, a njegove neuspjehe pripisuju subjektivnim faktorima, nesposobnosti upravljača ili pogreškama u jugoslavenskom privrednom sistemu ili ekonomskoj

politici. I ako ti faktori mogu cijenu ekonomskog rasta znatno uvećati, mi stojimo na stajalištu, da pojmovno autonoman rast pokazuje svojstva toliko pod utjecajem ekstraekonomskih faktora, da u svim sistemima, vode do skupog i precijenjenog rasta, koji nije u omjeru s učinjenim žrtvama.

Ne treba precijeniti svjesno voluntarističko djelovanje u pomaganju nerazvijenih krajeva. Proces je kompliciran, jer pomaže zatupljenje interesa nerazvijenih za vlastiti razvoj, (rađa se jedna vrsta otuđenja). A ne treba smetnuti s uma, da je npr. turizam i emigracija radne snage u nekim evropskim zemljama (Italiji, Španiji pa i u Jugoslaviji) učinio više za razvoj nerazvijenih područja nego državna akcija kroz 20 godina.

5. Konačno, postavljeno je generalno pitanje odnosa humanizma i privredne efikasnosti kao tendencija suprotnog djelovanja, tj. da postoji konflikt humanizma i privredne efikasnosti. Tu se, pretpostavljam, radi o tečevnoj efikasnosti, a ne o općem (makroekonomskom) principu ekonomske racionalnosti.

Tome se pitanju u ekonomskoj politici u posljednje vrijeme daje veoma velika važnost izučavanjem socijalnih troškova i socijalnih koristi. Postoji razvijena tehnika mjerenja tih efekata na makro (društvenom) nivou, koji prelazi okvire poduzeća. Društvena korist nije suma koristi pojedinih ekonomskih subjekata. Niti u socijalističkoj ekonomiji također makro-efekti nisu suma mikroefekata (djelovanja samoupravljačkih radnih kolektiva).

No i u opsegu ograničenom na privrednu efikasnost ne može se postaviti taj princip općenito. Ne bi se mogla postaviti kao antiteza: humana neefikasnost i nehumana efikasnost. Dakako da privredna efikasnost može biti nehumana zbog motiva stjecanja (u robno-novčanim odnosima), ali i zbog motiva ispunjenja društvenih (planskih) zadataka u administrativnom socijalizmu; ona može biti nehumana i u samoupravljačkom socijalizmu (napose putem monopolističkog prevaljivanja troškova). No može li također humanizam biti neefikasan (npr. radnička solidarnost koja se protivi otpuštanju prekobrojne radne snage itd.). Na osnovu čega bi se moglo tvrditi da je privredna efikasnost u načelu suprotna humanističkim principima (koje bi trebalo tek definirati). To bi moglo postojati samo kod niskog razvoja proizvodnih snaga, visokog stupnja kolektivizacije, a niskog stupnja socijalizacije. Naprotiv kod visokog stupnja razvoja proizvodnih snaga uz visok stupanj kolektivizacije i socijalizacije postoji humaniziranje ljudskih odnosa u većem opsegu nego kod niskog stupnja. No i tu ima granica, jer se već danas u visoko razvijenim zemljama sve više govori o postindustrijskom društvu, koje proizlazi iz nedostataka »društva obilja«.

Vanja Sutlić:

Bit i suvremenost

(S Marxom na putu
k povijesnom mišljenju)

»Veselin Masleša«,
Logos, Sarajevo 1967, str. 421.

Čitavo Sutlićevo mišljenje duboko je obilježeno tematiziranjem povijesti. Na Marxov stav, izrečen u »Njemačkoj ideologiji«, da »poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti«, nadovezuje Sutlić Heideggerovu temu povijesnosti bitka kao biti povijesti. U povezanosti ovih motiva otvara se plodno tlo u kojem je Marxova misao predstavljena u jednom novom svjetlu.

Marksizam je dugo čamio, barem kod nas, u »metafizičkom drijemežu« u kojem je okvir francuskih materijalista bio odlučan pri tumačenju Marxove misli. Tako smo se do sitosti naslušali o »materijalnosti svijeta«, o »prijelazu kvantiteta u kvalitet«, o »primjeni dijalektičkog materijalizma na povijest«, o »postanku majmuna čovjekom« kao i niz drugih umotvorina ovakve vrste. V. Sutlić je jedan od prvih kod nas koji je razbio ove shematizme i nastojao da Marxa poveže s najnaprednijim strujama u suvremenom mišljenju.

Svoju osnovnu poziciju Sutlić je najjasnije izrazio u članku »Dijalektika zajednice kao epohalni horizont povijesti«. Uz odnos filozofije i politike. Snaga povijesnog mišljenja očituje se ovdje prije svega u pregnantnom tematiziranju povijesti i u izvođenju oštro poentiranih konsekvencija na temelju problematike Marxa, a u konfrontaciji s Hegelom, Marcuseom, Lukácsem, Blochom, Heideggerom i drugima.

Od odlučujućeg je značenja za horizont ove problematike razlikovanje između p o v i j e s t i i h i s t o r i j e, razlikovanje koje se inače u svakidašnjoj upotrebi ili etimologiji nikako ne vrši, dok se u znanstvenoj ili filozofskoj upotrebi često vrši ili nedovoljno oštro ili pak posve konfuzno. Historiju Sutlić uzima kao jednu od znanosti koja već iza sebe ima nešto što se dogodilo, što već jest da bi onda aparaturom na toj osnovi izgrađenih kategorija — autoritetom prividno postojećeg i očvrslog — uspostavila konstruktivne veze do kojih joj je stalo. Povijest kao izvorno događanje koje se ne da ni prikriti ni tutorizirati fasadama historijski postalog tzv. »objektivnog realiteta« izmiče historijskoj znanosti, iako je, sa svoje strane, svojom izvornošću omogućuje. Štaviše i historijsku znanost samu i spekulativnu refleksiju o povijesti valja povijesno shvatiti i promisliti.

Važne konsekvencije koje proizlaze iz ovog razlikovanja autor demonstrira na primjeru Hegela pokazujući da je ovaj povijest uzeo kao historiju, tj. povijesno z b i v a n j e nadomjestio njegovom rekonstrukcijom i neutralizacijom preko znanosti. Povijesno zbivanje samo je jedna regija apsoluta, ali on sâm je i z v a n povijesti. Time vrijeme i vremenitost nužno gube ontologijski nivo, pa se »vječnost«, kao vječnost »apsoluta« iskazuje u vidu stalnog prisustva jednog te istog u sadašnjici.

Pa ipak, bez obzira na to što je Hegel »eterniziraо« sadašnjost, a izvorno vrijeme u njegovoj biti

ukinuo, uspostavio je vezu svih sfera, a napose pokazao na odlučujuću vezu između filozofije i politike. I jedna i druga imaju svoju bitnu funkciju u kompletiranju onoga što se zbiva. Dok filozofija nadilazi postojeće u pojmu, dotle politika nadilazi »građansko društvo« u državi. I jedna i druga produžuju da i dalje vrijede i traju u svom formiranom, autentičnog smisla lišenom »realitetu«, a naknadno uspostavljanje smisla u regionima apstraktne misli i u apstraktnoj nadgradnji moderne države postaje »ratio essendi« filozofije, s jedne, i politike, s druge strane.

Marxu se tako iz ovog konteksta jasno postavlja zahtjev za ukidanjem kako filozofije tako i politike. On to izvršava na taj način da i filozofiju i politiku svodi na njihovu unutarnju genezu iz povijesne epohe. Epoha povijesti kakva je »građanska epoha« bitno je obilježena ekonomskom sferom u kojoj je, kako kaže Sutlić, »Kapital« stigma epohe. Da bi Marx pokazao ovu unutarpovijesnu vezanost svega što jest uz Kapital, poseže za dijalektikom kao odgovarajućom metodom i temeljem »građanskog društva«. Filozofija postaje u svojem najvišem određenju politička ekonomija kao fundamentalna znanost opstanka »građanskog svijeta«.

U svođenju fenomena »građanskog svijeta« na njegovu pravu mjeru, Marx se služi dijalektikom i prema tome on je hegelovac. No baš time što je dijalektiku vezao uz prikaz »građanskog društva« i time je relativirao s obzirom na daljnje povijesno događanje, on nije više hegelovac.

Dakle, dilema Marx—Hegel pokazuje se kao okončanje povijesti (ako se dijalektika cjeline shvati »konstruktivno«) ili otvaranje jednog novog povijesnog sklopa (ako se dijalektika cjeline shvati »destruktivno«). Na ovom »prevladavanju« Hegela sudjeluju najbolji umovi marksizma kao i neki građanski mislioci. Sutlić ih rangira prema tome koliko su uspjeli da misle individuaciju »građanskog svijeta« i koliko su naspram njega vidjeli neki pozitivni korelat.

Marcuse je, prema mišljenju Sutlića najdalje dopro u tematiziranju povijesti i povijesnosti. Kroz interpretaciju Hegela (»Hegelova ontologija«, »Um i revolucija«) pokušao je on da povijesni život uzme kao model bitka (u čemu se osjeća utjecaj Diltheya) i da tako povijest i povijesnost izvuče iz logičke konstrukcije u koju ju je stavio Hegel.

Hegelovu stavu »cjelina je istina« suprotstavlja stav »cjelina je neistina«, kako bi oslobodio ono što nikada nije završeno i gotovo, a što on naziva život. Oslobodivši se, tako, Hegelova tereta cjeline, napušta on, polako, ontologijsku problematiku i okreće se prema »kritičkoj teoriji društva«. »Kritička teorija društva« nastoji ući u sam realitet i iz njega samog ukazati na pozitivni moment koji se u njemu već nalazi. Ulaskom pak u bogatstvo sadržaja gubi ona neophodnu orijentaciju, kao i mogućnost individuiranja pojedinih problema i postaje jedno propovijedanje života koje se ne zna više odmjeriti.

Lukács, također, prema mišljenju Sutlića ne prelazi filozofsku interpretaciju povijesti. Povijest, koju je u svakom pogledu pretpostavio prirodi, ima svoj bitak u identitetu subjekta i objekta, a taj identitet je proletarijat. Dakle proletarijat kao »klasna svijest« jest apsolut koji raščlanjivanjem svoje apsolutne organizacije kreira konkretnu povijest, — kako to proizlazi iz Lukácseve knjige »Geschichte und Klassenbewusstsein«.

Tako shvaćeni apsolut treba dijalektiku kao metodu i temelj da bi sam sebe mogao odrediti i određivati kao nosioca cjeline povijesti. Umjesto Hegelova apsoluta, koji se sam u sebi konstituira, imamo sad proletarijat, koji izgrađuje cjelinu. Apsolutizirajući ta dva elementa, Lukács gubi iz vida, u ime čega se proletarijat konstituira u apsolutnu organizaciju i ostaje samo apsolutna organizacija koja se dijalektički posreduje, kao što ostaje povijest kao puka prisutnost apsoluta (proletarijata).

Ni jedan, ni drugi moment nije uspio Lukács relativirati u ime novoga i taiko je, par excellence, ostao u tradiciji hegelovstva.

Bloch je, unutar marksizma, na drugom polu od Lukácsa. Priroda je za njega u doslovnom smislu »mater«. U njoj vladaju dijalektički zakoni koji onda i svim ostalim regijama daju mjeru, pa tako i ljudskoj povijesti. Najviši domet prirode leži u eshatonu čovjeka-»humanumu«, a čovjeka u prirodi.

Specifičnost prirode i ljudske povijesti kao i njihova razlika je time izgubljena, a produbljena Engelsova dijalektika prirode ne daje mogućnost da se konkretno nadmaši Hegelov idealizam. Povijesno bivanje, nošeno arhetipovima Utopike, dospijeva do jednog beskonačnog trajanja u kojem se svi momenti metafizičkog i dalje održavaju kao nužni za sam san (»docta spes«).

Heidegger, neovisno o mogućoj podjeli njegova mišljenja na prvu i drugu fazu, načelno ostaje u biti u nemogućnosti da dopre do korelata povijesnog zbivanja. Dok u prvoj fazi sve stavlja na malograđanina koji se spašava odlučnošću autentične egzistencije, dotle u drugoj fazi fatalizma sudbina bitka oduzima svaku mogućnost i relevantnost čovjekova poduhvata: »Ne izvršivši kritiku filozofije, kao što je to Marx napravio u svojoj povijesno-materijalističkoj znanosti, Heidegger »prevladava« filozofiju kvazi-filozofijom 'mitologijom'«. (ibid. 405).

Sutlić smatra da Marx u tematizaciji povijesnosti povijesti — bez obzira što budući korak anticipira u konkretnom »empirijskom«, »realnom« — nikada ne napušta ontološki nivo. Relativirajući ono što se ukotvilo (izričući povijesnost svega — pod vidom kritike svega opstojećeg) Marx povijesnost povijesti najuže povezuje sa zajednicom kao korelatom istinskog povijesnog zbivanja, a koja zamjenjuje »fundamentalnu ontologiju u cjelini«.

Materijalistička znanost je tranzitivnog karaktera. Njezina je bitna zadaća prevladavanje političkog, filozofskog i ekonomskog u »povijesnom zajedničkom mišljenju-bivstvovanju«.

Ono dakle što konkretna akcija ne smije nikada zaboraviti, to je cilj, smisao u ime čega se poduzima. Taj je cilj u Marxu nedvosmisleno određen kao zajednica koja ima svoj »historijski presedan-model u antičkom, posebno u atenskom polisu« (ibid. 408).

Prema tome, dijalektika zajednice jest horizont povijesnog zbivanja, kao što povijesno zbivanje ima svoj dignitet ukoliko je u njoj prisutan princip zajednice. To je novi i osnovni princip koji omogućuje Marxu kako individuiranje »građanskog društva« kao svijeta čiste sile i privacije, tako i smjer dosizanja i ustanovljivanja nove epohalne strukture. Koliko uspijevamo na zadatku tog povijesnog obrata, prevođenja jednog svijeta u drugi, utoliko smo suvremeni. Na žalost, taj u biti tako jednostavan zadatak postaje pred urgencijom »potreba« sve apstraktniji i nerazumljiviji.

Kako u ovom eseju Sutlićevo povijesno mišljenje dolazi najviše u konfrontaciju s ostalim naporima na tom području, to smo opširnije prikazali razne mogućnosti u postavljanju ovog problema, kako bi njegovo mišljenje došlo što više do izražaja.

Ne manje važnu problematiku obrađuje Sutlić u svojem prvom eseju »Bit čovjeka i njeno otuđenje u građanskom svijetu«, koji je izvršio snažan utjecaj na karakter i nivo marksističke problematike u nas. Premda mu je i tamo povijest u temelju, ipak je težište prebačeno na istraživanje strukture biti čovjeka, odakle onda želi izboriti specifičnost ljudskog i njegovu zavisnost od povijesnog sklopa.

Ne prepuštajući se naivnom nagađanju i nabrajanju tradicionalnih karakteristika čovjekove biti, on je odmah dovodi u blisku vezu s poviješću. Povijest je onaj medij u kojem može doći do uspostave osnovnih elemenata povijesnog sklopa — biti čovjeka, bića i bitka — kao što se taj sklop rasklapa ukoliko ova tri momenta ne nalaze više dodirnih tačaka.

»Građanska epoha« svela je čovjeka na radnika, biće na stvar, a bitak na rad. Mnogovrsno otuđenje

zamijenilo je jednostavnost bivstvovanja čovjeka, vrijeme i vremenitost građanskog svijeta ovjekovječilo, a prirodu svelo u puki objekt kalkulacije.

Naspram ovakvog određenja čovjeka u građanskom svijetu Marx određuje bit čovjeka kao praksu, kao slobodno ljudsko djelovanje u kojem se ponovo ujedinjuju elementi povijesnog sklopa. Jedino »radikalnom revolucionarnom akcijom u kojoj se nanovo povezuju bit čovjeka s ostalim elementima povijesnog sklopa« dolazi do uspostave istinske povijesti. Koliko tu vezu između bitii čovjeka i bitka čuva filozofija, utoliko vrši svoj revolucionarni poziv.

Premda je osnovna Sutlićeva preokupacija povijest, ipak se u okviru njegova misaonog interesa i vidika javlja i mnogovrsnost svih fenomena što ih je jedna »epoha povijesti« izbacila, kako to pokazuju eseji o ideologiji, antropologiji, filozofiji, pjesništvu, muzici, a također i prikazi o pojedinim misliocima kao što su Heidegger, Fichte, Feuerbach, Stirner i dr. Pored toga, autor nastoji utemeljiti principe post-hegelovskog razvitka, kao i utvrditi pretpostavke za pisanje jedne historije marksizma.

U interpretaciji čitavog tog spektra problema može se uočiti i jedinstven metodički prilaz i postupak. Najprije se određen fenomen situira u jednu epohalnu strukturu iz koje je on nastao. Smjestivši ga na svoje mjesto, nastoji ga relativirati u smjeru jednog novog povijesnog sklopa. Tako je podjednako na djelu jedna te ista intencija bez obzira da li je riječ o filozofiji, antropologiji, umjetnosti ili politici. Postoji različito rangiranje i značenje pojedinih područja, npr. muzika nema takvo značenje kao politika, ali svi oni slijede jednu sudbinu.

Baš zbog toga mogli bismo Sutlića nazvati u pravom smislu misliocem revolucije, jer svakom palijativnom zadržavanju neke preživjele forme ili misli suprotstavlja otvoreno zbivanje neponovljivo novoga.

Ostaje otvoreno pitanje, nije li čovječanstvo bez obzira na različite epohalne strukture povijesti, barem u svojim najvišim ostvarenjima, potvrđivalo jedan supstrat koji se otima svakom relativiranju, pa i povijesnom.

Knjiga završava esejom »Bit i suvremenost« koji još jedanput na pregnantan način izražava svu bojazan, nadu i dileme pred kojima stoji Sutlićevo mišljenje.

»Bit i suvremenost« kao dva pola, izražena paradigmatično u Platona kao i d e j a i m e o n, a koji se zadržavaju u čitavoj tradicionalnoj filozofiji, gube, pukom neproblematičkom redukcijom na tradiciju, svoju životno-aktualnu diferenciju koja ih uopće omogućuje. Gube ono moćno n i š t a koje podaruje ne samo svaku unutarsvjesnu mogućnost, već i svijet kao takav. Čitava filozofija od Platona do Hegela, premda nazire značenje ovoga n i š t a, bori se u svom patosu za s t a b i l n o s t u p r o m j e n i, a time u isto vrijeme za apsolutno ispražnjenje svake razlike i svega bitno novoga. Filozofija u Hegela završava u apsolutnom kruženju jednog te istog. Sutlić preko Marxa želi osloboditi to moćno n i š t a, ne samo u njegovu unutarsvjetskom prostoru, već ukoliko je ono bitno i konstituciono za sam svijet. Na puta revolucionarnog obrata Marx je povezao f i l o z o f i j u kao misaono-konstruktivnu moć koja ide od nestabilnosti prema stabilnosti, i »p r o l e t a r i j a t«, kao moć destrukcije da bi i jednu i drugu ukinuo u v r e m e n u k o j e p o s t a j e b i t n o i b i t i k o j a p o s t a j e v r e m e n i t a.

Kako je ova knjiga zbir eseja koji su izlazili od 1957. do 1965. u raznim našim časopisima, to se mnogo toga na ovom putu izgubilo i »nije više svagda autorovo«. I pored toga »što se mnogo toga izgubilo«, a na što autor sam upućuje u naknadnim, za ovo izdanje priređenim primjedbama, eseji su istinski doprinos našoj poslijeratnoj filozofiji. Opstojeći među nama oni nas upućuju na traženje suvremenosti, koja će biti bitnija, i biti koja će biti suvremenija, a širinom svojih problema pružit će mnogima poticaj za daljnji rad.

Zvonko POSAVEC

Dvije knjige iz perioda mladoga Marxa

Pred nekoliko godina izašla je zanimljiva studija (doktorska disertacija) Horsta Stukea: »Philosophie der Tat« (Filozofija čina) s podnaslovom: Studije o ostvarenju filozofije kod mladohelegovaca i istinskih socijalista, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1963, str. 258, a prošle godine, također doktorska disertacija Güntera Hillmanna: »Marx und Hegel«, Od spekulacije prema dijalektici, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1966, str. 456.

Stukeova studija posvećena je filozofiji A. Cieszkowskog, B. Bauera i M. Hessa u vezi s osnovnim problemom: ostvarenje filozofije. Već u uvodu naglašava da se ne slaže s uobičajenom tezom da su mladohegelovci i istinski socijalisti samo zato važni jer predstavljaju prijelaz od Hegela Marxu, nego da je njihov prijelaz filozofiji budućnosti i čina »filozofski i duhovnohistorijski samostalan događaj.« (str. 36) U vezi sa Cieszkowskim, koji je bio među prvima u postavljanju problematike ostvarenja filozofije i kategorije budućnosti, Stuke polemizira s raznim autorima i njihovim ocjenama Cieszkowskog, od njihovih naročito s Cornuem i R. Lauthom. Njihove ocjene da se u ovom slučaju radi o radikalnom misliocu Stuke odbacuje, citirajući neka mišljenja i samog Cieszkowskog o njegovom vlastitom stavu, iz čega Stuke zaključuje da se Cieszkowski nalazio na desnici nove škole i da zapravo nikad nije ni bio socijalist. Izgleda da je to i bio jedan od važnih razloga da njegovo djelovanje na progresivne mislioce toga vremena nije bilo gotovo nikakvo (kod Marxa i Engelsa npr. ne nailazimo na vidnije tragove).

Daleko značajnija ličnost bio je Bruno Bauer, u ranom periodu prijatelj Marxov. Nakon svoje ortodoksne faze, krajem tridesetih godina postaje vođa berlinskih mladohegelovaca, začetnik filozofije samosvijesti i oštri kritičar religije. Stuke se uglavnom ograničava na razdoblje Bauerova filozofsko-političkog radikalizma od 1841 — 1843. god. Pri tome naglašava Bauerovo shvaćanje povijesti, kada razlikuje dvije velike epohe: epohu otuđenja, neslobode, nesavršenosti i neuma, i epohu slobode, savršenosti, uma itd. U njihovu tadašnjem vremenu vidi stvarnu prekretnicu. Stuke naročito ističe Bauerovo shvaćanje da je u kršćanstvu čovjek doživio najdublje otuđenje, da je dovršena religija dovršena nesreća svijeta i da čovjek kao čovjek nije produkt prirode nego djelo svoje vlastite slobode. Stuke isto tako ističe da je Bauer u navedenoj fazi tražio totalnu revoluciju čovječanstva, uništenje svega postojećeg, svake tradicije, vjere (163) i da otuđenje tadašnjeg čovjeka postoji u »suprotnosti duha i svijeta, subjektiviteta i objektiviteta, idealiteta i realiteta, onostranosti i ovostranosti, neba i zemlje« (165). A podvostručenje svijeta ima svoj uzrok u krajnjoj instanciji u fundamentalnoj samoobmani čovjekove samosvijesti (165). Zato je i prvi uslov prevladavanja svega ovoga promjena svijesti, a to je prvenstveni zadatak filozofije čina. Ona mora ići u praksu, a praksa je za njega »teorizam istinske ideje« (169).

Nema sumnje da je određena kritika religije, položaja čovjeka itd. djelovala i na Marxa. Međutim, Marx je upravo spise ovog razdoblja (1843. god.) podvrgao u »Njemačko-francuskim godišnjacima« oštroj kritici, iz jednostavnog razloga, jer se Bauer nije riješio idealističkog sagledavanja svih ovih problema. U vezi s Marxovom kritikom nakon 1843. god. da mladohegelovci nisu bili za realnu promjenu svijeta, Stuke misli da ova kritika ne može pogađati B. Bauera, jer je ovaj izričito zastupao mišljenje da nakon promjene svijesti slijedi i promjena svijeta (171). Osnovnu razliku između Marxa i Bauera vidi Stuke u tome što je prvi postupao kao dijalektički filozof historije, a drugi kao revolucionar i agitator koji sve zasniva na moralnim principima (175).

Svakako je veoma korisno što je Stuke izvukao iz zaborava navedena gledanja B. Bauera i oštrije naglasio tu njegovu kritičku

stranu kao i svijest o podvojenosti, otuđenosti i degradiranju suvremenog svijeta. Ali je isto tako nedostatak, što autor donekle i sam uviđa, da ne daje iscrpniju paralelu s Marxom i time ujedno ispita opravdanost Marxove tako oštre kritike. Jer iz cjelokupnog daljnjeg razvoja tih ličnosti i određenih koncepcija nedvojbeno proizlazi da je Marxov i Englessov radikalno-kritički odnos prema tadašnjem spekulativnom i idealističkom humanizmu teorijski bio u potpunosti opravdan, jer je navedena idealistička kritička spekulacija zamagljivala i tako zamagljene horizonte.

Treća značajna ličnost toga razdoblja kojoj Stuke posvećuje svoju analizu je Moses Hess, kod koga razlikuje u razdoblju od 1837. do 1845. tri faze i koncepcije filozofije čina. Prva faza je još karakterizirana religioznim socijalizmom, u drugoj (1842/43) prema Stukeu dolazi do jakog utjecaja Fichtea i Bauera, te čovjek tj. Bauer-Fichteov Ja, zauzima mjesto koje je prije imao bog. U ovom dijelu prikaza i analize Stuke naročito naglašava da se kritika religije kao samootuđenja čovjeka pripisuje jedino Feuerbachu, a ne zna se da je to još radikalnije proveo Bauer. Ovdje treba odmah primijetiti da je u tadašnjem razvoju mladohegelovaca, a posebno Marxa i Engelsa, imala Feuerbachova kritika mnogo jači utjecaj i veće značenje, jer je polazila od konkretnog čovjeka, dakle s materijalističkih pozicija. Zato je i Feuerbachova kritika religije kao čovjekova samootuđenja imala jači utjecaj i veći doseg od idealističke kritike B. Bauera, što bi autor trebao uočiti. Treća faza u koncipiranju filozofije čina kod Hessa datira u 1844/45. god., kada Hess već pomalo prelazi na koncepcije istinskog socijalizma.

U navedenom djelu Stuke je želio nekoliko pitanja naročito da potcrta. Prvo, da se ne može jednostavno sve mladohegelovce stavljati u fijevicu, a tzv. starohegelovce u desnicu duhovno-političkog pokreta nakon Hegelove smrti, jer je i jedna i druga struja u sebi diferencirana. Drugo, da mladohegelovci imaju samostalno značenje svojim teorijskim doprinosom, i da nisu samo karika između Hegela i Marxa, tako da se, po Stukeu, i sam Marxov doprinos rješenju problema ostvarenja filozofije može karakterizirati kao posebnu pojavu filozofije čina, iako svakako najvažniju i po posljedicama najsnažniju i najbogatiju (str. 247). Osnovnu suprotnost mladohegelovaca i Marxa vidi u tome što je on jedini konsekventno prelomio s filozofijom duha, našao materijalnog nosioca ostvarenja filozofije i što nastoji da to realiziranje dokaže kao »zakoniti rezultat objektivnih razvojnih tendencija r e a l n e historije«. (255).

Djelo je u svakom pogledu korisna studija i analiza onih misaonih strujanja koja su neposredno utjecala na formiranje tako značajnih ličnosti kao što su bili Marx i Engels. U rezultatima tih misaonih napora imao je Marx neophodne teorijske pretpostavke za svoje dalekosežne daljnje analize. Međutim, jedno kod Stukea baš ni u kom slučaju ne stoji, a što dolazi do izražaja u posljednjoj rečenici djela. Historijsko-materijalistički dobivena garancija ostvarenja filozofije plaćena je po autorovom mišljenju uz veliku cijenu, naime uz radikalno ograničavanje čovjeka kao funkcije ekonomskih odnosa i uz »vladavinu mase« (255).

Ovdje je Stukeova interpretacija Marxove misli u svakom pogledu zakazala!

Drugo djelo, studija G. H i l l m a n n a o Marxu i Hegelu ima sasvim drugačiji karakter. Na preko četiri stotine stranica analiziran je Marxov razvoj od najranijih sačuvanih dokumenata (maturskog zadatka, pjesama, prvih pisama) do predradnji doktorskoj disertaciji i same disertacije (1841 god.). Prema tome jedan mali odsječak Marxova života i razvoja, koji je još u potpunosti karakteriziran idealizmom i naročito jakim utjecajem Hegela i mladohegelovaca. U tom sklopu utjecaja Hillmann posebno naglašava i značajnu ulogu E. Gansa koji je, kao pravni filozof i nastavljač Hegelove misli svojim radikalizmom i vrsnom pe-

dagoškom djelatnošću veoma pozitivno djelovao na kritičku svijest tadašnje generacije.

Hillmannove konstatacije u vezi s navedenim Marxovim periodom mogli bismo ukratko rezimirati na slijedeći način: u najranijoj fazi (pjesme) očit je utjecaj romantike, što traje negdje do odlaska Marxova u Berlin i do upoznavanja s Hegelom i mladohegelovstvom. Marxovo poznato pismo ocu iz 1837. god. ukazuje na obrat i mukotrpno kidanje s prošlošću. Romantički egocentricitet je slomljen, isto tako suverenitet romantičko-fihteanskog Ja, prevladavanje tog momenta u općem, stvarnom — kome se još uvijek pokušava odupriječi (str. 94).

Iz analiza »Predradnji« za disertaciju i same »Disertacije« Hillmann zaključuje da u njima Marx zahvaća centralni problem posthegelovske situacije — problem p r a k s e i počinje je istraživati. Pri tome se interesira samo za one strane procesa koje vode naprijed. Njegovo novo stajalište mu omogućuje da određujuću protivrječnost vremena — između filozofije i religije — relativira i time spozna suprotnost (koja nastaje) između filozofije i »svijeta«, za razliku od Bauera i Feuerbacha koji su se uglavnom usmjerili protiv spekulativnog teizma i desnog hegelizma, protiv spekulativne filozofije uopće i tako ostali u neposrednoj praksi. Za Marxa tako ostaju ova pitanja: šta je suština i struktura Hegelova sistema; o stvarnom posredovanju teoretskog cilja sa svijetom, dakle o posrednom nosiocu i o novom elementu koji filozofija treba prisvojiti tj. o pravcu procesa (str. 312).

U svojim, svakako nešto preopširnim i razvučenim analizama »Predradnji« i »Disertacije«, Hillmann dolazi do ovih zaključaka u vezi s njihovim razlikama: nešto grublje govoreći, kako sam autor kaže, u Predradnjama se radi prvenstveno o teorijskim pitanjima, dok je Disertacija bitno karakterizirana objašnjenjem problema prakse. Dok su u Predradnjama tek samo naznačene mogućnosti prakse, u Disertaciji je stvarnost neposredne prakse filozofije već predmet analize. Dok u Predradnjama Marx prvenstveno ispituje odnos filozofija-religija kao filozofski problem, u Disertaciji se zaoštrava analiza na pitanju o novom nosiocu razvoja, o samosvijesti (397). S tim u vezi naravno posebno naglašava značenje mladohegelovske koncepcije samosvijesti kao subjekta historije, što je nužno vodilo do odbacivanja spekulativne metode i negativnog odnosa prema Hegelovu sistemu (403—404) Hillmann, prema tome, i osnovnu unutrašnju suprotnost filozofije u tom razdoblju vidi između Hegelova centra i ljevice, a od 1841. započinju već razlike unutar ljevice.

U cijeloj radnji veoma su brojne diskusije i polemike s mnogim dosadašnjim istraživačima tog razdoblja, pri čemu se Hillmann često s mnogim stavovima Cornua, Lukácsa, Löwitha, Thiera, G. Mendea i dr. ne slaže. Na ovom mjestu je nemoguće ulaziti u analizu i ocjenu tih neslaganja, ali nije na odmet navesti neka u kojima je Hillmann sigurno u pravu. Tako na pr. na str. 159—160 Hillmann korigira prilično rasprostranjenu interpretaciju da su mladohegelovci napali religiju zato što je to bio politički lakši i manje opasan posao od napada na tadašnju apsolutističku državu. Hillmann s pravom naglašava da se svijest čovjeka mijenja u njegovu djelovanju i da zadaci koje postavlja neki mislilac proizlaze prvenstveno iz njegove prakse i problema te prakse. Ono što su hegelovci trebali odrediti, bile su misli. Njihova praksa je bila praksa profesionalnih mislilaca, koji nisu mogli mnogo utjecati na državne poslove. Osim toga, polovicom 30. godina nije ni bilo nikakvog političkog pokreta od kojeg su mogli biti inspirirani i u kojem su mogli djelovati. Zato je njihova djelatnost mogla otkrivati samo protivrječja u Hegelovu sistemu.

Isto tako na pr. na str. 219 Hillmann ima pravo kada pobija Cornuevu tvrdnju da je Marx već u Disertaciji kritizirao mladohegelovce u odnosu na njihov bitni nedostatak ili da je shvatio suštinu tog nedostatka, dodajući da je do toga došlo tek kasnije u 1842. godini, što je svakako tačnije. Nije potreb-

no navoditi daljnje Hillmannove diskusije s raznim stajalištima pojedinih autora. Potrebno je samo naglasiti da se u ocjeni tog razdoblja Marxova misaonog razvoja nužno mora konsultirati Hillmannove analize koje su minuciozno provedene, ali ujedno i nešto preopterećene zahtjevima koji se pred ovakve vrste radova postavljaju.

Predrag VRANICKI

H. i H. Frankfort, Dž. A. Vilson, T. Jakobsen

Od mita do filozofije

(naslov originala: H. and H. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen: The Intelectual Adventure of Ancient Man).

preveo: dr Ljuba Popović, Minerva — Subotica—Beograd, 1967, str. 285.

Razmišljanje o starim mitovima uvijek otkriva nešto novo. Zašto su ljudi ranijih milenija mislili u mitovima i što su time spoznavali, šta su osjećali i u što su bili sigurni? Da li mi danas na osnovu starih tekstova možemo sagledati svu tematiku, koju je nekad saopćavao mit? Sve se mijenjalo i ljudi i običaji, život i shvaćanje o smrti. Mitovi jednom sačinjeni mijenjali su se također, ali opet su ostajali ono što su bili: mitološki način mišljenja. A kako ćemo danas shvatiti ideje starih mitova, imamo li tu mogućnost? Autori gornje knjige pokušavaju naći i dokazati odraz stvarnosti u pojedinim mitovima. Mit ima svoj izvor, sadržaj i bit, njime se govori, nada i živi. Mit je slikovit način izražavanja o svemu što jest, i baš zbog svoje slikovitosti mit je nošen više maštom nego svojom imanentnošću.

U uvodnom poglavlju: M i t i s t v a r n o s t (H. i H. Frankfort) saopćene su osnovne teze tumačenja mita: iz promatranja događaja u prirodi i životu nastajala su i pitanja: tko to sve čini? Razložno mišljenje pita: z a š t o, a mit: t k o? Nije isto ako upitamo zašto sunce izlazi i zalazi, i tko to čini da se sunce tako pojavljuje? U drugom pitanju neće biti dovoljan odgovor da se zemlja okreće oko sunca. Time se umanjuje i razlika između subjektivnog i objektivnog u svemu što postoji. Ako su Babilonjani u oblacima koji donose kišu gledali divovsku pticu Imdugud koja guta nebeskog bika, koji svojim vrućim dahom prži zemlju i usjeve, tada je tu ispoljen doživljaj (radost, strah, srdžba, nada) kao uvjerenje. Stoga potvrda doživljaja (na primjer razni obredi) postaje sastavni dio svakog djelovanja. J. A. Wilson u prikazu egipatskih mitova obrazlaže psihologiju Egipćanina iz prirode te zemlje. Tu su bitna dva fenomena: rađanje sunca i rađanje rijeke Nila. Topografske osobine se dopunjuju. Sunce i Nil stalne su moći od kojih sve ovisi, stoga i oboje imaju važno teološko značenje. Mjesec je tu manje bitan pa je dobio i manju ulogu u mitologiji. Životna mudrost mitologije postignuta je iz empirijskog odnosa: ono od čega ovisi život treba pridobiti za sebe i te sile nikad ne srditi. M e m f i j s k a t e o l o g i j a išla je i u spekulacije o svijetu. Ako vladar (faraon) stvara svojom naredbom, dakle riječju i govorom, zašto to ne bi činili i bogovi? Wilson ističe da se takav način shvaćanja približuje i temi o logosu Novog Zavjeta (u početku bijaše logos). Egipatsko trojstvo: Amon, Ra, Ptah ima svoje funkcije, jer ih je čovjek tako rasporedio. Faraon je božji sluga, ali on sve radi u ime bogova, stoga je on posrednik između ljudi i bogova. Njemu je dodijeljen i vječni život i velike piramide, simboli su te budućnosti.

Već iz samih geografskih okolnosti oblikovala se deterministička misao (filozofija). Toplota (sunce) i voda (Nil) uvjetuju sve. Ako bi samo sunce grijalo bila bi sama pustinja, isto tj stalne poplave ne bi omogućavale život. Kad su te sile shvaćene kao bogovi, onda je i misao o božjoj svemoći i ljudskoj nemoći bila prihvatljiva. Tek pod zaštitom takve više sile čovjek se osjećao sigurnim.

Geografske okolnosti Mezopotamije bile su drugačije. Rijeke Tigar i Eufrat nisu se ponašale kao Nil. Nije se znalo kada će nastupiti poplave i koliko će dugo trajati, jer je to svaki put bilo drugačije. Iz te činjenice Th. Jacobsen obrazlaže i detalje mezopotamske mitologije, koja se očituje u temi: strah od poplava. Mitološki likovi koji se tu pojavljuju u vezi su s tim sadržajem. Vrhovni gospodar je Anu — bog neba, on je ujedno i jahač na velikim olujama kojima gospodari bog En-lil. Sve to pokreće vode koje se stalno mijenjaju. Čudne tokove imaju rijeke, te izgleda kao da je tu izražena neshvatljiva lukavost, voda zaobilazi sve moguće zapreke i stiže na svoj cilj. Boginja zemlje raspolaže svim onim što je na zemlji. Ta boginja zove se Ninmaha (uzvišena žena) i ona nije ništa bez boga vode (Enki). Oni se udružuju i stvaraju čovjeka od gline. Sigurno da taj mit nije mogao nastati prije nego što je bila poznata tehnika rada u glini. No ono što radi pojedinac u samoj prirodi izraženo je kao djelovanje dvaju božanstava (zemlja-voda), a na početku je bio vodeni kaos. Psihologiju te mitologije Th. Jacobsen saopćava ovako: »Razmišljajući o postanju sveta, Mezopotamljani su za polaznu tačku uzeli stvari koje su poznavali i mogli da zapaze u geologiji svoje zemlje. Njihova zemlja Mezopotamija, nastala je od mulja nanesenog tamo gde se susreću slane i slatke vode; nebo na izgled sazdano od čvrste materije kao zemlja, moralo je isto tako biti nataloženo, a docnije uzdignuto na svoj visok položaj« (201). Prema mitu čovjek je tu da služi bogovima, i svaki uspjeh i neuspjeh ovisi o tom odnosu. Bogovi pojedinih gradova isto su važni, jer oni uvijek postoje zbog nekih viših bogova. Stoga je i funkcija hrama uvijek i određeni oblik politike.

Eshatološka pitanja ne mogu se riješiti drugačije nego što je priroda postojanja. To je saopćeno u epu o Gilgamešu, koji uzalud pokušava da se bori protiv smrti da bi vječno živio. On je prekasno došao i to se više ne može izmijeniti, jer vječni život je postigao samo dobri Utnapištim i njegova žena. Oni su za vrijeme velikog potopa koji je poslao En-lil-jedini bili spašeni a sa sobom su u lađi imali i sve vrste životinja. En-lil se pokajao zbog potopa pa je pravedniku dao vječni život. To više nitko ne može postići i svatko mora umrijeti. Time je mit izrazio zemaljsku realnost kao opću nužnost.

U zaključku gdje se govori o oslobođenju misli od mita (autori H. i H. Frankfort) ukratko se iznosi paralela s hebrejskim shvaćanjem boga kao apsoluta, koji je iznad cjelokupne prirode. Mit o izabranom narodu i bogu koji je jedino pravi razlikovala je Jevreje od drugih naroda.

Zatim autori govore o nastanku i razvoju grčke filozofije kao misaonoj antitezi mitu uopće. U tom izlaganju najopširnije je prikazan Heraklit kao filozof koji je suprotnosti shvatio kao bit svega. Izlažući problem logosa autori pogrešno tvrde da logos nije spominjan prije Heraklita i Parmenida. Termin je zabilježen već kod Homera, a poznat je i razdoblju tzv. sedam mudraca.

U izlaganju grčke filozofije autori su citirali dosta fragmenata tih filozofa. Prevodilac je te tekstove prevodio već s prijevoda pa je došlo do tekstualnog udaljavanja i terminološke nepreciznosti.

Autori knjige »Od mita do filozofije« pokazali su na pojedinim primjerima da je sadržaj mita kao tema života i mišljenja proizišao iz nužnosti da se odgovori na pitanje: tko čini ono što ne čini čovjek, a ipak se događa? Takvim pitanjem bila je određena i sama metoda traženja odgovora. Taj tko nađen je u mitu bez potrebne imanentnosti i logike. Da je bilo drugačije onda to ne bi bio mit već kritičko mišljenje.

Svijet mita saopćava i svoju metodu shvaćanja. Svaka pojava ima svoga nosioca kao svoje ishodište. Nemoć čovjeka prema prirodnom postojanju može se ublažiti ako se nađe podesan način djelovanja prema tome zaštitniku. Na toj nužnosti oblikovani su razni

obredi i kultovi, jer se oblast prirode i oblast čovjeka nisu kritički razlikovale. Nasuprot tome bitna osobina kritičkog mišljenja je u razlici između subjekta i objekta što logički vodi na kauzalitet. Baš u razlici ovih dvaju pristupa jest pozitivnost ove knjige. No ipak ostaje pitanje koje autori uopće ne obrađuju: da li je mit samo pretistorijsko mišljenje i osobina prošlosti, ili je mit kao način mišljenja stalna mogućnost i stvarnost. Ako je mit o Marduku mit, u čemu je kasnije eshatološko uvjerenje prestalo biti mit? Prenošenjem mita u povijesnost ne dobiva se povijesnost već mitska povijest, a to je ipak velika razlika. Sam predmet istraživanja (o mitu) morao je metodološki doći i na taj problem. To autori nisu učinili, pa mjesto općeg razmatranja o mitu kao mitu imamo samo povijesni fragment koji ne može imati metodološki karakter cjeline.

Branko BOŠNJAK

Barrington Moore, Jr.

Social Origins of Dictatorship and Democracy

Lord and Peasant in the Making of the Modern World

Beacon Press, Boston 1967.

Barrington Moore zauzima posebno mjesto u američkoj sociologiji. Nije dovoljno reći da on spada u onu grupu koja ide protiv glavne struje. On se naime i u ovoj grupi odvaja kao samostalna ličnost i to naročito svojim nastojanjem da usvoji i primijeni onaj stil i način pristupa u proučavanju društva koji je bliži evropskoj nego američkoj sociološkoj tradiciji.

Ovo je došlo do izražaja u knjizi koju je objavio još 1958. pod naslovom »Political Power and Social Sciences«. Glavne primjedbe koje je tada uputio na račun suvremene američke sociologije bile su da je ona nekritična i ahistorična. U ovoj kritici kao i u svojim pozitivnim nastojanjima Moore stoji pod utjecajem Herberta Marcusea, što on nikada ne zaboravlja istaknuti u svakom novom predgovoru svojih djela.

Prije nego iznesemo osnovne misli Mooreove najnovije knjige, potrebno je sasvim ukratko navesti osnovne teze prve knjige, pa će se pokazati kako knjiga koju sada imamo pred sobom, ispunjava metodološki program objavljen prije desetak godina. Kada ovo kažemo onda prije svega imamo u vidu jednu od studija navedene knjige pod naslovom »Strategija u društvenoj nauci« (Strategy in Social Science). Ova studija je kasnije preštampana u knjizi »Sociology on Trial« M. Steina i A. Vidicha. Evo glavnih stavova te studije:

1. Vrednovanje socijalnih teorija ne može biti jasno odvojeno od vrijednosti koje određeni naučenjak prihvaća.

2. Statistička analiza polazi od pretpostavke da su historijske činjenice izolirane i izdvojene jedinice. Ovo je jedan od osnovnih razloga mnogobrojnih slabosti i iskrivljavanja u okviru funkcionalno-strukturalne analize kada se primjenjuje u sociologiji.

3. Hegelovska dijalektika, onako kako je Marx primjenjuje, najbolji je heuristički vodič u proučavanju društva.

4. Pozicija indeterminizma je neodrživa u nauci o društvu. Mnoge činjenice pobijaju tvrdnju da je čovjek u stanju da potpuno kontrolira svoju sudbinu.

Ovi principi stoje u osnovi Mooreova djela o društvenim korijenima diktature i demokracije. Treba istaći da je ovo djelo jedinstveno u američkoj sociološkoj literaturi, kako po metodi pristupa, tako isto i po nastojanju da se dođe do sintetičnih rezultata na bazi svestranog zahvata u materijale moderne svjetske historije. Ono je napisano na osnovi savjesnog proučavanja mnogih izvornih djela na četiri glavna svjetska jezika.

Zadatak je knjige, kako ga Moore sam određuje, prvo, ispitivanje društvene uloge plemstva i se-

ljaštva u stvaranju moderne historije, i drugo, nastojanje da se primjenom komparativne metode izoliraju oni faktori koji su najviše doprinijeli da su određeni politički sistemi poprimili autoritativni ili demokratski karakter.

Tražeći odgovore na ova pitanja autor, što smo istakli usvaja pristup bitno različit od onog koji dominira u američkim društvenim naukama. Umjesto da polazi od kulturnih i ideoloških razlika i da u njima traži osnovu za objašnjenje razlika u sferi ekonomskog ponašanja, on izdvaja one faktore koji omogućuju da se primijeni napredniji sistem proizvodnje i potrošnje. Govoreći o modernoj historiji Engleske i Njemačke, on ključ za razumijevanje bitnih razlika nalazi, u prvom redu, u geografsko-ekonomskim okolnostima ovih zemalja. U prvom slučaju prerada i eksport vune uvjetuje savez aristokracije s buržoazijom, a u drugom masovni izvoz žita to ne traži. Slični razlozi leže u osnovi mnogih drugih razlika o kojima se u knjizi raspravlja.

Jedna od osnovnih teza knjige, koja je već izazvala mnoge diskusije i otpore, odnosi se na primjenu i značaj revolucionarnog nasilja u historiji. Moore smatra da je vrijeme da se uspostavi dijalektika, koja nužno ukazuje na ulogu revolucionarnog nasilja. (p. 426.) Polemizirajući s liberalnim historičarima koji osporavaju ovu tezu on pokazuje da je nasilje odigralo bitnu ulogu u stvaranju zapadnog, građanskog društva.

Druga teza, koja se u kontekstu Mooreova istraživanja neposredno nastavlja na prvu, jest gledište da je seljaštvo u svojoj osnovi konzervativni sloj, koji predstavlja glavnu zapreku na putu modernizacije. Stoga je njegova brza likvidacija osnovni preduvjet razvoja. Ovo je osnovna misao koja se provlači kroz cijelu knjigu. U Engleskoj je ograđivanje slomilo kičmu seljaštvu eliminiravši ga kao faktor političkog života. Slabosti moderne Francuske treba tražiti u okolnosti što u njoj još uvijek postoji dosta jak sloj srednjeg seljaštva. U Rusiji i u Kini iz seljačke revolucije, koja ruši feudalizam, proizlazi komunistička diktatura, koja likvidira seljačko vlasništvo. Japan i Njemačka su uspjeli da izbjegnu plaćanje cijene za revolucionarni ulaz u moderno društvo, no to su kasnije skupo platili, jer su razvili fašizam koji ih je doveo do poraza. Provjeravajući svoju tezu na primjeru suvremene Indije, autor dolazi do zaključka da politika reformističkog razvoja i nenasilja traži vrlo visoku cijenu stagnacije privrede i dugotrajne patnje najširih slojeva naroda. Zbog ovog on se odlučno ograđuje od simpatija koje zapadni liberali pokazuju prema Gandhiju i njegovom programu. On kaže da je motiv ove simpatije u najmanju ruku sumnjiv, jer je potpuno očito da je širenje moderne tehnologije neophodno. Analizirajući situaciju u suvremenom indijskom selu, autor smatra da treba također biti vrlo skeptičan prema programu sadašnje indijske vlade, jer je njeno zakonodavstvo usmjereno prema jačanju položaja malih plemića i bogatih seljaka, koji u suvremenim uslovima ne mogu biti nosioci progresa. On kaže da ovi slojevi brane kastinski sistem, a nemoguće je unaprijediti i demokratizirati indijsko selo bez temeljnih promjena u sistemu vlasništva. (p. 394.)

Govoreći o mogućem putu razvoja suvremene Indije u skladu s iskustvima i obrascima zapadnih zemalja, on navodi nekoliko preduvjeta, koji su po njegovom mišljenju neophodni, a u Indiji još nisu ostvareni. To su:

a. postizavanje ravnoteže da bi se izbjeglo kako prejaku centralnu vlast tako isto i suviše samostalno plemstvo.

b. zaokret prema odgovarajućoj formi komercijalne poljoprivrede.

c. slabljenje plemstva i sprečavanje njegovog saveza s buržoazijom protiv radnika i seljaka.

d. revolucionarni prekid s prošlošću.

Ova shema proizlazi iz analize dosadašnjeg razvoja, i to pretežno zapadnih zemalja, a ponuđena je kao alternativa koja vodi prema takvoj modernizaciji, koja izbjegava komunističku diktaturu ruskog ili kineskog tipa. Međutim iz cjelokupnog razmatranja proizlazi da

je autor veoma skeptičan s obzirom na realnu mogućnost ovakvog razvoja. Osim toga revolucionarni prekid s prošlošću kod Moorea očito uključuje nasilno likvidiranje seljaštva, što u Indiji i u drugim zemljama tzv. trećeg svijeta, izgleda, nije moguće bez određenog oblika diktature.

Kad se ovo ima u vidu onda je razumljivo što je liberalna historiografija uzela upravo ovu tačku kao polazište za svoju kritiku Mooreove knjige. Tako, na primjer, Lawrence Stone u vrlo opširnoj recenziji, objavljenoj 24. augusta 1967. u New York Timesu, dokazuje da modernizacija nipošto ne isključuje postojanje mnogobrojnog sloja nezavisnih seljaka. Prema tome uspješni napredak ne iziskuje revolucionarno nasilje. Dapače, ako do takvog nasilja dođe, onda ono uvijek donosi više štete nego koristi. Prema Stoneovu mišljenju ovo je bilo potvrđeno u svim velikim revolucijama, koje su utoliko bolje izvršavale svoje zadatke, ukoliko su manje pribjegavale nasilju. U ovom pitanju Moore doista zauzima sasvim suprotnu poziciju.

Stoneovi argumenti imaju jasan politički prizvuk i nisu zasnovani na stvarnim dokazima. Moore sigurno ima pravo kad kaže da je pretvaranje seljaka u farmera ili poljoprivrednog radnika koji proizvodi za tržište nužan uslov modernizacije. Jedna od osnovnih prednosti Sjedinjenih Američkih Država u poređenju s drugim dijelovima svijeta jest upravo u tome što one ne poznaju seljački posjed. Isto je tako jasno da je u Engleskoj likvidacija ovog posjeda, ma koliko bila okrutna, otvorila put kasnijem brzom razvoju. Francuska situacija je bila nešto drukčija, no ovdje se može dodati da je i u najnovije vrijeme jedan od bitnih preduvjeta francuskog napretka upravo likvidacija malog, to jest seljačkog posjeda. Ovo je karakteristično za čitav moderan svijet, bez obzira na metode i putove kako se ostvaruje. Jasno je da zajedno sa seljaštvom s historijske scene odlaze i plemići.

Mooreova analiza je upravljena na ove dvije društvene grupe koje odlaze s historijske scene. No on ih razmatra u širokom kontekstu i na svjetskom planu. Budući da se pita kako one utječu na razvoj moderne demokracije i diktature, on polazi od srednjeg vijeka i dolazi do najnovijeg vremena s izrazitom pretenzijom da nešto kaže i o budućnosti. Dakle, radi se o djelu koje je okrenuto prema suvremenosti i koje prema svojem karakteru spada u granično područje između historije i sociologije. Ako se ovo ima u vidu, onda je u najmanju ruku neobično što je iz knjige potpuno izbačena jedna od osnovnih kategorija, koju redovito susrećemo u svim historijskim i sociološkim djelima koje obrađuju najnovije razdoblje. To je kategorija radničkih ili proleterskih revolucija. Moore ovo ne uzima u obzir i ne smatra potrebnim da o tome nešto kaže. Za njega su ruska, kineska, a očito i ostale revolucije dvadesetog vijeka, seljačke revolucije. Zašto su to seljačke revolucije, on ne objašnjava. On samo citira B. Schwartza koji u knjizi »Chinese Communists and Rise of Mao«, Cambridge 1951, piše da su komunisti slabo napredovali sve dok su se držali Marxovih pojmova o važnosti proletarijata kao avangarde u revolucionarnoj, antiimperijalističkoj borbi. (p. 482.)

Ova tvrdnja nije dovoljan razlog za tako značajnu promjenu termina. Revolucija je vrlo složen pojam koji uključuje mnoge druge pojmove i samo na temelju pažljive i svestrane analize može se precizno definirati njen karakter. Ako se samo ostane na razlici između ciljeva koje revolucija slijedi i ostvaruje i snaga koje ona stavlja u pokret, može se reći da je Moore nekonzistentan. On naime govori o francuskoj buržoaskoj revoluciji osamnaestog vijeka i o ruskoj seljačkoj revoluciji dvadesetog vijeka. Na temelju kojeg kriterija je prva revolucija manje seljačka od druge? Zar po tome što prva proklamira i širi, a druga ukida privatno vlasništvo, ili pak zbog toga što je druga očito efikasnija u likvidiranju seljaštva kao društvene grupe? Ovaj primjer pokazuje da autor nije u potpunosti uspio

kratkoročnu publicistiku zamijeniti ozbiljnom naučnom analizom. No ova knjiga pokazuje da on sigurno spada među mali broj američkih sociologa koji odlučno idu ovim putom. Stoga je preporučujemo našim čitaocima.

Ivan KUVAČIĆ

Eugène Fleischmann

»La philosophie politique de Hegel«

Sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit

Paris, Librairie Plon, 1964.

Pored već poznate integralno-školske interpretacije Hegelove »Fenomenologije duha« od strane J. Hyppolita, sada smo dobili na francuskom jeziku i detaljnu interpretaciju Hegelove »Filozofije prava« od E. Fleischmanna.

Cilj ove interpretacije je da olakša suvremenom čitaocu čitanje i razumijevanje »Filozofije prava«. U izvođenju ovog poduhvata autoru nije toliko stalo da ocrta historijske uvjete nastanka »Filozofije prava«, koliko nastoji ukazati na unutarnju logiku Hegelova sistema primijenjenu na područje prava. Pored toga i jedan drugi moment moćno je djelovao kao inspiracija na ovaj poduhvat. To je u prvom redu nastojanje da se dade jedna filozofija politike koja nije izvedena iz parola i političkog mnjenja kojem filozofska terminologija služi kao fasada, već koja je sastavni dio jedne filozofije. Naše doba izgubilo je prema mišljenju autora, smisao za politiku kao vještinu upravljanja zajednice kao što je prestala biti medij praktičkog života primjerenog čovjeku. Oživljavanje ovakvog shvaćanja politike, želi autor poduzeti tumačenjem Hegelove »Filozofije prava«.

Čudno je da autor u ovoj interpretaciji Hegela nije respektirao Marxovu kritiku politike, koja i ne mora biti prihvaćena, ali se barem preko nje ne može olako prijeći.

Polazna tačka autorove interpretacije je objašnjenje tri fundamentalna principa Hegelove filozofije »d i j a l e k t i k e«, »o p ć e g« i »s l o b o d e«.

Pri shvaćanju dijalektike kao »m e t o d e«, »koja zahtijeva više napora nego druge metode« (ibid., II), autor ispoljava krajnju naivnost. Teško je nakon Hegela, a i Marxa, uzeti dijalektiku samo kao metodu koja vodi računa o raznim aspektima izvjesnog problema. Teško je, isto tako, »opravdati« dijalektiku time, što se kaže da je i zbiljnost kontradiktorna pa prema tome dijalektička metoda joj je najadekvatnija. Dijalektika nije samo metoda kojom se kontradiktorni problemi zbiljnosti rješavaju, već ima i svoju povijesnu individuaciju, kojoj odgovara i jedna struktura kod Hegela. To autoru potpuno izmiče.

»O p ć e n i t o« pri čemu ima u vidu »k o n k r e t n u o p ć e n i t o s t«, (l'universel concret) zapravo S i t t l i c h k e i t (običajnost) je, govoreći modernim jezikom, država. Prema autorovu mišljenju, ovaj pojam kod Hegela naš učj kako »izolirane stvari degeneriraju i umiru« (ibid., II), a kako se »univerzalnost čovječanstva sve više i više ostvaruje« (ibid. II). I to je teško tvrditi, prema našem mišljenju, jer Hegel temelji više svoju državu na tvrdom tlu nacionalnosti, nego na univerzalnom principu čovječanstva.

Što se tiče trećeg fundamentalnog pojma »F i l o z o f i j e p r a v a« slobode, on se doista nalazi u srcu Hegelove »politike«. Svijest pojedinica i njegovo pročišćenje kroz francusku revoluciju ne može više dozvoliti prisilu ili ropstvo. Ta samosvijest pojedinca je posljednji temelj i garant na kojem počivaju, kako ustavi modernih država, tako i ostale institucije.

I tu autor upada više u idealizam od samog Hegela. Dok Hegel po logici svojeg vlastitog mišljenja vidi krhkost slobode unutar rastuće snage »građanskog društva«, autor nekritički povezuje slobodu s državom, kao da nikad nije

čuo da država i politika mogu postati instrument »građanskog društva«.

Slažem se s postavkom da treba govoriti o »prirodi« države, pa i o »prirodi« države kako ju je zacrtao Hegel na burnom poprištu revolucionarnog građanstva, ali se ne slažem da se država može shvatiti mimo njezine povijesne geneze u kojoj dobiva tek svoj smisao.

Autor nije mi upozorio na varijantu u kojoj i kod izvršene političke emancipacije nije izvršena još i ljudska emancipacija. Ako se treba preko političkog boriti za ljudsku emancipaciju, onda se to mora s punim razumijevanjem teškoća pred koje nas stavlja i jedna uspjela politička emancipacija.

To su neki nedostaci ove knjige, koji proizlaze iz nedovoljne teoretske fundiranosti ove interpretacije. Kad bi samo oni ovdje bili, onda javnost ne bi bilo ni potrebno upućivati na njezino izlaženje.

Dobre strane ove knjige proizlaze iz jednog napornog slijeđenja Hegelova teškog teksta od paragrafa do paragrafa i prevođenja ovog teksta na razumljiviji jezik. Moglo bi se reći da je to drugorazredni filozofski posao, ali on je neophodan jer omogućuje uvođenje u tako bogat svijet kao što je Hegelov.

Autor se pri eksplikaciji pojedinih paragrafa služi i ostalim Hegelovim djelima kao što su: »Znanost logike«, »Enciklopedija filozofskih znanosti«, »Fenomenologija duha« itd. Time je uspio koncentrirati uz pojedine probleme fundamentalne odlomke iz drugih djela koji olakšavaju i produbljuju shvaćanje Hegela. Upućuje nas, također, na koje se probleme iz povijesti filozofije odnose neki Hegelovi paragrafi (kao npr. na prosvjetiteljstvo, utilitarizam itd). Potrebno je spomenuti i korisna objašnjenja nekih historijskih činjenica na koje Hegel aludira u pojedinim paragrafima.

Na kraju možemo dodati da je usprkos nedovoljne teoretske fundiranosti, ova knjiga doista korisno uputstvo za svakog onoga tko se želi uhvatiti u koštac s porukom Hegelove »Filozofije prava«.

Zvonko POSAVEC

SASTANAK PREDSTAVNIKA FILOZOFSKIH I SOCIOLOŠKIH ČASOPISA U OPATIJI

Od 14. do 16. decembra prošle godine u Opatiji je održan sastanak predstavnika filozofskih i sociioloških časopisa socijalističkih zemalja. Osim delegata iz Sovjetskog Saveza, Poljske, Istočne Njemačke, Čehoslovačke, Rumunjske, Bugarske i Jugoslavije, sastanku su prisustvovali i predstavnici nekih marksističkih časopisa iz Francuske i Italije. Ovi sastanci se održavaju već nekoliko godina i oni će, kako izgleda, prerasti u stalnu praksu. Slijedeći sastanak koncem ove godine bit će održan u Varšavi.

Ove godine po prvi put sastanak se odvijao u dvije odvojene sekcije: u filozofskoj i sociološkoj. Usprkos zajedničkih problema koji povezuju ove dvije discipline, one se ipak sve više udaljuju jedna od druge i u socijalističkim zemljama, tako da rad u jednoj sekciji postaje sve više nemoguć.

U sekciji za filozofiju glavna tema diskusije bila je filozofija marksizma od oktobra do danas. U svim istupanjima je istican značaj oktobarske revolucije za marksističku teoriju. Ipak se pokazalo da u interpretacijama ovog značaja postoje razni pristupi: od apriori deklarativnog do kritičkog rasuđivanja, što je socijalizam danas, što je on bio, i što može biti. Dok je u nekim referatima postojala tendencija da se na sadašnjost gleda kroz prizmu prošlih dostignuća, dotle je većina bila mnogo više sklona kritičkom razmatranju dostignutog sa svrhom da se ukaže na moguće tendencije i putove budućeg razvoja. Istaknuto je da se filozofija marksizma ne poistovećuje bez ostatka s danom političkom praksom, već da tu praksu istražuje, da bi se vidjelo u kojem odnosu stoji ideja revolucije sa samom stvarnošću. Praksa kao praksa je apstraktna kategorija. Tek u društvenom, povijesnom odnosu može se vidjeti o kojoj se praksi socijalizma radi i što nam ta praksa pokazuje.

U diskusiji se raspravljalo i o nekim temama koje su već dobrim dijelom riješene, (na primjer o teoriji odraza), no ipak i to je pokazalo da međusobni susreti marksista imaju smisla ako u kritici unapređuju samu teoriju. Ideja marksističkog humanizma je naš povijesni zadatak. Takva ideja mora sebi pripremiti i realne uvjete egzistiranja po logici svoje biti. To je istaknuto u većini referata. Time je susret u Opatiji pridonio daljnjem kritičkom razmatranju problema filozofije i socijalizma.

Rad u sociološkoj sekciji nije bio naročito uspješan zbog toga što su stjecajem okolnosti na dnevnom redu bile dvije vrlo opsežne teme razgovora: a) razvoj sociologije u socijalističkim zemljama, b) o promjenama klasne strukture u socijalističkim zemljama.

Učesnici simpozija su imali prilike da saslušaju više referata na obje teme, ali je zato ostalo vrlo malo vremena za diskusiju.

Što se tiče sociologije u socijalističkim zemljama, dobiva se dojam da se ona razvija uglavnom u skladu s praktičnim potrebama sistema. Una je do sada zbog ideoloških razloga i zbog nerazvijenosti empirijskih istraživanja bila usko povezana s filozofijom. Međutim, s razvojem empirijskih istraživanja i sa sve većom primjenom matematskih metoda sociologija će se sve više udaljavati od filozofije i približavati ekonomskim naukama. U skladu s tim već na ovom savjetovanju dominirali su pokušaji da se pokaže kako osnovna jedinica Marxove analize nije bio čovjek i njegova sudbina, već društvena uloga kao dio socijalne strukture. Ovim se otvoreno ide ususret funkcionalizmu i teoretski dovodi u pitanje opravdanost kritičko-humanističke sociologije u socijalističkim zemljama.

U vezi s drugom temom raspravljalo se o kriterijima socijalne stratifikacije u socijalističkim zemljama. Predstavnik Jugoslavije (Popović) pošao je od pretpostavke da uobičajeni kriteriji, koje u većini slučajeva primjenjuju sociolozi socijalističkih zemalja, nisu prikladni za stratifikaciju. Insistira se na odnosu prema sredstvima za proizvodnju, odnosno na vlasništvu kao osnovnom kriteriju socijalne stratifikacije. Zbog toga se dobiva horizontalna stratifikacija. No da bi se izvršila i vertikalna stratifikacija, on je predložio da se usvoji pojam moći (power) što omogućuje donošenje bitnih odluka. Ovom se suprotstavio sovjetski predstavnik (Jutkijević) koji je branio staru, postojeću koncepciju. Zbog nedostatka vremena ostali učesnici nisu imali prilike da se uključe u ovu diskusiju.

Branko BOŠNJAK i Ivan KUVAČIĆ

MEĐUNARODNA NAUČNA KONFERENCIJA »DINAMIKA DRUŠTVENE STRUKTURE SOCIJALISTIČKOG DRUŠTVA I PROBLEMI HUMANIZMA«

U organizaciji Instituta društvenih nauka iz Beograda i Instituto Gramsci di Roma, održana je u Herceg Novom od 25—28. septembra međunarodna naučna konferencija o dinamici društvene strukture socijalističkog društva i problemima humanizma.

U radu ove konferencije učestvovali su naučnici iz Italije (F. Ferri, F. Ferraroti, C. Luporini, T. Seppilli, L. Seppilli, E. Sereni), SSSR-a (G. Glezerman, J. Volkov, Buslov), Francuske (S. Mallet), Čehoslovačke (M. Kalab, P. Machonin, B. Jungman, Z. Strmiska), Nemačke Demokratske Republike (J. Rittershaus, W. Eichorn, W. Becker), Poljske (W. Wesolowski, S. Widerszpil), Mađarska (A. Hegedus, S. Ferge), i Jugoslavije (D. Drašković, A. Fiamengo, H. Hadžiomerović, M. Janićijević, R. Lukić, Lj. Marković, N. Pašić, M. Pečujlić, M. Popović, I. Stanojčić, R. Supek, Đ. Šušnjić, Lj. Tadić, Z. Vidaković, P. Vranicki, A. Vratuša).

Referati i saopštenja bili su grupisani u četiri tematska područja: a) opšti problemi društvenih promena u socijalizmu, b) problemi humanizacije socijalističkog društva, c) posebni društveni slojevi u socijalizmu, d) istraživanja društvene strukture socijalističkih zemalja.

a) OPŠTI PROBLEMI DRUŠTVENIH PROMENA U SOCIJALIZMU

Pitanje odnosa kategorije v l a s n i š t v a i v l a s t i u socijalizmu svakako je jedno od prvih i osnovnih. »Privatna svojina je bazična ustanova jednog društva u kome ekonomika očigledno dominira nad politikom, u kome je vlast kao politički oblik društvene moći podređena svojini kao osnovnom obliku ekonomske moći«.[1] Međutim, sa sve većom i nužnijom koncentracijom i centralizacijom kapitala, nužno je opadala i i n d i v i d u a l n a e k o n o m s k a m o ć kapitaliste kao pojedinca, a nasuprot tome, rasla je u d r u ž e n a ekonomska moć grupe kapitalista (monopoli, karteli, trustovi), započeo je proces »socijalizacije« kapitala. »Socijalizacija« kapitala je značila o g r a n i č a v a n j e slobodnog delovanja ekonomskih zakona, što je sa prelaskom na d r ž a v n i kapitalizam dovedeno do najviše tačke.

Intervencije države u ekonomski život društva znače u stvari »podređivanje ekonomske moći i ekonomskih zakona političkoj vlasti, što je dostiglo svoju kulminaciju u periodu administrativnog socijalizma«.[2] Ovo je dovelo do uvođenja određenih političkih kriterija kao najvažnijih društvenih mjerila za ocjenu ne samo ekonomskih vrednosti i cilјeva, nego i svih drugih. Kriterijum ekonomske rentabilnosti i racionalnosti bio je zamenjen merilom političke celishodnosti. P o l i t i č k a ekonomija je zaista ostvarena u punom smislu te reči, tj. ekonomija je politički dirigovana na taj način što se do maksimuma ograničilo delovanje ekonomskih zakona. Političke fabrike su samo deo vidljivih posledica koje nas okružuju.

Uvođenje »društvene svojine« u socijalizmu samo je a) zakoniti završetak jednog istorijskog procesa koji je već započeo u kapitalizmu, tj. proces ograničavanja privatne svojine (»socijalizacija kapitala«) i b) da je ovaj proces ukidanja klasične svojine bio upravo moguć na osnovu jačanja političke moći (države) nad ekonomskom moći (kapitala).

Društvene i p r i v r e d n e reforme u nizu socijalističkih zemalja znače pre svega, rešenost da se privreda razvija i izgrađuje na ekonomskim merilima rentabilnosti i ekonomske racionalnosti, čime se u stvari napuštaju p o l i t i č k i kriterijumi i univerzalna dominacija politike nad ekonomskim životom društva. Ovo, opet, u izvesnom smislu, znači jedan korak natrag, na stanje koje smo opisali na početku, a koje karakteriše kapitalizam, tj. na stanje u kome se ponovo javlja tendencija da ekonomija dominira nad politikom.

U uskoj vezi sa problemom vlasti i svojine stoji i problem socijalne stratifikacije, jer se veoma često za osnovu stratifikacije uzima baš odnos prema svojini i odnos prema društvenoj moći (pojam moći je širi od pojma vlasti, što se vidi već i po tome da centri vlasti ne moraju nužno biti i centri moći i što se unutar formalne organizacije stvaraju često neformalne grupe koje su stvarni nosioci moći). To znači da se društvene klase mogu definisati i kao grupe ljudi koje stoje u specifičnom odnosu bilo prema svojini (vlasnici ili nevlasnici) bilo prema centrima društvene moći (oni koji upravljaju i oni kojima se upravlja). Biti u posedu retkih materijalnih dobara ili posedovati određenu količinu društvene moći koju drugi pojedinci ili grupe u društvu nemaju, znači imati stratifikovano društvo. Distribucija dobara u društvu najčešće je funkcija distribucije društvene moći, a ne sistema stvarnih društvenih potreba. Otuda su, za neke autore, klasni sistemi i sistemi distribucije sinonimni pojmovi.

---

1) Mihailo Popović, Svojina i vlast u socijalizmu.
2) Isto.

Pravo svojine se razlaže na a) pravo upotrebe sredstava za rad, b) pravo upravljanja procesom proizvodnje, c) pravo prisvajanja viška rada, i d) pravo otuđenja (uništenja) sredstava za rad. Ono što je značajno jest činjenica da pravo upravljanja procesom proizvodnje i u kapitalizmu počinje da se sve više prenosi na stručna lica, pošto vlasnik nije sposoban da samostalno upravlja složenim odnosima u proizvodnji. Pa čak i pravo prisvajanja viška vrednosti postaje znatno ograničeno uplitanjem države u ekonomski život (porezi na profit korporacija u razvijenim kapitalističkim zemljama iznose 50—60 posto, dok stopa poreza na lični prihod doseže i do 90 posto). Ove su činjenice dovele do toga da se u sociološkoj teoriji sve manji značaj pridaje svojini kao osnovici socijalne stratifikacije, dok drugi kriterijumi, kao što je već pomenuti kriterijum društvene moći, dobijaju sve više na značaju.

Iskustvo je pokazalo da je prisvajanje viška vrednosti moguće i onda kada je ukinuta privatna svojina, tj. i u uslovima uspostavljanja društvene svojine, kada su svi članovi društva normativno dovedeni u jednak odnos prema svojini. Ipak je bliže istini da je, bar što se tiče socijalističkih zemalja, distribucija političke moći u sprezi sa ekonomskom moći jedan od najbitnijih osnova socijalne stratifikacije koji suštinski određuje položaj socijalnih grupa u globalnom društvu.[3]

Neki istraživači (Machonin, na primer), nezadovoljni zadržavanjem ne samo ova dva kriterijuma socijalne stratifikacije, pokušali su uzeti u obzir niz drugih kriterijuma socijalne stratifikacije socijalističkog društva kao što su: teritorijalno-geografski uslovi, etnički uslovi, participacija u radu, osnovni položaj u reprodukciji, podela rada, participacija u upravljanju, i sl. U svakom slučaju ova koncepcija o pluralizmu kriterija za socijalnu stratifikaciju znači svakako napredak u odnosu na preterani normativizam koji je preovladavao u većini dosadašnjih radova o socijalnoj stratifikaciji, ali ova koncepcija može da bude i ideološka potpora status-quo-a, jer odvlači pažnju istraživača na manje bitne kriterijume socijalne stratifikacije. Tako se, na primer, sa tehnološkim napretkom društva, distribucija društvenih dobara sve manje vrši prema stvarnim potrebama teritorijalno-geografskih celina, već prema kriterijumu društvene moći od koje zavisi koliko će ta teritorijalno-geografska celina dobiti. Isto tako moderna proizvodnja sve manje zavisi od geografskih uslova (prirodnih sirovina, recimo), a sve više od vlastitih proizvoda (veštačke materije), pa je i to razlog što geografski uslovi nisu bitan kriterij za socijalnu stratifikaciju.

Razgovor o socijalnoj stratifikaciji jest u stvari razgovor o socijalnoj nejednakosti. Nejednaka distribucija osnovnih vrednosti u društvu (materijalnih i kulturnih dobara, društvene moći, društvenog ugleda, itd.) nužno dovodi do društvenih sukoba, cepanja društvenog jedinstva, stvaranja oštrih grupnih interesa, opadanja vrednosti egalitarne ideologije. Otuda se društveni sukobi u socijalizmu ne mogu demagoški objašnjavati samo »sukobima starog i novog«, »ostacima prošlosti«, »devijatnim ponašanjem pojedinaca«. Društveni konflikti su zakonita posledica različitog (nejednakog) položaja društvenih grupa s obzirom na različit karakter i značaj delatnosti koju obavljaju i s obzirom na njihov odnos prema sredstvima moći odlučivanja.

Od momenta kada je socijalistička doktrina za svoju ideju vodilju prihvatila krilaticu »od svakoga prema sposobnosti — svakome prema radu«, pojmovi »socijalizam« i »društvena jednakost« prestali su da označavaju istu sadržinu. Šta više, prihvatanje ove krilatice značilo je već 30-tih godina prošlog veka definitivno razilaženje s ideologijom egalitarističkog socijalizma i komunizma.

---

3) M. Pečujlić, Kritika teorije misli.

Što su »egalitarističke uspomene« još uvek prisutne i očigledne pri pomenu reči »socijalizam«, dobrim delom je »zasluga« i samih klasika marksizma i njihovih nastavljača, u prvom redu Lenjina. Naime, oni su kao idejni teoretičari modernog socijalističkog pokreta nedvosmisleno zastupali nejednačarski socijalizam, ali su se kao ljudi od političke akcije, u presudnim revolucionarnim zaokretima (Marx u vreme Pariske komune, Lenjin u Oktobarskoj revoluciji) i sami prepuštali egalitarističkim iluzijama i zalagali za izjednačavanje ljudi ne samo u političkoj već i ekonomskoj sferi.

Pošto je socijalizam sistem koji nekim svojim bitnim načelima ne samo da omogućuje već i legalizuje društvene nejednakosti, treba temeljno analizirati neke postulate socijalističke ideologije u vezi sa svojinom, državom i podelom rada.[4]

Niz veoma važnih pitanja bio je pokrenut u diskusiji. Da li je socijalna nejednakost neminovan rezultat društvene podele rada? Da li je socijalna stratifikacija i socijalna nejednakost neizbežna pojava s obzirom na različit funkcionalni značaj pojedinih društvenih grupa za održavanje sistema? Ako je socijalna nejednakost nužna pojava, koji stepen nejednakosti može biti tolerisan u socijalističkom društvu s obzirom na široko prihvaćenu egalitarnu ideologiju. Ako se socijalna nejednakost može na neki način smanjivati, u kojim oblastima života je to moguće najpre izvesti u kojim grupama i kojim tempom? Ili postoji mogućnost postepenog ravnomernog smanjivanja društvenih razlika? Ili je ideja jednakosti čista iluzija? Na sva ova pitanja, na žalost, niko nije umeo ni znao da dade odgovor.

b) SOCIJALIZAM I HUMANIZAM

Jedno društvo treba ceniti po tome koliko ono omogućava pojedincu da razvije i zadovolji sveukupnost svojih ljudskih potreba. Drugim rečima, zadatak humanističkih nauka je da pronađe onaj tip socijalne strukture koji omogućava maksimalan razvitak ljudske ličnosti. Činjenica je da se društvene strukture veoma brzo menjaju, ali čisto strukturalističko stanovište ne zadovoljava humanističkog mislioca koji se uvek mora pitati: šta određene promene u strukturi znače za ljude i njihovu slobodu, za njihovu sudbinu, za njihove potrebe. Svaka promena ne znači napredak, premda svaki napredak znači promenu. Smisao promene i značenje te promene mora se pokazati i obrazložiti, a to je onaj zadatak koji se očekuje od marksističkog sociologa, filozofa, ekonomiste, pravnika...

Učesnici konferencije su upravo nastojali da posmatraju transformaciju administrativno-birokratske u samoupravnu strukturu[5] s obzirom na to koliko ova poslednja dozvoljava ljudskom biću da zadovolji svoje specifično ljudske potrebe, od kojih je potreba za slobodom najsnažnija. Tako na primer, decentralizaciju kao širok socijalni pokret treba, pre svega, posmatrati kao oblik i metod razaranja centralizovane birokratske strukture. Bojazan da decentralizacija vodi u anarhiju delili su i dele oni nosioci monopola moći koji su raspadanje birokratskih struktura doživeli kao opšte raspadanje, kao anarhiju. Naravno, ne treba smatrati da je svaka decentralizacija isto što i demokratizacija, kao što ni svako centralizovano upravljanje nije samo po sebi birokratsko. Samoupravno društvu se ne može poistovetiti sa decentralizacijom. Sudbinsko je pitanje da klasa proizvođača ostvari svoje učešće u donošenju odluka, samom odlučivanju, i kontroli sprovođenja odluka na svim razinama i u svim bitnim centrima odlučivanja.

---

4) M. Janićijević, Socijalizam i ideja društvene jednakosti.
5) A. Fiamengo, Samoupravljanje i proces transformacije državnog i birokratskog socijalizma u samoupravni socijalizam.

Socijalistički humanizam se, po prvi put u istoriji socijalističke misli, ne zasniva na nekoj moralnoj ideji ili nekoj generičkoj osobini ljudske prirode, već na naučnoj teoriji o socijalnom razvitku i interesima posebne društvene klase, r a d n i č k e k l a s e. U tome neki vide jedan od Marxovih doprinosa tradicionalnom humanizmu.[6]

Meni se čini da je Marxov doprinos humanizmu u tome što je on podigao materijalna dobra na ravnopravan nivo sa svim drugim društvenim i kulturnim vrednostima. To dostojanstvo materijalnih predmeta proizlazi iz značenja, smisla i vrednosti l j u d s k o g r a d a koji je u njima kristalizovan, opredmećen, otuđen.

Na žalost, učesnici konferencije nisu usredsredili svoje napore na to da se ispita Marxov doprinos humanizmu, što su već neki zapadni mislioci pokušali da urade. Ja imam u vidu interesantan rad D. C. Hodgesa[7], u kome on sumira Marxove doprinose tradicionalnom humanizmu: 1) uključivanje materijalnih, telesnih i senzualnih sadržaja, 2) razvitak socijalnih i humanitarnih elemenata tradicionalnog humanizma, 3) definitivno pripisivanje klasnog sadržaja toj tradiciji, 4) formulacija materijalnih uslova koji su nužni za realizaciju humanističke etike (ukidanje eksploatacije), 5) odbijanje mogućnosti humanističke etike za radnički pokret dok se ne izgradi besklasno, komunističko društvo.

U sklopu ove problematike učesnici konferencije su dotakli i pitanje države i partije u socijalizmu. Diskusija je bila više interesantna po pitanjima nego po odgovorima, pa ćemo se i ovde zadovoljiti time da se bar neka pitanja ponove i neka nova postave.

Može li broj partija da bude dovoljan kriterijum za ocenu demokratičnosti sistema? Ne znači li postojanje dveju partija istovremeno postojanje i izdržavanje dveju birokratija? Kakvog smisla ima govoriti o političkom pluralizmu uz zadržavanje ideje o diktaturi proletarijata? Zar politička demokratija, bez obzira da li je bazirana na političkom pluralizmu ili na diktaturi proletarijata, nije još uvek ostajanje u sferi politike, tj. u sferi otuđenja koje se po Marxu treba prevazilaziti? Zar se ostvarivanje diktature proletarijata mora ostvarivati preko državne i partijske mašinerije, ili proletarijat treba da zahteva radikalniji obračun sa posrednicima u ostvarivanju svojih demokratskih prava? Zar iskustvo ne pokazuje da su se radničke organizacije (sindikati, partija) toliko birokratizovale da su izgubile neposredan dodir sa radničkom klasom i da umesto da predstavljaju i štite interese radničke klase — one štite svoje vlastite interese? Može li politički sistem da bude demokratski i istovremeno jednopartijski?

c) PROBLEMI POSEBNIH DRUŠTVENIH SLOJEVA

»Problem uloge i n t e l i g e n c i j e u socijalizmu je tesno povezan sa mestom i ulogom teorije ili negativnog načina mišljenja u izgradnji socijalističkog društva... Kritička funkcija inteligencije ne prestaje činom političkog osvajanja vlasti od strane revolucionarne radničke partije, budući da ne prestaju protivrečnosti građanskog društva... Uporedo sa odvajanjem teorije i prakse javlja se negativan rezultat odvajanja revolucionarne inteligencije i revolucionarne proleterske klase. Kao što je intelektualna funkcija osporavanja postojećeg stavljena van zakona, tako je i iskonsko pravo radničke klase da se štrajkom i samoorganizovanjem bori protiv sila postvarenja, ugušeno sejanjem obmanjujuće propagande da je besmisleno ako se radnik buni protiv »svoje« države ili »svoje« partije«.[8]

---

6) D. C. Hodges, Marx's Contribution to Humanism, Science and Society, No 2, 1965, p. 190.
7) Isto.
8) Lj. Tadić, Inteligencija u socijalizmu.

Uloga misaonog čoveka sastoji se u tome da učini jasnim moguće alternative u kojima se ljudska sloboda može da kreće i da iznese argumente za i protiv u odnosu na svaku od tih alternativa.

Obično se smatra da je obrazovanje (školska sprema) onaj kanal socijalne pokretljivosti kroz koji se najčešće, najbrže i najefikasnije odvija proces napredovanja na socijalnoj lestvici. Neki pisci čak govore o postepenom prenošenju težišta društvene konkurencije iz sveta ekonomije u svet obrazovnih institucija.

Da obrazovanje kao nesumnjivo bitan kanal društvene promocije nema onaj značaj koji mu se obično pridaje, postaje jasnije čim se postavi jedno drugo pitanje: ako društveni položaj treba da stoji u funkcionalnoj vezi sa školskom spremom, onda treba očekivati da najtalentovaniji i najobrazovaniji pojedinci u društvu zauzimaju i najviše i najodgovornije društvene položaje i da oni dobijaju najviša društvena priznanja (funkcionalni pojam nagrade). Ovo, kako znamo iz iskustva, nije slučaj.

Danas je slična situacija i sa pokretljivošću preko profesionalnih, ekonomskih i političkih organizacija. I ovde se ubrzo stvara jedna elita moćnih, jedna politička avangarda, jedan tanak sloj ljudi koji imaju pristup sredstvima odlučivanja, moć koncentrisanu u svojim rukama i monopol u kontrolisanju ponašanja mase članstva. Prodor u ovako zatvorene i očvrsle strukture povezan je sa nizom teškoća. Društvena ravnodušnost i politička apatija masa su normalne reakcije na zatvorenost političkih i drugih struktura i nemoć da se utiče na smisao odluka koje su od značaja za celo društvo.[9]

d) ISTRAŽIVANJA DRUSTVENE STRUKTURE SOCIJALISTICKIH ZEMALJA

Moglo se očekivati da će grupa referenata o ovoj problematici pokušati da na osnovu empirijskih istraživanja o konkretnim promenama u nizu socijalističkih zemalja potvrdi ili opovrgne bar neke od teorijskih stavova iznetih u referatima i diskusiji. Međutim, većina ovih referata i diskusija pokazala je da u većini socijalističkih zemalja još nije ni počeo proces odvajanja nauke od ideologije i da umesto sociologije samoupravljanja imamo apologiju samoupravljanja, države i partije. Pa ipak je pozitivno to da se u socijalističkim zemljama konačno prihvatio kurs prema empirijskim istraživanjima konkretnih promena u strukturama, što će, verovatno, dovesti do jasnijih odgovora na pitanja kao što su odnos samoupravljanja i državnog centralizma (u diskusiji je čak iznet stav da država ne stoji u protivrečnosti sa samoupravljanjem), problem kontrole izvršenja odluka, problem odnosa organa upravljanja i rukovođenja, problem birokratije i tehnokratije, odnosi između pojedinih društvenih grupa, protivrečnosti unutar same radničke klase, problem hijerarhijske strukture (nadređeni i podređeni) u uslovima kada se na mašine prenosi najveći deo obavljanja poslova (automatizacija), itd.

Poslednji dan u radu konferencije bio je posvećen razgovoru na temu »Marksizam i funkcionalizam«. Redakcija časopisa »Sociologija« organizovala je ovu diskusiju u kojoj su, pored navedenih učesnika uzeli učešća i M. Đurić, V. Korać, I. Kuvačić, V. Milić. Uvodne teze podneo je M. Popović. Celokupan materijal biće objavljen u časopisu »Sociologija«.

---

9) Đ. Šušnjić, Neke društveno-psihološke posledice vertikalne pokretljivosti.

Sve u svemu može se reći da je prva međunarodna konferencija o dinamici društvene strukture socijalističkog društva i problemima humanizma ukazala na potrebu da se nastavi sa organizovanjem ovakvih konferencija i u buduće, radi što svestranije razmene iskustava i ideja o aktualnim promenama u strukturi socijalističkih društava. Taj stav je i prihvaćen, tako da će se već naredne godine u Rimu održati sličan skup uz učešće i naučnika iz nesocijalističkih zemalja, što će nesumnjivo doprineti da se ovakve konferencije ne pretvore u zbir monologa, već u stvarni intelektualni dijalog ljudi zainteresovanih za sudbinu čoveka u ovom otuđenom svetu.

Na kraju treba istaći odličnu organizaciju ovog značajnog skupa.

Dr Đuro ŠUŠNJIĆ

FILOZOFSKO ZASJEDANJE U ZWETTLU 1967. GODINE

Od 13—15. IX održan je skup »Filozofijsko zasjedanje u zadužbini Zwettl 1967«. Tema je bila »Problem prakse i transcendentalna filozofija«. Čitanjem i interpretacijom Uvoda u »Kritiku rasudne snage« profesor bečkog univerziteta dr Erich Heintel (organizator i rukovoditelj zasjedanja) ocrtavši tematiku sveo ju je na pitanje o zajedničkom porijeklu teorijskog i praktičkog uma. S obzirom na filozofijsku orijentaciju većine prisutnih kao aspekt tog pitanja — ukoliko se naime ono u čemu se jedine teorijski i praktički um ustanovljuje kao praksa — nametnuo se odnos Kant—Marx.

Referati (ne navodimo redom kojim su održani) pokušali su osvijetliti pojedine momente teme, a diskusija je naglasila neke »radikalne« konsekvencije postavljenog pitanja.

Ilona Koncz (Budimpešta) je u referatu »Transcendentalna filozofija i spekulativni stavak« korektno i s poznavanjem stvari pokazala mogućnost sistema transcendentalne filozofije kao razvijenog spekulativnog stavka, koji stavak iako kritički posredovan i ujedno nadređen svem mogućem iskustvu, ipak ne nadilazi medij teorijskog, pa ono praktičko doduše može radi kompletiranja sistema u »nižoj« refleksiji odražavati ali nipošto ne iskonski utemeljiti.

Dok je ovdje respektirana cjelina teorijskog, Ladislav Menzel (Prag), boreći se za »Zasnivanje jedne egzaktne logike na temelju transcendentalne filozofije«, obrnuvši zapravo odnos u naslovu svog referata, prvo je reducirao ono transcendentalno na transcendentalno-logičko a zatim ovo konkretizirao u egzaktno-logičkom, te tako došao do neke vrsti »baze« koja bi imala nositi cjelinu transcendentalno filozofijskog. Isuviše oštri prigovori učesnika okomili su se baš na ovo logičko u redukciji, kao da na koncu s obzirom na istinsku cjelovitost cjeline nije jedno te isto, reducira li se ona na logičko, ili na estetsko (vrijeme, prostor, spoznajne moći koje su ovdje u igri), ili na nedovoljno korjenito promišljenu praksu (tzv. primat praktičkog uma).

Iako ne zanemaruju posao utemeljivanja i izgradnje sistema, »rješavanje problema« i »iznalaženje novih«, Georg Bence (Budimpešta) pokušao je bar paralelno s tim poslom doprijeti do biti transcendentalne

filozofije, koja mu se u tom propitivanju učinila problematičnom. Tako mu se ukazala tema »Problem transcendentalne filozofije i svijest svakodnevlja«. Usprkos finim (fenomenologijskim) analizama odnos problematičnosti transcendentalnog i »pada« svijesti u svakodnevno ipak nije izašao na vidjelo i to, kako nam se čini, ne zbog nesposobnosti referenta, nego zbog principijelno prekratkog dosega fenomenologijskog, analitičkog, hermeneutičkog itd. postupka uopće, postupka koji tronut viđenjem problema, krize i protivurječja sistematski raščlanjuje sve problematično i na taj način izmiče odgovornosti pred bitnim.

Putom prema biti transcendentalne filozofije pošao je i Lourencino L. B. Puntel (Brazilija). No njegova »Kritika transcendentalne filozofije« nije brzopleto u nečem »za nas« bližem potražila oslonac, nego je razumijevajući transcendentalnu filozofiju kao samorefleksiju ideje u sebi, ili što je isto, kao samorefleksiju metafizike u sebi, prvo pošla za onim što je spram te transcendentalne Istovetnosti radikalno Drugo te se negativno—kritički može označiti kao transcendentalno Drugo (das transzendental Andere). Ostaje međutim pitanje da li se to transcendentalno Drugo, ili spram transcendentalno—filozofijskog Ništa, može proglasiti porijeklom transcendentalnog samog, ili naprotiv, i ono, zajedno s transcentalno Istovetnim potiče iz nečeg »trećeg«.

Od onog što bar po svojoj intenciji ne bi smjelo biti transcendentalno Drugo, nego, šta više, van-, nad-transcendentalno pošao je Asen Ignjatov (Sofija) u referatu »Problem prakse i marksistička filozofija«. Da bi se došlo do te prakse u problemu, izvršeno je »pročišćavanje« pojma prakse, pri čemu je ovaj oslobođen od svake primjese teologijskog, prirodnog pa čak i ljudskog (psiho-socio-političkog) u sebi, i sveden na apsolutnost svoje čiste produktivnosti. Iz te prakse onda (vrijedilo bi upitati da li samo-individuacijom ili individuacijom po drugome) proizlazi sve, naposljetku i transcendentalna filozofija.

Zaključna diskusija vratila se »uvodnom« pitanju. Pokazalo se, da se posredovanjem kritičke refleksije u metafizici čisti teorijski um sabire u ideji ideja, to jest u ideji slobode a čisti praktički um u egzistenciji slobode. Jedinstvo teorijskog i praktičkog uma, ili identitet ideje i egzistencije slobode otuda je stvar čiste rasude snage (Urteilskraft) koja kao snaga suda (Kraft des Urteils) sudi jedan jedini, apsolutni sud: Sloboda jest. Čista rasudna snaga stoga je apsolutni duh. Put od Kanta nužno vodi Hegelu (Branko Despot).

Ako se pak praksa (rad) odredi kao slobodni ali prirodno-ljudski odnos, na što se najzad svode sve »interpretacije Marxa«, tad je ova Marxova praksa ono »tehnički-praktičko« u Kantovu smislu, pri čemu tehničko znači prirodno-ljudsko (svejedno da li se vide u aspektu metafizičkog, racionalnog, utilitarnog, efektivnog, regulativnog etc.) za razliku od čisto praktičkog ili praktičkog uma. Marksistima preostaje alternativa da se odluče ili za poistovećenje Marxa i Hegela ili za pantehnički-prakticizam (Peter Heintel).

U diskusiji su osim navedenih učestvovali H. Klein, E. Landrichter, J. Garevič, J. Zeleny, J. Derbolav, D. Benner, Z. Kohanski, W. Schmied-Kowarzik, J. Kudrna. Karl Redl (Budimpešta) održao je manji referat »Kant i Nicolai Hartmann«, u kojem su potcrtani izvjesni stavovi što ih je Hartmann preuzeo od Kanta.

Zasjedanju su prisustvovali filozofi iz Bugarske, Mađarske, Poljske, Čehoslovačke, Zapadne Njemačke, Austrije i Brazilije, te iz Jugoslavije Blaženka Despot, Marijan Cipra, Vladimir Premec i autor ovog prikaza.

Branko DESPOT

KOLOKVIJ O KRITICI POLITIČKE EKONOMIJE DANAS

STO GODINA »KAPITALA«

Od 14. do 16. septembra 1967. god. održan je na Johann Wolfgang Goethe-Univerzitetu u Frankfurtu na Majni internacionalni kolokvij povodom stogodišnjice Marxova »Kapitala« u organizaciji Instituta za političke znanosti na navedenom Univerzitetu (Direktor Instituta Prof. dr Iring Fetscher) i izdavačke kuće Europäische Verlagsanstalt iz Frankfurta.

Referate su održali: Roman Rosdolsky (SAD): »Nekoliko napomena o metodi Marxova »Kapitala« i njeno značenje za današnje istraživanje Marxa«; Alfred Schmidt (S. R. Njemačka): »Pojam spoznaje kritike političke ekonomije«; Nicos Poulantzas (Francuska): »Teorija i historija. Kratke opaske o predmetu "Kapitala"«; Oswald v. Nell-Breuning S. J. (S. R. Njemačka): »Katolička crkva i Marxova kritika kapitalizma«; Predrag Vranicki (Jugoslavija): »Uz temu o oslobođenju čovjeka«; Gisbert Rittig (S. R. Njemačka): »Kapitalizam, marksizam i oeconomia pura«; Otto Reinhold (Dem. R. Njemačka): »O suvremenoj fazi razvoja marksističke političke ekonomije«; Joseph M. Gillmann (SAD): »Je li država blagostanja spojiva s kapitalizmom«; Theodor Bergmann (S. R. Njemačka): »Agrarno pitanje kod Marxa i Engelsa — i danas«; Eduard März (Austrija): »Socijalistička ili reformistička privredna politika?«; Kurt W. Rotschild (Austrija): »Napomene uz temu socijalizam i planiranje«; Ernest Mandel (Belgija): »Kritika teorije rasta u duhu "Kapitala"«; Werner Hofmann (S. R. Njemačka): »Zakon vrijednosti u privrednom društvu naših dana i u socijalističkoj planskoj privredi«; Fritz Behrens (D. R. Njemačka): »Kritika političke ekonomije i ekonomske teorije socijalizma«; Theodor Prager (Austrija): »O političkoj ekonomiji socijalizma«; Karl Bichtler (D. R. Njemačka): »Marxova teorija o društvenim formacijama i razvijeni društveni sistem socijalizma«; Klaus Steinitz (D. R. Njemačka): »Marx i problemi racionaliteta socijalističke proizvodnje«.

Treba odmah naglasiti da je svaki referent imao koreferenta, koji je prvi dao svoje kritičke objekcije na referat, ili određena proširenja i opservacije u vezi s temom referata.

Početak kolokvija bio je posvećen nekim teorijsko-metodološkim pitanjima. R. Rosdolsky je nastojao u svom referatu posebno potcrtati važnost Marxove metode, koja, kao određeni tip dijalektike predstavlja najvredniju stranu Marxova djela. A. Schmidt je naglasio da se često suviše poklanja pažnja Marxovim predgovorima, u kojima je on izvjesne svoje stavove pregnantno izrazio, a zapravo bi trebalo ići u analizu onoga što je on svojim cjelokupnim djelom ostvario i što je mnogo suptilnije i bogatije od određenih formulacija. Schmidt je ujedno upozorio da je upravo »Kapital« ono značajno djelo preko kojeg se mogu i bolje razumjeti rani Marxovi radovi. U diskusiji je bilo izraženo i mišljenje o potrebi osmišljavanja Marxove metode, jer je i sam Marx ostao u izvjesnim nejasnoćama u vezi sa svojim vlastitim metodološkim postupcima (O. Negt).

Naročito oštru diskusiju, u ovom dijelu kolokvija, izazvao je N. Poulantzas, jedan od Althusserovih učenika, koji je pokušao da sa strukturalističkih pozicija objasni Marxovu metodu. Kapital se po njemu ne

može niti ekonomistički, niti historicistički interpretirati. Radi se o teoretskoj konstrukciji jedne strukture koja je određena ekonomikom. Kada je, nakon toga, pokušao da Marxov stav objasni kao »anti-hegelizam« i »anti-humanizam«, ovo drugo zato što po Poulantzasu kod Marxa ne postoji centralni subjekt historije, nego samo jedna složena struktura — izazvao je živa i opravdana kritička reagiranja, na što nije bio u stanju da dade zadovoljavajući odgovor.

Drugi dan kolokvija započeo je s referatom teologa O. v. Nell-Breuninga (zbog bolesti bio odsutan) u kojem je uspoređivao Marxovu kritiku kapitalizma i crkvenu (od strane nekih papa), pokušavajući da pokaže njihovu sličnost, ali i veću realističnost od strane crkve, na što je koreferent W. Fabian ukazao ipak na temeljnu razliku u zasnivanju i cilju Marxove kritike i crkvenih enciklika. U vezi s mojim referatom, veoma interesantno je bilo izlaganje koreferenta W. Abendrotha koji je, slažući se s osnovnim mislima u referatu, proširio i konkretizirao izvjesna pitanja u vezi sa suvremenim problemima kapitalizma i socijalizma. G. Rittigova teza o potrebi sinteze formalne oeconomiae purae s marksističkom ekonomijom naišla je na negativno reagiranje kod članova delegacije iz D. R. Njemačke, pri čemu je K. Steinitz oštro odbacio da postoji neka konvergencija između kapitalizma i socijalizma, pa prema tome niti političkih ekonomija kao znanosti. Naglašavajući da je socijalističkoj ekonomici racionalitet imanentan, izazvao je kod austrijskog marksista Pragera reagiranje da u takvom stavu ima podosta metafizike.

O. Reinhold je uz ostalo u svom referatu nastojao da pokaže kako je konac pedesetih godina i početak šezdesetih izvjesna prekretnica u razvoju kapitalizma i socijalizma. Prvi je ušao u novu fazu državno-monopolističkog kapitalizma, a drugi u novu fazu socijalističkih društvenih odnosa koji označavaju prevladavanje birokratskoga etatizma i dogmatizma. Socijalizam se uz to, po mišljenju Reinholda, mora promatrati u sklopu konkretnih historijskih situacija, te se pokazuje da je to daleko dulji period i ujedno cijela jedna posebna društveno ekonomska formacija. Kako je ovo mišljenje došlo do izražaja i kod drugih predstavnika D. R. Njemačke (na pr. K. Bichtlera) izgleda da se radi o novoj tezi, koja, ako se socijalistički društveni odnosi svedu na sadašnje društvene strukture u socijalizmu i na njihovo samo poboljšavanje, može imati u potpunosti apologetski karakter.

Interesantna su bila izlaganja J. Gilmanna, koji je iznosio mišljenje da je država blagostanja nespojiva s kapitalizmom, kao i E. Märza o koncentraciji i centralizaciji kapitala u suvremenim kapitalističkim zemljama, o klasnom polariziranju koje bi neki htjeli izbjeći, kao i o drugim posljedicama koje su još uviek neizbježne (siromaštvo, recesije, inflacije, moralne aberacije itd.). Drugi austrijski marksist Th. Prager dao je veoma oštru ocjenu deformacija i insuficijencija u dosadašnjem razvoju socijalizma pri čemu je želio naglasiti da mnogi fenomeni ne samo da veoma štetno utječu na akceptiranje socijalizma, nego da su i potpuno suvišni, nepotrebni. Ali, zato se mora i stvoriti takva situacija da se ti fenomeni mogu odmah i kritički sagledavati i ograničiti. Treći predstavnik austrijskih marksista K. Rothschild pokušao je da u jednom instruktivnom predavanju pokaže da planiranje nije samo oznaka socijalizma, kao ni tržišna privreda oznaka kapitalizma, nego da je u izvjesnim granicama spojiva tržišna privreda sa socijalizmom, kao što suvremena veoma razvijena privreda sve više zahtijeva racionalan uvid u njene procese i određene planske mjere. Tako se, prema njegovu mišljenju, ne može na temelju karaktera i razvijenosti planiranja odrediti stupanj socijalističkih odnosa, jer je planiranje više regulativan instrument. E. Mandel je nastojao da ukaže na protivrječnosti robne proizvodnje, da prekomjerna proizvodnja vodi nužno fetišizmu, alijena-

ciji, neracionalnosti i da je tržišna privreda nespojiva s prekomjernošću roba. Mandel je pledirao za podruštvljenje sredstava za proizvodnju pod uslovom samoupravljanja, za plansku organizaciju koja ide za racionalnim pokrivanjem potreba, za skraćenje radnog dana, ograničavanje privrednog rasta, jer već postoji suvišak dobara za racionalno konzumiranje, za razvijanje individualnih nejednakosti, humaniziranjem odnosa.

Th. Bergmann je dao interesantne analize agrarnog problema u kapitalističkom društvu, a K. Bichtler i K. Steinitz su iznijeli već navedeno mišljenje o socijalizmu kao posebnoj društveno-ekonomskoj formaciji kao i o pitanjima plana i tržišne privrede u socijalizmu. Radikalniji u svojim stavovima bio je F. Behrens koji je oštrije naglasio pitanje prevladavanja birokratizma, promjene sistema vlasništva u socijalizmu, samoupravljanje, te je postavio i kao moguću tezu o »delegiranom grupnom vlasništvu« kao jednom od putova deetatiziranja privrede. Njegovi drugovi iz DR Njemačke su se od toga ogradili kao i od određenih teza W. Hofmanna, na pr. da se u monopolističkom kapitalizmu ne može realizirati zakon vrijednosti, ili da se u socijalizmu zakon vrijednosti ne može staviti u službu planskog privrednog razvoja, jer je to, prema referentovu mišljenju, fikcija.

Svaki od ovih referata izazvao je više ili manje živu diskusiju ili barem iscrpnije kritičko osvjetljavanje od strane koreferenata, što se u jednom kraćem prikazu ne može dati, kao ni mnoge druge teze iznesene u referatima. Moglo se odmah konstatirati da je interes za pojedine teme i probleme bio tako velik da je kolokvij bio preopterećen velikim brojem referata. Međutim, kako će svi referati biti objavljeni s osnovnim izvodima iz diskusije — moći će i šira javnost biti u potpunosti obaviještena o sadržaju tema i diskusije na frankfurtskom kolokviju.

Ako bismo željeli u najkraćim linijama sažeti neka osnovna stajališta koja su došla do izražaja, onda bismo mogli konstatirati i unutar marksističke i nemarksističke struje prilične diferencijacije. Ova posljednja je i manje dolazila do izražaja i bila je karakterizirana ili radikalnim odbacivanjem marksističke analize ili socijalističkih koncepcija ili je zastupala znanstveni objektivizam, težeći pomirenju raznorodnih teorijskih koncepcija.

Mnogo interesantnija je bila lijeva struja koja je obuhvaćala marksiste iz kapitalističkih i socijalističkih zemalja. Kontroverze i diskusije među njima su pokazale da dijalog među marksistima postaje sve internacionalniji i intenzivniji, isto tako i kritičkiji. Dok su neki predstavnici marksističke misli u socijalističkim zemljama bili više preokupirani usavršavanjem postojećeg, pa se tako i kretali u osnovi u etatističko-tehnokratskim granicama, drugi su veoma radikalno zastupali anti-etatističke koncepcije i u realiziranju samoupravljanja vidjeli osnovni smisao socijalističkih promjena. Sasvim je razumljivo da su ovi posljednji posebno potcrtavali značenje jugoslavenskih iskustava i koncepcija o samoupravljanju, iako su se i kod toga čuli već određeni kritički tonovi i ne potpuna slaganja. Naime, najradikalniji predstavnici evropske ljevice smatraju da je kod nas prenaglašen problem tržišta i robne proizvodnje, što mora dovoditi do robnog fetišizma, dezagregacije svijesti u redovima radničke klase ili na pr. do fenomena nezaposlenosti što socijalizam ne bi smio dopustiti.

Iako na samom kolokviju nije bilo vremena da se meritornije uđe u ova pitanja, a izvjesna teorijska razjašnjenja i stavovi još i nedostaju, očigledno je da pred marksističkom teorijom stoji krupni zadatak teorijske razrade nove koncepcije socijalizma u kojoj će se rješavati novi problemi ove etape samoupravnog socijalizma: struktura društva na bazi samoupravljanja, decentralizacija odluka, ali i centralizacija informacija i koordinacije, pretvaranje političkih centralnih tijela u upravljačka tijela koja će direktno izrastati iz samoupravne organizacije društva i koja će se pre-

težno oslanjati na razvijeni sistem visokostručnih i naučnih organizacija (ekonomski, sociološki itd. instituti) kao veoma značajnih i neophodnih instancija samoupravnog društva, mjesto i uloga tržišta u tako strukturiranom socijalizmu, stupnjevi odumiranja države i mogućnost političkih i ekonomskih intervencija, itd. Bez jasnih sagledavanja ovih procesa jedan ograničeni prakticizam može samo dovesti do ozbiljnih unutrašnjih kriza.

Možda bi se značenje i ovog kolokvija moglo najkraće i rezimirati u tome da je, prvo, pokazao da su marksističke teorijske snage danas u Evropi daleko jače i borbenije nego prije jednog decenija i drugo, da je debata oko stvarnih mogućnosti suvremenog socijalizma tek zapravo započela.

Predrag VRANICKI

KRATKE INFORMACIJE

PREDAVANJE U HRVATSKOM FILOZOFSKOM DRUŠTVU

Prof. Franjo Starčević iz Rijeke održao je 21. prosinca 1967. godine predavanje s diskusijom u Zagrebačkoj sekciji Hrvatskog filozofskog društva. On je govorio o temi »Ličnost u tehničkom vremenu«.

■

GOSTOVANJA U HRVATSKOM FILOZOFSKOM DRUŠTVU

Prof. dr Ludvig Svoboda, šef katedre za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Pragu održao je 21. i 22. studenoga 1967. g. za članove Hrvatskog filozofskog društva i studente filozofije dva predavanja (na njemačkom jeziku): »Tradicija čehoslovačke filozofije« i »Povijest i kultura«.

Kao gost Hrvatskog filozofskog društva boravio je 27. i 28. prosinca 1967. god. u Zagrebu prof. dr Giuseppe Semerari iz Barija (Italija) i održao dva predavanja za članove HFD i studente filozofije.

Prvo predavanje pod naslovom »Talijansko filozofsko neoprosvjetiteljstvo« predavač je pročitao na hrvatsko-srpskom jeziku, a drugo predavanje pod naslovom »Što to danas znači — filozofirati« Semerari je održao na talijanskom jeziku.

U Zagrebu je boravio i prof. dr Eli Ginzberg sa Columbia sveučilišta — New York, koji je održao predavanje »Transformacija američke privrede od ekonomije industrije na ekonomiju usluga« na engleskom jeziku.

■

GOSTOVANJE NAŠEG FILOZOFA U SR NJEMAČKOJ I ŠVICARSKOJ

Od 2. studenoga 1967. do 18. siječnja 1968. godine Danko Grlić, član redakcije časopisa Praxis, održao je predavanja na univerzitetima u Freiburgu, Baselu, St. Blasenu, Tübingenu, Würzburgu, Bonnu, Aachenu i Münchenu.

■

PREDAVANJA PROF. VLADIMIRA FILIPOVIĆA U DANSKOJ

Na poziv Filozofskog fakulteta u Kopenhagenu održao je prof. Vladimir Filipović 4. X 1967. predavanje na katedri filozofije o temi: »Ruđer Bošković i njegovo značenje za suvremenu filozofiju prirode«. U tom je predavanju naročito naglasio značenje Boškovićeve teorije za koncepcije Nilsa Bohra, velikog suvremenog danskog atomskog fizičara, koji ima i znatan utjecaj na suvremenu dansku filozofiju. U svom drugom predavanju (6. X) koje je održao u priredbi Danskog filozofskog društva pod naslovom »Hrvatski humanisti 15. i 16. stoljeća« prof. Filipović se naročito zadržao na značenju Vlačićevih filozofskih pogleda na filozofske teze S. Kierkeggarda. Oba predavanja, a naročito podvučene sinteze između hrvatske i danske filozofske misli, izazvale su interes i diskusiju. Na drugom danskom sveučilištu u Aarhusu održao je prof. Filipović predavanje 10. X pod naslovom »Povijest i priroda«. Na svim su predavanjima uz studente bili prisutni i svi tamošnji profesori i docenti filozofije.

RAZGOVORI U REDAKCIJI »PRAXIS«

Kao što je bilo najavljeno u prošlom dvobroju redakcija časopisa »PRAXIS« pozvala je svoje suradnike, čitaoce i sve zainteresirane 4. prosinca 1967. godine na javnu diskusiju o dvobroju 5—6 za 1967. godinu, a 27. prosinca 1967. godine na razgovor o temi »Nacionalno, internacionalno, univerzalno«, koja je najavljena za broj 2/1968. godine.

Prve večeri nakon kratke uvodne riječi, koju je dao glavni urednik Rudi Supek, u diskusiji o dvobroju 5—6/1967. učestvovali su Vanja Sutlić, Branko Bošnjak, Stanko Bošnjak, Boris Kalin, Milan Kangrga, Zvonko Posavec, Branka Brujić, Dušan Žubrinić, Zlatko Posavac, Ante Marušić, Žarko Vidović, i Ivan Kuvačić. Mnogi od ovih uzimali su u živoj diskusiji i više puta riječ.

Druge večeri opširno uvodno izlaganje za razgovor o temi »Nacionalno, internacionalno, univerzalno« dao je opet Rudi Supek. U diskusiji su sudjelovali Mladen Čaldarović, Gajo Petrović, Veljko Cvjetičanin, Vlado Gotovac, Žarko Vidović i Vanja Sutlić, od kojih neki i više puta, dok su kraćim intervencijama istupili Šime Obratov, Kruno Kirstić, Ante Vukasović, Franjo Grčević, V. Košćak i Zvonko Posavec.

Diskusijama koje su održane u Klubu sveučilišnih nastavnika prisustvovao je velik broj suradnika časopisa. Pokazalo se da je moguće i potrebno na ovakvim skupovima analizirati pojedine brojeve kao i koncepciju časopisa, te organizirati razgovore o aktualnim temama koje časopis pokreće. Zato će Redakcija redovito sazivati ovakve diskusione večeri.

■

DISKUSIJA O »ROBNO-NOVČANIM ODNOSIMA U SOCIJALIZMU«

Na inicijativu Hrvatskog sociološkog društva održana je 11. prosinca 1967. godine u Zagrebu u zgradi Fakulteta političkih nauka diskusija sociologa, ekonomista i filozofa o temi »Robno-novčani odnosi u socijalizmu«. Uvodne teze dali su ekonomist Šime Đodan, sociolog Josip Županov i filozof Davor Rodin. U diskusiji su sudjelovali Vanja Sutlić, Zvonimir Baletić, Zvonko Posavec, Dujšin, Branko Caratan, Rudi Supek i Rudolf Bićanić, a prisutno je bilo oko pedesetak zainteresiranih pravnika, sociologa i filozofa. »Praxis« u ovom broju objavljuje izlaganja referenata i jedan dio diskusije.

■

RAZGOVOR S REDAKCIJOM ČASOPISA »PRAXIS«

Na javnoj univerzitetskoj tribini u Sarajevu u Amfiteatru Filozofskog fakulteta održan je 27. listopada 1967. godine razgovor s članovima redakcije časopisa »Praxis« Milanom Kangrgom, Gajom Petrovićem i Rudijem Supekom.

■

PREDAVANJA NA TRIBINI NARODNOG UNIVERZITETA U SARAJEVU

Na Gradskoj predavačkoj tribini Narodnog univerziteta u Sarajevu održano je 1967. godine više interesantnih predavanja iz oblasti filozofije i sociologije: Milan Damnjanović (Sarajevo): »Edmund Husserl«; Danilo Pejović (Zagreb): »Martin Heidegger«; Andrija Stojković (Beograd): »Humanizam Vladimira Iljiča Lenjina«; Šefkija Žuljević (Sarajevo): »Plehanov-revolucionar i filozof«; Mihailo Đurić (Beograd): »Hegel kao politički mislilac«; Ivan Focht (Sarajevo): »Posljednje filozofsko pitanje«;

Milan Damnjanović (Sarajevo): »Estetika i razočarenje«; Ljubomir Tadić (Beograd): »Istina i laž u politici«; Ante Fiamengo (Zagreb): »Proces samoupravljanja i demokratizacije politike«; Esad Ćimić (Sarajevo): »Elementi religiozne svijesti Jugoslavena«; Esad Ćimić (Sarajevo): »Mladi i religija«; Rudi Supek (Zagreb): »Psihologija nacija i nacionalizma«; Svetozar Stojanović (Beograd): »Od primitivnog ka modernom komunizmu u etici«; Manojlo Bročić (Beograd): »Omladina i politika«.

Donosimo i popis predavanja održanih 1966. godine: Dušan Nedeljković (Beograd): »Engels danas«; Andrija Stojković (Beograd): »Filozofska strujanja u SSSR-u«; Milan Damnjanović (Sarajevo) ciklus predavanja o sociologiji umjetnosti: »Čemu sociologija umjetnosti?«, »Socijalni ekvivalent umjetničke vrijednosti«, »Umjetnost kao sredstvo socijalne komunikacije«, »Društveno djelovanje umjetnosti« i »Socijalni korijeni moderne umjetnosti«; Muhamed Filipović (Sarajevo): »Filozofija i društvo«; Vladimir Jakovljević (Beograd): »Socijalna patologija naših gradova«; Anđelko Habazin (Banja Luka): »Dijalektika i ljudsko vrijeme«; Ivan Focht (Sarajevo): »Umjetnost između tehnike i duha«; Šefkija Žuljević (Sarajevo): »Filozofija Anrija Bergsona«; Kasim Prohić (Sarajevo): »Priroda filozofskog mišljenja«.

ISPRAVAK

U Obavijesti »Pretplatnicima i čitaocima« na str. 228 potkrale su se slijedeće štamparske pogreške:

U 3. redu odozgo iza riječi »Razlozi« izostavljene su riječi »za izdavanje dvobroja i za zakašnjenje«.

U 15. redu odozgo iza riječi »od«, a prije riječi »prošle«, izostavljena je riječ »proljeća«.

Molimo čitaoce da to uvaže.

RINASCITA O PRAXISU

S četvrtim brojem 1967. jugoslavenski časopis Praxis zaključio je treću godinu od svoga zasnivanja. Praxis predstavlja internacionalno izdanje istoimenog jugoslavenskog filozofskog časopisa, a objavljuje se na francuskom, engleskom i njemačkom jeziku, koji se izmjenjuju u istom broju. Na čelu su redakcije Gajo Petrović i Rudi Supek; počam od 1967. godine časopis ima i brojni internacionalni redakcijski savjet, u kojem su, iz Italije, Umberto Cerroni, Enzo Paci i Aldo Zanardo. Časopis izlazi tromjesečno.

Najnoviji broj najvećim je dijelom zauzet predstavljanjem diskusije o temi »Filozofija u suvremenom društvu«, što ju je aprila prošle godine u Beogradu organizirao časopis »Gledišta« a u kojoj su sudjelovali najznačajniji predstavnici filozofskog istraživanja u Jugoslaviji. Po tematici uobičajenoj kod jugoslavenskih filozofa ova diskusije bila je ideja »marksističkog humanizma« s dosljednom polemikom bilo prema neopozitivističkim tokovima filozofije u Zapadnoj Evropi i Sjedinjenim Državama (uključujući tu strukturalizam), bilo prema redukciji koju je — po mišljenju ovih učenjaka — marksizam pretrpio u godinama staljinizma u Sovjetskom Savezu i u drugim socijalističkim zemljama, a koja bi sada bila na putu polaganog prevladavanja, s izuzetkom oživljavanja staljinističkog kineskog plamena u Mao-Ce-Tungu.

Među tezama istaknutim u debati označiti onu — podržanu u više intervencija — po kojoj bi se etatizam i idealistički voluntarizam, koji su karakterizirali staljinističku fazu, približavali više hegelijanstvu nego marksizmu; dok b'smo danas, s tendencijom institucionalizaciji i profesionalizaciji filozofije imali tendenciju k pozitivizmu, koji je uvijek — primjećuje Rudi Supek — krajnja posljedica odvajanja znanstvenog i kulturnog rada.

Supek, u svojoj intervenciji, poduzima interesantno razmatranje: on primjećuje da u fazi revolucionarne borbe za osvajanje vlasti, filozof koji se svrstava s radničkom klasom vrši samim tim (»kritičku« aktivnost; osvajanje vlasti, međutim, očigledna je opasnost da se ta aktivnosti preobrazi u »apologetiku« promašujući tako bitni zadatak same filozofije. (Kako u postalom — moglo bi se dodati — biva s filozofima koji se, u našem društvu, svrstavaju na stranu kapitalističko-građanske vlasti).

Potcrtali smo neke momente ove diskusije, jer oni na neki način predstavljaju kontekst unutar kojeg se odvija glavna aktivnost Praxisa, što se široko koristi internacionalnom suradnjom od Axelosa do Habermasa, Kolakowskog, Goldmanna, Lefebvrea Malleta, Marcusea, Fromma, Kosika, da nabrojimo samo imena koja su najpoznatija i kod nas.

Želimo istaknuti i to da je broj 3/1967. u velikoj mjeri bio posvećen misli Antonija Gramscija, s napisima Predraga Vranickog, Karela Kosika, Mihaila Markovića i Ljubomira Sohora.

Mario SPINELLA

»Rinascita« Settimanale fondato da Palmiro Togliatti, 26. I 1968.

Mario Spinella je urednik »Rinascite«, teorijskog organa Komunističke partije Italije i član CK KPI.

POVODOM IZJAVE O PRAXISU

U članku »Beogradski pisci-komunisti o »Književnim novinama«, objavljenom u »Politici« 23. januara ove godine iznet je i sadržaj istupanja književnika Miodraga Protića. Iz napisa saznajemo da je M. Protić zamerio redakciji »Književnih novina«, pored ostalog, i to što se zalagala za »Praxis« »mada je poznato da je ovaj časopis u nekim svojim napisima odbacivao socijalističku demokratiju i samoupravljanje. Za »Književne novine« to je uvek bio značajan filozofski časopis, a nikada nisu govorile o njegovim stavovima i opredeljenjima«.

Kako M. Protić nije javno demantirao saradnike »Politike«, smatramo da su oni verno preneli smisao njegove izjave o »Praxisu«. Zaista je šteta što izveštači nisu zabeležili i Protićevo obrazloženje ovih tvrdnji (ukoliko je ono postojalo), jer bi u tom slučaju bilo daleko lakše dokazati njihovu proizvoljnost i neosnovanost. Naime, tvrdnja da je »Praxis« u bilo kojem svom prilogu »odbacivao socijalističku demokratiju i samoupravljanje«, koja je prema izveštaju »Politikinih« saradnika, uzeta kao opšte poznata činjenica, najobičnija je izmišljotina i gruba kleveta. Nas ova pojava duboko uznemirava kad god se javi u našem društvu koje se zalaže za socijalističku demokratiju. Jer, iz istorijskog iskustva malobrojnih demokratski uređenih društava znamo da je odlučna javna borba u svim oblastima života protiv kleveta i dezinformacija jedan od bitnih preduslova opstanka svake demokratije. Prvenstveno zbog toga mi javno protestvujemo protiv ove klevete. U poređenju s ovim društvenim ciljem, manje je važno naše gnušanje nad »moralom« jednog književnika koji pokušava da političkim insinuacijama iskrivi smisao stvaralačkih nastojanja drugih ljudi.

S obzirom da je kleveta M. Protića izneta u vidu gole tvrdnje s njom se ne može polemisati. Mi, međutim, očekujemo da M. Protić javno obrazloži svoju »ocenu« »Praxisa« i time pruži mogućnost članovima redakcije, redakcijskog saveta i drugim saradnicima ovog časopisa da iznesu svoja gledišta. To je, po na-

šem mišljenju, jedini put temeljnog upoznavanja naše šire javnosti s delovanjem časopisa »Praxis« čije su filozofske i naučne ideje, podstaknute pre svega našim jugoslavenskim iskustvima, za kratko vreme njegovog izlaženja izazvale vrlo živo interesovanje kako u zemlji tako i u svetu.

Članovi redakcijskog saveta časopisa »Praxis:

Mihailo Đurić,
Vojin Milić,
Zagorka Pešić- Golubović,
Svetozar Stojanović,
Miladin Životić,
Andrija Krešić

»POLITIKA«, 25. I 1968.

POVODOM IZJAVE O PRAXISU

Miodrag Protić

Beograd

U svom izlaganju u aktivu književnika komunista 22. januara, ja sam se složio pored ostalog, i sa ocenom Gradskog komiteta SKS Beograda, da su »Književne novine« u poslednje dve godine davale političku podršku pojedincima i grupama koji su iznosili stavove suprotne liniji Saveza komunista. U tom kontekstu pomenuo sam i »Praxis«, ali ne u nameri da govorim o ovom časopisu, već u nameri da dam samo jednu ilustraciju o ponašanju »Književnih novina«. Otuda se smatram obaveznim da odgovorim na napis koji ste 25. januara objavili u rubrici »Protivstav«, a koji su potpisali članovi redakcijskog saveta »Praxisa«: Mihailo Đurić, Vojin Milić, Zagorka Pešić-Golubović, Svetozar Stojanović, Miladin Životić i Andrija Krešić. Kako se, međutim, u tom napisu kaže da sam se poslužio »najobičnijom izmišljotinom i grubom klevetom« a u mom izlaganju se vidi pokušaj da se »političkim insinuacijama iskrivi smisao stvaralačkih nastojanja drugih ljudi«, želim da iznesem sledeće.

Karakteristično je da su potpisnici napisa u rubrici »Protivstav« smatrali za potrebno da se izjasne o pitanjima koja nisu bila na dnevnom redu u aktivu književnika komunista u kome sam govorio, a ne o onim koja su bila i koja su u ovom trenutku predmet javnog raspravljanja. Drugim rečima, oni govore o »Praxisu«, mada su predmet diskusije »Književne novine«, o čijim stavovima i idejno-političkoj poziciji potpisnici ne govore ni reči.

Kada je reč o »Praxisu«, međutim, potpisnici pomenutog napisa imaju stav ljudi koje je pamćenje izgleda izneverilo. Ako je tako, neka mi se dozvoli da ih podsetim na nešto što su zaboravili

O političkoj sadržini i idejnoj orijentaciji izvesnog broja priloga objavljenih u časopisu »Praxis« raspravljali su politički i

društveni forumi, a i u javnosti, u našoj publicistici, vodila se polemika oko nekih koncepcija koje su iznete na stranicama ovog časopisa. Ovde ću navesti samo za ilustraciju nekoliko primera. U Republičkom veću Sabora Hrvatske bilo je reči i o »Praxisu« 24. juna 1966. povodom dodeljivanja nagrade »Božidar Adžija« dvojici saradnika ovog časopisa. U toj diskusiji Vladimir Bakarić je, između ostalog, rekao: »...svi se na riječima s jugoslavenskim socijalizmom i jugoslavenskim putem slažemo a istovremeno se smatra »naučnim« ono sa čim se taj jugoslavenski socijalizam javno ne slaže... Drug Gaće je postavio pitanje tko to plaća. Mi smo subvencionirali i subvencioniramo »Praxis«. Želimo otvorenu, jasnu diskusiju zato što su naši argumenti potpuno čisti i jasni i jer je praksa pokazala da su ispravni... Zato ne plediram ni za što drugo nego da se kaže »popu pop, a bobu bob«, tj. ako je nešto politička akcija, onda je to politička akcija, a naučna akcija je nešto drugo.« (»Vjesnik«, 26. juna 1966.).

Kritika izvesnih gledišta iznetih u »Praxisu« data je i u referatu Mike Tripala na Gradskoj konferenciji SKH Zagreba 10. juna 1965. Mika Tripalo, pored ostalog ističe tendenciju užih grupa da »traže za sebe poseban položaj glavnih i jedinih arbitara društvenih kretanja — da budu »kritička svijest i savjest« pod parolom »radikalne kritike«, negiraju sve postignuto i potcjenjuju smisao i društvenu neophodnost vodeće uloge Saveza komunista. S obzirom na to da su se pomenuti stavovi našli i u nekim člancima zagrebačkog časopisa »Praxis« to stvara objektivne uslove, bez obzira na ovakve i onakve namjere pojedinaca, da se »Praxis« pretvori u okosnicu političke grupe oko koje se okupljaju svi opozicioni i nezadovoljni elementi u našem društvu.« (»Vjesnik«, 11. juna 1965.).

Dalje, kritika »Praxisa« iznesena je i na plenarnom sastanku CK SK Hrvatske 21. septembra 1965. povodom usvajanja izveštaja Izvršnog komiteta. I na Trećem plenumu Centralnog komiteta Saveza komunista Jugoslavije bio je pomenut »Praxis« u vezi sa idejnim shvatanjima tuđim Savezu komunista.

Ovih nekoliko primera, prema tome, koje smo naveli (a daleko veći broj onih koji nisu navedeni), dovoljni su da pokažu da nije reč o »izmišljotini«, »kleveti«, »insinuaciji«, već o mišljenjima koja su poznata javnosti. Drugo je pitanje da li se sa tim mišljenjima neko slaže ili ne slaže, ali činjenica je da se naša javnost u tom smislu raznim povodima i u više prilika izjašnjavala.

»POLITIKA«, 1. II 1968.

NEOBIČNO OBRAZLOŽENJE VLASTITOG IDEJNO-POLITIČKOG POSTUPKA

Vojin Milić

Beograd

U svom odgovoru na javni protest jedne grupe članova redakcijskog saveta časopisa »Praxis« protiv njegovih ranijih tvrdnji da su u ovom časopisu objavljivani prilozi u kojima se odbacivala socijalistička demokratija i samoupravljanje i njihov poziv da ove tvrdnje javno obrazloži, Miodrag Protić (vid. »Politika«, 1. II 1968) nije čak ni pomenuo a kamoli analizirao ni jedan jedini prilog ili gledište koji su objavljeni u »Praxisu«. Još manje je on pokušao da objektivnim postupkom dokaže da je opšti idejno-politički stav časopisa onakav kakvim ga on prikazuje. Umesto toga Protić se zadovoljio navođenjem nekoliko novinskih vesti o kritikama časopisa od strane drugih. On se pri tom nije potrudio čak ni da dokaže da se kritike na koje se poziva podudaraju s njegovom »ocenom«, a još manje da samostalno prosudi da li su se neke sumnje iznete u tim kritikama pre nekoliko godina pokazale osnovanim u svetlu kasnijih događaja. Svaka dalja diskusija s njim o »Praxisu« bila bi stoga neumesna.

Treba, međutim, ukazati da u Protićevom odgovoru dolazi vrlo vidno do izražaja jedno držanje koje je nespojivo s trajnošću i prirodom istinski demokratskog uređenja. O »Praxisu« je u zemlji i inostranstvu dosta pisano. Sem toga, osnovne ideje mnogih radova koji su se kasnije pojavili u časopisu bile su prethodno saopštene preko radija i s govornica uglednih narodnih univerziteta. U tom se i ogleda veliko interesovanje koje je časopis izazvao u javnosti. Izražena mišljenja o njegovom karakteru i filozofsko-naučnoj vrednosti nisu jedinstvena; ona se kreću od oduševljenog odobravanja do vrlo negativne kritike. Zbog toga, ako neko svoje gledište o časopisu brani jedino pozivanjem na mišljenja drugih najmanja mera objektivnosti koja se od njega mora zahtevati — u cilju pravilnog obaveštavanja javnosti —

jeste da iznese različita mišljenja i pokaže ko ih je zastupao i čime ih je obrazlagao. Tada bi se odmah videlo da među onima koji su vrlo negativno pisali o »Praxisu« ima i takvih koji se zaista ne mogu smatrati pristalicama socijalističke demokratije, a naročito ne u njenom samoupravnom obliku. Još više bi upozorenja proizašlo iz pažljivog ispitivanja pozitivnih mišljenja, među koja svakako spada i činjenica da se u redakciji i savetu časopisa nalazi dvadeset šest jugoslovenskih filozofa i naučnika. Ali ako za Protićeva shvatanja i mentalitet ovo ne znači baš ništa, zar se ne bi trebalo zamisliti bar nad tim da su danas u svetu tako ugledni sledbenici Marxove misli u filozofiji, kao što su E. Bloch, G. Lukács, A. Lefebvr, H. Marcuse, L. Kolakowski, prihvatili krajem 1966. godine poziv da uđu u redakcijski savet »Praxisa«? Može li neko ko nešto zna o njihovim delima i životnom putu pretpostaviti da bi oni to učinili da je stav časopisa prema socijalističkoj demokratiji bio čak i samo kolebljiv?

Protić se, međutim, pravi kao da ne zna za ove činjenice koje su našoj javnosti — ili tačnije onom delu koji se interesuje za filozofiju i društvene nauke — isto toliko poznate kao i kritike »Praxisa«. Inače ne bi mogao tvrditi da se njegovo mišljenje zasniva na onom što je o »Praxisu« u našoj javnosti već poznato. U stvari, on pristrasno iznosi samo mišljenja koja smatra negativnim. Najkarakterističniji je u svemu ipak izbor mišljenja koja Protić priziva u pomoć. Zašto se on poziva samo na mišljenja istaknutih političara i političkih tela, iako postoje i drugi napisi u kojima se iznose konkretniji prigovori, tako da je o njihovoj osnovanosti lakše raspravljati? Očigledno je na njegov izbor presudno uticao društveni položaj i autoritet nosilaca pojedinih mišljenja. Zbog toga Protić nije smatrao da treba da iznosi neke svoje razloge (ako ih uopšte ima), pa čak ni da opravdava svoje proizvoljne tvrdnje. On se zaklanja iza autoriteta drugih ljudi, prenoseći na taj način na njih svu odgovornost za svoj postupak. A ako se, slučajno, kasnije pokaže da ti autoriteti nisu bili u pravu, Protić se neće osećati krivim; on nije iznosio neko svoje mišljenje, već samo sprovodio »direktive«. Za političku odluku neka snose odgovornost političari koji su je doneli.

Ali pogledajmo što znači za održavanje demokratskog društvenog poretka šire prihvatanje ovakvog stava prema političkoj odgovornosti svakog građanina i svakog člana revolucionarnog pokreta. Pre svega, dovoljno je samo malo razmišljanja o ostvarivanju demokratskog uređenja u složenim savremenim društvima i o vlastitom mestu u političkom životu da bi se uvidelo da je potreba da pojedinac i razne društvene grupe — kao građani ili članovi neke političke organizacije — učestvuju u donošenju raznih odluka o stvarima o kojima nemaju dovoljno ličnog iskustva, a vrlo često ni pouzdanih posrednih obaveštenja, jedna od trajnih protivrečnosti i teškoća demokratskog političkog uređenja. Ukoliko nije čisto formalno, individualno i grupno odluči-

vanje zasniva se u ovakvim slučajevima više na poverenju u ljude koji od ranije uživaju društveni ugled, koji »više znaju«, ili se profesionalno bave određenim poslovima nego na vlastitom životnom iskustvu i racionalnom sudu. U ovakvim se situacijama na te organe, forume ili vođe svesno ili nesvesno prenosi i sva odgovornost za političke odluke. Uvreži li se u nekom društvu ili organizaciji ovakav način učestvovanja širih slojeva građana, odnosno članova, u političkom životu, to stvara neobično povoljne uslove za otuđivanje društvene moći i političke vlasti i njihove raznovrsne zloupotrebe. Ova opasnost je tim veća što je društvena moć više skoncentrisana i slabije javno kontrolisana. Za sve ljude i političke pokrete koji se bore za socijalizam Staljinova strahovlada je najpoučniji primer, upravo zato što se razvila posle pobede jedne socijalističke revolucije. Naknadna demistifikacija »kulta vođe« i posthumno rehabilitovanje nedužnih žrtava terora nisu dovoljni da spreče nove zloupotrebe u budućnosti ako se u političko uređenje ne unesu bitne promene. Ideja o demokratskom, samoupravnom uređenju socijalističkog društva proistekla je iz težnje da se stvore i institucionalne prepreke protiv mogućne zloupotrebe koncentrisane ekonomske i državno-administrativne moći. Ali nikakve ustanove nisu dovoljne bez ljudi koji su podjednako spremni da izvršavaju svoje društvene obaveze i odlučni da otklanjaju razne smetnje što stoje na putu njihovog samosvesnog aktivnog učestvovanja u političkom životu, pošto je u krajnjoj linije ovo jedina garantija za ostvarivanje njihovih građanskih i ljudskih prava.

Protićev postupak se, ne može opravdati nikakvim objektivnim teškoćama: na primer, ograničenom mogućnosti da se lično obavesti o svim potrebnim iskustvenim činjenicama, ili nesposobnošću da izgradi sopstveni sud. Jer sadržaj časopisa je pristupačan svakom čitaocu, a on kao književnik i novinar nije bez osnovnog obrazovanja. A ako ga »Praxis« nije toliko interesovao da bi se s njegovim sadržajem temeljito upoznao, ili ako iz nekog drugog razloga nije bio u stanju da o njemu izgradi sopstveni sud, elementarno građansko poštenje je zahtevalo da o njemu ne govori. No kako se Protić zaklanja za mišljenja i društveni autoritet drugih s njim ne vredi raspravljati o načelima socijalističke demokratije i ulozi gotovo neprekidne javne diskusije o raznim društveno-političkim i idejnim pitanjima što stalno iskrsavaju u ostvarivanju socijalističke demokratije u vrlo složenim savremenim društvenim prilikama, koje pored toga nisu statične nego se dosta brzo menjaju. Iz njegovog odgovora se vidi da on smatra da je svako neslaganje s pojedinim gledištima uticajnih političara i političkih tela znak odbacivanja socijalističke demokratije i samoupravljanja. Radi se, dakle, o jednom dobro poznatom shvatanju s kojim bi se mogle lako složiti pristalice autoritarnih zamisli o političkoj organizaciji socijalističkog društva. Zbog toga bi raspravljanje s Protićem o normama i načinu javne diskusije bilo sasvim bezizgledno. Ali ne sme se smetnuti s uma da

ima vrlo različitih diskusija. U jedne se ulazi s čvrstim ličnim ubeđenjem, ali bez pretenzija na apsolutno znanje i neprikosnovenost vlastitog stava; one se pokreću da bi se u idejnom i umetničkom stvaralačkom sučeljavanju proširile mogućnosti razumevanja i čovečnijeg oblikovanja ljudskog života. Ukoliko su zaista povezane s epohalnim problemima, ovakve diskusije se protežu kroz čitave istorijske epohe i pojedinim svojim rezultatima snažno utiču i na kasnija vremena. Na žalost, postoje i vrlo brojne diskusije koje su bile samo pokušaj da se opravda zloupotreba društvene moći. Sokratova osuda, disputi s mnogobrojnim jereticima u srednjem veku, kao i slični primeri u savremenim totalitarnim režimima vrlo upečatljivo pokazuju metode ovih »diskusija«. Još je važnije svakako da od njih nisu bili pošteđeni ni revolucionarni pokreti, iako su one njihova negacija jer su potkopavale njihove najdublje osnove. Ali, da bi se moglo razviti jasno shvatanje o socijalizmu i socijalističkoj demokratiji potrebno je daleko potpunije i duže pamćenje od onog za koje Protić tvrdi (potpuno nerazumljivo na osnovu čega) da nedostaje članovima saveta »Praxisa« koji su javno protestovali protiv njegovog proizvoljnog prikazivanja ovog časopisa.

MILOŠ N. ĐURIĆ

Umro je veliki helenist i humanist, klasični filolog i filozof Miloš N. Đurić, čovjek koji je decenijama ostvarivao u svojim djelima ideju čovjeka, koji svojim bićem treba da stalno obnavlja vrednote stare Helade. U različitim razdobljima historije ta je baština doživljavala i svoje metamorfoze. No, u tome je ostajalo nešto što se uvijek osjećalo — čovjek mislilac a time i ideja Prometeja koji je simbol ljudskog angažiranja (tehne) u totalitetu egzistencije. To je M. Đurić cijelog svog života osjećao kao svoju stalnu i neiscrpnu temu. Kao stvaralac i pisac išao je za tim da pokaže da su djela kulture djela cijelog naroda, a pojedini autori izraz su duha svoga vremena i svoje sredine. Metodom uspoređivanja narodnog stvaralaštva kod nas sa svijetom helenskog duha M. Đurić je postigao širinu horizonta u kojem je tada pokazivao sve pojedinosti shvaćanja u odnosu na iste ideje. Tu je uvijek bio ispunjen njegov smisao za umjetnost i ljepotu izraza. Deseci njegovih djela to najbolje potvrđuju.

Misao M. Đurića bila je prema drugima tolerantna, ali kritička, te obrazložena u ideji kao uopćena mogućnost životne mudrosti, koje je on sam bio najbolji predstavnik. Kao neumorni mislilac i pedagog, on se nije zadovoljavao time da »svatko pjeva svoju tračku pjesmu« aludirajući na jednu anegdotu o Platonu u kojoj se govori o helenskom smislu za estetiku, već je htio da se postigne ono što je najviše i najbolje. Odatle je jasna njegova težnja za adekvatnim izrazom i punim smislom, da bi se ono što je istinito izrazilo kao sadržaj cjelokupne psihe.

U jednom razgovoru rekao mi je: helenska je kultura »žeženo zlato«. Vidjevši moju suglasnost s tim dodade: oni koji to ne znaju, ne mogu ništa postići. To žeženo zlato htio je u maksimalnom opsegu prenijeti na naš jezik da bi ga što više ljudi upoznalo i preuzelo. Znao je da je to posao koji moraju raditi generacije, ali to ga nije obeshrabrilo, nego je stalno svom djelu dodavao komad po komad da bi se što više izgrađivala helenska zgrada ljudskog mišljenja i djelovanja.

M. Đurić je fizički umro, ali njegov rad ne umire, već ostaje velik doprinos proučavanju ideja humanizma i helenstva — koje su baština svih koji to hoće, žele i razumiju.

Branko BOŠNJAK

VAŽNIJE ISPRAVKE uz izlaganje *V. Sutlića* »Stvaralaštvo i "postvarenje"« - O urgenosti radikalno revolucionarnog mišljenja*:

str. 597.
— četvrti red odozgo, umjesto problemski treba: problematski
— dvadesetsedmi red odozgo, iza Althusser a prije: u široj primjeni treba da stoji: u svojem »scijentifizmu«; bez obzira na ostatke obnove i aktualne izume otvorenog ili kriptostaljinizma i maoizma.
— četrnaesti red odozdo, iza Garaudy treba da stoji: u svojem »humanizmu«, bez obzira na staljinističko-prakticistički rep koji se za njim vuče baš kad ga on u svom faktičnom idejnom prerušavanju, brižno skriva fabulirajući, poput većih uzora, u svom »razvoju«, etc.

str. 598.
— treći red odozgo, umjesto dvadesetog treba: devetnaestog.
— dvanaesti red odozdo, iza razmišljanje treba novi pasus.
— deveti red odozdo, iza »sinteze« treba izlučiti zarez
— osmi red odozdo, iza »postvarenja« treba: mjerodavno su postavljeni i riješeni već.
— sedmi red odozdo, umjesto zapravo treba: problematski — okvirne.

str. 599.
— dvadesettreći red odozdo, iza ekonomije itd. treba novi pasus.
— deveti red odozdo, iza predložene treba: i još mogu biti predložene s obzirom na obuhvatnu sadržinu — mogućnost Hegelovog sistema,
— peti redo odozdo, iza filozofima treba —

str. 600.
— šesti red odozgo, iza samo sobom treba: jasno,
— dvadeseti red odozgo, iza pak, treba: »određen«
— dvadesetdrugi red odozgo, iza čovjeku treba: u obzoru »jednostavnog« govora prakse,
— dvadesetčetvrti red odozgo, umjesto mišljenja treba: mišljenju
— dvadesetpeti red odozgo, umjesto prečeg treba: prešnjeg

str. 600.
— deseti red odozdo, iza mišljenja treba:, jer u općem otrcavanju »riječi« i »revolucija« je izgubila izvorno radikalno značenje.

str. 601.
— deveti red odozgo, iza 1966. treba: zarez.
— dvadesetčetvrti red odozgo, umjesto odražava treba: održava
— deseti red odozdo, između solucija i ostaje treba:, iako u tom pogledu mnogo odlučnija, ipak kao da
— peti red odozdo, iza »poetski razum« treba:, nebrižnije izveden,

str. 602.
— četvrti red odozgo, poslije mišljenja treba: -življenja

---

* Velika većina pogrešaka koje se ovim ispravkom ispravljaju sadrže se u tekstu što ga je autor predao redakciji, pa za njih nije odgovoran korektor. (Red.)

— šesnaesti red odozgo, poslije »intenzivirajući« ga treba: 'iskušavajući ga,
— sedamnaesti red odozgo, umjesto da treba: do; poslije do treba: iskustva
— devetnaesti red odozgo, iza metodički treba: osigurana
— dvadesetosmi red odozgo, umjesto Kako treba: Tako
— četrnaesti red odozdo, umjesto svojoj etapi treba: njenoj »razvojnoj« etapi naznačujući
— trinaesti red odozdo, umjesto opterećenja treba: opterećenje
— deseti red odozdo, iza nego da treba: i on
— osmi red odozdo, umjesto oboje treba: sve
— sedmi red odozdo, iza ili treba: tek
— treći i drugi red odozdo, umjesto »zaklone« treba: »zakone«
— drugi red odozdo, iza nevoljnosti treba: (nevolje i nevolje)

str. 603.
— prvi red odozgo, umjesto »spekulativni« treba: »spekulativno«
— treći red odozgo, umjesto produktivnosti treba: produktivnih
— dvadesetdrugi red odozdo, umjesto mjoj treba: ovoj ovakvoj
— četrnaesti red odozdo, iza da, prije otkrijemo treba: ponajprije
— peti red odozdo, umjesto da bude treba: biti

str. 604.
— deseti red odozgo, umjesto koja treba: koji; umjesto položena treba: položen
— šesnaesti red odozgo, iza u treba: pravi
— osamnaesti red odozdo, umjesto konzumacija treba: konzumcija
— dvanaesti red odozdo, iza rekao treba: u »Kapitalu«, III,
— četvrti red odozdo, umjesto »pravom« treba: »prvom«
— treći red odozdo, iza Šta je treba: to

str. 605.
— petnaesti red odozgo, umjesto suočeno treba: suočena
— dvadeseti red odozgo, iza da se tako treba: iskaže urgentnost bitnog obrata i njegove misli u iskazu samom,
— dvadesetdrugi i treći red odozgo, umjesto koje treba: koji
— dvadesetosmi red odozgo, umjesto žedne treba: jedne

str. 606.
— prvi red odozgo, umjesto kaje treba: koje
— treći red odozgo, umjesto filozofijski treba: fiziologijski
— peti red odozgo, iza propituje treba: je,
— deseti red odozgo, iza krajnje treba: usredotočene
— jedanaesti red odozgo, umjesto postojnosti treba dostojnosti
— šesnaesti red odozdo, umjesto iskorištavanju treba: iskušavanju
— deseti red odozdo, umjesto od treba: do
— šesti red odozdo, iza opredjeljivanje treba: za

str. 607.
— treći red odozdo, umjesto koja treba: koje
— deveti red odozgo, umjesto rezimira treba: rezonira

PRETPLATNICIMA I ČITAOCIMA

Želimo prije svega da se ispričamo pretplatnicima i čitaocima našeg lista što ovaj broj izlazi kao dvobroj i sa zakašnjenjem! Poznato je da je dosada »Praxis« izlazio veoma redovito. Razlozi su financijske prirode. Našu smo prošlogodišnju djelatnost završili s oko 10 milijuna duga (od toga oko 6 milijuna duga štamparijama). Ovakav dug nismo očekivali ali su nam u toku prošle godine dodijeljena sredstva ispod predviđenih. Naime, početkom godine Sabor SRH izglasao je da se časopisima dodijele novčana sredstva za 20 posto veća u odnosu na ona iz 1966. godine. Kako smo u 1966. dobili 17 milijuna, to smo očekivali nekih 21 milijun SD. Međutim, iz republičkog Fonda za nauku dodijeljeno nam je samo 13 milijuna, dakle za 23 posto manje od 1966. godine. Mi smo se, doduše, obratili na mjerodavne društvene faktore da nam se osiguraju novčana sredstva i od prošle godine ona su nam neprestano »obećavana«, ali do danas (kraj februara) nismo dobili obećano. Redakcija je za to vrijeme uporno pokušavala da redovno izdaje časopis bez obzira na dugove. Sada smo međutim dovedeni u situaciju kada svako daljnje odgađanje rješavanja naših financijskih pitanja objektivno dobiva smisao pokušaja da se administrativno-financijskim pritiskom onemogući daljnje izlaženje časopisa. Zato apeliramo na sve odgovorne faktore da hitno potraže odgovarajuća rješenja.

Međutim, da bismo prebrodili sadašnje teškoće, obraćamo se također svim našim pretplatnicima i čitaocima s molbom da

— *što prije pošalju pretplatu na »Praxis« za 1968. godinu,*
— *nastoje pronaći nove pretplatnike za naš časopis, odnosno uplate poklon-pretplate za svoje prijatelje i znance,*
— *upoznaju svoje znance s problemima kojima se bavi »Praxis«.*

Uvjereni da će naši pretplatnici i čitaoci kao i dosada pokazati puno razumijevanje za naša nastojanja, unaprijed se zahvaljujemo.

Redakcija časopisa »Praxis«

SURADNICIMA I CITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama (u zagradi navodimo rok za predaju rukopisa):

MARKSIZAM I STRUKTURALIZAM (1. V 1968)
MARX I REVOLUCIJA (1. VI 1968)
AKTUALNOST FILOZOFIJE ŽIVOTA (1. IX 1968)

Uz tematski dio časopis ima i slijedeće rubrike (uz naziv rubrike navodimo maksimalnu veličinu priloga izraženu strojem pisanim stranama s proredom):

PORTRETI I SITUACIJE (do 16 strana)
MISAO I ZBILJA (do 16 strana)
DISKUSIJA (do 12 strana)
PRIKAZI I BILJEŠKE (do 8 strana)
FILOZOFSKI ŽIVOT (do 6 strana)

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja b.b. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno (početkom svakog neparnog mjeseca). Međunarodno izdanje izlazi tromjesečno (u januaru, aprilu, julu i oktobru).

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 7,50 novih dinara, u inozemstvu 1,25 dolara; godišnja pretplata iznosi 36 novih dinara; za inozemstvo 6 dolara (75 novih dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 70 novih dinara, za inozemstvo 11 dolara (137,5 novih dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 1,50 dolara ili 18,75 novih dinara; godišnja pretplata iznosi 5 dolara ili 62,50 novih dinara; dvogodišnja pretplata iznosi 9,50 dolara ili 118,75 novih dinara, trogodišnja pretplata iznosi 13,50 dolara ili 168,75 novih dinara.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja b.b.