

PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

Na početku novoga godišta ▲ BIROKRACIJA, TEHNOKRACIJA I SLOBODA — pišu R. Supek, S. Stojanović, D. Rodin, R. Muminović, Ž. Vidović i A. Tanović ▲ RAZGOVOR U REDAKCIJI — sudjeluju V. Cvjetičanin, G. Gamulin, B. Brujić, Z. Posavec, D. Grlić, A. Marušić i A. Vukosović ▲ PORTRETI I SITUACIJE — E. Fromm o psihoanalizi, V. Rus o slovenskoj filozofiji, Č. Veljačić o budizmu i L. Portillo o Unamunu ▲ DISKUSIJA — A. Flew i P. Heintel ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — o knjigama M. Fritzhandla, i dr. ▲ FILOZOFSKI ŽIVOT — o skupštinama Hrvatskog filozofskog društva, Jugoslavenkog udruženja za filozofiju itd. ▲ DOKUMENTI — Obavijest HFD i Ispravak Praxisa ▲ ODJECI — L. Goldmann, E. Fromm i A. Krešić ▲ KRONIKA — Dvije i po godine Praxisa

1/2

PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

Na početku novoga godišta ▲ BIROKRACIJA, TEHNOKRACIJA I SLOBODA — pišu R. Supek, S. Stojanović, D. Rodin, R. Muminović, Ž. Vidović i A. Tanović ▲ RAZGOVOR U REDAKCIJI — sudjeluju V. Cvjetičanin, G. Gamulin, B. Brujić, Z. Posavec, D. Grlić, A. Marušić i A. Vukosović ▲ PORTRETI I SITUACIJE — E. Fromm o psihoanalizi, V. Rus o slovenskoj filozofiji, Č. Veljačić o budizmu i L. Portillo o Unamunu ▲ DISKUSIJA — A. Flew i P. Heintel ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — o knjigama M. Fritzhanda, i dr. ▲ FILOZOFSKI ŽIVOT — o skupštinama Hrvatskog filozofskog društva, Jugoslavenkog udruženja za filozofiju itd. ▲ DOKUMENTI — Obavijest HFD i Ispravak Praxisa ▲ ODJECI — L. Goldmann, E. Fromm i A. Krešić ▲ KRONIKA — Dvije i po godine Praxisa

1/2

Na početku novoga godišta 3

BIROKRACIJA, TEHNOKRACIJA I SLOBODA

Rudi Supek / Tehnokratski scijentizam i socijalistički humanizam	7
Svetozar Stojanović / Etatistički mit socijalizma	30
Davor Rodin / Privatno vlasništvo i proletarijat	39
Rasim Muminović / Sloboda etičkog formalizma u socijalizmu	53
Žarko Vidović / Pojam slobode	66
Arif Tanović / Individualne i društvene vrijednosti	91

RAZGOVOR U REDAKCIJI

Veljko Cvjetičanin / Neki teorijsko-praktički aspekti birokracije	100
Grgo Gamulin / Osnovno proturječje naše situacije	112
Branka Brujić / Telos samoupravljanja	116
Zvonko Posavec / Uspostava čovjeka ili nivelacija u svijetu rada	118
Danko Grlić / O romantičnoj fazi razvoja birokracije i o riječima	120
Ante Marušić / Birokracija i »birokracija«	126
Ante Vukasović / Mogućnosti i granice samoupravljanja u kulturi i prosvjeti	129

PORTRETI I SITUACIJE

Erich Fromm / Današnja kriza psihoanalize	132
Vojan Rus / O dosadašnjem i budućem razvitku slovenačke filozofije	144
Čedomil Veljačić / Dhana, apstraktna umjetnost Buddhističke kontemplacije	155
Luis Portillo / Unamunovo posljednje predavanje	168

DISKUSIJA

Antony Flew / Lenjinov »Materijalizam i empiriokriticizam« u očima jednog lingvističkog filozofa	174
Peter Heintel / O problemu slobodnog vremena, slobode i rada	188

Marek Frichand / Etička misao mladog Marksa (Milan Kangrga)	201
K.H. Volkman-Schluck / Einführung in das philosophische Denken (Vladimir Filipović)	207
Zenon Kosidovski / Biblijske legnde (Branko Bošnjak)	209
Walter Strolz / Menschsein als Gottesfrage (Branko Bošnjak)	212
Nicola M. de Feo / Analitica e dialettica in Nietzsche (Ljerka Šifler-Premec)	214
Hayo Gerdes / Sören Kierkegaard, Leben und Werk (Branko Bošnjak)	216
Helmut Schelsky / Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation (Blaženka Lovrić)	217

FILOZOFSKI ŽIVOT

Gajo Petrović / Godišnja skupština Hrvatskog filozofskog društva	221
Predrag Vranicki / Skupština Jugoslavenskog udruženja za filozofiju ..	227
Veljko Cvjetičanin / Naučno savjetovanje o Savezu komunista Jugoslavije u uvjetima društvenog samoupravljanja ..	232
Davor Rodin / Delegacija Jugoslavenskog udruženja za filozofiju u Čehoslovačkoj	238
Vladimir Filipović / Internacionalni skup u Kopenhagenu	239
Rudi Supek / Jugoslaveni na »Evropskom seminaru«	240
Vladimir Filipović / Evropski razgovori u Beču	241
Milan Damnjanović / Jezik kao filozofski problem	242
Kratke informacije	244

DOKUMENTI

Obavijest Hrvatskog filozofskog društva	247
Ispravak redakcije »Praxis«	249

ODJECI

Erich Fromm / Otudjenje i samoupravljanje	252
Lucien Goldman / Dimenzije i smerovi aktuelne filozofske misli	254
Andrija Krešić / Pojave monopolizma u vrednovanju naučnog rada ..	256

KRONIKA

Gajo Petrović / Dvije i po godine »Praxisa«	260
---	-----

Nakon gotovo osam mjeseci ponovo se pred čitaocima pojavljuje novi broj *Praxisa*. Nije bio naš običaj da pravimo tako velike prekide. Dvije godine časopis se pojavljivao s uzornom redovitošću, u dvomjesečnim razmacima, praveći tek preko ljeta nešto duže stanke. Poznato je da se časopis u posljednje vrijeme suočavao s velikim financijskim teškoćama, ali to nije jedini razlog što smo prošlo godište završili trobrojem i što se u ovoj godini pojavljujemo s gotovo dvomjesečnim zakašnjenjem. Časopis se u spomenutom razdoblju suočio i s mnogim drugim »vanjskim« pa čak i s »unutrašnjim« teškoćama, koje su u toku nekoliko mjeseci onemogućavale normalan rad redakcije.

Ako se, dakle, nakon gotovo osam burnih mjeseci časopis ponovo pojavljuje u knjižarskim izlozima, s istom strukturom i vanjskom opremom, sa dosadašnjom redakcijom (uz samo jednu izmjenu), ali i s novoformiranim redakcijskim savjetom, prirodno se javlja pitanje: Da li je to onaj »stari« ili neki »novi« *Praxis*? U eri velikih reorganizacija, kada se mnogi diče onim bitno novim što u svoj rad unose, ili bar obećavaju da će postati novi i drukčiji, mi smo riješeni da ostanemo oni »stari«, onakvi kakvi smo od prvog broja *Praxisa* do danas bili. Po našem mišljenju nema razloga da *Praxis* bitno promijeni svoju dosadašnju koncepciju i fizionomiju.

Program časopisa kako je formuliran u našem prvom broju i kako se realizirao i konkretizirao u dva i po objavljena godišta nije imao akcioni karakter niti je proklamirao brzo ostvarljive »konkretne« ciljeve. Dugoročni program filozofskog djelovanja koji smo zamislili nije u protekle dvije i po godine nimalo zastario niti se u bilo čemu bitnom pokazao pogrešan. U najmanju ruku mi nismo došli do uvjerenja da smo u bilo čemu bitnom pogriješili. Ništa nas nije pokolebalo u uvjerenju da je i danas potrebna filozofija (ne samo neki »sintetički« nadomjestak za filozofiju!), ali ne filozofija u tradicionalnom stručno-specijalističkom i školski-disciplinarnom smislu, nego filozofija kao živa misao koja ulazi u bitne probleme suvremenosti te ne ostaje puka misao već prerasta u revolucionarno ljudsko djelo. Ništa

nas nije pokolebalo ni u uvjerenju da je Marxova misao još uvijek najplodonosnije ishodište za suvremeno filozofiranje, za sagledavanje osnovnih problema današnjeg svijeta i čovjeka i osnovnih mogućnosti njihova revolucionarnog mijenjanja. I dalje smo uvjereni da je marksistički dogmatizam ponekad čak i štetniji od otvorenog antimarksizma, te da Marxova misao može biti životna jedino ako služi kao vrelo inspiracije, a ne kao zamjena za samostalno mišljenje. I dalje smatramo da se stvaralačka filozofska misao ne može izolirati od naučnog, umjetničkog i kulturnog stvaranja, nego da se može uspješno razvijati samo u suradnji sa svim drugim oblicima duhovnog stvaralaštva. I dalje smo uvjereni da dijalog o osnovnim problemima suvremenog svijeta i čovjeka može biti plodonosan samo ako u njemu pored marksista sudjeluju i nemarksisti, pa i antimarksisti, svi oni koji su spremni da otvoreno i iskreno progovore o bitnim pitanjima našeg vremena. Jednako smo kao i prije uvjereni da *Praxis* treba da ima ne samo hrvatski i jugoslavenski nego i međunarodni karakter, da raspravlja ne samo o našim domaćim nego i o općim problemima, te da im pristupa ne samo iz naše, nego i iz svjetske, marksističke i socijalističke perspektive. I dalje držimo da je »primarni zadatak jugoslavenskih marksista. . . da kritički raspravljaju o jugoslavenskom socijalizmu«, jer »takvim kritičkim raspravljanjem jugoslavenski marksisti mogu najviše pridonijeti ne samo vlastitom već i svjetskom socijalizmu«. Nastojeći da i dalje razvijamo filozofiju u onom smislu u kojem je ona nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja, a usprkos svim lošim iskustvima još jednom ponavljamo: »Ako sve može da bude predmet kritike, od toga ne smije biti izuzet ni časopis *Praxis*. Ne možemo unaprijed obećati da ćemo se složiti sa svim prigovorima, ali ćemo pozdraviti svaku javnu kritičku diskusiju o časopisu«.

Ako na ovaj način izražavamo našu vjernost dosadašnjem programu i našu riješenost da u njegovu duhu dalje djelujemo, ne želimo tvrditi da smo taj program dosad u savršenom obliku realizirali niti želimo najaviti da će budući brojevi časopisa biti ponavljanje ili imitacija prijašnjih. Naprotiv smatramo da je u osnovi uspješno realiziranje naših zamisli bilo praćeno i nizom nedostataka, te da zamišljenu fizionomiju i orijentaciju časopisa treba da realiziramo još potpunije i dosljednije. U opravdanoj orijentaciji na adekvatnije interpretiranje i stvaralačko razvijanje Marxove misli, donekle smo zanemarili produbljeniju konfrontaciju s drugim osnovnim pravcima suvremene filozofije, a u ispravnoj orijentaciji na probleme suvremenog socijalizma, a napose jugoslavenskog socijalizma, donekle smo zanemarili šire probleme današnjeg svijeta, a napose probleme drugih suvremenih društvenih poredaka. Okupljajući na suradnju najbolje jugoslavenske filozofske (i ne samo filozofske) snage, nismo kao suradnike okupili i sve one inozemne filozofe i sociologe koji su željeli da surađuju s nama. Još dosljednijim i potpunijim

provođenjem one osnovne orijentacije koju smo proklamirali nastojat ćemo da otklonimo spomenute i slične nedostatke.

Dosadašnja usmjerenost časopisa *Praxis* na borbu primarno protiv marksističkog dogmatizma, socijalističkog konzervativizma, birokratizma i etatizma, a za konsekventno razvijanje društvenog samoupravljanja, humanističkog socijalizma i stvaralačkog marksizma, mnogima se činila u našim jugoslavenskim uvjetima (a nekima, s obzirom na pozitivne procese u socijalističkom svijetu, čak i općenito) u osnovi deplasiranom, kucaњem na otvorena vrata, nepotrebnim pretjerivanjem, insistiranjem na jednoj strani pitanja. Isticano je da postoje i druge, suprotne opasnosti kao što su sitno-buržoaski anarhizam, građanski liberalizam, idejna dezorijentacija i revizionizam, te da jednostranim akcentiranjem onih prvih pomažemo ove druge i sami upadamo u apstraktni humanizam, anarholiberalizam, austromarksizam pa čak i antikomunizam.

Događaji koji su se zbili posljednjih mjeseci u Jugoslaviji pokazali su da su glavne opasnosti našem socijalističkom razvoju doista ležale tamo gdje smo ih mi vidjeli. Ali činjenica da su birokratizam, etatizam i dogmatizam postali meta široke društvene kritike, te da su mnoge analize *Praxisa* postale opće dobro i zajednička mjesta nameće nove i veće obaveze našem časopisu, obavezuje nas na još temeljitiju i produbljeniju kritiku tih fenomena. Napose moramo vidjeti u kojoj je mjeri dosadašnja društvena kritika bila djelotvorna, u kojoj su mjeri kritizirani fenomeni doista uklonjeni, a u kojoj su mjeri ostali ili poprimili nove oblike koji zaslužuju da budu na nov način analizirani i kritizirani. Na sličan način treba da vodimo računa i o iskustvima međunarodnog socijalizma. Tako na primjer s obzirom na to da se u suvremenom »socijalističkom« (i ne samo u »socijalističkom«) svijetu zapaža tendencija prerastanja političkog birokratizma u tehnobirokratizam, bilo bi pogrešno ako bismo previdjeli razliku između prvoga i drugoga ili ako bismo uočavajući njihovu razliku previdjeli kontinuitet i bitnu povezanost među njima. Bilo bi također pogrešno ako bismo tehnokratizam poistovećivali sa socijalizmom ili ako bismo se mirili sa tehnokratizmom kao nečim neminovnim i ne pokušavajući da otkrijemo neke druge mogućnosti društvenog razvoja. Nasuprot onima koji tvrde da su problemi o kojima je *Praxis* raspravljao danas riješeni, pa je časopis izgubio razlog postojanja, možemo tvrditi da su ti problemi čak i u nas (da ne govorimo o ostalom svijetu) postali još složeniji, te je i časopis dobio još teži i odgovorniji zadatak.

Insistirajući da *Praxis* treba da sačuva svoju dosadašnju fizionomiju i orijentaciju, ne želimo tvrditi da zbivanja oko časopisa u toku posljednjih mjeseci nemaju važnost i da se mogu ignorirati. I to su značajna iskustva iz kojih redakcija treba da povuče određene pouke. Jedna je svakako i ta da marksistički časopis koji se zalaže za humanistički socijalizam može u ovoj

našoj socijalističkoj zemlji dospjeti u neslućene neprilike i teškoće. Pokrećući *Praxis* nismo isključivali mogućnosti da ćemo naići na nerazumijevanja i otpore, no nismo slutili da bismo mogli postati predmet bezobzirnih napada neviđene žestine i razmjera. Duboko uvjereni da se nešto slično neće ponoviti, moramo biti spremni na sve mogućnosti pa i na moguće buduće teškoće.

No od ovog »negativnog« iskustva mnogo je važnije ono »pozitivno«: da časopis koji se principijelno i dosljedno zalaže za stvaralački marksizam i humanistički socijalizam ne mora propasti i može opstati čak i uprkos pritisku snažnih društvenih grupa, organizacija i institucija, pa čak i uprkos »unutrašnjim« teškoćama. Premda nije bio spreman ni na kakve koncesije, kompromise ili »samokritike«, časopis *Praxis* nije završio onako kako su prije njega završili deseci »heretičkih« časopisa u socijalističkim zemljama. To svakako govori ponešto o dostignutom stupnju našeg društvenog razvoja, ali to govori ponešto i o časopisu *Praxis*. Smatramo da je časopis uspio da se održi u prvom redu zahvaljujući svojoj vlastitoj vrijednosti, zahvaljujući tome što je proklamirao i realizirao program koji je uspio da nadahne i pokrene urednike, suradnike i čitaoce, zahvaljujući tome što je postigao kvalitet koji ne mogu negirati čak ni oni kojima se časopis zbog bilo čega »ne sviđa«. Zato je osnovna pouka svih tih zbivanja da časopis *Praxis* treba da ostane vjeran svom liku, da treba i dalje da ostane onaj »stari«. Jer to je jedini način da bude i uvijek nanovo postaje »novi«.

TEHNOKRATSKI SCIJENTIZAM I SOCIJALISTIČKI HUMANIZAM

NEKOLIKO IDEJA O JEDNOJ NEISCRPNOJ I AKTUALNOJ TEMI

Rudi Supek

Zagreb

Počnimo prije svega jednom konstatacijom: »Izjednačujući se sa bitkom čovječanstva znanost otvara pred čovječanstvo neograničene mogućnosti. Najprije mogućnost napretka. Čovječanstvo je podložno razvoju, ali je u prirodi ovog razvoja da je progresivan-regresivan, a da nije moguće na sasvim jasan način izlučiti napredak kao odlučujući pojam. Naprotiv, u oblasti tehnike »postoji istinski napredak, prividno bezgraničan i neodređenog trajanja« (A. Gehlen); »Sve možemo staviti u pitanje, i samog Boga prvoga, ali ne i tehnički napredak« (J. Ellul). »Napredak (znanstveni, tehnički) znači porast u svim dimenzijama moći i u tom smislu možemo reći da je znanost beskonačna mogućnost.« (E. Morin, Uvod u politiku čovjeka, str. 41).

Sociolozi bi rekli da je znanstveni i tehnički napredak »totalni socijalni fenomen« i da stoga prodire u sve sfere života, postavlja pred nas pregršt pitanja iz najrazličitijih perspektiva. Pitanja koja bismo mogli nizati u nedogled:

Znači li nesuzdrživi prodor znanosti u sve oblasti društvenog života jednu novu revoluciju ili konac svih revolucija? Hoće li znanost i tehnika zamijeniti politiku, odnosno da li će »upravljanje stvarima zamijeniti vladanje ljudima« ili će, naprotiv, politika iz znanosti i tehnike načiniti oruđe mnogo efikasnijeg i bezbolnijeg vladanja ljudima? Hoće li progresivna racionalizacija društvenog života dovesti do jedne nove infrastrukture na kojoj će zaigrati oslobođeni ljudski talenti u »slobodnom vremenu« ili će učvrstiti dominaciju jedne tehno-birokratske menadžersko-militarističke slike? Neće li sve veća centralizacija proizvodnih funkcija, planiranja i prikupljanja informacija rođiti jedan Novi Leviathan koji će isključiti demokratsku parti-

cipaciju građana u pitanjima od bitnog značaja za njihov život? Treba li smatrati znanstvenu i tehničku revoluciju »koncem svake ideologije« (od buržoaskog liberalizma i nacionalizma do proleterskog socijalizma i komunizma) ili rađanjem jedne nove ideologije koja se stidi svojeg imena? Hoće li politička birokracija uspjeti da zavadi humanističku i tehničku inteligenciju i načini od potonje poslušno oruđe svoje dominacije? Da li je znanstveno-tehničko-ekonomski progres ona nesavladiva sila koja će svojim neumornim i golemim mandibulama samljeti sve ostatke tradicionalnih i suvremenih društava, nazivala se ona kapitalističkima ili socijalističkima, i pokazati im da su bila samo »prelazni period« prema jednom »trećem rješenju«? Nije li stoga i otpor humanističke inteligencije prema kapitalističkoj ili socijalističkoj političkoj birokraciji izraz dileme koja spada više u devetnaesti nego u dvadeset i prvi vijek? Jer, u stvari, ne proizlaze li razne humanističke predrasude iz zbiljske nesposobnosti da se sagleda problem dublje — kao mijenjanje same ljudske vrste znanstvenim i političkim manipuliranjem gena? Nismo li na pragu takve biološke ili meta-biološke revolucije, kad se javlja mogućnost da promijenimo hereditarno opterećenog i historijski otuđenog homo sapiensa u jednu novu vrstu — homo sapientissimusa? Hoćemo li zamijeniti ženske maternice inkubatorima iz kojih će umjesto iracionalnih, agresivnih, raznim perverzijama sklonih ljudskih bića izlaziti mudra, miroljubiva, poslušna podanička stvorenja? Ili ćemo, konačno, uspjeti da uništimo u čovjeku virus crnog nihilizma s maskom tjeskobe na licu i kontemplacijom neumitne Smrti i potjerati ga na sunčanu livadu razigranog, kozonogog, sebidovoljnog Natčovjeka?

I tako bismo mogli nizati pitanja suprostavljajući alternative koje u ovome krugu ideja osciliraju od oficijelnog optimizma tehno-birokracije do pesimizma osjećajem nemoći obuzetih humanista. Ograničit ćemo se, međutim, da ukažemo samo na neke stavove i protustavove što ih danas veoma često susrećemo u filozofskim i sociološkim časopisima, a kojima smo se bavili i na posljednjem svjetskom kongresu sociologije u Evianu. Čini nam se da su naročito tri stava ili ideje karakteristični za suvremeni tehnokratski scijentizam:

1. Dominantna je pojava našeg vremena ubrzana ekspanzija znanosti i njene primjene u vidu tehnike, a očituje se u progresivnoj racionalizaciji čitava društvenog života i društvenih vrijednosti, u znanstvenoj organizaciji proizvodnje i upravljanja društvenim poslovima, u radikalnim promjenama u društvenoj organizaciji i strukturi pa, konačno, i u organizaciji samog čovjeka kao ljudske vrste.

2. Univerzalizam, koji leži u prirodi znanstvenog i tehničkog racionalizma, prodire podjednako u područje društvene svijesti kao i u sam društveni život, te dokida sve stare ideologije naslijeđene iz 19 vijeka, jer sadrže u sebi iracionalne ili eshato-

loške momente (od građanskog liberalizma i nacionalizma do proleterskog marksizma). Živimo u znaku »konca ideologijâ«.

3. Dominacija znanosti i tehnike ujedno znači i masovnu proizvodnju i potrošnju, uspostavljanje »države blagostanja« i »društva obilja«, i neminovno proizvodi takve promjene u društvenim odnosima i načinu života, da dosadašnji antagonizam između kapitalizma i socijalizma zasnovan na zastarjelim, historijski nasljeđenim društvenim proizvodnim odnosima i snagama, biva nužno prevladan i zamijenjen novim društvom »s onu stranu kapitalizma i socijalizma«, društvom koje privremeno možemo nazvati samo »industrijskim društvom«.

Osvrnut ćemo se na ova tri stava, jer nam se kao tendencija čine najtipičniji. Nije moguće ući na ovome mjestu u svo šarenilo ideja i stavova koji se danas, na manje ili više eksplicitan način, kreću u okviru tehnokratskog scijentizma. Valja odmah reći da se tehnokratski scijentizam ne javlja kao neka koherentna i dokraja izgrađena teorija nove vizije budućnosti ili »trećeg puta« u budućnost, nego više kao niz raznorodnih, specijaliziranih i najčešće nedorečenih teza, kojima je svima zajedničko da reagiraju na nepobitne promjene što ih rađa suvremena znanost i da nastoje anticipirati jedno novo društveno stanje oslanjajući se prvenstveno na ideje najbliže tehnokratskoj organizaciji društva. Isto tako bilo bi sasvim promašeno smatrati kako se sve te ideje javljaju s nekim reakcionarnim i antihumanističkim namjerama. Mi se, u stvari, danas nalazimo tek na pragu diskusija koje bi trebalo da ovaj problem osvijetle sa sviju strana i predlože rješenja najprihvatljivija za suvremeno čovječanstvo.

DA BISMO IZBJEGLI POGREŠNO POSTAVLJENE ONTOLOŠKE DILEME

Svojim prvim korakom u povijest čovjek se javlja kao protivurječno, razdrto i nesretno biće. Ovu činjenicu ne može prekriti neprekidno nastojanje ljudskog uma da predoči i izgradi jedinstveni i u sebi pomireni svijet, o čemu svjedoče najraznorodniji »nazoni na svijet« — od totemizma i antičkih kozmogonija do teoloških metafizika i modernog racionalizma. Ne samo da su ovi »duhovni svjetovi« stajali u sporu sa zbiljskim životom ili praktičkom ljudskom egzistencijom, već sukob postoji u samoj prirodi ljudske intelektualne ili spoznajne djelatnosti.

Ono što se otpočetka spori u čovjeku, da bi završavalo kao svi sporovi — kompromisom — i zatim izbijalo u obliku još veće suprotnosti, jest njegov odnos prema vanjskom svijetu, sama priroda njegova uma što se jednom očituje kao *analitičko-instrumentalna inteligencija*, a drugiput kao *simboličko-generička inteligencija*, to jest jednom kao spoznajna sposobnost koja mora ovladati vanjskim prirodnim odnosima i stvoriti oruđe akcije na prirodu, a drugiput kao spoznajna sposobnost koja mora osvijetliti podrijetlo i zalaz čovjekove individualne i dru-

djelovanja. Cl. Levy-Strauss primijetio je ovo dvojstvo u totemizmu, mada je totemizam izrazito usmjeren na jedinstveno tumačenje čitave zbilje. Doista, totemizam možemo tumačiti kao sistem klasifikacije predmeta u zbilji, odnosi u njemu kvantificirani i reverzibilni (u sistemu klanskih imena vo je ekvivalentan krastavcu, krastavac gušteru, itd., jer izražavaju istu distanciju među klanovima koja ide u oba smjera). Ali pored toga postoji u totemizmu jedan sakralni sistem — *obred žrtvovanja*, koji sadrži kvalitativan i ireverzibilan odnos, »gdje serija prirodnih vrsta (koja je sada kontinuirana, a ne diskontinuirana, usmjerena, a ne reverzibilna) igra ulogu posrednika (!) između dva člana koji se nalaze na suprotnim polovima, od kojih je jedan onaj koji prinosi žrtvu, a drugi božanstvo, i između kojih na početku ne postoji homologija, pa čak ni bilo kakav odnos: jer cilj obreda žrtvovanja upravo i jest uspostavljanje jednog odnosa — ne sličnosti, već kontigviteta (dodira) — s pomoću serije uzastopnih izjednačavanja koja mogu da se vrše u oba smjera, u zavisnosti od toga da li obred žrtvovanja predstavlja čin ispaštanja ili ritual sjedinjavanja: prema tome, bilo onoga koji prinosi žrtvu sa žrecom, žreca sa žrecom, sakralizirane žrtve sa božanstvom bilo u obrnutom smjeru.« (Cl. Levy-Strauss, *Divlja misao*, str. 262).

Očito je, da obred žrtvovanja u totemizmu predstavlja jedan oblik spoznavanja koji počiva na »participaciji« ili »imitaciji« (od Levy-Bruhlove »mističke participacije« do raznih oblika kršćanske »imitatio Christi«!), gdje postoji jedan red ili serija koja je *bitno hijerarhijska*, jer vodi od nižih bića, oblika egzistencija ili načina spoznaje do viših bića, oblika egzistencije ili načina spoznaje, pa se može jednom tumačiti kao mističko uzdizanje do božanstva ili grešni pad od božanstva, već prema tome u kojem smjeru se vrši kretanje kroz kvalitativno bitno različite ljestvice. Nije potrebno ukazivati kako za ovaj oblik spoznavanja ne vrijede principi kauzaliteta i funkcionalne recipročnosti ili ekvivalentnosti na kojima se temelji analitičko-instrumentalna, odnosno znanstvena spoznaja. Ovdje je u središtu oblik participacije ili progresivne identifikacije s nečim što se smatra božanskim, svetim, apsolutnim, beskonačnim, itd., što se u svim religijama i metafizikama postavlja kao »najviši oblik dobra ili postojanja ili spoznaje«. Logika spoznavanja ovdje je ona koja vrijedi prvenstveno za vrijednosno ili emocionalno spoznavanje: participacija ili otpadanje, identifikacija ili negacija, simpatija ili antipatija, ljubav ili mržnja, prihvaćanje svijeta ili odbacivanje svijeta, i tako dalje.

Za problem koji nas ovaj čas zanima nije važno da uđemo u dijalektiku analitičko-instrumentalne i simboličko-generičke inteligencije, kako se očitovala u toku ljudske povijesti. Zadovoljit ćemo se konstatacijom da je veoma često dolazilo do podvrgavanja jedne drugoj, u raznim stupnjevima i s različitim ciljevima, te da je znanstvena misao imala isto toliko muke s ma-

štvene egzistencije. Ova protivurječnost u čovjeku, koji krešujući kamen uspoređuje tvrdoću tvari i koji gradeći grob zamišlja svoje trajanje iza svake tvari, javlja se već, kao što je pokazao Leroy-Gourhan¹, kod neposrednog prethodnika suvremenog homo sapiensa.

Tek rađanjem predodžbe, na kojoj će izgraditi simbole i mitove, inteligencija se oslobađa podložnosti neposrednim situacijama i prisutnom vremenu, idući od doživljenog zamišljenom, od prošloga budućem, i obratno. Predodžba je omogućila reverzibilnost sukcesivnih stanja, suprotstavljanje postojećega mogućem, vidljivoga nevidljivome, konačnog beskonačnome, prisutnoga odsutnome. Predodžba je postala osnova diskurzivne inteligencije, kao što je to fino izveo H. Wallon. No, ovaj je oblik inteligencije podjednako prisutan i u analitičko-instrumentalnoj i u simboličko-generičkoj inteligenciji, jer ove djeluju već na jednoj višoj, životno-praktičkoj ravnini².

Zanimljivo je da u genetičkom pogledu analitičko-instrumentalna inteligencija vuče svoj korijen iz *situacione ili senzori-motoričke inteligencije*, koja je usmjerena na manipuliranje vanjskih odnosa i na proizvodnju oruđa, dok simboličko-generička vuče svoj korijen iz *diskurzivne inteligencije*. Međutim, u zbiljskom djelovanju u životu i povijesti one mijenjaju svoje uloge: analitičko-instrumentalna ostaje bitno diskurzivna i reverzibilna (u Piagetovu smislu) mapilulirajući u beskraj prostorno-vremenske odnose i stvarajući oruđa ljudske akcije, dok, naprotiv, simboličko-generička postaje prvenstveno situaciona inteligencija usmjerena na zahvaćanje cjeline egzistencije, na osvještavanje o toj cjelini, na participaciju u njenoj biti.

Upotreba simbola svojstvena je i analitičko-instrumentalnoj inteligenciji, ali je kod nje simbol u službi *efikasnosti*, kao što pokazuje priroda magije³.

U simboličko-generičkoj inteligenciji simbol je u službi *participacije i komunikacije* s odsutnim bićima, i težište pada na participaciju, iako se vjeruje da je ovakva participacija također efikasna, mada suprotna načinima praktičkog proizvodnog

1) J. Leroy-Gourhan, »Les religions de la préhistoire«, Paris, PUF, 1963.

2) »Diskurzivna inteligencija i situaciona inteligencija različito su usmjerene, jer jedna djeluje na planu predodžbe i simbola, a druga na senzori-motoričkom planu, jedna s pomoću sukcesivnih momenata, a druga globalnim zahvaćanjem i upotrebom okolnosti, ali obje pretpostavljaju intuiciju odnosa koji se kreću na zajedničkom tlu u prostoru.« (H. Wallon, »Od čina do misli«, str. 193). Situaciona inteligencija zajednička je životinji i čovjeku, dok je diskurzivna odlika jedino čovjeka. Zato je mali čimpanza dugo vremena superioran ljudskom mladunčetu, sve dok ovo nije naučilo predočavati odnose u vremenu!

3) »Stavljajući efikasnost iza doživljenih učinaka, odnosno bića — čije latentne moći valja nam uhvatiti i voditi pomoću ritusa vezanih slikom — kategorija okultnog je prvi put povezala akciju s običnom predodžbom. A ona počinje najprije djelovati pomoću predodžbe kao takve izjednačene s bićem, to jest magijski.« H. Wallon, *ibid.* 89.

gijskim mišljenjem, kao i religijska misao s racionalističkim ili gnostičkim konstrukcijama.

Za suvremenu situaciju upozorit ćemo na ono, što je već uostalom dobro poznato i osvijetljeno u raznim udžbenicima moderne filozofije, da analitičko-instrumentalna inteligencija počine sebi potčinjavati simboličko-generičku, da se od Descartesa do Leibniza teološki problemi nastoje riješiti »more geometrico«, a da moderni racionalizam zajedno s pozitivizmom i neo-pozitivizmima smatra da je znanstveno spoznavanje, kakvo su razvile prirodne znanosti, dakle u duhu analitičko-instrumentalne inteligencije, jedino valjani oblik spoznaje. Znamo isto tako da se s ovim pretenzijama racionalizma javljaju otpočetak i reakcije na nj, upravo s pozicija simboličko-generičke inteligencije. Tako je već i Pascal, i sam odličan matematičar, predbacio Descartesu: »Kažu da je dobar matematičar. Ali ne znam što bih započeo s jednim matematičarom. On bi od mene načinio silogizam«. Pascalov protest protiv Descartesova racionalizma išao je u ime *vjere* i *principa individualnosti*, prava na jedinstvenost individualne egzistencije, kao izlazišta osmišljavanja na putu k apsolutu. Na isti je način protestirao i Kierkegaard protiv Hegela. Na liniji ovoga protesta susrećemo životnu filozofiju (Bergson, Nietzsche, Scheler, Klages, itd.) koja analitičkoj inteligenciji želi suprotstaviti jedan drugi, dublji životni princip i način spoznavanja, zatim egzistencijalizam (od Kierkegaarda do Heideggera) koji, polazeći od čovjeka usamljenika s njegovom tjeskobom, traži također put k smislu koji završava s ireverzibilnom nepokretnošću ili utočištem. Na metodološkom planu nalazimo suprotnost između fenomenologije, kao oblika situacionog mišljenja, i pozitivizma koji je od znanstvene indukcije načinio paradigmu svake vrste valjane spoznaje.

Nemamo također namjere da unutar ove antiteze ukažemo na ulogu »dijalektičkog uma«, niti na značaj Marxova svođenja simboličko-generičke inteligencije na antropološko tlo pošto je religioznoj ili »otuđenoj misli« oduzeo njenu metafizičku aureolu. Želimo samo upozoriti da nas *apsolutiziranje* analitičko-instrumentalne inteligencije, a isto tako i simboličko-generičke spoznaje, vodi u čorsokak i u pogrešne dileme. Jedna na koju želimo upravo odgovoriti jest ona što nastoji, u duhu scijentizma, apsolutizirati znanstvenu spoznaju, pozitivistički definiranu. Naravno da nam pri tome ne pada na pamet da znanstvenu misao ili analitičko-instrumentalnu inteligenciju izbacimo u ime nekih ontoloških spekulacija kao »mistifikatorsku«, »iluzornu«, »površinsku«, »nebitnu« ili »stranu ljudskom bitku« i tako dalje. Znanstvena misao doprla je do one dubine, koja joj je dozvolila da osvijetli svoj vlastiti izvor, isto onako tačno ili, možda, još tačnije, kao što je svojevremeno Marx osvijetlio korijen simboličko-generičke misli.

Svladavajući postepeno odnose u fizikalnom svijetu analitičko-instrumentalna se inteligencija sukobila s vlastitom iskon-

skom matricom — sa *strukturom ljudske predodžbe*, da bi bila prisiljena da transcendira njene naslijeđene (hereditarne) prostorno-vremenske koordinate (s teorijom relativiteta i ne-euklidskim geometrijama) i njene predodžbene modele (s Bohrovim principom komplementarnosti i Heisenbergovom jednažbom neodređenosti u oblasti kvantne fizike). Došavši do granica ljudskog predočivanja vanjskog svijeta, ona dakako nije naišla na granice ljudskog spoznavanja vanjskog svijeta uopće! Matematičko-simbolički modeli dozvolili su manipuliranje vanjskog svijeta s takvom preciznošću i s takvom efikasnošću, pred kojom potpuno zastaje ljudska mašta! (Pomislimo samo na nuklearnu energiju i na teledirigiranje kozmičkih projektila!). Naime, suvremena je fizika potvrdila onaj stav M. Schlicka, kojim je on polemizirao protiv Kantove »stvari po sebi«, to jest da postoji očita razlika između poznavanja (Kennen) i spoznavanja (Erkennen), jer efikasnost znanstvene spoznaje ne zavisi više od predožbenih modela u klasičnom ili u antropološkom smislu. Ono što mi spoznajemo, više ne poznajemo. Ono čime vladamo, nije više »čovjekov svijet«. Štaviše, moć spoznavanja (na fizikalnom području) prerasla je potrebe »čovjekova svijeta«, ako se sjetimo da je nastala kao napor vrste da ovlada svojom okolinom!

Korijen ove inteligencije sigurno je biološke prirode, ali je isto tako sigurno da je njena funkcija postala meta-biološka, da prelazi biološke ciljeve, da nadilazi potrebe ljudske adaptacije. Jer kakvu vezu ima slanje projektila na Mjesec ili Veneru sa biološkom adaptacijom čovjeka!? Sasvim opravdano smatra Heisenberg da »tehnika nije toliko rezultat čovjekovih napora da protegne svoju materijalnu moć koliko jedan biološki proces s pomoću kojega su malo pomalo strukture ljudskog organizma prenesene u vanjsku okolinu, biološki proces koji kao takav izmiče ljudskoj kontroli.« E. Morin na ovome mjestu upozorava: »Ovdje se ispoljava velika promjena u perspektivi, da ne kažemo kopernikanska revolucija, nakon Marxa. Marx je shvaćao tehniku kao oruđe čovjeka koji ide k ovladavanju svijetom. Heisenberg, Heidegger osjećaju, naprotiv, da je čovjek kvazioruđe jednog procesa koji se izražava kroz tehnički razvitak.« (op. cit. str. 42) Što je ovdje tačno, a što netačno?

Nesumnjivo je, da analitičko-instrumentalna inteligencija s tehnikom proizlazi iz jedne naslijeđene ili biološke ljudske sposobnosti, da je dio jednog »biološkog procesa« u vrlo širokom smislu te riječi, koji prenosi »ljudske strukture u vanjski svijet«, a koje strukture prelaze danas biološke potrebe »čovjekova svijeta«, što znači da nadilaze i sam smisao biološke ukorijenjenosti i nastanka tih istih struktura. Čovjek danas s analitičko-instrumentalnom inteligencijom transcendira biološku prirodu a i biološke potrebe koje su tu inteligenciju rodile. Ona se postavlja kao negacija vlastitog podrijetla, ali time ona ne upućuje na neko drugo, van-biološko ili van-ljudsko podrijetlo. Da je

tome tako, dokazuje upravo činjenica što ona ostaje pod ljudskom kontrolom, a bude li praktički u sadašnjem ili u jednom budućem momentu (razaranje čovječanstva atomskom energijom!) doista izmakla ljudskoj kontroli, pokazala se kao negacija ljudske egzistencije, onda to još uvijek neće biti dokaz da je ona po svojoj prirodi iznad mogućnosti ljudske kontrole! To će biti samo svjedočanstvo da je čovjek u danom trenutku nije kontrolirao. Nemoguće je dokazati da tehnika po svojoj prirodi nije u okvirima ljudske moći kontrole! Tu se Heisenberg vara, jer faktično gubljenje kontrole još ne znači i nemogućnost kontroliranja. Tehnika nije izraz jednog kozmičkog procesa, čiji bi čovjek bio samo slučajni organ, i u tom smislu ne nalazimo se, kao što misli Morin, u jednom novom kopernikanskom obratu koji negira Marxovo shvaćanje uloge tehnike kao preobrazbe »čovjekova svijeta«. Istina je doduše, da je svijet tehnike u neku ruku nadišao Marxov »čovjekov svijet«. U tome Heisenberg i Morin imaju pravo. S jednim ograničenjem! Zadržavajući sposobnost manipuliranja kozmičkih sila izvan granica biološke potrebe prilagodbe na vanjske uvjete života, znanstvena je misao već prerasla »čovjekov svijet« kao svijet biološke adaptacije i naprosto ljudske egzistencije ili, da upotrijebimo jedan drugi izraz, ljudskog zavičaja. Čovjek uspijeva manipulirati prirodu ili svijet koji ne poznaje i koji nikad neće poznavati, čovjek je zavladao prirodom i sve će više vladati prirodom, koja nikad neće biti njegova ljudska priroda, njegovo »anorgansko tijelo« (Marx) pa je tako čovjek po svojoj moći i načinu egzistencije prestao biti samo humano već je postao i *transhumano* biće. Analitičko-instrumentalna je inteligencija definitivno prerasla potrebe njegove simboličko-generičke inteligencije, svaki oblik osmišljavanja vlastite ljudske egzistencije.

Ima li u tom nešto novo, što bi nas moralo ispuniti nevjericom ili stravom? Čovjek je stvorio jednu sposobnost koja ga je dovela u vezu s jednim nehumanim ili nečovječnim (ne anti-humanim!) načinom vladanja prirodom, koje *prelazi okvir njegove ljudske egzistencije*, pa je stoga u biti ni ne ugrožava. To znači da njegovo manipuliranje kozmičkih sila zadržava neutralni ili njemu ravnodušni karakter, pa ulazi prije u oblast ludičkih ili sportskih djelatnosti, jer se jedna bitna i ozbiljna životna djelatnost gubi u suvišnom rasipanju individualnih moći, bez ikakve veze s njegovom konačnom ili beskonačnom egzistencijom. Pošto je svakoj zemaljskoj brizi i ozbiljnosti znao suprotstaviti bezbrižnu i ničim trajnim zasnovanu igru, tako će to sada činiti na kozmičkom planu — nakon kozmogog čovjeka upoznat ćemo zvjezdonogog, iako u toj kozmičkoj igri sjaj mitova i zvijezda definitivno gasne.

Zašto su nam potrebne ove konstatacije?

Prvo, s tehnikom, odnosno s analitičko-instrumentalnom inteligencijom prekoračili smo granicu ljudskog svijeta i zakoračili u nadljudski, koji čovjek doduše može u beskraj manipuli-

rati, ali koji mu je bitno stran za rješenje njegovih osnovnih egzistencijalnih pitanja. To nije anti-humani svijet nego naprosto transhumani. Čovjek ostaje u stavu ravnodušnosti ili igre prema njemu, ostvario je kozmički »besplatni čin« (A. Gide) i stvorio sebi prostor nezavisan od svih realnih humanih, egzistencijalnih i etičkih problema. Time nije izgubio kontrolu nad tim prostorom i njegova se životna situacija ni po čemu nije bitno izmijenila. Došlo je do definitivnog razvoda između analitičko-instrumentalne i simboličko-generičke spoznaje i ljudske prakse, pa su i sve ontološke spekulacije koje tu situaciju žele drammatizirati u korist jedne ili druge promašene.

Drugo, tehnička preobrazba prirode očito je prerasla granice ljudskog svijeta, ali time nije postavila na nov način pitanje »tehničke sredine« ljudskog društva. Tehnokratska vizija svijeta dobila je na taj način na patosu i samopouzdanju, ali na planu proizvodnje i humanizacije egzistencije ništa se u osnovi nije izmijenilo, tek su se pitanja zaoštrila i dalje će se zaoštravati. A Gehlenova tvrdnja da će »ubuduće odnosi između ljudi i industrijske sredine biti jednog tipa o čemu nam ništa suvremeno ne može pružiti neku predodžbu; mi više nismo gospodari situacije«, u svome je prvom dijelu tačna, ali u drugom je netačna, jer čovjek ne može prestati biti gospodar svoje vlastite prakse.

TEHNOKRATSKI SCIJENTIZAM PROIZLAZI IZ VEOMA SOLIDNIH OSNOVA

Kao što kaže sama riječ tehnokratski scijentizam⁴, riječ je o vjerovanju da će proširenje znanosti i znanstvenih metoda na sve oblasti društvenog života dovesti do vlasti jedne tehničke elite, čija će moć biti naprosto moć znanosti (Bacon »znanje je moć«), dakle nešto s onu stranu klasičnih pojmova diktature i demokracije. Što govori u prilog ovoj tezi u suvremenim zbivanjima?

1) Drugi svjetski rat jasno je pokazao da je ekonomska i vojna moć jedne zemlje zavisi u prvom redu od razvijene tehnike, a da napredak tehnike zavisi od razvijenosti znanosti i znanstvenih istraživanja, budući da se razmak od otkrića do primjene veoma smanjio, pa su i najveći svjetski koncerni prišli ulaganju novčanih sredstava u fundamentalna istraživanja (primjeri kemijskog koncerna Dupont de Nemours⁵ ili elektro-tehničkog

4) Pojam scijentizam upotrebljavamo u njegovu uobičajenom, donekle pejorativnom smislu: »1. ideje da znanost omogućava spoznaju stvari kakve jesu, rješava sve realne probleme i dovoljna je da zadovolji sve legitimne potrebe ljudske inteligencije; 2. ideje da duh i znanstvene metode treba proširiti na sve oblasti intelektualnog i moralnog života bez iznimke.« (Lalande)

5) Kemijski koncern Dupont de Nemours u SAD potrošio je 1962. god. za znanstvena istraživanja 1.800 milijardi starih dinara, što je za čitavu Jugoslaviju nedostižna suma.

Edison Bell Co u SAD). Nastala je utakmica između vodećih velikih sila, prvenstveno između SAD i SSSR, u ulaganju sve većih nacionalnih sredstava u znanost⁶. Sredstva koja se daju za znanstveni rad nalaze se u stalnoj ekspanziji i nema sumnje da ona pridonose ne samo oblikovanju nacionalnih i internacionalnih politika za znanost, već i širenju samog »znanstvenog duha« u sve oblasti društvenog života.

To je samo po sebi pozitivna činjenica. Međutim, javljaju se sasvim određene tendencije da se znanost podredi njenoj primjeni, samoj tehnici i privredi, a time i faktorima koji najviše imaju utjecaja u njoj. Pored privatnih kompanija u kapitalističkim zemljama postoje općenite tendencije da se ona podredi državnoj i vojnoj politici. (Na nekim sektorima znanosti mnogo se operira pojmom »državne tajne« i onda kad se ne radi ni o kakvim znanstvenim tajnama s jednim ciljem da se znanstveni kadrovi drže u izvjesnoj podređenosti!) Istina je, doduše, da tehnika ne prodire samo u ekonomiku, svakodnevni život, administraciju i politiku, nego podjednako i u samu znanost. Nakon drugog svjetskog rata dolazi u znanstvenom životu do sasvim nove pojave: znanstveni laboratoriji počinju se pretvarati u prave »tvornice istraživanja«, jer se sve znanstvene spoznaje odmah provjeravaju u najraznijim mogućnostima njihove primjene, teorijske i praktičke, što je znanost po stilu rada jako približilo tehnologiji. Upravo na problemu efikasnosti znanosti izbija sukob između naučenjaka i tehnokrata, jer potonji vide efikasnost samo na kratki rok, to jest u neposrednoj primjeni, a ne vide efikasnost na duži rok, to jest sa stimuliranjem onih istraživanja koja vode novim i značajnijim otkrićima⁷. Otpor takvim tendencijama postoji nesumnjivo ne samo u redovima naučenjaka već i tehničke inteligencije, ali kojiput sami nau-

6) Prema podacima O.C.D.E. i UNESCO-a za 1962. i 1963. su za znanstveni rad davale: SAD 183,70 milijardi novih dinara, (ili 2,84% od nacionalnog dohotka), SSSR 125,00 (4,00%), Vel. Britanija 22,35 (2,4%), Francuska 13,25 (1,50%), Zap. Njemačka 12,10 (1,38%), Japan 6,50 (1,32%). Broj istraživača iznosio je u SAD 425.000, SSSR-u oko 400.000, Vel. Britaniji 51.200, Zap. Njemačkoj 45.000, a u Francuskoj 30.500. Dok je u SAD na 10.000 stanovnika bilo 23,7 znanstvenih radnika, u Francuskoj ih je bilo 6,3, a u SSSR-u 18,3.

7) I kod nas se pokušalo zamijeniti priznate naučenjake inženjerima u našim najvećim centrima za nuklearna istraživanja, što je imalo za neposrednu posljednicu rasipanje milijardi narodnog dohotka za koje po jugoslavenskom običaju, neće nitko odgovarati. Slične stvari događale su se kod nas i na sektoru društvenih znanosti, iako su one općenito siromašnije dotirane. Tako se na primjer Sveučilišni institut za društvena istraživanja u Zagrebu punu godinu dana uporno i bezuspješno dopisivao sa Saveznim fondom za naučna istraživanja da bi doznao po kakvom su kriteriju raspodijeljena sredstva za sociološka istraživanja u godini 1965. Odgovor na ovo pitanje nije nikad dobio naprosto zato, što su sredstva raspodijeljena po metodi, koju je autor ovih redaka na jednoj konferenciji SKJ Zagrebačkog sveučilišta u proljeće 1966. nazvao »napadom na poštanska kola«.

čenjaci izražavaju tehnokratske tendencije srozavajući znanost na tehnologiju, kao onaj istaknuti stručnjak koji je izjavio: »S jednim tucetom precizno utvrđenih praktičnih ciljeva, dobro odabranih, obavezujem se da ću unaprediti znanstvene spoznaje na cijelom frontu.« Potrebno je samo da ljudi iz prakse utvrde ciljeve koje treba ostvariti, a naučenjaci će to po narudžbi realizirati! Moglo bi se reći da ova spremnost »znanstvenih tehnologa« da se podrede »društvenoj narudžbi« svjedoči o njihovoj skromnosti, o skromnosti specijaliste koji kao discipliniran trkač neće prekoračiti stazu na kojoj su ga odapeli! Međutim, ova je skromnost samo izraz tehnološke ograničenosti o društvenoj ulozi znanosti i spoznaje uopće. Pored toga ova vrsta »znanstvenih tehnologa« ne vidi da ih je njihov kolega-kibernetičar već zamijenio vrpcom svojeg kompjutera!

2) Cilj je mašinizma bio da mišićnoj snazi čovjeka doda daleko jaču snagu prirodne energije, a radu njegove ruke veću preciznost stroja. Zatim je stroj sve više preuzimao ljudski rad i radnu gestu da bi čovjeka potpuno istisnuo iz neposredne proizvodnje. Čovjeku je preostala još samo funkcija nadgledanja ili kontrole. Na kraju, u završnoj fazi automatizacije, stroj nastoji preuzeti na sebe i funkcije kontrole, i ne samo *kontrole već i planiranja i odlučivanja*. To je novi moment u razvoju mašinizma, i on jako nadilazi program klasične tehnokracije od Saint-Simona do Howarda Scotta koja je »vladanje ljudima htjela zamijeniti upravljanjem nad stvarima«. Stroj traži ovo »upravljanje nad stvarima« za sebe! Time, naravno, danas ugrožava onu funkciju koju je čovjek uvijek svojatao za sebe kao tipično ljudsku. Međutim, da se dobro razumijemo, nije riječ naprosto o upravljanju samim strojem koji prerađuje neku sirovinu, nego o upravljanju privrednom ili proizvodnom djelatnošću kao takvom.

Herbert A. Simon, prodekan Carnegie Instituta za tehnologiju u SAD, u povodu jedne proslave na kojoj se govorilo o stanju rukovođenja američkim velikim korporacijama u godini 1985., što je bliska budućnost, budući da se odnosi na sadašnje studente koji će tada imati četrdeset godina, postavio je pitanje da li će »čitava korporacija biti upravljana strojem?« On je odgovorio potvrdno na ovo pitanje, jer će poslovne korporacije (takvih ima u SAD oko 500, a kontroliraju oko 60 posto čitave američke privrede) u 1985. godini biti »visokoautomatizirani čovjek-stroj sistem«, te će i samo rukovođenje poslovanjem biti uvjetovano ovim sistemom. »U najbližoj budućnosti, objašnjava Simon, za mnogo manje od dvadeset godina, posjedovat ćemo tehničku sposobnost da s pomoću strojeva zamijenimo bilo koju ljudsku sposobnost. U tom vremenskom periodu dobit ćemo razvijenu i empirijski provjerenu teoriju o ljudskim spoznajnim procesima i njihovim interakcijama s emocijama, stavov-

vima i vrijednostima.«⁸ Budući da će ovi elektronski mozgovi imati sposobnost »učenja« i »mišljenja«, oni će moći lako na sebe preuzeti i funkcije »odlučivanja« ili »zapovijedanja«. »U stvari, kaže Simon, sada su u toku fundamentalna istraživanja o eksperimentalnim računarima za programiranje koji imitiraju složene ljudske funkcije mišljenja i rješavanja problema. Rezultati ovog istraživanja veoma upućuju na mogućnost da bi računari mogli biti programirani tako da misle i uče na isti način kao što se opisuju intelektualni procesi u ljudskim bićima. Ovo istraživanje potkrepljuje zaključak da će ubuduće računari biti sposobni da preuzmu praktički sve poznate rukovodilačke funkcije te da ih vrše mnogo bolje nego ljudski rukovodioci.« (ibid., str. 202) — Nemamo namjere da osporavamo Simonove tvrdnje i anticipacije, ako se pod rukovođenjem misli na odlučivanje po unaprijed planiranim i dobro uhodanim shemama. U tom slučaju dopuštamo da računari mogu ovakve poslove obavljati bolje i tačnije od profesionalnih rukovodilaca, pa čak i »humanije« od birokratski dresiranih činovnika. Slabost je ove koncepcije što se ona logički uklapa samo u strogo planiranu proizvodnju, gdje su svi parametri s kojima se vrši programiranje već unaprijed dani, iako se okolnosti mogu stalno mijenjati. Dosljedni teoretičari planirane proizvodnje naći će ovdje zajednički rječnik sa Simonom.

Sve veće uvođenje računara u poslove administracije i rukovođenja već danas pokazuje dvije osnovne tendencije: s jedne strane- uvođenje u poslove planiranja i rukovođenja u privrednim i državnim administracijama sve većeg broja osoblja s odgovarajućom stručnom spremom (naučenjaci, naučenjaci-administratori, menadžeri-matematičari, inženjeri, itd.), koji dobivaju i sve veći značaj u donošenju važnih odluka (poznate su u tom pogledu studije od Burnhama o »menadžerskoj revoluciji« i White-a o »čovjeku organizacije«), a s druge strane, sam predmet ovoga planiranja, naime potrošač, građanin, slušatelj, dakle čovjek počinje se promatrati samo kao standardizirana jedinica u masi.⁹ Upravo tendencija da se *degradira pojam čo-*

8) U zborniku »Management and Corporations 1985«, Mc Graw Hill, New York, 1960, str. 22.

9) Izvrsne su u tom pogledu analize Donalda N. Michaela: Cybernation: The Silent Conquest (1962) koji kaže: »Elektronski kompjutori su naročito pogodni za razmatranje društvenih situacija koje se odnose na ljude u masi (!), kao što je to slučaj kod kontrole saobraćaja, finansijskih transakcija, masovno traženih potrošnih dobara, rasporeda rezervi itd. Oni su u tim oblastima toliko korisni, da će to nesumnjivo doprineti navođenju planera da izmišljaju društvo s takvim interesima koji će se moći tretirati prije u masi nego u granicama jedinice. U stvari, čitava tendencija ka kibernetizaciji može se posmatrati kao napor za otklanjanjem različitosti u ponašanju čovjeka na poslu i u njegovim potrebama izvan posla, koje usled svoje nestatističke prirode komplikuju proizvodnju i potrošnju. Tako se, negde na tom putu, ideja o pojedincu može sasvim izgubiti u statistici. Planer i onaj za koga on planira mogu postati sas-

vjeka u njegovoj jedinstvenosti, u njegovim antropološkim osnovama u nastojanju da kroz šumu i prašumu tehničkih naprava afirmira svoj humanitet, predstavlja jedan od najtipičnijih stavova tehnokratskog scijentizma na planu društvenih odnosa. Korisno je da navedemo još jedan stav Simona u tom smislu: »Definicija čovjekove jedinstvenosti oduvijek je tvorila jezgro njegovih kozmoloških i etičkih sistema. S Kopernikom i Galilejem on je prestao biti vrsta koja je smještena u centar svijeta, okružen suncem i zvijezdama. Sa Darwinom, on je prestao biti vrsta stvorena i posebno nadarena od boga dušom i razumom. Sa Freudom, on je prestao biti vrsta čije je ponašanje bilo — potencijalno — rukovođeno racionalnom mišlju. Kad smo počeli proizvoditi mehanizme koji misle i uče, on je prestao biti vrsta koja je jedina sposobna za složeno i inteligentno manipuliranje svoje okoline.« (op. cit. str. 55). Sa gledišta naučenjaka koji je stvorio i naučio ovaj stroj da »misli i uči« ova je tvrdnja djetinjasta, ali sa gledišta činovnika kojega je ovaj stroj s još stotinu tisuća njegovih kolega otpustio s posla, to je tragična činjenica o vlastitoj degradaciji, jer se u ekonomiji njegova vrijednost doista mjeri samo njegovom zaradom!

3) Ako osjećamo potrebu da protestiramo protiv nekih scijentističkih pretjerivanja, to je prije svega zbog toga što još uvijek podliježemo uvjerenju da je čovjek biće s nekim određenim konstantama koje se opiru ovome procesu sveopće racionalizacije i utilitarnosti. Ali, upravo ove konstante dolaze u pitanje! Naime, suvremeni scijentizam ili, kako ga zove E. Morin, neo-scijentizam želi manipulirati ne samo vanjski svijet nego i čovjekovu prirodu stavljajući u pitanje čovjeka kao vrstu. Nije riječ o običnim »psihološkim intervencijama« s pomoću supstancija, kakve su pretpostavljene za iznuđivanje priznanja od optuženih! Pa niti o subliminalnim percepcijama koje služe za reklamiranje određenih proizvoda ili parola ispod praga svijesti primaoca! Riječ je o mnogo radikalnijem zahvatu u ljudsku prirodu što nam ih nagovještavaju genetičari i fiziolozi.

Pokusi, kojima se nastoji po volji proizvesti privremeni sterilitet žene ili kojima žena želi sačuvati sjeme muža, ako bi poginuo sutra u nekoj automobilskoj nesreći, da bi rodila posthumno dijete, dobro su poznati. Francuski centar za prospektivne studije u jednom elaboratu nas upozorava na krupnije eksperimente: »Sutra će rukovodioci moći utjecati na biološko biće njihovih podanika, eventualno bez njihova znanja (kao neka vrsta »prislušivanja gena«, primjedba RS), na primjer, sa ciljem da ostvari stopu nataliteta koja bi bila najpogodnija za ekonomski

vim odvojeni jedan od drugoga, i može se još više povećati alijeniranost pojedinca od njegove vlade i alijeniranost pojedinca u okviru vlade.« — Vidi »Birokratija i tehnokratija«, II sv. str. 236. Beograd, Sedma sila, 1966.

razvitak. . . Još teže čine nam se perspektive genetičke intervencije. U tom pogledu, ako već ne dešifriranje, a ono barem lokalizacija i priroda osnove genetičkog kodeksa predstavlja veoma značajno dostignuće. . . Znanost bi u stvari dozvolila da se zamijeni divljački genocid mnogo suptilnijim intervencijama, ali možda još gorima«¹⁰

E. Morin je smjeliji u svojim vizijama »meta-biologije«: »Pitanje napreduje na više znanstvenih frontova; s jedne strane bio-genetička modifikacija čovjeka, koja bi mogla dovesti do jedne nad-čovječne vrste s pomoću serije u osnovi umjetnih mutacija; s druge strane stvaranje jednog post-biološkog bića kojega više ili manje predskazuje »android« iz fantastičnih romana; konačno mogućnost jednog novog odnosa između kolektivne organizacije (sa umjetnim nad-mozgovima), nadčovječnom individuumom i post-humanih bića tvorilo bi ono globalno i multi-dimenzionalno novo biće koje označujem imenom kozmopiteka«.

»I revolucionarno je pitanje postavljeno:

Treba li se odreći naše »prirode«? Ako da:

U kojim smjerovima valja sagledati ontološku reformu čovjeka?

Kako odrediti jednu politiku antropološke reforme (revolucije)?

Mogućnost jedne revolucionarne akcije na čovjeku široko je otvorena.«

»Nije problem u tome da se bojimo manipuliranja vrstom s pomoću čovjeka; vrstom stalno manipuliraju vanjske okolnosti, klime, elementi; vrsta je proizvod duge manipulacije što se izjednačuje sa biološkim nastankom. Pitanje je u tome da sagledamo i da se borimo za reformu ljudskog bića.«¹¹

Neo-scijentizam stavlja u pitanje ideju čovjeka, ali stav koji smatra da je ideja čovjeka ugrožena, jer tehnokratska manipulacija može dovesti do degradacije čovjeka, kao što pretpostavljaju »prospektivci«, čini se neuporedivo realističniji od Morinove pretpostavke gdje bi manipulacija dovela do jedne nove mutacije u smjeru nad-čovjeka. Iako dosada eksperimentalna genetika nije uspjela proizvesti mutacije koje bi značile pojavu nove vrste na genetički višem nivou, možemo teorijski postaviti pitanje, što bi značila takva mutacija u slučaju čovjeka? Očito nije riječ o tome da damo čovjeku jače mišiće, brže noge ili čvršće zube (čime bismo ugrozili tako poštovanu profesiju kao što je liječnička ili zubarska!), nego da izazovemo u toku embrionalnog razvoja još jedno dijeljenje kortikalnih živčanih stanica, čime bismo stvorili vjerojatno jedno biće s daleko većim inte-

10) La recherche scientifique, l'état et la société, u časopisu »Prospective«, br. 12, PUF, Paris, 1965.

11) E. Morin, Introduction à une politique de l'homme, Ed. du Seuil Paris, 1965, str. 44 — 45.

lektualnim sposobnostima. Mi, doduše, nemamo nikakve realne predodžbe o tome kakve bi to bile »više intelektualne sposobnosti«, budući da čovjek već i sa sadašnjim intelektualnim sposobnostima spoznaje sve što hoće i što mu treba, pa i više nego što mu treba za »pristojan život«! Ovaj naš Natčovjek posjedovao bi, dakle, neku inteligenciju koju bismo u usporedbi sa sadašnjim ljudskim umom mogli nazvati samo »božanskom«, iako je čovjek dosada često u svojoj oholosti smatrao da već raspolaže takvim umom. Dakle, čitavo eksperimentiranje prema višoj vrsti dalo bi nam samo dokaz da smo eksperimentalno proizveli »boga«, i time dobili prviput konkretni kozmološki dokaz o »božjoj egzistenciji«. Jedina teškoća u ovim neo-scijentističkim pokusima bila bi u tome, da li bi Morin našao dovoljno ženskih maternica za proizvodnju potrebnog broja ljudske zamorčadi koliko bi ih tražio ovaj veličanstveni eksperiment?!

4) Željeli smo da sasvim ukratko opišemo samo neke tipične tendencije suvremenog naučnog i tehničkog razvitka iz kojeg tehnokratski scijentizam crpi svoju inspiraciju. Mi nismo ni iz daleka time iscrpili ovu temu! Obavezni smo da upozorimo: koliko god nam se generacije i anticipacije u duhu ove intelektualne orijentacije činile nekritičke, redovito nalazimo, kad je riječ o tim tendencijama, veoma kritičke ocjene u mnogih autora o stvarnim opasnostima koje vrebaju čovječanstvo, ali isto tako i uvjerenje da od samoga čovjeka zavisi što će načiniti od onih sila koje je oslobodio. Nemamo dakako, namjere da citiramo sve te kritičke stavove. Navest ćemo u vezi s američkom grupom prospektivaca, čiji smo rad navodili, mišljenje od jednog suradnika spomenutog zbornika, Roberta M. Hutchinsa, koji kaže:

»Moja je teza da će 1985. godina biti ono što mi želimo da bude. Ja sam protivnik svim determinizmima, defetizmima, cinizmima ili ekstrapolacijama koje ograničavaju slobodu i sposobnost čovjeka da upravlja sam sobom. Ako su naši problemi narasli po opsegu i složenosti, narasla su također i naša sredstva da se njima pozabavimo. Isključivanje prostora i vremena, napredak znanosti i tehnike, širenje naobrazbe i, što je najvažnije, iskustvo iz posljednjih 175 godina ne daje nam pravo da smatramo kako novi svijet kojem idemo ususret predstavlja nepremostive poteškoće za obične ljude, te da se moramo predati jednoj eliti eksperata, ili biznismena, ili birokrata, ili vođa ove ili one vrste. Vjerujem da je demokracija najbolji oblik vladavine i da je ona još moguća.« (ibid., str. 183)

Dok se kritički odnos ovdje zasniva na mogućnosti ljudske ili humane akcije na nivou određene demokratske koncepcije društva, pa se i nastoji utvrditi gdje počivaju zbiljske mogućnosti za takvu akciju, čime se jedna humanistička vizija svijeta suprotstavlja tehnokratskoj, dotle još uvijek u mnogih socijalističkih autora nalazimo *naivno-apologetski* odnos prema tehnici

kao takvoj. Isključivanje svake opasnosti s njene strane za društveni poredak, daje u stvari, potpuno slobodne ruke svima mogućim birokratskim i tehnokratskim tendencijama u samom socijalizmu. Tipičan je u tom pogledu stav istočnonjemačkog filozofa Hermanna Leya. On polemizira sa svim iole značajnijim suvremenim autorima koji su izrekli neki kritički stav prema tehnici i njenoj upotrebi. On smatra da uzroci kritičkog stava koji se javlja u građanskom društvu prema tehnici leže prvenstveno u nesposobnosti građanskog društva da prevlada klasne suprotnosti, pa počinje prezirati ono po čemu se ono afirmiralo nasuprot feudalnom društvu, što je izraz dekadencije i reakcionarnosti ovoga društva i ujedno dokaz da jedino marksizam može dosljedno braniti znanstveno prilaženje društvu i prirodi. Kritika tehnike samo je izraz krize znanstvenog pogleda na svijet u građanskom društvu, a kriza ovog znanstvenog pogleda izraz krize u materijalnim proizvodnim odnosima, to jest odraz materijalne baze u intelektualnoj superstrukturi. U socijalizmu ovi uzroci više ne djeluju, pa je stoga stav prema tehnici sasvim suprotan:

»Moderna tehnika izrasta iz širokog društvenog pothvata. Socijalističko je društvo stoga njena prava domovina. Oni odgovaraju jedno drugome. Između njih postoji slaganje. Tehnika postaje u rukama socijalističkog čovjeka sredstvo za potvrdu njegove duhovne i karakterne potencije.«¹²

Ovaj sretan brak između moderne tehnike i socijalističkog društva proizlazi ne samo iz materijalističkog nazora o svijetu, već i iz planiranja proizvodnje i znanosti. »Materijalistički nazor o svijetu, kaže Ley, priznaje vezu između svake znanosti s njenom materijalnom osnovom. Stoga on ne zapada u pogrešno mišljenje da se istraživanje baze vrši u praznom prostoru. Ovo ima u socijalističkom društvu svoje čvrsto mjesto, jer njegov prostor proizlazi iz perspektive planiranja. Stoga se ono može još više proširiti nego u kapitalističkom društvu.« (34 — 35) Ley energično odbacuje pesimističke stavove zapadnonjemačkog filozofa Carla Schmidta i obara se na njegovu tvrdnju, da se mi izlažemo opasnosti da padnemo pod tehnokraciju, koja bi konačno mogla zavladatai svime i koja bi svoje odluke donosila u odnosu na automate a ne u odnosu na ljude, koje bi žrtvovala automati- ma.« Ley ovako ripostira: »Sveukupni argumenti strategije straha dakle prisutni su ovdje. Schmidt preporuča kao protumjeru da se izdigne visoko ideja ljudskog dostojanstva i slobode. On se poziva pri tome na Marxa i stavlja ovakva shvaćanja u vezu s pojmom otuđenja što ga je Marx kojiput upotrebljavao.« (164) Pojam otuđenja nema, dakako, što da traži u socijalističkom društvu po mišljenju Leya: »Ovo »otruđenje«... dokinu-

12) Hermann Ley, Dämon Technik? DVW, Berlin, 1961, str. 20.

to je pobjedničkom klasnom borbom koja je dovela do diktature proletarijata.« (165)

Sasvim u duhu scijentizma isključuje Ley mogućnost da bi razvitak tehnike i njene raznovrsne primjene, o kojima smo govorili nešto malo naprijed, moglo dovesti do bilo kakvog problema u harmoničnim odnosima tehnike i socijalističkog društva, pa navodi u prilog ove teze da se u SSSR-u doktorske disertacije iz prirodnih znanosti i matematike u odnosu prema drugim znanstvenim oblastima štampaju u razmjeru tri naprama jedan, dok je u SAD taj razmjer obratan! Leyu ne pada na pamet da ispita razloge: odakle bijeg iz humanističke problematike u jednoj socijalističkoj zemlji? Ono što nas normalno zabrinjava, on u duhu tehnokratskog scijentizma smatra sasvim pozitivnom pojavom. Dok smo mi skloni mišljenju da bi suvremeni socijalizam morao davati mnoge odgovore o *krizi humanizma koji se javlja kao posljedica industrijskog razvitka i pretvaranja svih razvijenih industrijskih zemalja u »državu blagostanja« i »društvo obilja«*, on vjeruje da je jedino s pomoću uspjeha na području tehnike u socijalizmu moguće pokolebati buržoaski nazor o svijetu. »Nakon trećeg Lunika, piše Ley, koji je omogućio da se snimi stražnja strana Mjeseca, zaoštrila se u imperijalističkim zemljama kriza nazora u svijetu.« (426) Ley je očito uvjeren da će se taj nazor o svijetu srušiti kad Lunik 69 bude uspio snimiti stražnju stranu Venere!

Optimistički i apologetski stav prema tehnici postao je dio oficijelnog »dijamata« u socijalističkim zemljama, što se može razumjeti, ako se imaju u vidu naponi što ih socijalističke zemlje vrše da bi u tehničkom i ekonomskom pogledu dostigle najrazvijenije kapitalističke zemlje. Međutim, postavlja se pitanje, da li je dozvoljeno da socijalistički autori sistematski previđaju svu onu humanističku problematiku koju u sebi nosi ovaj razvitak bez obzira da li se odigrava u socijalističkim ili kapitalističkim zemljama? Na ovo pitanje osvrnut ćemo se u završnom razmatranju.

ŠTO ZNAČI TEZA O »KONCU IDEOLOGIJE«?

Poznata je D. Bellova teza o »koncu ideologije«. On ju je pretežno formulirao kao razočarenje intelektualaca pedesetih godina ovoga vijeka sa starim ideologijama koje vuku svoj korijen iz 19. stoljeća, ali on ju je mogao isto tako formulirati i kao logičnu posljedicu pobjede tehnokratskog scijentizma. On, istina, ukazuje na ovaj moment imajući u vidu prije svega ekonomski razvitak.¹³

13) »Svjetska ekonomska kriza i oštre klasne borbe, dolazak fašizma i rasnog imperijalizma u jednoj zemlji koja je stajala na čelu ljudske kulture, tragično žrtvovanje jedne revolucionarne generacije koja je proklamirala najljepše ideale o čovjeku, destruktivni rat dosada neviđenih

Težište teze o »koncu ideologije« ne pada na neku spoznajnu kritiku ideologije kao oblika »mistificirane svijesti«, već na ideologiju kao skup ideja koji je sposoban pokrenuti ljude na revolucionarnu akciju. Za radnike u kapitalističkim zemljama na Zapadu Bell smatra da su zadovoljniji svojim položajem nego intelektualci, a intelektualci su bez strasti i umrtvljeni, jer ideologija više ne posjeduje životnost koja goni k akciji. Za društvene promjene koje se danas zbivaju izazvane ekonomskim razvitkom nije potrebno mobilizirati posebna ideološka sredstva. Ekonomski razvitak treba prepustiti ekspertima, a društvene promjene zbivat će se ionako u smjeru boljeg i bogatijeg života za sve društvene slojeve. »Društvo obilja« koje je najavio u svojoj poznatoj knjizi J. Galbraith čini klasne sukobe i ideološku borbu suvišnom, nekom vrstom predrasude iz prošloga vijeka. Ako na današnjem stupnju razvoja socijalističke i kapitalističke zemlje pokazuju neke strukturalne razlike, sam ekonomski razvitak kao i sve veća primjena znanosti i tehnike u društvenom životu ove će razlike izbrisati.

A. A. Berle predviđa da će se socijalističke zemlje susreti s istim problemima koje imaju razvijene kapitalističke zemlje: »Nekad su komunistički režimi bili neprijateljski raspoloženi prema američkom sistemu i kritički prema njegovoj strukturi. Oni i sada ostaju neprijateljski, a da stvarno nisu kritički — njihova je kritičnost više dodatak u igri za premoć. Kad dostignu nivo produktivnosti i ekonomskog razvitka sličnog SAD, naći će se oči u oči s istim problemima koje danas imaju SAD. Nakon što su izgradili vlastiti proizvodni sistem, borit će se — kao što se Amerikanci sada moraju boriti — sa zadatkom da ovu (proizvodnu) moć preobrate u »dobar život« za građane. Jedan bogati komunizam uvidjet će da njegovi materijalni problemi nisu različiti od problema u bogatom kapitalizmu.« (u »Management and Corporations, str. 79) Ovaj stav sam po sebi još ne sadrži ništa »tehnokratskoga« (sam A. A. Berle je protivnik svake tehnokracije: »Ekonomski sistem nije sam po sebi cilj, kaže on, već mora odražavati sistem vrednota s kojima se publika općenito slaže«), ali neosporna činjenica da će se jedno druš-

razmjera, birokratizirano umorstvo milijuna ljudi u koncentracionim logorima i komorama smrti. — Za radikalnog intelektualca, koji je razrađivao revolucionarne pobude prošlog vijeka i po, sve je to značilo konac hilijastičkih nada, milenijarizma, apokaliptičkog mišljenja — i ideologije. Ideologija što je nekada bila put akciji došla je svome mrtvom koncu«. »Pokretne snage u starim ideologijama bile su društvena jednakost i, u najširem smislu, sloboda. Impulsi u novim ideologijama jesu ekonomski razvitak i nacionalna moć.« Na Istoku i na Zapadu »ekonomski razvitak postao je nova ideologija koja briše sjećanja na stara razočaranja«. »Politika pruža malo uzbuđenja. Neki od mlađih intelektualaca našli su izlaz u znanosti ili u univerzitetskoj karijeri, ali na štetu njihova talenta koji su usmjerili u tehničkom smjeru; drugi su tražili izlaz u umjetnosti.« (D. Bell, *The End of Ideology*, The Free press of Glencoe, 1960. str. 369 — 374).

tvo (makar socijalističko), koje se iz »društva (relativne) oskudice« pretvara u »društvo obilja« susresti s problemima koji se javljaju u tom društvu, uzima se ovdje kao argument za dokidanje ideoloških razlika u tim društvima. I, šta više, kao sasvim nezasnovana pretpostavka za previđanje društvenih problema koji mogu biti krajnje kritični, i ne samo kritični već i izvor novih inicijativa, nove akcije ne manje revolucionarne od one koja je išla za promjenom starih klasnih odnosa! Strogo znanstveno rukovođenje ekonomskim životom u granicama gdje će se taj sektor planirati (to jest prvenstveno u energetici, teškoj industriji i nekim oblicima zajedničkog saobraćaja), neće dokinuti probleme koji će se pojaviti sa »ljudskom potrošnjom« i »ljudskim potrebama«, i racionalizam prvoga, kao stvarne infrastrukture društva, neće dokinuti pasioniranost u rješavanju potonjih problema.

Ideologija je prestala biti *radikalno mišljenje* ne samo za intelektualce, već kao što smo vidjeli, i za radničku klasu. Ovo veoma rašireno mišljenje R. Aron izražava ovako: »Radnici su postajali sve manje i manje revolucionarni, u marksističkom smislu, što su se više razvijale proizvodne snage. Međutim, prema doktrini, oni su morali postajati to sve više... Za zapadne zemlje u kojima se nastavlja ekonomski napredak, ideologija o odlučnoj bitci među klasama pripada prošlosti. Nema sumnje, ona utječe na pokojeg intelektualca, u funkciji takve filozofije, ona privlači neku frakciju radničke klase uslijed zbiljskih nepravdi; ali tip društva koje smo izučavali u istočnoj Evropi predstavljao bi za zemlje s industrijskom civilizacijom na Zapadu jednostavno nazadak.« (R. Aron, *La lutte de classes*, Paris, 1964, str. 359). Ekonomska nejednakost nema više onaj značaj što ga je imala ranije i ona sve više iščezava. Blagostanje u ekonomski razvijenim zemljama može ugroziti samo prevelika stopa nataliteta! Bogatstvo je uvjetovano produktivnošću, ali kad bi se ljudi brže množili od porasta produktivnosti, našli bi se u maltuzijanskoj situaciji. Čitav ekonomski razvitak ide, po mišljenju R. Arona, u smjeru brisanja klasnih razlika, a iščezavanjem klasnih razlika i u smjeru nestajanja ideoloških sukoba i sporova. Ovu tendenciju on uočava kod sovjetskih rukovodilaca u drugoj post-revolucionarnoj generaciji, koja mu se čini sve više i više »tehnokratska«, a ne »marksistička« u klasičnom revolucionarnom smislu.¹⁴ Uvlačenje sve većeg broja stručno školova-

14) »Rukovodioci u drugoj generaciji pokazuju, izgleda, više karakteristične crte baštinika nego pionira. Kulturni nivo pučanstva i tehničko obrazovanje kadrova postaje sve više. Ja bih rado stavio akcent, kad bih se bavio dijalektikom na marksistički način, na protivurječnost jednog režima koji je prisiljen, da bi imao efikasnu ekonomiju, da širi obrazovanje, iako će ovo na duži rok ugroziti stabilnost despotizma. Konačno, tendencija koja će morati ubuduće prevladati čini mi se da je tehnokratska; »amerikanizam siromašnoga« postajat će sve bogatiji i, dosljedno, upravljači će se više brinuti za sebe, za blagostanje zajednice, nego za širenje njihove vjere izjedene skepticizmom.« (op. cit. str. 345).

nih ljudi na odgovorne i rukovodeće društvene funkcije potiskuje »stare kadrove«, tipa revolucionarnih tribuna i propagandista revolucionarnih ideja, oduzima socijalističkoj vlasti crte ideološke nadahnutosti, harizmatičke vlasti i uslijed premoći tehničkih kadrova nad humanističkima daje joj izgled tehnokratske vladavine.

HOĆE LI TEHNOKRATSKI SCIJENTIZAM DOVESTI DO VLADAVINE TEHNO-BIROKRACIJE?

Istina je da najvidniji procesi u suvremenom društvu govore u prilog tehnokratskog scijentizma, od Saint Simonove vizije opće industrijalizacije proizvodnje do Weberove vizije progresivne racionalizacije i birokratizacije društvenog upravljanja, i nije čudo što ovaj raspolaže jednim vraškim optimizmom u mogućnost rješavanja najraznovrsnijih društvenih problema. Doduše, pod jednim uvjetom: da naučimo kompjutore »misliti« i »odlučivati«, i da naučimo ljude »misliti« i »odlučivati« kao što »misle« i »odlučuju« kompjutori. Nedavno nam je Goddard u svojem »Alphaville-u« pokušao slikovito dočarati kako bi izgledala takva društvena organizacija. No, ostavimo po strani sada sve science-fiction izlete i zauzmimo stav prema realnim procesima koji prijete tehno-birokratizmom! Nemojmo se začuditi, ako na koncu ustanovimo da sve ono, što govori njoj u prilog, govori istovremeno i protiv nje.

Sasvim je realno i nezadrživo daljnje širenje znanstvene misli i njene praktične primjene, jer tehnika sve više postaje zavisna od znanstvenih otkrića, dok znanost sve manje postaje zavisna od primjene znanstvenih pronalazaka.

Time je, naravno, uvjetovano i daljnje povećanje znanstvenih i tehničkih kadrova, i opći porast »jajo-glavaca« ili intelektualaca u društvenoj strukturi, i budući da ovaj tip inteligencije pripada pretežno po svojoj funkciji »najamničkoj«, a ne »slobodno-profesionalnoj« inteligenciji, njen će se položaj više približavati radničkoj klasi nego drugim društvenim slojevima. Vjerojatno je da će za nju tehnokratska i etatistička koncepcija socijalizma biti manje atraktivna od humanističke i samoupravljačke koncepcije.

Svakako da će elektronika i kibernetika izazvati automatizaciju najrazličitijih proizvodnih postupaka te da će mnoge »upravljačke funkcije« preuzeti na sebe (naročito u oblasti energetike, bazične industrije, transporta, komunikacija i nekim drugima), ali će istovremeno uvjetovati proizvodnju sve veće mase potrošnih dobara i oslobađati sve veću masu ljudi iz proizvodnog procesa, koji će svoje »slobodno vrijeme« upotrebjavati za neplaniranu i nestandardiziranu potrošnju (a i proizvodnju!) potrošnih dobara (materijalnih i kulturnih). Planiranje automatiziranih postupaka u oblasti proizvodnje rehabili-

tirat će tržište po »zakonu ponude i potražnje« u oblasti potrošnje, iako će ova potrošnja primiti sve više kulturni i luksuzni oblik.

Prevlast znanstveno-tehničkih otkrića dovest će svakako do stvaranja jedne »tehničke sredine« (G. Friedmann) koja će u velikoj mjeri zamijeniti »prirodnu sredinu« ljudskog života, ali kao što će automatizirana proizvodnja tvoriti *stvarnu društvenu infrastrukturu*, na kojoj će čovjek slobodnije raspolagati svojim vremenom i sposobnostima, tako će i »tehnička sredina« tvoriti samo jednu transhumanu okolinu (od čovjeka stvorenu, ali čovjeku ravnodušnu) koja će mu dozvoliti da lakše i potpunije razvije svoju ljudsku prirodu.

Isto je tako realan i nezadrživ proces širenja znanstvene misli sa širenjem inteligencije i obrazovanja uopće, a to znači i načina mišljenja koji je svojstven znanosti: racionalizam i objektivizam koji će potiskivati mitove i mistike; univerzalizam i internacionalizam koji će suzbijati etnocentrizme, nacionalizme, rasizme, imperijalizme. Znanstvena misao nikad nije imala takav argument na svojoj strani: ljudski život koji se mora svakog trenutka iskupljivati neprekidnom kontrolom moguće smrti, znanstvenom kontrolom nad totalnom auto-destrukcijom nuklearnih i drugih još neotkrivenih sila. Ali prisilni pacifizam ove znanstvene ili racionalne samo-kontrole, koji danas dominira sviješću ljudi, bit će po logici same vanjske prisile potisnut u infrastrukturu svijesti (ne u podsvijesti!), kao što su svojevremeno već ranije u našoj historiji ljudožderi potisnuli svoje incestuozne želje. Time će iracionalni i životni porivi na tlu nove humanosti dobiti ponovo svoje slobodno polje za igru!

Sasvim je očito da je prodiranje tehnologije u proizvodnju povećalo značaj tehničkih kadrova nasuprot klasičnih socijalnih hijerarhija u poduzeću.¹⁵ Isti proces vrši se i na nivou komunalne, regionalne i državne administracije. Društveni život postao je toliko složen da bez analize eksperata narodni poslanici i ministri postaju nemoćni u donošenju odluka. Sistematsko korištenje stručnih kadrova u svim velikim društvenim organizacijama danas je opća praksa, pa to ne rađa samo antagonizam političar — stručnjak, već i opasnost tehnobirokratske simbioze ovih faktora. Etatizam i militarizam pogoduju ovom procesu. Birokratizam ili tehno-birokratizam postao je danas predmet najintenzivnijih izučavanja, pa se nasuprot njemu ističu decentralizacija rukovodilačkih funkcija i razvijanje neposredne ili participativne demokracije. S obzirom na činjenicu da se danas sve veći dio aktivnog stanovništva nalazi u najamnim radnim

15) Ispitujući strukturu utjecaja u našim proizvodnim organizacijama ustanovili smo da na zanatlijskom i mehaniziranom nivou proizvodnje na prvo mjesto po utjecaju dolazi direktor, dok na automatiziranom nivou na prvo mjesto dolazi inženjer.

odnosima, borba protiv birokratizma predstavlja jedan od ključnih zadataka u progresivnoj preobrazbi društva, kako kapitalističkog, tako i socijalističkog.

Istina je da razvitak tehnologije s automatizacijom mijenja položaj i strukturu radničke klase, a da porast proizvodnih snaga i potrošnih dobara utječe na podizanje životnog standarda u najvećem njenom dijelu, ali to ne mijenja njezin položaj u proizvodnji kao »privjeska stroja«, niti u raspodjeli kao eksploatirane klase niti u potrošnji kao objekta masovne, standardizirane, komercijalizirane nehumane potrošnje. Što više, ovaj njezin položaj dijele sve više i slojevi tehničke i druge inteligencije, kao i srednji slojevi namještenika. Ako borba za emancipaciju radničke klase i društva uopće ne stavlja toliko težište na pauperizaciju, ona je stavlja sve više na društvenu i ljudsku degradaciju. Ako je ideja slobode za tehnostrate izgubila svoj značaj, jer su je zamijenili planiranjem i kultom materijalne proizvodnje, ona će, naprotiv, dobivati svakog dana sve puniji i snažniji smisao kao protustav društvenoj hijerarhiji koja nastoji ljude držati u potčinjenosti »u ime znanosti i prosperiteta«. Pitanje jednakosti neće se moći prikriti pojavom »društva obilja«, jer će obilje kao ekonomska kategorija nužno postaviti na dnevni red »ljudske potrebe« kao antropološku kategoriju. Relativnom materijalnom sitošću (koja ostaje bitni problem za »Treći svijet«!) ne može se prigušiti ljudska potreba za društvenom jednakošću u vršenju društvenih odgovornosti i potreba za ličnim dostojanstvom. Naravno da se time i problem socijalističke revolucije stavlja na njegovo pravo tlo — humanističko.

Znanstvena i tehnička revolucija zaoštrit će sva pitanja u vezi sa društvenom i ličnom egzistencijom čovjeka. Ona neće uništiti nego će naprotiv, stvoriti uvjete društvenog života koji će čovjeku dozvoliti da više misli o sebi kao čovjeku, o svojim ljudskim potrebama i ljudskoj prirodi, da na određeniji način postavi pitanje smisla i besmisla svoje egzistencije, da se odluči za trajanje ili iščeznuće, za akciju ili mirovanje, stvaralačku praksu ili mističku kontemplaciju, za društvenu požrtvovnost ili izolaciju, za ljubav ili ravnodušnost. Sva pitanja koja mu nameće njegova simboličko-generička inteligencija zaokupljat će njegovu svijest i jurišat na njegovo srce jače no ikada. Filozofija će biti njegova strast. A kako je u ovoj oblasti čovjek uvijek sposoban za kolebanje među krajnostima, za dobro i zlo, za visoko i nisko, za čovječno i nečovječno, čekat će ga kao i dosada borba, borba sa ljudima i sa sobom. Samo vrlo površni duhovi, tehnokratski zadojeni, mogu pretpostaviti da sutrašnjica pripada znanstvenom mišljenju koje će iz rekreativnih razloga trpjeti na sebi neki secesionistički florealni ornament i — umjetnost. Čovjek će potvrđivati svoju stvaralačku prirodu, sutra kao i jučer, time što će davati neki, bogatiji ili siromašniji, racionalniji

ili iracionalniji, odgovor na pitanje o smislu svoje egzistencije, pa će upravo u svojem vrhunskom stvaranju kao umjetnik, ili kao filozof, ili kao naučenjak, udariti na onu granicu gdje ga čeka ništavilo i besmisao, a po snazi svoje volje i duha opredijelit će se za to koliko će dati smisla ništavilu, a koliko čovječnosti neljudskosti.

Svetozar Stojanović

Beograd

Posle nekoliko decenija teške krize danas se sa sigurnošću može govoriti o renesansi marksizma. Kao feniks on se ponovo rađa iz pepela, iako mu je više puta pravljena autopsija.

Međutim, marksizam kao kritika kapitalizma, pa i državnog kapitalizma, izgleda da je pri kraju mogućnosti za inovacije, pa je počeo da se ponavlja. Zato samo na prvi pogled zvuči paradoksalno ako se kaže: marksizam se *danas* može dalje razvijati prvenstveno kao kritika socijalističkog ili kvazisocijalističkog pokreta i društva, iako od početka predstavlja program prevazilaženja kapitalizma. U kritičkom suočavanju sa pokretom i društvom koje pretenduje na socijalizam ima najviše novih izgleda da se taj program bogati, isprobava i konkretizuje.

U tom pogledu već se javljaju zanimljive ličnosti i značajni rezultati. Naravno da je obnova marksizma u onom prostoru koji sebe naziva socijalističkim neuporedivo brža i radikalnija u tretiranju akademske filozofske problematike. Za ideološke probleme i kritičku primenu teorijskih rezultata na vlastita društva još uvek nema dovoljno slobode.

Na žalost, i kad to nije slučaj marksisti u svojoj društvenoj kritici zbog teorijske inercije ne idu do najdubljeg korena. Već po svojoj prirodi marksizam mora tražiti taj koren u globalnom društvenom sistemu. Marksistička kritika, po mom mišljenju, tek stoji pred zadatkom razotkrivanja najvećeg ideološkog mita XX veka: etatističkog mita socijalizma. Bez te demitologizacije marksistička filozofija i društvena nauka ne može do kraja odigrati ulogu *epohalne* kritičke svesti.

Da odmah iskažem osnovnu ideju. Degeneracijom komunističkog pokreta i socijalističke revolucije razvio se etatizam kao novi klasni društveno-ekonomski sistem, i to etatizam oligarhijskog tipa. On se neprekidno ideološki legitimiše kao socija-

lizam. Istinski marksisti i komunisti imaju prvorazrednu teorijsku i praktičnu obavezu da prodru kroz taj mitski zastor do etatističke stvarnosti. Njene paradigme su staljinizam i maoizam.

Nepostojanje razvijenog i masovnog industrijskog proletarijata bio je jedan od presudnih uzroka etatističkog izopačenja socijalističke revolucije. Ovim se, naravno, ne tvrdi da je borba za socijalizam u takvim uslovima unapred sasvim osuđena na neuspeh, već samo to da će verovatniji rezultat biti etatizam. Istorija je baš na primeru Jugoslavije pokazala da to nije *neizbežan* tok. Pobedu etatističke tendencije može da spreči dugotrajna i uporna borba konzekventno revolucionarnih, socijalističkih snaga pre svega u komunističkoj organizaciji. Da bi se onemogućila snažna tendencija za stvaranjem novog klasnog društva, neophodno je ni manje ni više nego to da komunistička organizacija koja ima potpun monopol državne vlasti, istovremeno stvara uslove za razvoj radničke klase i inicira i razvija društveno samoupravljanje, da postepeno razvlašćuje sebe samu.

Ali vratimo se pola veka unazad. U Rusiji revolucionarna elita morala je većim delom da preuzme na sebe misiju još nerazvijenog industrijskog proletarijata. Posle preuzimanja vlasti ona se polarizovala pred osnovnom dilemom: razvijati društveno samoupravljanje inicirano sovjetima radničkih, vojničkih i seljačkih deputata ili ga zameniti državnom vlašću komunističke partije. Istine radi treba reći da je socijalistički, samoupravni sistem bio samo skiciran u Marxovoj analizi Pariske komune i Lenjinovoj »Državi i revoluciji«. Ponajmanje je bilo jasno kako praktično treba da izgleda socijalistički ekonomski model. I to je u izvesnoj meri doprinelo pobedi etatističke struje. Detalji tog procesa tek treba da budu istraženi i ocenjeni. Moralo bi se vratiti unazad sve tamo do prvih konfrontacija u boljševičkoj partiji posle dolaska na čelo države. Izgleda da je jedna od prekretnih tačaka bio čuveni sukob sa tzv. radničkom opozicijom. Prošlo je pedeset godina od oktobarske revolucije, a uloga Lenjina i lenjinista u tom periodu još nije dovoljno svestrano i nepristrasno sagledana.

Iako nastao kao izrazito antietatistička teorija, marksizam je poslužio kao ideološka osnova etatizma. Taj tok etatističke modifikacije i prilagođavanja marksizma kulminirao je na XVIII kongresu SKP(b) Staljinovim eksplicitnim odbacivanjem ideje o odumiranju države i usvajanjem shvatanja o jačanju države u socijalizmu. Maoizam delimično predstavlja prilagođavanje staljinizma kineskim uslovima, ali i dosta specifičan vid etatizma.

Može se povući paralela između sudbine građansko-demokratske i socijalističke revolucije. Iz redova širokih narodnih masa koje su srušile feudalizam postepeno se izdvajala buržoazija kao nova vladajuća klasa. Paralelna diferencijacija odvijala se

i u socijalističkoj revoluciji. Ekspropriisana feudalna i buržoaska svojina postala je osnova etatističkog vlasništva. A široke mase postaju objekt eksploatacije nove vladajuće klase. Sve to nailazi na ogorčen otpor konzekventno revolucionarnog krila komunističke partije koje postepeno biva potisnuto ili čak fizički likvidirano. Kasnije se etatizam širi preko nacionalnih granica i uspostavlja u više zemalja, koje dolaze pod direktnu kontrolu i zavisnost od matične i najsnažnije etatističke zemlje.

Ovaj etatizam se neprekidno predstavlja kao socijalizam. U njegovu ideološku mrežu hvataju se čak i mnogi oštri kritičari staljinizma i maoizma. I to vlastitim izumom o etatističkom socijalizmu, za razliku od samoupravnog. Jugoslovenski marksizam, uključujući i njegovu inače radikalnu filozofiju, nije izuzetak u tom pogledu. Tako je pored razlikovanja socijalizma i komunizma uvedena i nova podela samog socijalizma na državni i samoupravni. Zbog toga je dalje komplikovana šema tzv. prelaznog perioda. Ne samo da je socijalizam prelazni period između kapitalizma i komunizma, nego je i etatistički socijalizam shvaćen kao prelazna forma prema samoupravnom socijalizmu. Ali dokle se može snalaziti uvođenjem sve novih komplikacija? Na taj način samo se iluzorno svlađuju teorijske teškoće, jer prelaznim možemo proglasiti svaki period između dva istorijska entiteta. Ipak, ostaje osnovno pitanje: da li navodni državni socijalizam ima dovoljno zajedničkih suštinskih obeležja sa samoupravnim socijalizmom da ga uopšte smemo nazvati socijalizmom.

Autori i korisnici kategorije »etatistički socijalizam« i sami implicitno priznaju krupne teškoće kad dalje prave distinkciju između *birokratizovanog* državnog socijalizma i *revolucionarnog* državnog socijalizma. Ali kakav je to birokratizovani socijalizam?! Izgleda da po ovoj koncepciji jedan entitet može potpuno da promeni svoju prirodu i da ipak ostane to što je bio!

Uostalom ima i drugih društava zasnovanih na državnoj svojini i centralnom planiranju, pa ipak niko od marksista nije spreman da ih nazove socijalističkim. Ako jedan savremeni sistem nije kapitalistički, iz toga ne sledi da mora biti socijalistički. Zar da društva o kojima ovde govorimo nazivamo socijalističkim zato što njihovi vladajući krugovi proklamuju socijalizam kao svoj istorijski cilj?!

Pod socijalizmom treba podrazumevati samo sistem zasnovan na društvenoj svojini i društvenom samoupravljanju, »društvo sastavljeno od asocijacija slobodnih proizvođača koji svesno rade prema zajedničkom i racionalnom planu«. (K. Marx: »Kleine Oekonomische Schriften«, Berlin, 1955, S. 321) Radnička klasa razvija svoje samoupravljanje i istovremeno podstiče rascvat sveopšteg i integralnog društvenog samoupravljanja. Ona ne bi mogla da očuva i razvija svoje samoupravljanje ako bi ostale društvene oblasti prepustila monopolu državnog apa

rata, jer bi se on ubrzo konstituisao i učvrstio kao vladajuća klasa, pa uskoro ugušio i samo radničko samoupravljanje. Tako danas treba interpretirati Marxovu misao da proletarijat ne može emancipovati sebe ako istovremeno ne oslobodi čitavo društvo.

Jedna grupa marksista, u koju spadaju Fromm i Marcuse, s pravom odbacuje mistifikaciju sa tzv. etatističkim socijalizmom, ali se zapetljava u jednu drugu, ne manje neprihvatljivu klasifikaciju. Oni, naime, uviđaju da su to eksploatatorska društva, pa s pravom ne žele da ih nazivaju socijalističkim. Ali pošto zbog teorijske inercije ne mogu da izađu iz Marxove podele na kapitalizam i socijalizam, izlaz traže u pojmu državnog kapitalizma. Ipak, isuviše je očigledna razlika između takvih zemalja i onih o kojima je ovde reč. U njima nema ni kapitala ni kapitalista. Ubedljivije je očekivati da će se savremeni kapitalizam takođe postepeno transformirati u etatizam, nego etatistički sistem mešati sa kapitalističkim.

Marxova podela na kapitalizam i socijalizam već poodavno ne može da pokrije čitav niz novih slučajeva, i to ne samo onih o kojima ovde raspravljamo. Danas ima zemalja, naročito novooslobođenih, koje očigledno nisu kapitalističke, ali ni socijalističke. Neki marksisti sasvim neubedljivo traže spas u terminu »nekapitalističke« zemlje! Daleko je prihvatljivije proširiti Marxovu podelu etatizmom.

Doduše, marksisti i drugi danas često upotrebljavaju tu kategoriju, ali u jednom mnogo blažem smislu, kao naziv za jačanje države u savremenom društvu. Ali zar ta tendencija ponekad ne preovlada toliko da etatizmom treba nazvati i poseban društveno-ekonomski sistem? Već klasični marksizam priznao je mogućnost da se državni aparat osamostali od društvenih klasa. Marx je također predviđao i mogućnost da se državni aparat odvoji, osamostali i okrene protiv radničke klase posle socijalističke revolucije. Mnogi marksisti to smatraju glavnim opasnošću po revoluciju. Sada postoji teorijsko-saznajna i praktično-politička potreba da se ide do kraja i ostavi kategorijalno mesto za pretvaranje državnog aparata u vladajuću klasu i, prema tome, za jedan novi tip klasnog društveno-političkog sistema.

Etatizmom treba nazivati sistem zasnovan na državnoj svojini sredstava za proizvodnju i državnom upravljanju proizvodnjom i ostalim društvenim delatnostima. Državni aparat predstavlja novu vladajuću klasu. Kao kolektivni vlasnik sredstava za proizvodnju on upošljava radnu snagu i eksploatiše je. Lični udeo pripadnika vladajuće klase u raspodeli viška vrednosti proporcionalan je položaju u državnoj hijerarhiji. I u odnosu prema etatističkoj klasi treba marksistički govoriti o perspektivi eksproprijacije eksproprijatora, socijalizacije sredstava za proizvodnju i upravljanja proizvodnjom.

Empirijski se može pokazati da staljinizam i maoizam imaju sva obeležja ovako opisanog etatističkog uređenja. Njihovi ideolozi prikrivaju stvarnost izjednačavajući društvo i državu i tvrdeći da je sistem utemeljen u društvenoj svojini. Ali onaj ko stvarno upravlja proizvodnjom i raspolaže viškom vrednosti — taj je *de facto* vlasnik sredstava za proizvodnju, bez obzira na drugačije formalno-pravno određenje. Činjenica je da državni aparat u ovom sistemu ima izuzetno veliku političku i ekonomsku moć, prihode i status, i da sve to ni malo ne zaostaje iza kriterijuma marksizma za razvrstavanje u vladajuću klasu. Specifičnost etatističke klase pored ostalog sastoji se i u tome što njena ekonomska moć izvire iz političke moći, dok je kod buržoazije obrnut slučaj. Mora se priznati da marksizam često nije imao dovoljno sluha za ovaj politički determinizam.

Mogućnost za mistifikaciju etatističkog vlasništva nastaje već zbog navike da se pojam svojine vezuje za kapitalističku — bilo individualnu ili korporativno-kapitalističku svojinu, kod koje je udeo u raspodeli viška vrednosti određen veličinom prethodno uloženog kapitala. U etatističkom društvu, kao što smo već rekli, vladajuća klasa je *kolektivni* vlasnik sredstava za proizvodnju, pa je deo viška vrednosti koji njeni pripadnici prisvajaju za ličnu potrošnju određen njihovim statusom u državnoj hijerarhiji. Uostalom, učešće u *svim* odlukama o upravljanju proizvodnjom i o raspodeli viška vrednosti vrši se po istom principu. Pošto pripadnici vladajuće klase ne mogu individualno arbitralno da prisvajaju ili prodaju bilo koji deo državne svojine, to se mnogima čini da ona i nije ničija već opštedruštvena svojina. Pa ipak, pojam kolektivne klasne svojine ne bi trebalo da predstavlja toliku misteriju, jer je iz istorije dobro poznato — da navedemo samo slučaj feudalne crkvene svojine.

Zaista treba imati jako veliku ili čak pokvarenu maštu da bi se položaj radničke klase u etatističkom društvu video potpuno izokrenuto. Ideološki mit o proletarijatu kao vladajućoj klasi pothranjuje činjenica da se etatistička klasa delimično regrutuje iz proletarijata. Ni u najliberalnijem smislu te reči, koji ne bi prelazio u ironiju ili cinizam, za radničku klasu se ne može reći da je vladajuća. Ona je u tom sistemu više nego podređena i eksploatisana. Ne samo da ne odlučuje o upravljanju proizvodnjom i raspodeli viška vrednosti, već nema ni ona prava koja je izborila u razvijenom buržoasko-demokratskom sistemu: ne može da bira poslodavca ni da se pogađa oko radnih uslova i visine najamnine. Proletarijat nema svojih nezavisnih organizacija koje bi zastupale i štatile njegova prava. Nominalno radničke organizacije, praktično su podržavljene i pretvorene u transmisije etatističke klase i njene partije.

Radi se i pod izrazitom vanekonomskom prinudom. U potpuno konstituisanom zaokruženom etatizmu seljaštvo je podržavljenjem zemlje pretvoreno u deo proletarijata.

Neki analitičari i kritičari radije govore o vladajućoj *kasti*, a ne o klasi. Ali to je zaista isuviše slobodna upotreba ovog inače prilično preciznog sociološkog koncepta. Kasta je ekskluzivna i nasledna socijalna grupacija. Vladajuća etatistička grupa očigledno nema te karakteristike.

Ima dosta marksista koji na nju primenjuju najblaže analitičko kritičko oruđe: društveni *sloj*. To više nego pogoduje ideološkoj mistifikaciji vladajuće klase. Stvarni odnos između vladajuće grupe i proletarijata, kojeg karakteriše sukob zbog koncentracije moći, bogatstva i socijalnog prestiža na jednoj, i podređenosti i eksploatisanosti na drugoj strani, može se zahvatiti samo kategorijalnom simetrijom. Ako klasa ne stoji nasuprot klasi, a želi se koliko-toliko ostati u dodiru sa realnošću, onda nastaje čudna situacija. Sredstva za proizvodnju nisu svojina proletarijata, ali ni državnog aparata. Pa čija su onda? Ničija? Ili društvena? Ali kakva bi to bila društvena svojina iz koje je isključena radnička klasa?!

Etatistička klasa se grčevito drži marksizma kao svoje ideologije, doduše jako modifikovanog marksizma. Svojim učenjem o socijalizmu kao pripremi besklasnog društva marksizam joj pogoduje za spuštanje ideološkog zastora preko klasne stvarnosti, jer »Svaka nova klasa koja zauzima mesto one što je pre nje vladala, prisiljena je, samo zato da bi ostvarila svoj cilj, da predstavi svoj interes kao zajednički interes svih članova društva. . . Ona će svojim idejama dati oblik opštosti i predstavice ih kao jedino nacionalne i opštevažće« (Marx). Međutim, svojim revolucionarno-humanističkim programom, čiju sistemsku okosnicu čini zalaganje za slobodnu asocijaciju proizvođača, marksistička svest vrši snažan i neprekidan pritisak u pravcu socijalističke evolucije etatističkog sistema. Zbog toga vrhovni ideolozi etatizma, pa i Staljin, nikada nisu potpuno odbacili marksistički projekt odumiranja države i uvođenja društvenog samoupravljanja, već su ga »samo« odložili za komunističku budućnost.

Nije lako priznati da je socijalistička revolucija, sem u jugoslovenskom slučaju postepeno degenerisala u novo eksploatorsko, klasno društvo. Čini se kao da ćemo na taj način zatvoriti svaku socijalističku perspektivu. Emotivni otpor predloženoj teorijskoj modifikaciji verovatno će biti izazvan i tačnim zapažanjem da u takvom sistemu obično postoje jake, mada zapretane socijalističke snage, ne samo u radničkoj klasi, nego i u vladajućoj partiji. Da je snažne opozicije etatističkoj dekadenciji zaista bilo, pokazuje stepen brutalnosti koji je staljinizam morao da upotrebi da bi je skršio. Ali ne treba mešati prirodu snaga koje

se odupiru konstituisanju jednog društveno-ekonomskog sistema sa prirodom tog sistema.

Zbog istine i radi neutralisanja još jednog mogućeg otpora mojoj tezi, treba posebno istaći da nam ona nikako ne onemogućava da etatizam ocenimo kao progres u odnosu na konkretni sistem koji mu je prethodio. Zaista je socijalistička revolucija bila kratkog daha. Ali je etatizam koji je nastao njenom degeneracijom doneo ogroman napredak u tim zemljama.

Taj tip etatizma nazvaćemo oligarhijskim. Monopol vladajuće klase — ekonomski, politički, kulturni, moralni — direktan je i totalan. Zato je poslužio kao inspiracija za tzv. negativne utopije u savremenoj književnosti. Čitav niz faktora determinisao je razvoj baš takvog oblika etatizma: feudalno-kapitalistički sistem, nerazvijena radnička klasa, sredina bez elementarne demokratske tradicije, nizak opštekulturni nivo itd.

Od odlučujućeg značaja bio je i model vladajuće partije. Striktno centralistički i hijerarhijski uređena, ona je gradila čitav društveni sistem prema istom principu. Taj obrazac je kasnije prenet i na niz drugih zemalja i odnos matične etatističke zemlje prema njima.

Zemlje sa razvijenom građansko-demokratskom tradicijom — višepartijskim sistemom, parlamentarizmom, političkim liberalizmom — najverovatnije će razviti neku vrstu, uslovno rečeno, demokratskog etatizma. Upravo takav etatizam u formi »države blagostanja« programski je ideal i praktična politika savremene socijaldemokratije. Pokazuje se da inače ogorčeni protivnici — socijaldemokratija i degenerisani komunizam — imaju i mnogo zajedničkog. Sve je više znakova da se i na ovoj drugoj strani neposredno zalaže za jednu vrstu »države blagostanja« koju zovu »opštenarodna država«.

Moj predlog za dopunu Marxove tipologije društveno-ekonomskih sistema drži se, naravno, njegova principa podele: osnovnog tipa proizvodnih odnosa. Ljudsko društvo je još uvek centrirano oko materijalne proizvodnje, pa proizvodni odnosi i dalje odlučujuće utiču na totalitet društvenih odnosa. Zato će Marxov princip podele još dugo biti fundamentalan. U slučaju etatizma on pokazuje svoju prednost i zbog očitog potencijala za demitologizaciju. Anticipirajući jedan mogući prigovor mojoj osnovnoj tezi, treba reći da vreme nikako ne može biti presudan momenat kad se odlučuje da li će se jedan društveni entitet kategorisati kao društveno-ekonomski *sistem*. Uostalom, pola veka i nije tako kratko vreme da se ne bi moglo govoriti o konstituisanom sistemu. Najzad, svi su izgledi da će etatizam još dugo potrajati.

Marksisti često zbunjeno zastaju pred najgorim stranama staljinizma i maoizma, pitajući se kako su one moguće u socijalizmu. Danas čak treba objasniti realnu mogućnost rata između dve najveće socijalističke zemlje. Zadovoljavajući odgovor, međutim, ne može se dobiti sve dok je pitanje pogrešno postavljeno.

no. Pre svega treba se pitati da li je to uopšte socijalizam. Ne može se reći da marksisti ponekad nisu naslućivali pravo pitanje i odgovor na njega. Na žalost, radikalni kritičari obično odgovaraju da je to »potpuno degenerisani socijalizam«. Samo, ako se jedan entitet potpuno degeneriše, zar nije postao nešto drugo nego što je bio?! Predloženom teorijskom inovacijom sasvim se lako savlađuju ove teškoće.

Verujem da ona ima i druge teorijsko-saznajne i praktično-političke (ne zaboravimo da je »socijalizam« postao vrednosna reč) prednosti. Bez nje neki značajni aspekti društvene stvarnosti ostaju neprimećeni. Već smo videli, na primer, da socijalna stratifikacija i socijalni sukob izgledaju sasvim drugačije kad se u njih uvede pojam vladajuće etatističke klase. Tom demitologizacijom omogućilo bi se radničkoj klasi da sagleda svoj položaj i zauzme adekvatan praktično-politički stav prema sistemu.

Ako se socijalizam ne razgraniči od etatizma nije moguće objasniti ni svu raznovrsnost i dubinu razilaženja u suvremenom komunističkom pokretu. Osnovnu demarkacionu liniju čini koncepcija sistema kojim se rukovodi ili za koji se zalaže: etatizam ili socijalizam. Ogromna većina komunističkih partija još uvek deli etatističku koncepciju. Najflagrantniji je primer sukoba sistemskih koncepcija poznati napad niza partija na Program SKJ. Druga osnovna podela ostaje u okvirima etatizma. Sukobljavaju se etatizmi različitog tipa: primitivno-politokratski i modernotehnokratski. U industrijski razvijenim zemljama politokratski etatizam poodavno je dospelo u krizu. On je ozbiljna kočnica za dalji razvoj, pre svega privrede. Zato brzo ustupa mesto modernotehnokratskom etatizmu. Jezgro etatističke klase menja svoju strukturu: tehnokratski elementi sve više preovlađuju nad politokratskim. Sa tim je tesno povezan proces očite političke liberalizacije i ekonomske reforme etatizma. Prirodno je da siromašnom, krajnje primitivnom politokratskom etatizmu kineskog tipa to kretanje izgleda kao restauracija kapitalizma i revizionizam.

Postavlja se pitanje: da li će doći do potpunog i trajnijeg konstituisanja tehnokratskog etatizma ili do socijalističke transformacije etatizma. Razume se da etatistička klasa ne može biti razvlašćena bez klasne borbe proletarijata. Oligarhijski etatizam je izvršio ili još uvek vrši nasilnu industrijalizaciju, ali je time stvorio i svog grobara — industrijski proletarijat. Istorija već poznaje pokušaje, pa i nasilne pokušaje radničke klase da se oslobodi etatizma i uvede svoje samoupravljanje. Ipak, realnije je očekivati mirni preobražaj etatizma u socijalizam. Poznata je, dobrim delom od Marxa, ekonomska zakonitost koja sili liberalni kapitalizam da se preobražava u državni kapitalizam i, sada bismo mogli reći, dalje u etatizam. Ali koja zakonitost, pre svega ekonomska, vrši pritisak u pravcu socijalističke transformacije etatizma? Marksistička nauka nam još dugu-

je odgovor na to pitanje. I to ukazuje na urgentnu potrebu da se razradi niz novih kategorija, ne samo ekonomskih, koji bi bio u stanju da teorijski zahvati specifičnost etatističkog sistema.

Na žalost, nema indicija da će brzo doći do početka transformacije etatizma u socijalizam. Naprotiv, izgleda da i dalje predstoji dugotrajan period etatizma, u kome će, u najboljem slučaju, u nekim zemljama biti stvorene elementarne forme društvenog samoupravljanja u mikro-zajednicama. Etatističkom obeležju narednog perioda doprineće i transformacija kapitalizma u etatizam.

Davor Rodin

Zagreb

Izložiti ćemo u ovom napisu neke momente Hegelova određenja privatnog vlasništva i jednu etapu rađanja kategorije proletarijata iz duha apsolutne filozofije.

Ovo vraćanje na izvore, možda će izgledati neaktualno, no na žalost, to samo tako izgleda!

I

Privatno vlasništvo je društveni odnos proizvodnje života. Ključ za sistematsko izlaganje povijesne geneze ovog odnosa nalazi Marx u anatomiji proizvodnje života građanskog društva¹ koja se u svojoj kvantitativnoj strukturi podudara s Hegelovom spekulativnom dijalektikom.

Hegelova spekulativna dijalektika identiteta bitka i mišljenja s do kraja pojednostavljenom kvantitativnom strukturom samoosviještenosti duha posve odgovara dovršenoj strukturi građanskog društva u kojem privatno vlasništvo postoji i u svom objektivnom obliku (kapital) i u svom subjektivnom obliku (sposobnost, rad).

Rad i kapital kao subjektivna i objektivna strana istog društvenog odnosa padaju tako u međusobno nužnu povezanost u kojoj se u skladu sa zakonomjernošću spekulativnog mišljenja, no sada empirijski provjerljivo, briše razlika između društvenog odnosa i odnosa među stvarima — između supstancije i subjekta.

1) Građanska ekonomija daje tako ključ za razumijevanje antike itd, Marx Rohentwurf, str. 26.

Time se između rada i kapitala uspostavlja spekulativni odnos u kojem vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju egzistira još samo kao vlasništvo nad mrtvim radom kao supstancijom živoga rada. No, kako je vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju moguće održati jedino posredstvom živog rada i obrnuto, to se privatno vlasništvo kao klasični uvjet određenja slobodne osobe pretvara u puki egzistencijalni uvjet jedinke.

Privatno vlasništvo u tom ambivalentnom (subjektivnom i objektivnom) obliku ne garantira više integritet i slobodu ličnosti jer je i samo prestalo biti slobodno (kao zemljoposjed) i postalo dio dezintegriranog totaliteta društva i osobe.

Tek sada, pošto je priroda (kao posjed) posve »iščezla«, kad više ne garantira egzistenciju, još manje slobodu, može se svijet toto genere javiti kao ljudski svijet u kojem se priroda u svom izvornom obliku javlja još samo kao ništa, smrt ili neumoljivi prirodni zakon koji guta sve što nije uključeno u radni proces — i ljude i strojeve.

Transformacija objektivnog privatnog vlasništva (zemljoposjed) u subjektivno privatno vlasništvo (rad) te konačno ukidanje svakog oblika privatnog vlasništva (komunizam) predstavlja povijesnu okosnicu Marxove kritike Hegelove filozofije i građanskog društva.

Bez uvida u bit ove transformacije nemoguće je odrediti vlastitu stajnu tačku.

II

Odnos subjektivnog i objektivnog privatnog vlasništva određen je u Hegela proturječno.

Proturječje Hegelova određenja ovog odnosa proizlazi otuda što Hegel privatno vlasništvo s jedne strane mora odrediti kao anorgansko tijelo individuumu koje je kao nešto vanjsko, po sebi nezavisno, uvjet političke slobode osobe, a s druge strane mora priznati neposrednu zbilju da to vanjsko anorgansko tijelo koje bi trebalo biti uvjet slobode i samo nije slobodno nego postavljeno od druge osobe i od nje bitno zavisno.

Tako se Hegelu u skladu s njegovom spekulativnom dijalektikom privatno vlasništvo javlja i u obliku supstancije i u formi subjekta, no Hegel ovaj odnos u *Filozofiji prava* ne tretira dijalektički, kako bi se prirodno očekivalo, nego posve antinomijski. Antinomijski odnos subjektivnog i objektivnog privatnog vlasništva nastoji Hegel razriješiti u svojoj *Filozofiji prava*.

Pokušat ćemo prikazati neke aspekte Hegelova postupka.

Odnos sluga i gospodara koji se temelji na vlasništvu nad zemljom kao slobodnom stvari prevladan je u svojoj neposrednoj surovosti kmetstva kao anahronizam koji proturječi zakonima uma. Stoga ga ni Hegel ne želi prihvatiti niti ga po unutarnjoj logici svoje filozofije može prihvatiti.

Ne u novom građanskom određenju odnosa privatnog vlasništva skriva se isti surovi princip nejednakosti među ljudima koji otuda zadaje teškoće filozofiji apsolutne slobode.

Rad kao subjektivno privatno vlasništvo koje leži u temeljima građanske proizvodnje života po svojoj unutarnjoj određenosti trebao bi uspostaviti opću jednakost među ljudima ukoliko njihova egzistencija počiva na radu kao, po prirodi stvari, jednako podijeljenom privatnom vlasništvu, kako to doslovno izvodi još Fichte u *Grundlage des Naturrechts*.

Međutim ova bit subjektivnog privatnog vlasništva istovremeno proturječi opstanku građanskog društva jer iako je rad kao radna sposobnost svima jednako dan — poput Descartesova razuma — ipak vlada opća nejednakost među ljudima.

Građansko društvo nasljeđuje i održava odnos nejednakosti među ljudima usprkos izmijenjenom karakteru privatnog vlasništva te ta opreka između izmijenjene biti privatnog vlasništva kao rada i neizmijenjenog društvenog (klasnog) odnosa označava unutarnje proturječje Hegelove filozofije prava, unutarnji nemir građanskog društva. Naime ambivalentni (subjektivni i objektivni) karakter privatnog vlasništva kao uvjeta političke slobode određuje ambivalentno i samu slobodu kao ekonomsku i političku. Univerzalni karakter političke slobode koji je određen radom bitno je ograničen partikularnim obilježjem ekonomske slobode koja je određena vlasništvom nad kapitalom. Uvjet ekonomske slobode postaje vlasništvo nad mrtvim radom a živi rad kao uvjet političke slobode biva ponižen na njegovu puku funkciju.

Ovaj dvostruki karakter vlasništva i na njemu zasnovani oblici slobode predstavljaju u svojoj spekulativno dijalektičkoj međuzavisnosti osnov na kojem izrasta ideologijska ili tupa svijest koja u formi građanskog common sense-a nije u stanju da pronikne bit prijevare koja se skriva iza devize radnog društva — bratstvo, jednakost, sloboda.

Hegel dakako uočava ovu, Marxovim riječima rečeno, fantazmagoričnu strukturu građanskog života i mišljenja ali je ne razrješava u skladu s radikalnim konsekvencijama spekulativne dijalektike već upravo paradoksalno ponovno pada u antinomije.

U svojoj filozofiji države čini Hegel pokušaj da razriješi navedene klasne opreke građanskog društva, stoga je posve razumljivo da Marx kritizira upravo taj posljednji dio Hegelove *Filozofije prava* u kojem Hegel toliko spornom određenju monarhova i državnog suvereniteta potvrđuje svoj jasni uvid u proturječja građanskog društva demonstrirajući na tim mjestima svoju nemoć da ih doista razriješi.

Analizirajmo u svrhu ilustracije ove tvrdnje dva mjesta iz Hegelove *Filozofije prava*.

U paragrafu 277 stoji na kraju teza: »Državni poslovi i prerogativi ne mogu biti privatno vlasništvo«. U istom paragrafu Hegel prethodno pravi razliku između državnih poslova i prerogativa (koje ne obavljaju osobe izabrane na osnovu svog neposrednog personaliteta nego na osnovu svojih objektivnih općeljudskih kvaliteta) i privatnog vlasništva. Hegel želi kazati, izričući time bit građanskih političkih sloboda da državne poslove može obavljati svatko neovisno o svom konkretnom vlasništvu budući da je privatno vlasništvo kao uvjet političke slobode u obliku rada samorazumljiva pretpostavka građanskog društva kao društva bratstva, jednakosti i slobode.

Ovo naglašavanje javnog a ne privatnog karaktera državnih poslova, a u skladu s tim i dvostruko određenje osobe, dokazuju da je Hegelu jasna opasnost, dapače zbiljnost suprotnog.

U kritičkom komentaru ovog paragrafa (277) naziva Marx ovo diferenciranje državnih prerogativa i suvereniteta od privatnog vlasništva tautologijom a zatim veoma oštro ukazuje da taj Hegelov besmisao nastaje uslijed toga što Hegel još uvijek dijeli građanina od buržuja, što naime ne vidi da posebne ljudske kvalitete koje zahtijeva od državnog činovnika nisu njegova apstraktna physis nego njegovi socijalni tj. klasni kvaliteti.

Marx je ovdje posve u pravu ukoliko na državu gleda kao na klasnu instituciju koja u skladu s određenjem komunizma mora odumrijeti zajedno s klasama. No Hegel nipošto ne želi svoju državu odrediti kao puki instrument vladajuće klase, ponajmanje one pruske. Naprotiv Hegelu je stalo da svojim određenjem države prevlada klasna proturječja građanskog društva što je posve u skladu i s formalnim odvijanjem dedukcije koja državu određuje kao svepomirujuće društveno jedinstvo.

Stoga je posve logično da Hegel zahtijeva da država stoji iznad opreka koje proizlaze iz odnosa privatnog vlasništva kao izvora svih proturječja građanskog društva. Privatno vlasništvo zato ne može biti konstitutivno pri određivanju vršilaca državnih prerogativa. To je doduše doista tautološki zahtjev ako imamo na umu da je privatno vlasništvo istovremeno i uvjet opstanaka slobodnog građanina.

No na koje privatno vlasništvo ovdje Hegel misli?

Očigledno na objektivno privatno vlasništvo, na zemljoposjed ili pak na kapital. Na subjektivno privatno vlasništvo Hegel ne može misliti jer time bi proturječio svojoj osnovnoj pretpostavci o privatnom vlasništvu kao uvjetu univerzalne političke slobode iz koje proizlazi i pravo na obavljanje državnih poslova.

Do tautologije zbog koje Marx ovdje optužuje Hegela dolazi prvenstveno stoga što Hegel ovdje terminološki ne razlikuje subjektivno i objektivno privatno vlasništvo, klasno i radno društvo mada sam kontekst prisiljava da se čitav izvod shvati u znaku ove razlike.

Usprkos tome Hegelovo je rješenje na pozicijama građanskog društva i to dovršenog građanskog društva ili radnog društva jer Hegel jednakost među ljudima do koje mu je u skladu s građanskom teorijom prirodnog prava stalo, utemeljuje na samosvijesti, kojoj je njen objekt zajamčen njenom vlastitom strukturom, a ne u zbiljskoj proizvodnji života koja nipošto nije garantirana svim individuumima.

Promatrajući građansko društvo u njegovim radikalnim konsekvencijama imala je Hegelova filozofija prava, kako to dobro primjećuje Bloch, utopijski karakter. Hegel vidi građansko društvo u njegovim radikalnim konsekvencijama, (u onoj tački njegova razvoja kada ono na svom završetku ispunjava obećanja koja je zadalo na početku), tj. u znaku do kraja provedenog principa subjektivnog privatnog vlasništva, ili kao dovršeno radno društvo.² (Većina antinomija Hegelove dedukcije u *Filozofiji prava* proizlazi iz Hegelova zbiljskog i terminološkog nerazlikovanja klasnog i radnog društva. Zbog ovog nerazlikovanja dijalektika ponajčešće zapada u antinomije).

Drugi primjer za ilustraciju Hegelova kritičkog gledanja građanskog društva kao i njegove nemoći da ga misaono prevlada predstavlja, već spomenuto, određenje monarhova nasljednog suvereniteta tj. državne vlasti koja se na temelju primogeniture samim rađanjem prirodno nasljeđuje. Neovisno o svim proturječjima ovog određenja, kojem se kao što je poznato Marx duhovito izrugivao kao zoološkom principu, valja ovdje ponovno naglasiti dublju intenciju Hegelova nauma koja je kao i u prethodnom primjeru posve očigledna.

Vrhovni državni suverenitet ne može biti ovisan o građanskom društvu jer je građansko društvo u sebi proturječno i suprotno svakoj konsekventnoj dijalektičkoj ideji prava. Stoga vrhovni suverenitet može svoj autoritet zasnivati ili na prirodi kao društveno stabilnoj sferi duha ili pak na samom bogu kao apsolutnoj sferi duha. Nije teško razumjeti zašto se Hegel odlučio za prvo rješenje koje nam se danas može ukazati kao zna-

2) Koliko su Hegelu bila poznata proturječja građanskog društva te koliko je težio njihovom razrješenju u ustavnoj državi usprkos svih teškoća pri razlikovanju subjektivnog i objektivnog privatnog vlasništva najbolje se vidi iz zaključnih rečenica corollaria paragrafa 281 gdje eksplicite naglašava: »Po prirodi samog odnosa ustav izbornog kraljevstva u kojem je **partikularna volja** učinjena odlučujućom vodi k **izbornoj kapitulaciji** tj. k predaji državne vlasti diskreciji partikularne volje iz čega proizlazi preobrazba posebnih državnih prerogativa u privatno vlasništvo a odatle i gubitak državnog suvereniteta te unutarne rastrojstvo i vanjsko razaranje države«. (Hegel, »Grundlinien der Philosophie des Rechts« paragraf 281). Iako Hegel ovdje govori o izbornom kraljevstvu reflektirajući očigledno na nesretnu povijest njemačkog izbornog carstva ipak iz čitavog konteksta prethodnih paragrafa jasno dolazi na vidjelo njegova spoznaja da proturječje građanskog društva vodi potpunom rasulu kojem se država mora suprotstaviti u interesu uma i slobode, kao natklasna ustanova (općeljudska).

čajan simbol! Iščezloj prirodi kao još neposredovanom anorganskom tijelu čovječanstva koja se u građanskom društvu javlja još samo kao predmet rada vraća se u određenju državnog suvereniteta njena despotska vlast.

I dok Marx postvarenim odnosima građanskog društva suprotstavlja njihovu ne-stvarnu stranu — b i t č o v j e k a — do tle Hegel u *Filozofiji prava* samu prirodu suprotstavlja proturječjima građanskog društva.

Ne ulazeći u distinkcije Hegelova određenja prirode (koja je u biti samo drugo-bitak duha) i Marxova određenja čovjeka (koje se miješa s određenjem proletarijata kao onom društvenom kategorijom koja ne nadilazi pojednostavljeni, dehumanizirani odnos samosvijesti $S=O$) valja naglasiti da se u oba slučaja radi o istom bitno filozofskom uvidu u proturječne temelje građanskog društva.

Rezimiramo li ukratko Hegelovo i Marxovo razrješavanje opreka građanskog društva tada možemo ustvrditi da je Hegel to razrješenje vidio u krajnjoj radikalizaciji principa građanskog društva ili u državi kao realizaciji uma što znači u realizaciji identiteta privatnog i javnog interesa, a Marx u ljudskoj zajednici s onu stranu opreke javnog i privatnog, s onu stranu institucije privatnog vlasništva (i u njegovom subjektivnom i u njegovom objektivnom obliku) dakle s onu stranu rada.

Danas, kada se nasuprot Marxu prečesto smatra da je već samim ukidanjem klasa ukinut i građanski način proizvodnje života ova je spoznaja neobično važna. Hegel nije danas aktualan samo zato, jer je Marxov učitelj nego prvenstveno stoga što je mislilac dovršenog građanskog tj. radnog društva koje se nedopustivo identificira sa socijalističkom ljudskom zajednicom.

Sada nam preostaje da pokušamo slijediti tok nastajanja Marxove kategorije proletarijata iz duha apsolutne filozofije jer se upravo u tom procesu najbolje otkrivaju Hegelove teškoće s razlikovanjem klasne i besklasne faze građanskog društva kao i putovi sazrijevanja Marxove kritičke pozicije prema svim varijantama otuđene proizvodnje života.

III

U njemačkom Klasičnom idealizmu govori se o čovjeku uvijek kao o umnom biću ili kao o samosvijesti. Iz ovog određenja čovjeka slijede dvije važne konsekvencije: p r v o u apstraktnom određenju samosvijesti iščezava socijalno i klasno određenje individuuma no zbog toga su d r u g o i svi državno-pravni projekti njemačkih idealista utemeljeni na onoj općeljudskoj platformi koja utopijski transcendira realne klasne opreke unutar kojih se odvija zbiljski život građanskih individuuma.

Hegelova filozofija prava kao pokušaj regionalne primjene sistematskih stavova predstavlja proboj sistematskog hermetizma i osvještavanje ovih iluzija. Ipak zbog apstraktnosti pozicije koja je uvjetovana shematskom primjenom spekulativne logike na građansko društvo zapada Hegel pri tom pokušaju proboja natrag na etički horizont bitka i trebanja koji je u svojim sistematskim radovima superiorno ismijao.

Hegelove lamentacije u predgovoru *Filozofije prava* upozoravaju da se Hegel u *Filozofiji prava* prvi put nakon *Theologische Jungendschriften* suočio s oprekama zbilje na čije razrješenje filozofski duh mora strpljivo pričekati.

Egzistencija građanskog društva p r e t h o d i realizaciji idealne države — bez obzira na logički ili zapravo protiv logičkog slijeda dedukcije — a vanjski se fenomen duha nalazi u takvom zbiljskom raskoraku s njegovom unutarnjom biti da doista možemo zaključiti da Hegel već s *Filozofijom prava* sam donosi kritičku presudu nad apsolutnom filozofijom.

Suočavanje spekulativne dijalektike sa zbiljom upozorava i Hegela da zbilja i mišljenje nisu isto jer u protivnom bi svaka filozofija prava bila izlišna jer bi umna država bila realnost.

Antinomiju ideja i zbilje u koju je Hegel kao filozof građanskog društva nužno zapao zbog antinomijskog opstanka građanskog društva razrješava Marx uvođenjem kategorije proletarijata koji u zbilji, a ne više kao filozofija samo u mišljenju, treba da ostane vjeran principima spekulativne dijalektike koje je Hegel kao filozof države i prava (dakle u dodiru spekulativne filozofije i zbilje) morao napustiti. Tako je proletarijat, kao zbiljska djelatna snaga (kao svjetsko-povijesni $S=O$), a ne umna država, kao utopijska ideja filozofskog uma istina spekulativne filozofije. Samo zato što je tome tako moći će Marx čak i kao h e g e l i j a n a c prevladati Hegela — naime tako što će ga domisliti u znaku radikalnih konsekvencija njegove vlastite dijalektike a zatim i nju odbaciti.

Da bi se makar u osnovnim crtama moglo pratiti ovo rađanje kategorije proletarijata iz duha Hegelove filozofije bit će neophodno poduzeti kratku usporedbu Hegelove deskripcije odnosa sluge i gospodara u *Fenomenologiji duha* i njegovo određenje odnosa privatnog vlasništva i slobode u *Filozofiji prava*.

Odnos sluge i gospodara izvodi Hegel direktno iz određenja samosvijesti.

Svijest je uvijek svijest o nečem, stoga je odnos $S—O$ konstitutivna struktura svijesti. Svijest je subjekt-objekt ili nije ništa.

Iz ovog određenja svijesti nužno slijedi da se kao njen objekt odnosno kao varijanta njene strukture može javiti i odnos $S—S$ ili relacija u kojoj na mjesto objekta stupa druga svijest. Opće određenje svijesti javlja se time u posebnom obliku kao odnos subjekt—subjekt ili kao odnos dviju svijesti. Time

se dešava karakteristično podvostručenje prvobitno jednostavnog odnosa S—O. Svijest je sada istovremeno subjekt i objekt a kako se radi o dva subjekta to sada postoji splet podvostručenog S—O odnosa.

Međusobni odnos obiju svijesti pokazuje se po nužnom određenju svijesti kao borba za priznanje (Anerkennung, aestimatio).

Svaka svijest želi naime svoju suparnicu kao svoj objekt ili kao svoju stvar no istovremeno i kao samosvojnu svijest koja bi joj jedina mogla potvrditi njenu vlastitost (personalitet) i opstojnost. Otpor druge svijesti pokretan je istim motivima.

Obje svijesti moraju stoga ući u međusobnu borbu i riskirati svoj opstanak za sebe i svoju slobodu jer jedino u borbi može jedna svijest izboriti od druge priznanje svoje stvari a time i nezavisnost svog opstanka za sebe i po sebi.

Ako borba završi ne donijevši rješenja to jest ako obje svijesti riskiraju svoje živote i pri tom ih obje izgube onda smrt obiju ukida istinu koja je iz odnosa trebala proizići.

Na osnovu iskustva svog mogućeg nebitka zaključuje svijest da joj je život dragocjeniji od slobode pa se svijest za volju opstanka odriče samostalnosti čime se odnos dviju u borbi na život i smrt suprotstavljenih samosvijesti pretvara u odnos slobodne i neslobodne svijesti.

Razmotrimo li ovaj prijelaz dviju zavađenih svijesti na odnos sluge i gospodara tada se neposredno javljaju dvije asocijacije na tradicionalna građanska pravno-politička rezoniranja: najprije asocijacija na Hobbesovu teoriju prijelaza iz prirodnog u društveno stanje ljudskih odnosa, a zatim i asocijacija na robinzonijade.

Hegel, međutim, produbljuje analizu odnosa sluge i gospodara novim momentima.

Gospodar je svijest koja se na svoj objekt kao izvor svoje slobode odnosi posredstvom druge svijesti čija je bit upućenost na predmetnost (Dingheit) o kojoj ovisi goli opstanak sluge. Gospodar se odnosi na oba momenta (na predmet požude i na slugu) i to ponajprije neposredno kao samosvijest po sebi kojoj su oba momenta dana u neposredno konstitutivnoj strukturi odnosa S—O a zatim posredovano, dakle na predmet požude posredstvom sluge i na slugu posredstvom predmeta požude.

Gospodar se odnosi na slugu posredstvom slobodnog bitka, tj. objekta bez kojeg svijest uopće ne može opstati ili posredstvom prirode kao ljudskog anorganskog tijela koje je ovdje shvaćeno kao privatno vlasništvo (zemljoposjed). Taj samostalni bitak je lanac za koji je sluga prikovan jer upravo od predmetnosti kao predmetnosti nije sluga u borbi za priznanje (Anerkennung) mogao apstrahirati ukoliko je želio uopće biti.

Položaj sluge unutar odnosa također je dijalektičan. Sluga je ovisan o gospodaru no unutar te ovisnosti on je slobodan prema predmetu koji obrađuje mada je i predmet slobodan od slu-

ge budući da u procesu obrađivanja sluga ne može do kraja negirati samostalnost predmeta.

No ono što nije moguće sluzi moguće je gospodaru. U radu je nemoguće do kraja konzumirati predmetnost, međutim radom posredovanu predmetnost moguće je do kraja potrošiti. (Hegel na nivou ovog razmatranja ne pravi jasnu terminološku razliku između prirode [zemljoposjeda] i radom posredovanog objekta). Time gospodaru pripada samo užitak ili on dolazi u neposredni dodir samo s nesamostalnim, posredovanim predmetom ili s proizvodom rada, dok sluga ima posla sa slobodnim predmetom koji se ne da do kraja rastvoriti u predmet užitka. Kako gospodar participira samo na užitku to je za njega predmetnost samo neprekidno iščezavanje predmetnosti kojoj nedostaje njena samostalnost ili postojanost. Naprotiv za slugu koji ima posla sa slobodnim predmetom (Hegel kaže bitkom) realizira se rad u elementu o s t a n k a (Bleiben) pa otuda radna svijest dolazi do uvida u samostalnost vlastitog bitka.

Rad tako obrazuje slugu u slobodnjaka a istina samostalne svijesti sada je nesamostalna svijest.

Ovom se konačnom i nužno izvedenom pobjedom nesamostalne svijesti sluge nad samostalnom sviješću gospodara — posredstvom straha za vlastiti život, robovanja i obrazovanja kroz rad — nedvosmisleno pokazuje struktura prijelaza feudalnog u građansko društvo, agrikulture na industriju.

Preobrazba sluge u gospodara predstavlja prekretnicu svjetske povijesti — prijelaz iz kmetstva u carstvo političkih sloboda.

Svojim oslobođenjem sluga je izborio svoju predmetnost, svoj bitak ili svoje vlasništvo koje mu garantira sva građanska prava i političke slobode. Gospodara sada više nema jer sada su svi slobodni i svi gospodari svoje sudbine — no tu je i dijalektička poenta Hegelove dubokoumnosti: time kmetstvo nije eliminirano (ukidanje klasa nije još i ukidanje građanske proizvodnje života) jer sada su svi istovremeno i sluge i gospodari.

*»Budući da sluzi još nisu postale jasne sve mogućnosti njegove prirodne svijesti to on p o s e b i još uvijek pripada određenom bitku. Samosmisao je samovolja koja još uvijek ostaje u sluganstvu«.*³

Kao što je vidljivo odjeljak o gospodstvu i ropstvu opisuje prijelaz od feudalnog na građanski oblik proizvodnje života, a ne kako su to mnogi prečesto smatrali odnos buržuja i proletera. No prijelaz se ovdje vrši naglo i bez potrebnog posredovanja. Kmetstvo odmah prelazi u radništvo (radničko društvo) kao posljednju konsekvenciju građanskog društva koje je u svojoj prvoj fazi još uvijek klasno društvo usprkos političkih slobodština. (Pod radnim društvom podrazumijeva-

3) Hegel, »Phänomenologie des Geistes«, Hofmeister, str. 150.

mo ono društveno stanje u kojem su svi odnosi među ljudima utemeljeni na radu kao na subjektivnom privatnom vlasništvu — na društvene odnose u kojima su svi individuumi istovremeno i sluge i gospodari).

Deskripcija građanskog društva kao dovršenog sistema odnosa privatnog vlasništva u formi rada dana je djelomično u odjeljku o »Nesretnoj svijesti«.

Dakako ovaj odjeljak pruža različite mogućnosti interpretiranja te nipošto nije jednoznačan kao prethodni opis odnosa sluge i gospodara.

S nesretnom sviješću koja je također u sebi podvostručena javlja se odnos dviju samosvijesti u formi razbijenog jedinstva.

Proturječje nesretne svijesti leži u tome što ona ne nalazi smirenja ni u jedinstvu ni u razdoru sa svojom suparnicom. Oba ekstrema razbijene i u sebi podvostručene svijesti stoje sada u organskoj vezi, koju je nemoguće razvrgnuti bez žrtvovanja života jedne i druge samosvijesti jednako kao što i sama veza ugrožava opstanak obiju svijesti.^{3a}

Ovom se radikalnom analizom Hegel posve približio kritici svete zemaljske porodice rada i kapitala koja se stišće u smrtonosnom zagrljaju.

Dakako Hegel u *Fenomenologiji duha* ne obraća nikakvu pažnju ovim otkrićima s kojima će tek Marx otvoriti novu epohu. Međutim u *Filozofiji prava* gdje ova tema na daleko konkretniji način dolazi ponovno na dnevni red, tu Hegel pod pritiskom same zbilje koja se ne odvija samo u pojednostavljenoj dijalektici S—O nije više u stanju da postupa u skladu s radikalnim konsekvencijama svoje metode.

Zadržat ćemo se kratko na određenju privatnog vlasništva i ugovora u *Filozofiji prava* i ukazati na razlike u izvodenju istih kategorija u *Fenomenologiji duha*.⁴

3a) U modificiranom obliku raspravlja Marx o problematici nesretne svijesti u »Svetoj porodici« kada uspoređuje odnos rada i kapitala. Dakako, kapitalist i proleter mogu samo uvjetno biti protumačeni kao ekstremi nesretne svijesti budući da Marx za razliku od Hegela vidi da privatno vlasništvo kao rad ponovno obrće društvene odnose u odnos sluge i gospodara jer se i subjektivno privatno vlasništvo pretvara u tuđu stvar (mrtvi rad) koja sada stupa na mjesto feudalnog posjeda. No, proizvedena stvar nije samostalna poput zemljoposjeda nego nesamostalna radom posredovana predmetnost koja sada preuzima ulogu bitka čovjeka. Raspolaganje stvarima postaje tako raspolaganje ljudima. Marxu time postaje jasno da se pod pretpostavkom rada kao subjektivnog privatnog vlasništva ne može zasnovati ljudska zajednica pa stoga zahtijeva ukidanje rada tj. ukidanje privatnog vlasništva u njegovom najradikalnijem posljednjem obliku.

4) Pri tom valja odmah na početku ukazati na odnos između bitka i bića u Hegelovoj filozofiji — napomena koja važi i za sve ono što smo dosada izvodili. Odnos između bitka i bića, između konačnog i beskonačnog bića određen je u Hegela uvijek iz **aspekta apsoluta**. Ova je napomena važna jer se Hegelu prečesto daju posve promašeni prigo-

U *Filozofiji prava* zapada Hegel, kao što je već istaknuto, u opreku ideje i zbilje na čije se jedinstvo tako impresivno poziva u »Uvodu«.

U čemu je teškoća?

U *Fenomenologiji duha* energično je pokazano da je objektivno privatno vlasništvo onaj uvjet političke slobode koji za sobom povlači odnos sluge i gospodara.

U *Filozofiji prava* dolazi do karakterističnog isprepletanja subjektivnog i objektivnog privatnog vlasništva (rada i posjeda) a otuda i do svih sistematskih teškoća u odnosu supstancije i subjekta koje i samog Hegela tjeraju u rezignaciju. Jer dok u *Fenomenologiji duha* objektivno privatno vlasništvo prelazi u subjektivno privatno vlasništvo dotle u *Filozofiji prava* moraju oba oblika vlasništva egzistirati *istovremeno* što dakako dovodi do aporija pri određivanju čovjeka i građanina.

U *Filozofiji prava* ostaje Hegel i dalje čvrsto na tezi da je objektivno privatno vlasništvo uvjet političke slobode, kritizirajući napose Platonovu koncepciju državnih staleža, kod koje, kao što je poznato, ovaj princip nije poštovan.

Kako se u građanskom društvu privatno vlasništvo javlja u oba modaliteta — subjektivno i objektivno — to do brkanja pojmova dolazi iz dvojakih razloga.

Prvo zato što se u građanskom društvu Hegelova vremena o kojem je *Filozofija prava* više nego ma koje Hegelovo djelo ovisna, privatno vlasništvo empirijski još uvijek javlja u oba oblika: kao feudalni zemljoposjed (zaostale njemačke prilike) i kao rad; drugo jer se i privatno vlasništvo kao rad preokreće u privatno vlasništvo kao posjed tj. u vlasništvo nad mrtvim radom.

Hegelova analiza ove kompleksne problematike, koju je tek Marx u potpunosti rasvijetlio, kreće se ponajprije — posve u skladu s principima spekulativne dijalektike — od subjektivnog određenja privatnog vlasništva, dakle od rada.

Zahvaljujući ovoj polaznoj osnovi Hegel je u stanju da brani svoju tezu o potpunoj realizaciji slobode u germanskom svijetu.

Ljudski je rad (apstraktna radna sposobnost) jednako kao i razum pravedno podijeljen svim ljudima na zemlji od same prirode pa je uzdizanje rada na rang uvjeta slobodnog opstanka u skladu s umnom idejom pravednosti — jednakosti. Ipak između rada i mišljenja postoji bitna razlika.

Prema novovjekovnom određenju mišljenje je sposobnost kojom je moguće posredovati istinu bića a time i istinu bitka.

vori kad se čitav odnos okrene i kad se probleme apsoluta promatra iz aspekta čovjeka pa se primjerice dokazuje da je apsolut na kraju krajeva ovisan o ljudskom mišljenju jer tek posredstvom ljudskog duha dolazi apsolutni duh svojoj apsolutnoj izvjesnosti i tome slično.

Rad je suprotno tome djelatnost kojom se ne može rekonstruirati bitak. Bitak se radom (otuđeni rad) u beskonačnost cjepka i tako u bezbroju specifičnih radnih funkcija nikada ne dohvaća nego sve radikalnije gubi i otuđuje.

Ova razlika rada i mišljenja koju je Hegel u *Theologische Jugendschriften* vidio kao opreku refleksije i vjere, znanja i vjerovanja a koja je u *Fenomenologiji duha* prevladana u, takozvanom, radnom pojmu, javlja se u *Filozofiji prava* kao plod analitičkog uvida u istinu same zbilje u kojoj su rad i mišljenje realno suprotstavljeni do kraja provedenom podjelom rada.

Potpuno svjestan realnog značenja ove opreke (bitka i opstanaka) Hegel nastoji da je zbiljski prevlada u okviru države koja kao inkarnacija ideje uma i pravednosti mora stupiti među opreke i tako osigurati slobodni opstanak svojim podanicima koji kao radna no istovremeno i umna bića mogu ljudski tj. umno opstati jedino ako u okviru umne institucije pomire opreku rada i uma (bitka i opstanaka).

Država je tako istina čovjeka, ona je jedinstvo njegovih suprotstavljenih bitnih moći i kao takva kompletni individuum koji stoga u monarhovom personalnom suverenitetu biva nužno simboliziran i realiziran.

U okviru ovog apsolutnog stajališta država nužno određuje pojedinca, um rad a ne obrnuto. U konsekventnoj provedbi ove dedukcije s pozicija subjektivnog privatnog vlasništva Hegel bez naročitih teškoća izvodi prijelaz iz objektivnog u apsolutni realitet duha.

U konkretnoj regionalnoj primjeni ovog spekulativnog principa tj. u konkretnoj deskripciji građanskog opstanaka javit će se međutim i teškoće.

Kategorija u g o v o r a (Vertrag) predstavlja jednu od čvornih tačaka složenog problema pred kojim se Hegel našao.

Ugovorom se kao što je to interpretativno rasvijetlio već i H. Marcuse⁵ garantira integritet vanjske egzistencije stvari kao m o j e. Predmet ugovora može biti samo nešto vanjsko tj. s t v a r⁶, koja se može otuđiti. Naprotiv neotuđiva su ona »dobra« ili kako Hegel doslovno kaže »supstancijalna određenja« kojima pravo nikada ne zastarijeva jer određuju moju osobu i sačinjavaju jednako opću bit moje samosvijesti kao i moju ličnost a to su: opća sloboda volje, ćudoređe i religija.⁷

Time Hegelovo određenje građanskog individuumu zapada u antinomije.

Privatno vlasništvo kao stvar (zemljoposjed) predstavlja uvjet političke slobode, no posjed istovremeno, kao što sli-

5) Usporedi H. Marcuse, »Reason and revolution«.

6) Hegel, »Grundlinien der Philosophie des Rechts« paragraf 65, 67.

7) Ibidem, paragraf 66.

jedi iz paragrafa 66 nije supstancijalno određenje osobe. Prema paragrafu 66 i dodanom corollariju supstancijalno određenje osobe je neotuđivo dobro a neotuđivo dobro je bit samosvijesti. Neotuđivo ovdje znači konstitutivno za sam bitak čovjeka kojem kao samosvijesti ponajprije pripada predmet (S—O) a zatim sve ostale manifestacije samosvijesti, volja, osjećaji, rad, ćudoređe, religija...

Sloboda i samosvijest kao bitna određenja čovjeka padaju tako u dvije posve različite sfere. Upravo u ovoj aporiji doživljava slom novovjekovno određenje čovjeka kao samosvijesti. Bratstvo, jednakost i sloboda svih umnih bića rastvara se u *Filozofiji prava* u egzistencijalni paradoks: slobodan si ako imaš privatno vlasništvo, čovjek si i onda ako nisi slobodan.

Dakako samosvijesti je predmet neotuđiv jer samosvijest je po svom određenju subjekt-objekt no taj privilegij nipošto nema živi individuum kojem je njegov predmet garantiran tek ustavnim poretком.

Doduše, Hegel u corollariju navodi da se i supstancijalna određenja osobe mogu otuđiti te navodi karakteristične oblike otuđivanja: ropstvo, kmetstvo, nesposobnost posjedovanja vlasništva; zatim otuđenja intelektualnih moći: morala, ćudoređa, umnosti i slično.

U narednom paragrafu 67 govori Hegel i o otuđenju rada odnosno radne sposobnosti (vremena) no ono što sačinjava bit ovih otuđenja je mogućnost da se ona razotuđe i tako u skladu s dijalektikom prelaženja iz supstancije u subjekt vrate u pojam osobe. Supstancijalno određenje osobe time se bitno razlikuje od određenja njene slobode koja je uvjetovana posjedom koji osobi ostaje uvijek nešto vanjsko⁸.

Osoba je tako za Hegela određena vanjskim momentom ili privatnim vlasništvom (javna sfera) i unutarnjim momentom ili svojom apstraktnom spontanošću, radnom sposobnošću (privatna sfera). Privatno vlasništvo kao vanjski moment predstavlja neophodnu pozornicu ispoljavanja svekolikog aktiviteta osobe bez kojeg bi osoba ostala u sebi zatvoreni svijet tlapnji koji se ne bi mogao nigdje ni opovrći ni potvrditi.

Time Hegel potvrđuje svoj uvid u odnos unutarnjeg i vanjskog određenja građanskog individuumu ali ne uspijeva razjasniti bit te opreke koja smrtno ugrožava same temelje građanskog ali i ljudskog opstanka jer ne vidi da bit te opreke počiva na proturječju slobode i njenog društvenog bitka.

Sažeto rečeno, ukoliko Hegel privatno vlasništvo određuje isključivo objektivno kao stvar (Dingheit) tada bi bilo konsekventno da odnos među ljudima odredi kao odnos slugu i

8) Ovdje ne možemo ulaziti u analizu Hegelove deskripcije umjetničkog tehničkog otuđivanja (proizvodnje) jer je to mimo ove teme.

gospodara (kao klasni odnos) čime, dakako, svaki ugovor postaje smiješan i suvišan.

Ukoliko pak privatno vlasništvo određuje kao supstancijalno određenje osobe, dakle kao rad, utoliko proturječi samom sebi budući da rad kao supstancijalno određenje osobe ne može biti predmet ugovora jer (prema Hegelu) nije stvar. Ugovor bi sada bio doduše potreban s jedne strane kao osiguranje protiv mogućnosti pretvaranja rada u privatno vlasništvo, a s druge strane kao garancija univerzalnog prava na rad. Takvo univerzalno pravo na rad predstavljalo bi ostvarenje novovjekovne ideje prirodnog prava.

Ono što, međutim, zamućuje preglednost ovih odnosa u okviru Hegelove *Filozofije prava* jest činjenica realne egzistencije subjektivnog i objektivnog privatnog vlasništva pa otuda političke i ekonomske slobode.

Unutarnji nemir koji stalno ugrožava ugovor i koji otuda prisiljava da se čini sve kako bi se ugovor očuvao i poštovao (država, birokracija, policija) jest nakon Marxa — koji samo konsekventno dovršava ovu Hegelovu misao — jednostavna činjenica da se ugovorom (koji se prividno odnosi na stvari) legalizirala otuđivost ljudske biti, da je dakle stvar kao objekt moje volje ili samovolje u biti otuđena supstancija samog individuuma koji je stoga u historijski permanentnoj fundamentalnoj pobuni protiv svakog prava na stvari jer mu je svakim pravom na stvari stavljeno u pitanje ono što i Hegel u paragrafu 66 naziva nezastarivim ljudskim pravom — **o n s a m k a o č o v j e k.**

IV

Time smo u našem pokušaju interpretacije nekih aspekata Hegelove *Fenomenologije duha* i *Filozofije prava* prispjeli na onu tačku na kojoj valja samo zaključno konstatirati: U *Fenomenologiji duha* i *Filozofiji prava* prisutni su svi oni elementi analize građanskog društva, koji Marxu omogućuju, kako jasnu artikulaciju kategorije proletarijata — i otuđenog ljudskog bića uopće — tako i kritiku klasnog društva u ime ljudskog društva.

U Hegelovoj *Fenomenologiji duha* i *Filozofiji prava* prisutna je štoviše i ona bitna misao, koja Marxu omogućuje, ne samo to da konsekventno domislivši Hegela dopre do ideje radnog društva kao posljednje imanentne konsekvencije građanskog društva i njegovih ideala bratstva, jednakosti i slobode, nego da i samo radno društvo (koje se prečesto identificira s idejom socijalističke ljudske zajednice samo zato što u njemu više nema posjedničke klase) kritički odbaci u ime ljudske zajednice u kojoj sloboda neće biti utemeljena na institucijama, nego gdje će institucije biti utemeljene u slobodi i neprikosnovenom ljudskom dostojanstvu.

Rasim Muminović

Sarajevo

Reklo bi se da *etički* formalizam gotovo nema ništa zajedničkog sa socijalizmom, a još manje *sloboda* sa takvim formalizmom. Moglo bi se pomisliti da je njihovo dovođenje u kauzalnu vezu izrazit primjer pojmovne zbrke, jer, koji sistem, ako ne socijalizam, može pretendirati na zbiljski moralitet, a samim tim i na istinsku slobodu! Takva bi sumnja u sebi skrivala formalizam pa bi je, tako formaliziranu, već zbog toga trebalo odbaciti. Ali takvo jednostavno odbacivanje zapravo bi predstavljalo formalizam i bilo suprotno namjeri naslova teme. Zato će trebati čak i takvu sumnju *neformalno* odbaciti, što i jest jedan od zadataka ovog pokušaja.

O socijalizmu postoje danas podijeljena mišljenja, a o moralu u njemu još oštrije izražena. Nasuprot mišljenjima građanskih ideologa, sklonih da gledaju na moral u socijalizmu kroz Staljinov kult ličnosti, pri čemu im se socijalistički svijet nadaje kao svijet bez morala, stoje dosta uprošćeni i shematizirani stavovi socijalističkih teoretičara o moralu u socijalizmu. Ali svakodnevno, tako reći, postaje jasnije prvima: da socijalizam ne predstavlja tako etički bijedan sistem kako su spremni da ga prikazuju, a drugima — da on nije ni izdaleka društveno stanje u kojem su nestale individualne suprotnosti. U stvari to obadvoje govori sobom da se socijalizam razvija i da u njemu kao ustalom u svakom razvojnom sistemu postoje dijalektička protivurječja, koja preko raznih tendencija, razvojnih oblika, kretanja, izbijaju na površinu. Moral je suptilniji modus čovjekova svijeta pa su u skladu s tim i teži putovi njegova otkrivanja, valoriziranja, realiziranja, ekspliciranja. Stoga su nedopustive simplifikacije koje se čine na račun njegova specifikuma.

O moralu u socijalizmu sudi se često na osnovu impresije o pojedinim manje-više moralnim fenomenima i iz ugla oskudnog poznavanja teorije o moralu. Riječ je ponajprije o stavovi-

ma onih koji najčešće raspravljaju o tom fenomenu u socijalizmu i izvan njega. Slobodu njihova formalizma, reklo bi se, podržava razvoj sociologije i njoj srodnih disciplina, koje u ovom domenu bezuspješno nastoje da postignu rezultate kakve inače postižu na drugim regijama društvenog života. Da im nedostaje bitno razumijevanje ovog inače eminentno filozofijskog problema, pokazuje poistovećivanje njegova tretmana s tretmanom neuporedivo jednostavnijih društvenih pojava i izvođenje zaključaka na osnovu tako simplificirane slike o njemu. U tome treba vidjeti izvor onog poražavajućeg formalizma koji sve ozbiljnije nalazi u socijalizmu pravo građanstva.

Vrijeme je da se toj pojavi suprotstavi stvarno razumijevanje moralno-etičkog fenomena, jer ovo kao i svako etičko pitanje ima pored teorijskih prioritetno praktičke reperkusije. Zato postoje i teorijske osnove.

Utoliko prije što u *centru* Marxovih razmišljanja o svijetu stoji konturno naznačena *filozofijska antropologija* i što se njena problematika, dovoljno jasna i anticipirajuća, prepleće s *pitanjima socijalizma*. Dovoljno je poći s njenih pozicija, tragom filozofsko-antropologijskih kategorija kakve su: rad, praksa, samoproduciranje čovjeka, potrebe, priroda, totalitet, društvenost, povijesnost, otuđenje, sloboda, revolucija i povezujući je s onim što se danas *teorijski i praktički* zbiva, pa da se osjeti sva šupljost spomenutog formalizma.

Praćenje moralnih pojava u socijalizmu znanstveno-filozofski je višestruko otežano, ali utoliko dragocjenije. One se, naime, nalaze u sklopu veoma dinamičko-povijesnog kretanja društvenih snaga i društvenih oblika. Sve je, tako reći, na putu svoje *dijalektičke* negacije: novo u usponu, staro nad ponorom, a ipak obadvoje tu, jedno nosi ideal i vuče budućnost, drugo podupire tradicija i oživljava navika, dok se moralno s njima prepleće i u mogućnosti je da bude ono što još nije.

I budući da filozofija vidi svoju zadaću ne samo u ekspliciranju nego i u mijenjanju svijeta, etici kao filozofskoj disciplini ne preostaje drugo, ako hoće da bude u skladu s filozofijom, nego *da radi na tome da moguće postane ono što po svom iskonu jest*. Socijalizam je izrazito bremenit problemima što ulaze u domen etičke problematike, a da još u cijelosti nisu ni sagledani, kao što nije jasno sagledan i definiran predmet etike, jer »svaka znanstvena etika polazi od same po sebi razumljive činjenice da se etički problem može riješiti čisto teorijskim putem, to jest da se etički fenomen iscrpljuje i razrješava u teorijskom području«. ¹ No, to nije slučaj samo s etikom. Gotovo svi napore što se poduzimaju s namjerom da se definira čovjek, odgovori na pitanje što ga je u kontinuitetu na antički antropocentri-zam, sublimirajući svoja tri glasovita pitanja, postavio Kant, pate

1) Milan Kangrga, *Etika i sloboda*, Zagreb, 1966, str. 14.

od sličnih nedostataka. Jer, moderna filozofijska produkcija, iako zamašna po širini zahvata filozofsko-antropologijske problematike i po intenzitetu i dometu svojih rješenja, ide najčešće mimo istinsku zadaću filozofije — *realizacije filozofije*, a time i mimo subjekta povijesti, njegova sudbinskog pitanja. Ako se zna da je Marx objavio novu zadaću filozofije, onda se u sagledavanju tih pitanja ne može mimo njega. Kako je njegova misao najbliža onome što se stvarno zbiva to je posve razumljivo *pouzdanje* da će se biti na onome što zbiljski jest, ako se od nje pođe. U to nas uvjerava slijedeće:

Ako težnja za slobodom objavljuje autentičnost ljudske biti, onda je Marxova misao *sva* u znaku ljudske slobode. Njen prometejsko-optimistički antropocentrizam postao je obilježje našeg stoljeća objavivši se u njemu kao *humanistički vjesnik* novog doba. Nije slučajno što se suvremeno čovječanstvo, s obzirom na realizaciju njene filozofske poruke, dijeli na staro (kapitalističko) i novo (socijalističko) društvo, kao što je van svake sumnje da ta misao unosi optimizam u svijet u kome se čovjek počinje gubiti pred kolosalnim moćima tehnike i opasnostima militarizma. Doda li se tome da je svoju sudbinu nerazdvojno povezala sa borbom evropskog a preko ovog i svjetskog proletarijata, s njegovim i naporima svih humanista svijeta na ostvarenju emancipacije čovjeka, ostvarenju cilja što ga je postavio helenski duh, razvijala renesansa i do ideala uzdiglo prosvjetiteljstvo u prolegomenima za građansku revoluciju, onda je time ukazano tek na nešto što svjedoči o njenom identificiranju s progresivnim tekovinama i odlučujućim promjenama našega doba. To nedvojbeno pokazuje i borba koja se vodi između starog i novog u znaku za i protiv njene humanističke poruke.

Jednom riječju, svijet što ga pokreće i s kojim se poistovjećuje humanističan je i progresivan kao ona sama.

Socijalizam je po svom potencijalitetu besumnje takav svijet. Moral je jedan od nosećih stupova novog što nastaje u tom svijetu. Ali njihovu snagu ne treba tražiti u bogatstvu obličja realiteta, budući da je još uvijek u potencijalitetu. Modus je potencijaliteta, kako je poznato, svagda iznad puke realnosti, što vrijedi za socijalizam vis-à-vis kapitalizma i socijalistički moral naspram građanskog. Ali mogućnost nosi u sebi i onu drugu stranu — opasnost, koja, s obzirom na poruku Marxove filozofije, može doći do izražaja u socijalizmu.

U čemu je smisao te dvostrane mogućnosti u socijalizmu?

Do čovjeka kao vrhunske vrednote svijeta Marx je došao prevazilaženjem posljednjeg iskonskog modusa građanskog društva — države. Na tom istom putu došlo je otkriće socijalizma kao negacije države i afirmacije humanizma. Poznato je kako je to otkriće, u susretu sa dogmatskim mišljenjem, stvorilo problem odnosa države i socijalizma. Zaoštavanje tog problema dostiže svoj vrhunac u najnovijoj historiji zbog toga što je soci-

jalizam pobijedio, suprotno reklo bi se Marxovu predviđanju, u zaostalim zemljama objavivši u historijskoj sferi impozantnu pojavu, a u etičkoj prisustvo tragedije socijalističke ideje. Misli se na subjektivni faktor s kojim Marx bar tako nije računao, koji je istina u razdoblju socijalističkih revolucija odigrao neprocjenljivu ulogu. Ali ono što je u jednom povijesnom periodu progresivno i humanističko, u nekom drugom — pod drukčijim okolnostima može ispoljiti negativne kvalitete. Taj je stav svoju potvrdu mogao naći u djelovanju subjektivnog faktora na društveno-politički život mnogih zemalja postrevolucionarnog razdoblja. Nizak nivo ekonomske baze i gotovo potpuno odsustvo demokratske tradicije i kulture predstavljali su idealne uvjete da se njegovo djelovanje pretvori u svoju revolucionarnu suprotnost. Kao posljedica toga razvija se u mnogim zemljama, na račun socijalističkog humanizma, etatizam i njegov najviši oblik — birokratizam. Moralni udarac ideji socijalizma bio je utoliko teži što je došao iznutra, da tako kažem, iz samog tkiva socijalizma. Birokracija se uzdigla nad humanizmom, socijalizam je dugo vremena bio sveden samo na jednu zemlju, da bi ga napokon Staljin reducirao na samog sebe. Zbijen tako u okvire, uguran u umjetne sheme, socijalizam je gubio svoj životni humanitet. Etatistički nihilist sklon petrificiranju pojava i formalizmu, krojio je mjeru svakoj novoj pojavi u skladu s moćima svoje narcisoidne prirode i tako, što je najtragičnije, uspijeva da ona po takvoj ocjeni dobije svoje mjesto i značenje u zbiljskom životu. A život uguran u sheme prestaje biti život, što vrijedi prije svega za moralni život. Otuda je razumljivo što se moral staljinističke faze pojavljivao kao karikatura morala, a teorija o njemu kao demagoška fraza. Na žalost, to je slika koju konzervativci i dandanas imaju o socijalističkom moralu. No, to ponajviše govori o njihovoj političkoj zaslijepljenosti i moralnoj klimi u kojoj participira takvo mišljenje. I ovdje se pokazuje da historija ne ostaje nikome dužna: ni onima koji su pružili tu sliku morala, ni onima koji ne shvaćaju njeno mijenjanje. I u jednom i drugom slučaju pokazuje se odsustvo slobode, odsustvo istinske moralne klime kao i u onom domenu gdje je socijalizam ozbiljno zakoraćio.

Zar se sloboda baš u sferi socijalizma najčešće ne zamišlja kao nešto što je donijela socijalistička revolucija, nešto gotovo, nešto za što se trebalo u revoluciji boriti? Pošto je revolucija izvršena, socijalizam se izgrađuje, tko bi se borio za slobodu kad smo svi slobodni? Sama takva pitanja indiciraju posve drukčiji horizont i drugu vrstu slobode, te ukazuju da se sloboda poima kao fakat i ona u tom smislu jest faktička sloboda, sloboda društva koja dolazi sa socijalizmom. Ali, kako je sa slobodom u moralno-etičkom smislu? Sa slobodom kao smisljenom mogućnošću, onom koja čovjeku nije dana časom rođenja kao svojstvo, koja ne participira u prisustvu nekog novog sistema, sloboda kao mogućnost vladanja svojim instinktima, nago-

nima, čežnjama — samim sobom? Još bliže, sloboda kao mogućnost ispoljavanja ljudske biti, vlastitog moraliteta?

Otkuda uopće povod za takvo formalizirano shvaćanje slobode? Zar takva sloboda ne podsjeća na anarhiju? Šta ima anarhija zajedničkog sa slobodom?

Sve su to pitanja koja svojim oblikom ukazuju na pravac istraživanja izvora takvog shvaćanja slobode, a da se ne govori o potpunom nerazumijevanju moralne slobode. Za to doduše stoji historija kao otvorena knjiga. Ne treba li tražiti izvore za stanovita shvaćanja slobode u historiji i fenomenologiji anarhije i njoj sličnih oblika vladanja? Ako se podsjetimo da su anarhisti, diktatori, birokrati istupali krajnje »slobodno« — anarhistički, diktatorski, birokratski, onda je time obilježen kurs istraživanja izvora za neka shvaćanja slobode. Ili, ukoliko se uzme primjer iz novije historije socijalističkih zemalja, gdje se ponekad poistovećuju sloboda i diktatura, onda je tek naznačeno odsustvo uvjeta za razumijevanje slobode uopće, moralne posebno.

Na osnovu toga se u mnogim socijalističkim zemljama ubrzo osjetilo da sloboda, što je došla s revolucijom, ne predstavlja svaku moguću slobodu. Ponajmanje onu preko koje bi novi moral mogao ugledati svijet — slobodu morala. Svrgnuta buržoazija doživjela je tu slobodu kao neslobodu, kao poraz u dvostrukom smislu. Slično se desilo kulacima, srednjim seljacima, zanatlijama, jednom dijelu inteligencije. Zbog toga je od svih sloboda u postrevolucionarnom razdoblju, u krajnjoj instanci, mogla egzistirati samo politička sloboda, jer se našla pod pokroviteljstvom »polisa« — države. Svaka druga imala je pravo građanstva tek kad je bila oktroirana od vrhovne slobode. I dok je taj oblik upijao u sebe sve vrste slobode, društvena sloboda počela se u nekim socijalističkim zemljama diferencirati u razne oblike slobode pa se umjesto »političkog« morala počeo razvijati socijalistički, a uz pravo gajiti etička misao. Istina, bile su rijetke zemlje u kojima je, kao u našoj, subjektivni faktor dao takve plodove.

Zbog toga treba se osvrnuti na problem države i njene funkcije u socijalizmu, i to s pozicija etike.

Spomenuto je da se problem odnosa države i socijalizma izrazito zaoštrava već u Lenjinovo doba. Kasnija je historija pokazala da grijeh o jačanju države, koji se najčešće vezuje za Staljina, pripada i Lenjinu. No to je pitanje o kojem se ovdje ne može raspravljati, jer ga krajnje komplicirana historija toga doba čini odveć specifičnim i teškim za iole adekvatnu ocjenu u okviru ove teme.

Premda se u tom odnosu države i socijalizma nalazi i etičko pitanje, ipak se na to ne ukazuje dovoljno. Potrebno je preko Marxa doći do tog pitanja.

Sučeljavajući se s alijenacijom čovjeka u građanskom svijetu, on otkriva dvije sfere samootuđenja. Prvu čini religija, a

drugu državu i pravo. Ono što ih povezuje u ujednost jeste iluzorno obećanje što ga nude čovjeku: prva u formi onostranog, a druga u obliku općeg zemaljskog dobra. U dimenziji moralnog suđenja pokazuju se podjednako antimoralne, jer udaljavaju čovjeka od njegova svijeta — njega samoga, njegove ljudskosti. Jačanje države, makar i socijalističke, na račun morala, jest posao koji se protivi moralu. Marx je u tome neobično jasan. Ako filozofija »demaskira otuđenja u njegovim nesvjetovnim oblicima« pretvorit će se »kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike«². Prema tome kritika neba koja se pretvara u kritiku zemlje otkriva u pravu i politici religijske i teološke osnove. Otuda su razumljive i reperkusije, dakako antimoralne, što ih daju takvi oblici otuđenja. Politička emancipacija, doduše, može značiti oslobođenje politike od religije koliko i građanskog društva od svake politike, ali je važno kako se pri tom javlja čovjek. Kako saznajemo od Marxa čovjek se pokazuje kao slobodan građanin i kao privatna ličnost, ali u cjelini kao »homo duplex« (Marx). Jer, država, koja tamo prividno predstavlja opće, zbiljski je institucija posebnih interesa i njeno gospodstvo nad privatnom sferom mora biti lažno, jer je privatna sfera njen gospodar. Sloboda se pojavljuje u jednom *neslobodnom* obliku, kao svoja laž, a *nesloboda* kao *sloboda*. Strah pred kapitalistom, dakle, strah za poslom, razbija jedinstvo ličnosti i pretvara čovjeka u ljudsku sjenu. Ovdje je rad ne samo *razbio* ljudsku ličnost u homo duplexa nego i uzajamno djelovanje ljudi sveo na njihov međusobni prezir, odnosno na uzajamnu opasnost što je nužno kad se tiče sistema koji se temelji na privatnoj svojini, bazi alijenacije. Tako je u građanskoj sferi odnosa. A kako je sa socijalizmom?

Građanski teoretičari slobode, polazeći sa pozicija privatnog individualiteta, i to onog individualiteta koji se u svojoj alijeniranoj izgubljenosti dao u potragu za pragmatičkim vrijednostima, ispuštaju iz vida veoma značajne društvene preduvjete slobode. Oni najčešće previdaju da optimalni medijum općih društvenih odnosa, koji kapitalizam ne može pružiti, predstavlja moralnu klimu u kojoj se moral može uspješno razvijati. Po tome je, suprotno njima, socijalizam od kapitalizma za razvijanje i ispoljavanje morala neusporedivo podobniji sistem, jer u njemu nema privatnog vlasništva koje razbija individualitet.

Već je Marx, ukazujući na zakonitosti povijesnog kretanja društva, otkrivajući u »Manifestu Komunističke partije« da: »Cjelokupna dosadašnja povijest jest povijest klasnih borbi«, ukazujući na antedecedense tih borbi, anticipirao socijalističko društvo u cilju ostvarivanja uvjeta za ispoljavanje ljudske slobode. Tako se njegovo insistiranje na socijalizmu može shvatiti i kao insistiranje na stvaranju uvjeta društvene slobode, tj. na

2) Karl Marx, Frühschriften, Stuttgart 1953. S. 209.

stvaranju objektivnih i subjektivnih snaga unutar kojih će slobodno djelovanje moći da nađe svoje mjesto. Ukoliko se ima u vidu društveni karakter ljudskog bića i veliki značaj što ga je Marx pridavao tom fenomenu, očita je ograničenost onih teorija koje realiziranje slobode vezuju isključivo za individuum. Besumnje griješe i oni koji društvenu slobodu identificiraju sa slobodom individuum. Ova dva oblika slobode mogu biti komplementarna i interferirajuća, a ne kontradiktorna, kako ih vide ti teoretičari. U tom je smislu, čini se, posve opravdano očekivati *uzajamno* djelovanje individualne i društvene slobode u društvu koje počiva na snažnim materijalnim i moralnim moćima. Uslijed toga, sloboda društva ne mora isključivati slobodu pojedinca, ali se sloboda pojedinca ne da reducirati na slobodu društva, a to je ono što socijalizam bar potencijalno nosi, a što kapitalizam ni u tom modalitetu nema.

Uklanjanje države kao umjetne tvorevine, umjetne slobode, treba da obilježi prvi korak u stvaranju društvene slobode. Ukiđanjem privatnog vlasništva ostvaruje socijalizam taj zahtjev i stvara zbiljske uvjete pod kojima postaje »slobodan razvitak svakog pojedinca uvjet slobodnog razvitka sviju«³, gdje sloboda pojedinca ne ograničava slobodu drugog, nego postaje njena pretpostavka.

U našim uvjetima, uvjetima negacije države, pojam politike iznova počinje dobivati sadržaj, što je prisutan u etimološkom značenju tog grčkog termina. Ona postaje sve izrazitije praktička filozofija, sastavni dio napora što se čine na usklađivanju društvene prakse, sastavni dio brige o polis, u antičkom smislu riječi, to jest nastojanja oko osmišljavanja socijalističkog života. Ukratko, ima šansu da postane sastavnim dijelom djelatnosti svakog radnog čovjeka ili to već postaje. Obuhvaćajući interese sviju, ona se često pokazuje kao djelatnost kojom se postiže društveno upravljanje, demokracija. Po svojim mogućnostima i izvjesnim ostvarenjima, politika ne ide mimo etike u socijalizmu. Demokracija kao cilj i određeni rezultat takve politike jest ili bi mogla da bude skladna forma za realiziranje nekih ideala socijalističke revolucije odnosno socijalističkog morala. Očito je, slijedi otuda, da se svi ideali socijalističke revolucije odnosno socijalističkog morala ne mogu realizirati. Ta plauzibilna istina potvrđuje se svakodnevno, a proizlazi iz prirode anticipirajućeg realiteta, što se da pokazati i na revoluciji.

Po svojoj najdubljoj izvornosti revolucija i jest izraz krize društvenih odnosa, u etičkom aspektu, izraz krize jednog morala i istovremeno pobuna protiv takvih odnosa i takvog morala.

Drugim riječima, ona nastaje iz protivurječja snaga u kojima zamire ljudsko, moralno, i sila u kojima se budi ljudsko,

3) Ibid., S. 548.

moralno, tj. iz antipoda društvenog rada i privatnog prisvajanja, dakle, iz krajnje proturječne strukture, pa je razumljivo što se nepomirljivo okreće protiv tih odnosa i takve strukture.

Međutim, takve suprotnosti između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa nisu bile razvijene ni u jednoj od onih zemalja u kojima je izvršena socijalistička revolucija. Taj historijsko-objektivni nedostatak nadomješten je subjektivnim faktorom. Kao najefikasniji put tog faktora pokazala se revolucionarna ideologija. Ali oružje koje je tako uspješno djelovalo prije i u revoluciji, protiv jednog neprijatelja, srelo se u postrevoluciji s pojavama za koje je njegova moć postala neznatna. Došla je, naime, revolucija u kojoj su potrebna složenija i suptilnija sredstva borbe, jer su žilaviji otpori. Došao je socijalizam.

Pošto je već ukazano na tendencije tog procesa i nagoviješteno da se politika nastoji poistovetiti s etikom, ovdje ćemo bliže odrediti taj odnos.

Za samu etiku treba reći da tokom historije nije postojalo jedinstvo mišljenja o njenom predmetu i da bi se danas to moglo još manje očekivati. Iako se govori o marksističkoj i nemarksističkoj etici, još uvijek ne postoje jedinstvena gledišta o tome šta obuhvaća jedna, a šta druga. Bolje rečeno, riječ je svaki put o više etika čija se diferencija specifična određuje time što se smatra njenim fundamentalnim zadatkom izgrađivanje baze etičkog fenomena pri čemu se veoma različito shvaća ta baza (etika bitka, vrijednosti, situacije, egzistencijalizma itd)⁴ Usprkos veoma minucioznim zahvatima u etički fenomen, one ostaju nepotpune u njegovom određenju pa time i u određenju zadatka etike. Ali što se toga tiče nije bolje ni u marksističkoj etici.

Pored jedinstvenog prihvatanja Marxova stava da je čovjek izvor moralnog fenomena, određuje se zadatak etike veoma različito čak i kod nas. Sve to poimanje etičkog fenomena karakterizira, kako je pokazao Milan Kangrga, pogrešno pristupanje ovom fenomenu, nepoznavanje njegove biti⁵.

Nedostaje uvid da etičko ulazi u teorijski horizont i istovremeno ga transcendirira pa se zbog toga ne može eksplicirati niko na način kako to čine pozitivne znanosti. Imajući u vidu sve to, suvišno bi bilo očekivati na ovom mjestu definiciju etike.

Prije svega moralno je eminentno ljudski fenomen koji izmiče sistematici i znanstvenoj akribiji i svojom povijesno-praktičkom prirodom stoji naspram svakog teorijskog, te se zbog toga ne da ugurati u sheme. Ako je to eminentno ljudska pojava, onda u njenom objašnjavanju treba polaziti od samog čovjeka.

U horizontu filozofske antropologije čovjek se pojavljuje kao biće čije se određenje ne može izvesti ničim što je izvan njega samog. Etika uzima to kao svoj postulat i tretira čovjeka

4) Vidi: Johannes Hessen, Ethik, Leiden 1958.

5) Vidi: Milan Kangrga, Etika i sloboda, str. 12, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 26, 28 — 38.

kao ono što treba da bude, kao mogućnost što se moralno-etički potvrđuje, odnosno negira. Kako izmiče kauzalnoj determinaciji ostalih bića svijeta, čovjek podliježe moralnom kauzalitetu i tako se obznanjuje kao biće sui generis. Taj kauzalitet temelji se na mogućnosti slobodne volje. Sažeto, u *slobodnom opredjeljenju baza je moraliteta, odnosno bit moralnog, a u sagledavanju specifičnosti i realiziranju te biti — sva problematika etičkoga*. Kao predmet etike pojavljuje se na taj način ono što treba da bude, a ono što jest interesira je samo ukoliko je u mogućnosti da bude nešto drugo, drukčije. Ukoliko se pod tim »drukčije« misli ljudsko, tada se etika pokazuje kao djelatnost, napor ili zahtijevanje da to bude tako kako će u sebi sadržavati najviše ljudskog, ljudskosti. A kako polazi odatle, od ljudske iskonske otvorenosti, mogućnosti, u kreiranju novog, ljudskog, etika svojoj činjenici, svom predmetu, ne smije nikad prilaziti tako kako pristupaju druge znanosti svojoj činjenici, predmetu, što inače karakterizira formalistički pristup moralno-etičkom fenomenu. Njena je činjenica, naime, svaka zapovijest, zabrana, preporuka čak i onda kad aksiološki valorizira intristične vrijednosti. Ukratko, etička je činjenica mogućnost, a ne zbilja, ono što treba da bude ili ne bude, a nikad puki fakat. Etika se zbog toga ne može zadovoljiti recepcijom da nešto jeste, što čine pozitivne znanosti, nego traži u jestosti mogućnost za drukčije, bolje. Ali to nameće pitanje, kad je jedna mogućnost doista etičko-moralna mogućnost?

I dosad je odgovor na to pitanje bio prisutan, ali mu ovdje treba dati eksplicitnu formu. Etička mogućnost podrazumijeva onu mogućnost čiju smislenost krije aktualnost. Jer, ako bi se smisljena mogućnost shvatila kao budućnost, takva mogućnost ne bi podrazumijevala djelovanje u smislu morala i zbog toga ne bi bila etičko-moralna mogućnost. Etika se zbog toga ne smije zadovoljiti time da svojim činjenicama traži budućnost, budući da ih *čini* budućima. Akt činjenja predstavlja specifikum moralnog, jer podrazumijeva čovjeka koji stvari, pojave, procese, ne prepušta naprosto budućnosti nego čini njihovu mogućnost mogućom. Moralno-etička mogućnost je, dakle, vezana za čovjeka, kao što je njegovo djelovanje vezano za slobodu. Tako bi se moglo reći da se moralno-etička mogućnost ispoljava kao određeni oblik čovjekove slobode, kao egzistiranje slobode same.

S obzirom na proces u socijalizmu može se i tako oskudno naznačena vidjeti velika zadaća etike. Čovjekova bit, najavljena socijalističkom revolucijom, traži ovdje, u socijalizmu, punu afirmaciju svojih potencijalnih moći, razvijanje etosa kroz stvaralaštvo na otkrivanju i potvrđivanju ljudskog. Revolucija je svojim radikalnim nastupom otvorila dovoljno prostora za to, novo, humanističko koje tek treba učiniti novim, ali ovog puta ne samo idealno. U socijalizmu je to postalo znatno teže nego što se očekivalo, što je i razumljivo kad se dovedu u vezu idealno i realno. Jer, dok je oružani ratnik hitao kroz revoluciju slobodi, socijalistički graditelj osjeća i uviđa kakvi su naponi neop-

hodni da bi se realiziralo ono što je pretpostavljalo takvu slobodu. Tamo gdje novo nije stavljeno na index etatističkom knjigovodstvu, otkrivao se svijet teškoća pred kojima se čovjek prvi put tako našao. Sa slobodom i čvrstom riješenošću da ne zastane pred njima, on je stvarao i još uvijek stvara uvjete za jednu novu moralnu slobodu. Oni što su neodlučno stali pred novim koracima revolucije, sabijeni u svoju malodušnost, nisu mogli zaustaviti *ljudsko* što je permanentno *raslo* s elanom radnih akcija, kolektivnom konsolidacijom, sa drugarstvom koje se među komunistima i omladinom razvilo do legendarnosti, patriotskim osjećanjem i spremnošću na žrtve. Takav je bio početak *nove* revolucije, otvoren i mlad kao svaka otvorenost i mladost. Ali uspoređen s ovim danas, on je svojom nesamostalnošću, neformiranošću i konformizmom, svojim spontanitetom, podsjećao na improvizaciju. Nastojanje oko ličnosti i borba za njeino mjesto u svijetu čine ta dva perioda našeg razvoja jedinstvenima i na određeni način jednakima. Razlika je ipak u njima ne samo vremenska nego i sadržajna.

Demokracija koja nedvosmisleno obilježava put uspona čovjeka pa time i stvarni proces dezalijenacije i određenu reakciju na reifikaciju besumnje obilježava vrh te razlike. Ona sadrži i drukčiju prirodu politizacije društvenog života, snažniji otpor i sigurniji nastup prema dogmatizmu i birokraciji. U njoj se ozbiljno priprema i započinje detronizacija stare podjele na one koji vladaju i one koji izvršavaju. Sam rad postaje drukčiji, ispunjava manje-više zadovoljstvom, sigurnošću, slobodom, tako da se u njemu počinje čovjek osjećati kao sama sloboda.

Politika koja sudjeluje u mobilizaciji tog procesa, koji pak nju sa svoje strane determinira, doista ima mnogo zajedničkog s etikom. Ali to ne smije prikriti njihovu bitnu razliku, razliku koju obilježavaju vis probandi prirode etosa i polisa. Sažeto skiciran, taj odnos ima slijedeća obilježja:

Dok polis može prerasti u kosmopolis jedino i isključivo preko etosa, dotle je sam etos tvorac kosmopolisa. Zato polis svoj eshaton nalazi u kosmopolisu kao afirmaciji etosa i vlastitoj negaciji. Na relaciji politika — etika taj odnos ima iste reperkusije, jer im u osnovi leži isti princip. Međutim, u svom detalju taj odnos nije ni tako jednostavan, ni toliko jasan. Ovdje se više od toga ne može reći.

Ali treba istaći da se politika u socijalizmu ne bavi isključivo polisom, već jedan dio njene djelatnosti stoji u direktnoj suprotnosti s učenjem o polisu. Politika je prema tome u sebi protivrječna i s te strane neusporediva s etikom, iako je lako uvidjeti u njoj dio koji pripada etici — kosmopolitska tendencija, i dio koji će historijski biti negiran.

Taj proces je in mikros moguće pratiti u odnosu prema društvenoj ulozi političara u socijalizmu i karakteru njegova znanja. Stiješnjen između tradicije i socijalističke zbilje, između demagoške fraze i znanstvene činjenice, on se gubi u iluziji da mu je sve

jasno i da za sve može »kreirati« politiku iza koje se pokušava spašavati. Pa ipak u njemu politika objavljuje svoju nemoć, on je njena istinska nemoć, karikatura njene nekadašnje moći. Ako se u socijalizmu i nađe takav političar, njega će opća društvena konstelacija ubrzo demantirati i primorati da napusti političku djelatnost ili da se prisloni uz nauku. Tako se najčešće i dešava, i to je ono što politici daje etički karakter i po čemu se njena djelatnost odlikuje širokim humanizmom. O onima koji ostaju na sredini i o njihovoj štetnoj i nemoralnoj djelatnosti govori često štampa, pa ih i treba prepustiti njoj, jer ona piše o svačemu. Čak ni o formalizmu čiji su oni tvorci ovdje neće biti riječi. Važnije je da se pogleda odnos društvenog upravljanja prema formalizmu.

Uvlačenjem u proces društvenog upravljanja, čovjek je, istina, suočen sa svojom neslobodom, svojim nepoznavanjem stvari. Ali i ovoj je škola, škola socijalističkog humanizma, izgrađivanja čovjeka, otkrivanja smisla za ljudsko dostojanstvo, za otklanjanje straha i razvijanje samoinicijative, za stvaranje slobode. Stari đaci ove škole počeli su znalački i konstruktivno da misle ne samo o sebi sebično, mada i toga ima, već i o drugima i njihovim postupcima. Ovdje se ponekad i nesvjesno smanjuje provalija koju je historija napravila i produbila između teorije i prakse. A zajedno s tim razvija se moral i utemeljuje humanistički pogled na svijet. Politički pragmatizam sukobljava se ovdje oštro s humanizmom i sve jasnije napušta društvenu pozornicu kao i oni političari kojima je već izrečen sud. Jer, ako smisao socijalizma leži u socijalističkom humanizmu, razvijanje etatizma bila bi djelatnost suprotna onoj, u kojoj se otkriva smisao socijalizma. Slično je i s moralom. On se, kako je rečeno, stvara i potvrđuje u radu, u ambijentu adekvatne valorizacije vrednota, pa je razumljivo što se ne da obuhvatiti pravnim kodeksima kao ni sam život. Naprotiv, što je vlast slobodnija, društvo je manje slobodno, a time i manja mogućnost ispoljavanja morala. U društvenom upravljanju tendencije su posve suprotne shematici jurističkih kodeksa. One smjeraju ostvarivanju mogućnosti čovjekova autentičnog življenja, tj. takvog življenja u kome sloboda postaje modus međuljudskih odnosa. Za slobodu utkanu u istinskoj demokraciji može se reći da nagovještava ili obilježava prisustvo te i takve tendencije. To su ipak tendencije koje, istina, daju humanistički kolorit onomu što se zbiva u procesu društvenog upravljanja. Ali stvarnost ima nešto drukčiju fizionomiju i u mnogome odstupa od tih potencijalnih tendencija i rijetkih zbiljskih tokova. Stoga je ovdje u interesu moralno-etičke djelatnosti potrebno suprotstaviti formalizmu jednu etičku istinu, koju iz istih razloga treba otvoreno nazvati njenim pravim imenom — alijenacijom u socijalizmu. Ovaj pojam obuhvaća one tendencije i realitet što se očituju u razlici prema principu nagrađivanja. To su u stvari razlike i tendencije povećanja tih razlika u društvenim prima-

njima. One ne dovode u pitanje samo socijalistički princip na-
građivanja, jer kako je rečeno taj princip još i nije realizirao
svoj potencijalitet, kako bi postao i moralni princip, unatoč
pozitivnim pretpostavkama za to, nego prije svega i iznad sve-
ga ljudsko dostojanstvo. Nije dakle problem u potencijalno-
sti ovog principa, budući da se temelji na maksimalno
realnom fundamentu — radu, već u njegovoj realizaciji, koja
je, uz objektivne uvjete, subjektivnim faktorom dovedena ili se
dovodi u pitanje. Jer, ako čovjek ima pravo na rad, ostaje pita-
nje realizacije tog prava, pitanje kako ostvariti to pravo i pod
kojim uvjetima može biti valjano valoriziran taj rad? Ako se
zanemari prvo pitanje, ostaje nejasan odgovor na pitanje otku-
da goleme disproporcije u društvenim primanjima? U odgovoru
što se daje na to pitanje leži sav smisao slobode *etičkog* forma-
lizma, mada se tiče morala ono, što je iza i prije toga odgovora.

Ekonomске, a ne moralne, pretpostavke tog principa relativ-
no su jednaki uvjeti produkcije i dovoljno snažni kriteriji valo-
rizacije, da se spomenu tek glavni. Ako se imaju u vidu teško-
će čak i u toj sferi, neće biti teško da se naslute moralne reper-
kusije. S obzirom na mogućnosti i teškoće u ekonomskoj sferi,
dakle, u bazi, moralno djelovanje započinje u domenu do kojeg
se ne mogu nikada uzdići ekonomske kategorije. Moglo bi se
sada pomisliti da će se pomoć etike pojaviti u formi moralizira-
nja, preuzeti posao građanske moralke, demagoškog zanovije-
tanja, djelatnosti građevinskih socijal-psihologa, ili formalistič-
kog politikanstva, koje na žalost ne pripada samo građanskim
političarima.

Međutim, etika prema rečenome, otkriva smislenu-aktualne
mogućnosti u cilju mijenjanja onoga što jest u ono što je naj-
komplementarnije ljudskoj prirodi. Taj posao pretpostavlja
praktičko razobličavanje zbilje. U odnosu na gornji princip,
etika otkriva da je stvarnost tog principa neusporediva s nje-
govim mogućnostima realizacije kao što je mogućnost izgradnje
socijalističkog morala na neusporedivoj visini iznad njegove
stvarnosti. Ako se netko deklarira za humanizam, socijalistički
humanizam, time, reklo bi se etički, ostvaruje samo *pretpostav-
ku za humanističko* djelovanje, za *socijalistički* humanizam. Na
djelu, budući da je moral *stvaralaštvo*, može se *jedino* potvrditi
smisao dane pretpostavke. Sažeto, moral se ne ostvaruje apstrak-
tnim obećanjima ili *poetski sročnim deklaracijama*, kojih ima
podosta svaka naša organizacija, dakle ne etičkim formalizmom.
Jer, moral kao i sloboda ima svoj život u stvaralačkom djelu
kao izrazu slobode čovjeka. S visine prirode moralnog fenome-
na može se sagledati sva bijeda etičkog formalizma i u isto
vrijeme potencijalitet humanuma u socijalizmu, potencijalitet
koji je nedostajao dosadašnjoj povijesti. Paradoksalno je da u
ostvarivanju etičkog formalizma najaktivnije učestvuju oni koji
najčešće govore o socijalističkom moralu. Oni su isto tako aktiv-
ni u realiziranju principa poznanstava i veza. Ali kakav je odnos

tog principa prema već isticanom principu, ovdje se ne može raspravljati. Dovoljno je spomenuti da na njemu (principu poznanstva i veza) participira sloboda etičkog formalizma vrlo izdašno.

No, ako je na ovom mjestu sukob sa slobodom etičkog formalizma istjerao na svjetlo dana u nešto hipostaziranoj formi neke negativne pojave ili tendencije u socijalizmu, onda ovo pre naglašavanje treba gledati upravo u svijetu pre naglašenosti spomenutog formalizma, u izazovu koji je besumnje nadmoćniji. I to u aspektu progresivnog kretanja snaga koje se otvoreno i oštro suprotstavljaju formalnom, te utječu na stvaranje novih i jačanje postojećih društvenih odnosa u socijalizmu, koje, dakle, ne djeluju formalno i nemaju gotovo ništa zajedničkog sa slobodom formalizma, u horizontu društvenog upravljanja kao višeg oblika društvene djelatnosti, izvora nastajućeg socijalističkog moraliteta i istinske slobode.

Žarko Vidović

Zagreb

1.

Najveći nesporazumi, kad se govori o slobodi, potječu upravo otud što ta jedna ista riječ — s l o b o d a — pokriva, zastupa i označava najrazličitije pojmove i fenomene, pa se to dešava čak i kod jednog istog autora u raznim njegovim momentima, napisima i govorima, a da i ne spominjemo koliko ta riječ ima različita značenja u raznih autora tokom dvije hiljade godina filozofije i literature. Sâm nabrojanje bića, fenomena i pojmova (i to raznorodnih, pa i suprotnih) kojima je pripisivana ili se još pripisuje sloboda — zauzelo bi više prostora, nego čitav ovaj napis o stvarnom značenju riječi s l o b o d a. Postoje hiljade konfuznih stavova u našim vlastitim riječima, napisima, govorima, programima, zakonima, ustavima. Tako se ne može znati o čemu govori čovjek kad kaže »sloboda«, pa je s tim čovjekom nemoguće i sporazumijevanje i dogovor. Ta zbrka pojmova i potreba za jasnoćom nikad se nije osjećala tako bolno kao danas, jer *relativizam* nikad u historiji nije bio tako moćno oružje samovolje kao što je danas. On je već postao i masovna »filozofija« mirenja sa sudbinom. On opravdava sve, jer uništava svaku optužbu i prlja svaku zaslugu. Relativizam je moćno oružje demoralizacije, a počiva na zbrci pojmova, mnogoznačnosti riječi i nejasnoći govora, obećanja, ugovora, programa i zakona.

2.

Ima jedan fenomen koji smo svi zapazili i svi ga uvijek možemo zapaziti. Taj fenomen za sada još nećemo imenovati, ali ga odmah možemo opisati, i to najkraćim riječima ovako: »moći ono što se hoće«, ili »podudarnost moći i htijenja«. (Nas ov-

dje ne interesira veličina i značaj samog htijenja. Može to htijenje biti i najsitnije. Nas interesira sama *podudarnost* moći i htijenja!). Moguće je nepregledno mnoštvo kratkih i dugih (dugih kao roman) opisa toga istog fenomena. Da bi još jasnije bilo na koji fenomen mislim, dat ću još nekoliko njegovih opisa prije nego se usudim da fenomen i imenujem (označim jednom jedinom riječi) i tako sve opise zamijenim jednom jedinom riječi. Evo još nekoliko (od nepreglednog mnoštva mogućih) opisa istog fenomena:

Ostvarivanje svog plana, projekta, cilja, namjere, odluke, želje. . . (Može se reći i: »ostvaruje svoj plan. . .«, ali je tada nužno da uz taj lični glagolski oblik »ostvaruje« stoji i podmet »netko, nešto, jedno biće«. Mada se i u ovom drugom, rečeničnom obliku opisa govori samo o fenomenu, a još ništa o biću toga fenomena, mi ćemo ovaj oblik opisa, ukoliko je to moguće, izbjegavati, jer se može dobiti lažan privid da je to i iskaz o *biću*, a ne samo o fenomenu. No svi ovi opisi su isključivo opisi fenomena, a nikako još bića!),

istrajavanje u svojoj odluci,

pretvaranje svoje zamisli ili svoje riječi u djelo. (U tome smislu je i bog, u evanđelju po Jovanu, u onome stavu da je bog riječ koja se pretvara u djelo, shvaćen samo kao fenomen, a ne kao biće),

održavanje svog obećanja, zahtjeva, zakletve, prijetnje, ugovora, dane riječi,

istrajnost u odbijanju da se nešto učini ili u nečemu učestvuje, određivanje svog čina (djela, postupka, ponašanja) svojom odlukom, tako da je taj čin određen samo tom odlukom i ničim drugim,

samodređenje, samoformiranje *po unaprijed utvrđenom planu*,

određivanje svoje sudbine *svojom odlukom*, a ne nekim »objektivnim okolnostima«,

donošenje i izvršavanje odluke o svojoj smrti (samoodređenje kao samoubistvo), tako da se u tome činu smrt — prirodni, organski, neizbježni fenomen! — pretvara u *odlučeni* fenomen, u fenomen o kojem upravo govorimo i koji *nije prirodni*. Što vrijedi za smrt, za graničnu tačku »jednog bića« (riječ je o smrti, o fenomenu, a ne o biću!) vrijedi pogotovo za ostale *prirodne* (neizbježne, tako reći kosmički zasnovane) fenomene »toga jednog, nekog bića«, naravno, ukoliko su ti fenomeni izazvani *odlukom*, pretvoreni u *odlučenu* akciju ili u odlučeni stav.

Tako smo na desetak prividno različitih načina ponovili opis fenomena *odlučenog samoodređenja*, fenomena »moći što se hoće«.

Ako taj opis i sve njegove varijante (ne samo ovih desetak) zamijenimo jednom jedinom riječi, simbolom i skraćanjem svih tih opisa, onda će ta riječ u našem jeziku označavati taj i tako opisani fenomen, te sve te opise činiti izlišnima za naše uzajam-

no sporazumijevanje. Ali ta riječ-simbol-skraćenica označavat će taj fenomen samo pod jednim uslovom: da ona asociira na dane opise, na danu ili stečenu predstavu.

Ta riječ je: »S L O B O D A«!

Njome ukazujemo samo na fenomen koji smo opisali, i ni na koji drugi fenomen! Na taj način riječ »sloboda« postala je jednoznačna, očišćena od svakog relativizma. Od ovog momenta čitaocu je jasno na šta mislim kad izgovorim ili napišem tu riječ. Mislim na opisani fenomen, na fenomen koji se zbiljski javlja i koji smo svi imali prilike da zapazimo i to na samima sebi.

3.

No uobičajeno, rutinersko, navikno mišljenje (koje nije u stanju da bude strogo logično, — jer ono, vidjet ćemo, i nije svijest, nego podsvijest — koje se, kao po nekom uslovnom refleksu, nehotimičnom i automatskom, naviknom reagiranju na riječi, kreće automatski po naviknutom nizu i redoslijedu predstava) — to mišljenje, mnjenje pripisat će odmah riječi s l o b o d a i druga značenja, pa će čak i biti uvjereno da je ta značenja izvelo iz predloženog mu značenja i danih opisa. Na taj način će rutinersko mišljenje, uvjereno da ima u vidu fenomen slobode, odmah, za čas s toga fenomena preskočiti na neki drugi fenomen koji s fenomenom slobode nema nikakve veze osim (neadekvatnog ili nezaslužnog) naziva. Jer mnjenje ne misli, nego *automatski reagira na riječi*. Da se to ne dogodi, ili bar da se ne dogodi odmah u početku, potrebna su neka upozorenja.

Prvo upozorenje je:

Kad se kaže da riječ s l o b o d a označava fenomen opisan riječima »moći što se hoće«, ili »odlučeno samoodređenje« (postoji i neodlučeno samoodređenje, kao neslobodno zbivanje u spontanim doživljajima samog čovjeka!), onda u takvoj sadržini (značenju, pojmu) riječi s l o b o d a nije sadržan nikakav *ontološki* stav. Time, naime, još nije postavljena nikakva ontološka tvrdnja o tome TKO je »nosilac« fenomena slobode, GDJE je nosilac i KAD je nosilac, u čemu je on slobodan TKO, GDJE i KAD je slobodan, tj. kad, gdje i tko je BIĆE slobode. Riječ je samo o FENOMENU nazvanom sloboda, te u toj čistoj FENOMENOLOGIJI slobode nema nikakvih ontoloških pretenzija ni stavova, mada spomenuto rutinersko, automatsko-naviknuto mišljenje odmah daje riječi s l o b o d a i ONTOLOŠKI sadržaj, te žuri u diskusiju s fenomenologom prije nego što je ovaj i postavio neku ontološku (spornu ili neospornu) tvrdnju.

Gramatika, naime, proučava automatizam govora, bez obzira na tačnost ili netačnost govornih iskaza i konstrukcija. Jedan od gramatičkih stavova je i taj da nema rečenice bez podmeta. Ispravan stav. Ali onaj tko se u svom mišljenju rukovodi auto-

matizmom govora (kod koga je mišljenje ravno automatskoj reakciji na riječi), pripisuje fenomenološkom iskazu (rečenici) i iskaz o biću. Ontološki pojam *bića* i gramatički pojam *podmeta* (u rečenici »jedno biće izvršava svoju odluku«) — nisu isto.

Drugo upozorenje:

Ovo odlučno odbijanje da se pojmu slobode — samom filozofskom pojmu slobode! — pripiše neki ontološki sadržaj ili ontološki stav, ovo odlučno insistiranje da filozofski pojam slobode ima samo fenomenološki sadržaj (što nikako ne insistiramo kad je riječ o slobodnom BICU), — ne znači nikakvu filozofsku kapitulaciju, nikakvo odricanje od filozofskog tretiranja slobode. Naprotiv, to je samo odlaganje svake ontološke diskusije. Dokle to odlaganje? — Sve dotle, dok se prethodno ne dogovorimo o čemu ćemo diskutirati, sve dok tačno ne utvrdimo temu i ne razgraničimo je od drugih tema, ali tako utvrdimo, da promašaj teme i njezino brkanje s drugim temama ne budu mogući! A tema je: FENOMEN zvani sloboda. I nikakav drugi fenomen. A pogotovo ne (ili još ne) BICE slobode, a ni bitak. A kad utvrdimo temu, kad fiksiramo pitanje, tek tada će biti mogući stavovi, i različiti stavovi, o tome pitanju. Ali samo o tome pitanju, bez upletanja stavova koji bi odgovarali na neka druga pitanja, na pitanja koja ne bi bila o fenomenu slobode, a koja samo u ovoj zbrci pojmova i značenja riječi »prolaze« kao pitanja o slobodi. Jer čak i filozofi (ili tzv. filozofi) ponekad se znaju ponašati kao »lukavi« student pred profesorom na ispitu: pošto ne zna da odgovori na postavljeno pitanje, on gleda da profesora nekako prevari, ili da iskoristi njegovu nebudnost, umor, nezainteresiranost, apatiju, srodnost, blagonaklonost, simpatiju, strast, a ponekad i senilnost, te da »neosjetno« sklizne ili prijede na neko drugo pitanje, uglavnom na pitanje na koje zna da odgovori. Glavno je da se priča, da se čuje govor, da se ne šuti, a pogotovo da se ne prizna: »ne znam«, pa odustane od ispita i odgovora. Student (kao i tzv. filozof), koji smatra da je važno samo govoriti, ne šutjeti, uzeti učešća u diskusiji — uspostavlja umjetnu vezu između postavljenog pitanja (na koje ne zna da odgovori) i pitanja, odnosno teme na koju želi prijeći.

Dakle, smisao fiksiranja tačnog i jedinog značenja jedne riječi (kao što je i riječ *sloboda*) je u tome *da se fiksira fenomen* o kojem je riječ i da se ne dopusti brkanje raznih fenomena ili pitanja. Tek tada, *poslije jasne fenomenologije*, može biti riječi o BICU, i to biću TOGA fenomena. A KAD, GDJE i TKO je nosilac toga fenomena — već je drugo pitanje. Odgovori na to drugo pitanje mogu biti različiti, uglavnom *humanistički* (»biće slobode je čovjek i samo čovjek kao pojedinačno biće«), ili *nehumanistički* (»biće slobode nije čovjek, ili nije čovjek kao pojedinačno biće, nego tek kao pripadnik grupe, epohe... itd. itd.«), ili *teistički* (»biće slobode je bog«)... itd.

Treće upozorenje:

Kad kažemo: »ako čovjek (ili jedno biće) može što hoće, onda je on slobodan«, onda tim kondicionalom nije opisan čovjek ili hipotetično slobodno biće, nego samo fenomen slobode.

Ili: »k a d može, o n d a i samo onda je slobodan«. Isti slučaj. To nije nikakva ontološka izjava. (Naravno da ova izjava nikako ne znači ni da se biće slobode pripisuje ontologiziranom v r e m e n u, momentu »onda-kad«. To izvrtnje fenomenologije u ontologiju, pomoću čistog gramatičkog kondicionala »onda-kad«, nedopustivo je, mada se često i to prakticira!)

Četvrto upozorenje:

U spomenutim opisima fenomena slobode nije riječ ni o kakvoj autorovoj samovolji, nego o nepisanom zakonu filozofskog mišljenja, zakonu koji filozofi poštuju i kad on nije izričito formuliran. Još apostol Pavle govori o slobodi tako, po nepisanom zakonu filozofskog mišljenja. Njegov ontološki stav mi danas možemo smatrati prihvatljivim ili neprihvatljivim, te pripisivati slobodu čovjeku kao pojedinačnom biću (humanistički), ili pak bogu, klasi, društvu, vremenu, epohi, historiji, ili čemu god hoćemo. Ali jedno moramo priznati: kada Apostol pripisuje slobodu bogu, ili je odriče čovjeku, ili mu je djelomično priznaje, onda on tačno zna šta pripisuje, priznaje ili odriče: **MOĆ DA SE UČINI**, tj. **POSTIGNE ONO ŠTO SE HOĆE**. A takva moć je upravo onaj fenomen koji smo u odjeljku II opisali na desetak načina i za nj rezervirali oznaku »sloboda«. To čak i Apostol naziva slobodom, tj. na to misli kad kaže »sloboda«, upravo kao i Augustin, Erazmo, Calvin, Luther i dr., od kojih svaki ima drugačiji ontološki stav, što znači da svaki od njih drugačije zamišlja biće kojemu pripisuje slobodu. No osnovni fenomenološki stav (uistinu fenomenološki, bez ikakvih ontoloških primjesa kod nas ili kod samih njih) kod sviju je isti! Ni naš stav ne može biti drugačiji ukoliko uistinu želimo da se držimo teme. Kad apostol Pavle tvrdi da čovjek *može* izvršiti *djelo* (djelo u skladu sa Zakonima), ili može odbiti da izvrši djelo, te da je čovjekova grešnost (odgovornost) već u toj dilemi što *može* da izvrši ili ne izvrši, onda on (Apostol) tvrdi da čovjek ima slobodu, i to da je ima *za djelo i u djelu*. A kad tvrdi da tim djelom čovjek nije postigao *pred bogom(!)* ništa drugo do izvršenja djela, da pred bogom i za boga ništa drugo ne može ni postići (da pomoću toga djela ne može odrediti niti usmjeriti božju volju, jer tada bog ne bi bio odlučeno samoodređenje, tj. sloboda) onda Apostol ne negira čovjekovu slobodu *za djelo*, nego samo čovjekovu slobodu za postizavanje cilja kojem je djelo imalo da služi. A taj cilj, o kojem je riječ, i koji bi čovjek htio da postigne *vršenjem djela*, jest *s p a s* (spasenje, »vječni život«, svetost, blaženstvo, učešće u božanstvu boga itd., kakav je već

sve značaj pridavan spasu!). Time se čovjeku samo negira sloboda u pogledu manipuliranja bogom i mogućnost profanacije boga. Sloboda je, dakle, u samom djelu kojim se ostvaruje neki cilj, ali ona nikako nije identična sa samim ciljem, osim ako cilj čovjekov nije samo izvršenje djela. Sloboda nije sama po sebi cilj. Ona je fenomen »moći postići postavljeni cilj«. Ona nije biće, nego ponašanja, radnja bića. Tako čovjek nema slobode za spas, jer spas je stanje boga, a čovjekovo stanje je on samo utoliko, ukoliko je čovjek dio božanstva, tj. božanstvo. Dođuše, spas se može postići vjerom. Ali vjera nije sloboda, ona nije čak ni cilj koji bi sebi čovjek mogao postaviti, niti ikakvim sredstvima (pa čak ni djelima Zakona) ostvariti. Vjera je sasvim drugačiji fenomen od slobode. Nećemo se dalje upuštati u analizu fenomena (u fenomenologiju) vjere. Zadovoljit ćemo se samo time da konstatiramo da je već u antičko doba fenomen slobode bio jasno izdvojen, uočen, pa i nazvan, a opisan bar u mitologiji, i to u mnoštvu varijanti i mitova. Fenomenološki sadržaj riječi sloboda se, dakle, nije izmijenio od tada do danas. A reći to — znači isto što i reći da se sadržaj onog na šta ukazuje riječ »voda« (kao i kemijska formula H₂O) nije izmijenio od svog postanka do danas. Onaj tko prije vremena utrčava ili istrčava s (neobrazloženim) ontološkim stavovima, taj neće biti u stanju da se dosljedno pridržava ni te najjednostavnije istine da je voda uvijek bila i da će uvijek biti (kemijski) H₂O, te da u tome nema nikakve historije. Potpuno je isto sa sadržajem fenomena na koji ukazuje riječ sloboda.

4.

FENOMENOLOGIJA SLOBODE (ili analiza fenomena slobode), koju sada možemo pristupiti bez dvoumljenja o tome šta analizirano, započeta je u stvari već u odjeljku 2., sa onih desetak varijanti opisa slobode kao fenomena »moći što se hoće« (fenomena odlučnog samoodređenja, identičnosti moći i htijenja, identičnosti dokazane i postojeće u djelu, akciji, činu, praksi). Svih tih desetak varijanti opisa u odjeljku 2. su *tautologije*. Pa tako će, ako nam uspije da budemo logički dosljedni, (što s pravom raži i ističe Wittgenstein), i svi daljnji stavovi u fenomenologiji slobode biti *tautologije* prvog stava uzetog kao *definicija* slobode. Jer fenomenologija slobode (ili bilo kojeg drugog fenomena) je, baš kao i nauka, sistematski niz tautologija koje ponavljaju osnovnu definiciju te nauke — definiciju *predmeta* te nauke. I samo dotle ti stavovi spadaju baš u *tu* nauku i *nju* potvrđuju. Isti je slučaj i s fenomenologijom i strogo logički razvjanom filozofijom. Tako se u filozofiji, kao i u nauci, krije jedna tendencija k »osiromašenju« jezika. »Osiromašenje« se sastoji u tome što će se svi opisi, koji su pokazani kao tautologije, zamijeniti jednim svojim predstavnikom. Predstavnik će biti definicija, a definicija se označava simbolom (npr. ri-

ječju sloboda), baš kao i u matematici. »More geometrico«! No to »osiromašenje jezika«, svođenje mnoštva riječi i niza tautoloških opisa na definiciju i, najzad, na simbol, ne znači ništa drugo do obogaćivanje simbola, termina, obogaćivanje riječi punoćom značenja koje je ona u naše vrijeme već izgubila. Na taj način riječ-predstavnik dobiva na dostojanstvu i moći o kojoj govori Biblija. Riječ tako postaje LOGOS, te dobiva značaj projekta za stvaralačku akciju, značaj zakona, za koji se možemo sa sigurnošću uhvatiti. Ona postaje riječ Čovjeka. Nasuprot tome je suvremena tendencija »bogaćenja« filozofije novim riječima i terminima tamo gdje to nije ni potrebno, tamo gdje se stari problem skida s dnevnog reda izmišljanjem novih naziva. (To je i naša praksa, kao da smo promjenom naziva jedne ulice napravili i novu ulicu ili grad!). Tako nastaje jezička hipertrofija beznačajnim i praznim riječima, koje zbujuju samo svojim mnoštvom (i kovanicama), a ne istinitošću. Uostalom, misiju bogaćenja jezika vrše mitologija i umjetnost, a MITOLOŠKA ontologija se u tome samo povodi za mitologijom. MITOLOGIJA je ta koja nalazi *drugo ime za istu stvar*, jer mašta mitologa, u stanju čovjekovog zanosa (Erosa), uistinu *i vidi* u jednoj stvari ono što ta stvar nije, te stvar očovječuje ili preobražava u biće s kojima ta stvar nema nikakve realne veze. No pri tome se i sam čovjek-mitolog imaginarno preobražava u biće drugog svijeta, svijeta imaginarno preobraženih stvari. Filozof ne spada u takvu vrstu stvaraoaca, da bi sebi mogao dopustiti takvu igru, jer kod njega bi to bila igra praznih riječi riječi u kojima se ne otkriva svijet vjere ili imaginacije.

Suočena s tim duhovnim (umjetničkim i mitološkim) bogatstvom ljudskih predstava (sjećanje na *iluzije* o stvarima i bićima), fenomenologija mora stalno da vrši *redukciju* u korist istinitosti i efikasnosti riječi. A istina nam je potrebna (potrebna hrabrosti našeg čina) čak i onda kad se sudara s bogatstvom iluzija na kojima se zasniva sreća, a pogotovo potrebna onda kad od tih iluzija nije ostalo ništa drugo do *sjećane* na njih, očuvano u obliku *predstava* o imaginarno preobraženim stvarima, predstava koje su svaki čas demantirane predstavama o stvari kakva ona jest *po sebi*.

Ako fenomenologija dokaže za niz riječi, stavova i opisa da su tautologije, da ne govore o raznim i različitim stvarima, nego o jednoj te istoj stvari (koju je samo čovjekova, divna ili zastrašujuća *mašta* bila uspjela da preobrazi u niz različitih stvari ili, bolje, bića), onda fenomenologija samo uvrđuje istinu. Time ona nimalo ne ugrožava sreću ili nesreću našte i duha, jer je sreća ionako nezavisna o istini! Uostalom, do istine se dolazi tek kad je iluzija prestala i ustupila mjesto *sjećanju* na iluziju, tj. *predstavi* o imaginarno preobraženoj stvari. A ta predstava nikako nije isto što i iluzija, tj. što i imaginarna preobraženost koja postoji samo u doživljaju. Istina rješav. protivurječ-

nost između predstave o *realnoj* stvari i predstave o *imaginar-
no preobraženoj* stvari.

Dakle, pređimo na opise čija će tautologičnost dokazati njihovu suvišnost, te dovoljnost jednog jedinog opisa, opisa-definicije slobode kao »moći ono što se hoće«!

Sam fenomen slobode otkriva nam rastojanje, razdvojenost, pa čak i rascjep bića između dva stanja, između stanja u kojem biće sada jest i stanja u koje tek teži da dospije. (Mi još ne kažemo koje je to »biće«!) Moć dostignuća namjeravanog ili projektiranog stanja je sloboda. Ako je projektirano stanje dostignuto, onda je sloboda *dokazana*. Dokazana *prestankom* slobodnog čina, tj. njegovim dovršenjem. Sloboda je dokazana kao prošlost (tj. u *dokazima* sloboda živi samo kao prošlost, a ne kao aktualno stanje, inače bi i misao bila sloboda!). Dokazano može biti samo ono što se već dogodilo. Ne dokazuje se budućnost prije nego što je postala prošlost, jer budućnost nije projekcija misli, nego projekcija *slobode*, koja se iscrpljuje u *činu*. No prošlost slobode ne znači da slobode više nema, nego da je sloboda samo u *aktu* dospijevanja do novog stanja, te je sloboda dokazana samo dokazom da je taj *akt* izvršen. A akt je pak dokazan novim *stanjem*, postignutim ciljem, *jednom stvari* ili *jednim bićem*, ili stanjem stvari i bića. Dakle, sloboda nije dokazana sama sobom, nego nečim drugim, što omogućava velike ontološke zabune, naime, da sloboda biva izjednačena ne s aktom slobodnog bića (što ona i jest), nego *sa stvari ili bićem* koji su postignuti aktom slobode, koji su posljedice slobode. Sloboda je, dakle, dokazana novim stanjem stvari ili bića (dakle predstavom o stvari ili biću), a ta stvar ili biće nisu sloboda! To je, jednostavno, novo stanje stvari ili bića. To je stvar ili biće. Nova stvar ili novo stanje bića pokazuju da je slobodno biće postalo drugačije, da je postalo posjednik nečeg što ranije nije posjedovalo, ili da je postalo proizvođač nečeg. Ono što je ranije bilo cilj, sad je stvarnost. No dokaz slobode koji bi po svom sadržaju bio samo i jedino svijest o stvarima (doduše postignutim, ali to ništa ne mijenja u prirodi stvari) — ne bi bio dokaz o slobodi. Naime, dokaz o slobodi mora biti i samosvijest, svijest slobodnog bića o *činu*, bez obzira na to da li je taj čin i izričito nazvan slobodnim ili ne. Svijest o slobodi je, naime, ISTOVREMENO i jedinstveno, i svijest o projektu stanja, i svijest o putu ili činu ili naporu, i svijest o dostignutom stanju, jer u svijesti o samoj stvari ili o samom stanju još nema svijesti da je ta stvar ili to stanje postignuto *projektom*. To je samo svijest o stvari ili o biću. A takvu, kontinuiranu svijest o diskontinuiranoj slobodi, može imati samo biće koje je istovremeno *i projektant, i akter i stvaralac stanja*. Tako svijest o slobodi može imati samo slobodno biće. Iz te povezanosti slobode i svijesti o slobodi nipošto ne treba zaključiti da je sloboda potekla iz svi-

jesti o slobodi, kao što se to često zaključuje i na osnovu toga stvara niz predrasuda o čovjeku i historiji. (Možda bih povrijedio čitaoca kad bih ga podsjetio na to koliko i on sam takvih predrasuda gaji, specijalno o historiji i historijskoj djelatnosti!) Sama svijest o slobodi, ma kako ona bila izvnmuta, dokaz je da je onaj tko tu svijest ima slobodno biće. Ali to je dokaz o prvenstvu *slobode*, a ne o prvenstvu *svijesti o slobodi*.

Tako već iz fenomenologije slobode dospijevamo do fenomena svijesti o slobodi. Fenomenološkim, a ne ontološkim putem.

Ta *svijest o slobodi* je poseban fenomen, različit od fenomena *slobode*, kao što se svijest razlikuje od akcije. Rascjep postoji *u akciji*, sama ta akcija je rascjep, postoji rastojanje i razapetost između prošlog, sadašnjeg i budućeg, nemogućnost istovremenog boravka i u polaznoj (projektantskoj) i u završnoj tački kretanja. Slobodno je biće *između* tih dviju tačaka, u rascjepu kretanja i stremljenja. Ali rascjepa nema u samoj svijesti, pa ni u svijesti o rascjepu, o slobodi. Jer kad bi rascjepa bilo i u svijesti o slobodi, onda to ne bi bila ISTOVREMENA svijest i o polazištu, i o putu i o dostignutom cilju, tj. to ne bi bila svijest o slobodi, nego bi to bile nepovezane predstave o namjeri, o stvarima i otporima na putu, i o stvari koja je dostignuta, ili bolje: polazište, put i cilj ne bi bili to što jesu, nego bi se rasuli u niz nepovezanih stvari i predstava o njima.

Zahvaljujući odsustvu toga rascjepa *u svijesti o slobodi*, sama ta svijest (znanje, iskustvo) o slobodi podnosi se vrlo lako, čak se u njoj uživa, te je čovjek, zadovoljan sviješću o slobodi (sjećanjem, uspomenama na slobodna djela), samozadovoljan, veoma sklon da se kloni slobode kao zbiljskog rascjepa. Ne samo da sloboda ne izvire iz svijesti o slobodi, nego šta više — sloboda traži od bića da se otkine od samozadovoljne svijesti o slobodi, da savlada onaj strah koji izvire iz svijesti o slobodi kao svijesti o mučnom rascjepu. Zbog toga su neiskusni ljudi (mladi) često daleko skloniji slobodnom podvigu, nego oni koji u sebi već nose svijest o slobodi, iskustvo, te se na rascjep slobode moraju odlučivati UPRKOS svijesti o slobodi.

Dakle, moramo jasno razlikovati slijedeće fenomene, odnosno stvari ili bića: fenomen projekta (zamisao), prvobitno stanje bića, put u kojem je sadržan niz stvari, bića i institucija sa svojim otporima (ali prije svega otporima samog bića koje se odlučilo, otporima koje on mora savladati kao neki objekt izvan njega, otporima u koje spada i svijest o slobodi, bivše herojstvo), postignuto stanje, i, najzad, nova svijest o slobodi. Dio postignutog stanja je i *svijest o slobodi* (ukoliko je čovjek, postigavši projektirano stanje, ostao živ ili pri svijesti, jer slobodno biće je samo živo biće i samo dotle dok je živo). Ali sloboda je

dokazana ne time što će se tek dogoditi, nego time što se već dogodilo, čak i ako je završena smrću ili nesviješću, jer sloboda *nije svijest o slobodi*, kao što ni drvo nije svijest o drvetu.

Insistirajući na (konzervativnoj, bojažljivoj, slobodi nesklonoj) identičnosti slobode i svijesti o slobodi, ne samo da brkamo fenomene (svijesti i slobode), nego i branimo, uporno branimo niz predrasuda (danas veoma čestih i efikasnih u njihovom protuslobodarskom djelovanju), predrasuda kao što su: »sloboda je jedinstvo subjekta i objekta« (a ne rascjep), »totalitet«, »harmonija«, »spontanost«, »besklasno društvo koje tek ima da dođe« itd. itd. Sve to povlači za sobom krivu sliku o historiji, čovjekovoj djelatnosti i sudbini.

No prije nego što поближе razmotrimo rascjep bića u slobodnom činu, potrebno je da razmotrimo neke opće stavove iz fenomenologije, kako bismo izbjegli govor u zagonetkama i mogli da o slobodi govorimo jasno, iskustvom ljudi, bića koja je i doživljavaju. Jer o slobodi treba govoriti jasno, između ostalog i zato da bi se vidjelo da nismo skloni slobodi, i tko nije sklon slobodi, i da svijest o slobodi (tj. bivši heroizam, makar i u najkrupnijim stvarima) ne mora značiti i sadašnju sklonost slobodi, nego naprotiv — da može biti smetnja, zaštita od slobodnog čina sada, makar taj čin dovodio u pitanje i daleko sitnije stvari od života.

5.

Osnovno iskustvo fenomenologije je da se »iza« svakog fenomena »krije« ili drži BICE koje i jest nosilac, autor, izazivač fenomena, tj. da je fenomen — fenomen konkretnog bića. Čim se predamo istraživanju samog toga bića, mi već zalazimo »iza« fenomena, »s onu stranu«, već prelazimo granice fenomenologije i zalazimo u »oblast« ontologije. No čak i pod pretpostavkom da su fenomenologija i ontologija zaista odvojive i oštro razgraničene, već i sama fenomenologija bi nas dovela do neotklonjivog ZAKLJUČKA (kažem: »zaključka«, posrednog saznanja, a ne neposredne spoznaje uvidom, intuicijom bića) da nema fenomena bez bića, da je fenomen — fenomen bića. To je osjećala već i mitologija (i znala posredno, kao i mi), te je ona mitološka ne po tome što je fenomenu pripisivala biće, nego po tome što mu je pripisivala *fantastično* biće, koje s realnim bićem fenomena nema nikakve veze. Dakle, mitologiju mitologijom čini njezina mitološka *ontologija*. (Isti je slučaj i sa današnjim »opijumom za narod«, s fetišizmom, koji tehnicima, robima i institucijama, dakle, *stvarima*, pridaje *ljudska* svojstva, moć odlučivanja o međuljudskim odnosima. Te *stvari* odlučuju ne samo o čovjeku nad kojim vlada drugi pomoću stvari-instrumenata nego i o samom držitelju tih stvari, proizvođaču, projektantu i korisniku. I pored fetišizma jednog autora, on je u stanju da savršeno izvede *fenomenologiju robe*, tj. *robno-novčanih odnosa*, *tehnike društvene ras-*

podjele dobara, fenomenologiju *kapitala*, tehnike raspodjele koja omogućuje visoku produktivnost i brzu raspodjelu velikog bogatstva robe. No *ontologija* toga fenomena — a sve podvučene riječi su sinonimi za jedan isti *fenomen* robe, za *funkciju* proizvedene stvari — *ontologija* može biti fantastična i neosnovana i pored najsavršenije i najtačnije *fenomenologije*. Ono što kod Marxa stavljaju u pitanje nije *fenomenologija* robe u »Kapitalu«, nego *ontologija* kojom se moć čovjeka pojedinca posreduje pripadnošću grupi i klasi, kojom se fenomen robe pretvara u biće. Naprotiv, marksistička ontologija ima izlaz u rascjepu PRAXISA, na šta je često ukazivano u ovom časopisu. Taj rascjep odvaja biće međuljudskih odnosa, kao slobodno, od fenomena kojima je čovjek autor.)

No, s druge strane, fantastičnost ili irealnost bića koje mitologija pripisuje jednom fenomenu, ne treba da nam bude razlog da odbacimo i samu fenomenologiju koju nam nudi mit, ili koju nam nudi jedna sasvim drugačija vrsta duhovne djelatnosti, umjetnost. Tako mi i danas prihvaćamo osnovne stavove apostola Pavla u *fenomenologiji* slobode, mada Apostol *biće* slobode vidi (bolje: mada Apostolova *vjera* biće slobode vidi) u bogu. Fenomenologija se u svojoj suštini kreće izvan dileme »ili mit ili nauka«. Tako i osnovni fenomenološki stav o rascjepu subjekt-objekt u činu slobode postoji još i u mitologiji, pa tako i kod apostola Pavla, koji u *čovjekovom* činu slobode vidi *boga* kao autora ili izazivača toga čina slobode, a čovjekovo smrtno biće kao *objekt* toga božjeg čina. Fenomenološki ispravno, jer je konstatiran *rascjep*, ali ontološki problematično (ili, ako hoćete, neprihvatljivo), jer je jednom polu toga rascjepa i dvojstva dan karakter bića potpuno različitog od čovjeka. Fenomenološko dvojstvo *rascjepa* pretvara se u ontološko dvojstvo *bića* (a kasnije, u dogmatici, čak i trojstvo bića slobode: subjekt, objekt i svijest-duh koja je jedinstvena, kako smo to već govorili i o samoj svijesti o slobodi!)

Zbog te *fenomenološke* nesumnjivosti mit je i danas očuvao svoju vrijednost, ne samo kao jednostavan dokument o arhajskoj prošlosti, dokument važan kao svjedočanstvo za nauku koja proučava tu prošlost, nego i kao istina od aktualne vrijednosti za nas same. Isti je slučaj i s umjetnošću kao *fenomenologijom* (koja je samo nusprodukt umjetnosti i nikako ne ispljuje suštinu umjetnosti!), jer je, pored mita, samo ona bila u stanju da opiše i fiksira niz *čovjekovih* fenomena, a da pri tome nije bila i nije morala biti svjesna ni toga da je i ona sama čovjekov fenomen. Čak se održala kao čovjekov fenomen uprkos učenjima estetike i (u osnovi mitološke) ontologije, po kojima je ona samo *božji* fenomen, a čovjek u umjetnosti samo oruđe boga, epohe itd. Sve to ima da se zahvali neutralnosti fenomenologije u pogledu dileme »ili mit ili nauka« koja razdire ontologiju.

Pa šta je onda taj fenomen? (Otud i: šta je sloboda kao fenomen?)

Phainomenon (grčka riječ, izvedena od glagola phaino) je »ono što se pojavljuje«, što se otkriva svojim djelovanjem, akcijom, što svoje prisustvo pokazuje akcijom i čak i onda kad samo nije vidljivo. Iz samog ovoga se vidi da se tu radi ne toliko o samom fenomenu, nego o *biću* fenomena, o *hipotezi o biću*. Dakle, već prizvuk mitologije koji se osjeća i u ontologijama.

No bez obzira na sva različita značenja riječi fenomen, mi ćemo ovdje (a, vjerujem, i u buduće) insistirati na slijedećem značenju i obrazloženju (i na to imamo pravo, radi jasnoće, jer ako bismo se doslovno držali grčkih, mitoloških i prvobitnih značenja, onda bismo npr. riječ »tragedija« morali prevesti sa »priča o jarcu« ili sl.)

Uobičajeno i doslovno značenje riječi fenomen suviše je pretenciozno da bi bilo fenomenološko i da bi udovoljilo strogim pravilima mišljenja. (Pretenciozno po tome što je ontološko i pri tome neobrazloženo!). To uobičajeno značenje govori o ONOME ŠTO (ili TKO) se pojavljuje, dakle, o biću, a ne o samoj *pojavi* koju neposredno opažamo i po kojoj tek *zaključujemo*, slutimo da tu mora biti i biće, mada se ono samo ne otkriva kao takvo.

Međutim, u strogo fenomenološkom smislu, koji je ontološki neutralan, (koji ontologiju »stavlja u zagradu«), fenomen još ne smije ništa da govori o samom biću, osim što postavlja pitanje o njemu, mada nema te fenomenološke analize, logično vođene, koja se neće završiti bar hipotezom o biću, koja se veoma često svodi upravo na to da samom fenomenu pridaje svojstvo bića. (U tome i jest mitologija, koja je čak i fenomen slobode pretvorila u biće slobode i tako zatvorila put ispitivanju čovjeka, pravog aktera slobode). Ta hipoteza o biću mora ostati i vrijediti samo kao *hipoteza* (stvar privatne vjere), jer je ona samo zaključak izveden iz analize pojave, zaključak koji ništa ne govori o konkretnom biću, nego samo to (i to opravdano) da tu *mora da je neko biće*, čak i kad je to konkretno biće nemoguće otkriti. (Nemoguće uslijed njegove makrokosmičke udaljenosti, ili mikrokosmičke bliskosti, uslijed odsustva rastojanja potrebnog da ga jasno sagledamo kao objekt promatranja, ili uslijed mikrokosmički kratkog života toga bića koje uzrokuje i nosi, vrši zapaženi, pa možda čak i katastrofalni fenomen.) Pošto zaključak nije *viđenje* konkretnog bića, nego samo hipoteza o tome da mora da postoji konkretno biće, to mi u zaključivanju ne idemo dalje od BITKA, tj. *nužne hipoteze* o konkretnom biću. (Bitak nije viđenje bića, ni samo biće, nego mora biti shvaćen kao HIPOTEZA O biću, hipoteza proizašla iz fenomenologije i kao takva još sva u fenomenologiji, a ne još u ontologiji, jer ova nije zasnovana bez viđenja!). Zbog toga fenomen nije ONO ŠTO (...se pojavljuje), nego samo: »pojavljuje se« (bez iskaza o onome što se pojavljuje), ili još bolje:

FENOMEN JE RADNJA, ZBIVANJE ILI STANJE, dakle, čno što mi u našem jeziku označavamo GLAGOLOM i što *nikako* nije adekvatno ni uputno označavati *imenicom*, jer imenicom se označava BIĆE ili STVAR, koji, bez glagola, ne mogu formirati nikakav iskaz, nego samo ukazivati, pokazivati, imenovati viđeno. I kao što je glagol opis radnje, zbivanja ili stanja, bez obzira tko tu radnju vrši ili tko se to zbiva, tako je i fenomenologija opis fenomena, bez obzira na to kakvo biće ili stvar se »kriju iza« fenomena kao njegov nosilac, vršilac, izazivač ili uzročnik, demiurg. Mi danas znamo mnoštvo fenomena protiv kojih se borimo ili koje koristimo, a da im uzročnika ne poznajemo, ili ga ne moramo biti svjesni ni onda kad možemo da ga poznajemo (npr. biće fenomena robe), kao što je čovjek koristio vatru (tj. oksidaciju, gorenje) prije nego što je išta znao o tome šta to u stvari gori, išta o biću vatre, ili kad je vatri pripisivao mitsko biće koje nikad ne bi mogao potčiniti i po kojem se zato nikad ne bi ogrijao! Uostalom, danas isto tako stojimo s fenomenima svjetlosti, atomske eksplozije i energije, radio valova, ili sa fenomenom (bolešću) raka čijeg izazivača ne znamo, a protiv njega se borimo. Tako stoji još uvijek i s fenomenom umjetnosti, čije biće nije istraženo, pa čak i s fenomenom slobode. Fenomen može biti poznat, pa čak i korišten ili obuzdavan, a da biće nije poznato. Slično je i s fenomenom slobode. Zato svijest o *fenomenu* slobode nije isto što i svijest o *biću* slobode, osim ako (sasvim neobrazloženo) sam fenomen, sasvim mitološki hipostaziramo u *biće* slobode, pa da slobodu čak tražimo kao neku stvar u prostoru, mada je ona samo djelatnost (fenomen) čovjeka u jednom momentu. Uostalom, čovjek i ne mora imati samosvijest (ukoliko je on to biće slobode) ili svijest o bogu (ukoliko je bog to biće slobode) da bi bio slobodan. Naprotiv, vidjeli smo, da ga svijest o slobodi čak ometa, te da on *i tu prepreku* mora savladati u svom činu slobode. Svijest o cilju — to svakako mora imati! (Mada je svijest o cilju — svijest o stvari ili o stanju bića, o biću). Ali cilj slobodnog, odlučenog čina i sam taj čin — nisu isto!

Rekli smo da se fenomen adekvatno označava glagolom. Ali se u našem jeziku glagol veoma često zamjenjuje imenicom, i to baš zato što je značajnu ulogu u stvaranju riječi igrala mitologija koja je fenomene pretvorila u biće, kao što to i danas čini fetišizam.

No ta imenica ima značenje glagola, tj. opisa radnje, zbivanja, stanja. Kod tzv. glagolskih imenica to je odmah uočljivo: trčati—trčanje, pisati—pisanje.*

NAPOMENA: *Pošto je staroslavenska glagolska imenica »bitije«, od glagola »biti«, slično kao »žitije«, od glagola »živjeti«, nestala iz našeg jezika, te danas nemamo bolje imenice od »bitak«, to nije vidljivo da je »bitak«, bar po svojoj funkciji, ako ne po svom obliku, »glagolska imeni-

Navikli da radnju, zbivanje ili stanje opisujemo glagolom *u infinitivu* (lični glagolski oblik već je i opis *bića* koje radi ili koje je nosilac zbivanja ili stanja!), mi i ne zapažamo da mnoštvo imenica u našem jeziku ne opisuju biće ili stvar (kao što to ne opisuje ni »bitak«, osim u mitološkoj ontologiji, koja je samo fenomenologija), nego radnju, zbivanje i stanje, te da su te imenice GLAGOLSKE, bar po svom sadržaju, značenju i funkciji, ako ne i po obliku kao »trčanje«, »mišljenje« i dr. Čini se da je čak više imenica koje su po samoj svojoj funkciji i sadržaju glagolske (te označavaju fenomen čak i onda kad mi vjerujemo da tim imenicama ukazujemo na stvar ili biće!). U glagolskim imenicama trčanje, kretanje, mišljenje, svijetljenje, sijanje, svanjivanje, pomračenje, doživljavanje itd. itd. — već je iz samog glagolskog oblika tih imenica vidljivo da govore o fenomenu. Ali nije isti slučaj s mnoštvom imenica koje uistinu govore samo o fenomenu (svejedno da li prirodnom ili ljudskom), a za koje mi — i po mitološkoj ili fetišističkoj sklonosti, i uslijed odsustva glagolskog elementa u njihovom obliku — vjerujemo da ne govore o radnji, zbivanju i stanju, nego da neposredno ukazuju na stvar, na biće. Pored spomenutog »bitka«, ima još takvih imenica: brzina (brzo trčati, brzo trčanje), snaga, svijest, sjaj, zora, sumrak, večer, dan, noć, godina, doživljaj, smrt, život, slučaj, činjenica, događaj, historija, roba, odnosi (robovno-novčani, klasni), . . . itd., a tu spada i naša sloboda! To je *glagolska* imenica kojom se opisuje akt (radnja) ostvarenja namjere, te samo mitološki (ili fetišistički, u suvremenoj ideologiji birokracije i tehnokracije) način »mišljenja«, tj. navika i rutina shvaćaju riječ sloboda kao ukazivanje na *biće*. Tako su u mitologiji *fenomeni* dobili status bića (Zora, Dan, Noć, Godina, Život, Smrt, Sudbina, Vrijeme, Bog, Ljepota, Istina, Sloboda, Vrlina itd. itd.). To se lijepo vidi i iz Geneze u Starom zavjetu: bog prvo stvara svjetlost, pa tek onda zvijezde, svijetleća tijela, tj. stvarna bića svjetljenja.

Pošto fenomen svjetlosti ili vatre nije otkrivao neposredno i samo *biće* svjetlosti ili gorenja,

a pošto, s druge strane, svakoj fenomenologiji kao takvoj (a da ona još i nije ontologija), pa i mitološkoj fenomenologiji, biva jasno da nema fenomena bez bića, kao što joj je očigledno da nema kretanja bez životinje ili bez čovjeka koji se kreću

ca«, te da tako označava samo »fenomen«, i ništa drugo, da je ona fenomenološki, a ne ontološki pojam. Njemački jezik je tu već u povoljnijem položaju: laufen — das Laufen, schreiben — das Schreiben, sein — »das« »SEIN«. Tu se odmah i vidi da je »das Sein« glagolska imenica. Što njemački filozofi taj povoljan položaj svog jezika i ne koriste, što se fenomenološkom pojmu das Sein (ili francuskom l'Être) pridaje naknadno i ontološki značaj — to je već drugo pitanje, koje će prije objasniti fenomenologija mišljenja i doživljaja, nego ontologija.

i koji pokreću, jer je svaki fenomen radnja nekog bića kao subjekta radnje, zbivanja ili stanja. . . .

— to fenomenologija ne može, a da ne pripisuje fenomenu biće, pa da čak i sam fenomen hipostazira u biće (kao u pojmu samokretanje kao biće), te to čini i mitološka fenomenologija sasvim logično i osnovano! To biće je bog. Ali, imajmo na umu, i bog je samo fenomen, i to fenomen identičan fenomenu vjere, dakle, fenomen ljudskog duha, fenomen čovjeka, koji je jedino realno biće fenomena bog, i to realno u imaginarnom momentu vjere, doživljaja! (Ovo je za sada samo tvrdnja, bez logičke demonstracije dokazâ, ali o tome treba posebno i obrazloženo govoriti, prelazeći okvire obične ateističke propagande.)

Da se zadovoljimo onim što nam je nužno za razmatranje same teme o filozofskom i pravnom pojmu slobode, te da zaključimo s najopćijim fenomenološkim stavovima, koji se tiču samo fenomena, a o biću govore tek toliko koliko je to nužno za shvaćanje fenomena:

fenomen je radnja, zbivanje ili stanje, te nas imenični (mitološkog porijekla) oblik oznakâ za fenomene (svojstven inače oznakama bića ili stvari) ne smije zavesti da u samom fenomenu vidimo biće, kao identično i u potpunosti podudarno sa bićem, u tome smislu da bi biće bilo iscrpljeno samo tom radnjom, samo tim fenomenom, te da i sam taj fenomen bude shvaćen kao biće;

fenomen nije ništa drugo do fenomenizacija konkretnog bića, te nema fenomena koji ne bi bio trenutna ili trajna *radnja*, ili jedna od mnogih *radnji*, zbivanja ili stanja, ili pak samo jedna *radnja*, *zbivanje ili stanje jednog bića*; to je zaključni kamen u svodnoj konstrukciji svake fenomenologije, pa i mitološke;

tako i fenomen slobode mora imati svoje konkretno biće, bez obzira na to da li to konkretno biće ima i drugih, slobodi suprotnih fenomena, drugih momenata, koji se smjenjuju s momentom slobode.

6.

Već sama fenomenologija slobode nam jasno govori da se rascjep, karakterističan za fenomen slobode, odigrava U SAMOM BIĆU SLOBODE, da je svijest o slobodi upravo svijest o tome rascjepu, koji prešutkuje i u harmoniju pretvara samo onaj tko od slobode bježi, a koji se u govoru o slobodi nikako ne može prešutjeti.

Naglašavam: rascjepa nema u samoj *svijesti* o slobodi, zbog čega se svijest o slobodi podnosi veoma lako, u organizam samoobrane jedinice uklapa se veoma lako i tu igra ulogu čuvara mira i opreza, kao svijest koja opominje na opasnost rascjepa. No mada nije rascjep, svijest je svijest o rascjepu.

Sa *doživljajem* slobode je već sasvim drugačije. Ni doživljaj nije rascjep. Ali doživljaj se od svijesti razlikuje po tome što on

slobodu ne doživljava kao *rascjep*, nego je, naprotiv, imaginarno preobražava u jedinstvo i harmoniju, koja olakšava započetu akciju i iz muke pretvara je u zanos. Zato fenomenološka analiza slobode mora biti kritična prema *doživljaju* koji je slobodu preobrazio u harmoniju, a slobodnog čovjeka u spontanog. Nije li kritična fenomenologija za čas prelazi sa analize fenomena slobode na analizu jednog sasvim drugačijeg čovjekovog fenomena: *doživljaja! spomenutosti! mašte! vjere itd.*

Ako taj rascjep slobode nastaje upravo u nama, u meni, u Tebi, prilikom svakog istinskog donošenja i izvršenja odluke, nismo li onda mi (tj. Ti za se, Ja za se, On) slobodni? — Jesam, jesi, jest! Slobodan!

(A rekli smo da svijest o rascjepu može imati samo onaj u kome se taj rascjep odigrava, i to kao kontinuiranu svijest o diskontinuitetu od projekta do ostvarenja).

Iz premise o rascjepu u samom biću slobode, te iz druge premise o rascjepu u meni, došli smo do *zaključka* da je biće slobode u meni, u Tebi, u pojedinačnom čovjeku, te da polovi rascjepa i dvojstva slobode ne mogu biti odvojeni u posebna bića. Sloboda je sloboda po odnosu bića prema sebi i tek po tome odnosu, a ne po odnosu prema drugim bićima i stvarima. Zato sloboda nije društveni odnos! Nije u svojoj suštini, jer društveni odnos može postojati i bez slobode, kao navikni odnos jedinke prema stvarima i bićima.

Premise spomenutog zaključka su fenomenološke, a zaključak je čisto logički, jer nije poduprt nikakvim opažajem *koji bi bio neposredan i za drugog*, te stav o slobodnom biću može drugom biti *dokazan* samo logičkim zaključivanjem, domišljanjem, bez demonstracije rascjepa kojeg drugi može biti svjestan *samo kad se u njemu odigrava*.

Strogi ontolog, koji humanisti neće dopustiti ni najmanju nedosljednost, veoma lako će staviti svoje prigovore ovakvom zaključivanju, osim ako svojom demonstracijom svog rascjepa ne podupre zaključke drugog o slobodnom biću u čovjeku. Na taj način zaključak humaniste (ili humanistički zaključak) dovodi se u zavisnost o dobroj volji drugog, ontologa. Pitanje je da li čak i u toj situaciji humanizam može da obrani svoj zaključak, i to kao opći zaključak, a ne samo kao svoju intuiciju slobode-rascjepa? Uspije li da od ontoloških prigovora obrani navedeni zaključak, humanizam je logički zasnovan.

Evo tih prigovora, koje uostalom i sama fenomenologija, bez imalo ustručavanja i u punoj samosvijesti, može dobaciti ontologu da se njima posluži:

prvo, ako je biće slobode u čovjeku, to još ne znači da je čovjek slobodno biće, jer to biće slobode, mada u čovjeku, može mu isto tako biti nedostupno kako mu je nedostupno i neko beskonačno udaljeno biće. Osim toga, biće slobode u čovjeku

može isto tako da »se služi« čovjekom kako je Platon tvrdio da se bogovi služe pjesnicima koji ne znaju šta govore;

drugo, izvan dometa čovjeka može biti i ono što je u čovjeku, jer osim prostornog »izvan«, postoji i neprostorno, vremensko »izvan«, po kojem čovjek i slobodno biće nisu *istovremeni* da bi čovjek bio u stanju da to biće promatra. (Da nema promatranja bez istovremenosti promatrača i promatranoga, to je uistinu tačno!);

Treće, u slobodno biće ne možemo biti sigurni na osnovu pukog *logičkog* zaključivanja, jer mi zaključujemo uvijek »post festum«, pošto nema spomenute istovremenosti potrebne za promatranje, te se ono o čemu zaključujemo, već odigralo i nestalo, pa nam ono ne može ni zaključak potvrditi. Potrebno je *vidjeti*, a to je moguće jedino ako se to biće »samo otkrije«, te zato. . .

četvrto, humanizam ostaje bez ontološke zasnovanosti, a njegova logička zasnovanost je nedovoljna.

Takvih prigovora može da bude još, ali su oni različite varijante (tautologije) ovih spomenutih prigovora. Mada ovaj napis nije nikakva polemika, te ovi prigovori nisu nigdje izričito spominjani u njemu, ipak je tok misli kojim se došlo do zaključka o slobodnom biću imao u vidu te prigovore, te pred ovim prigovorima nemamo razloga da strahujemo za opravdanost navedenog logičkog zaključka o slobodnom biću *u čovjeku*, i ne samo to, nego i o čovjeku kao slobodnom biću. Da napomenem za sada samo to da je najjača brana protiv tih prigovora dana u strogom lučenju fenomenologije od ontologije. No o samim prigovorima kasnije (odjeljak 9. i dalje).

7.

Mada sloboda nije raj, put do nje posut je trnjem. Pripisuju joj čak i pakao, a od raja samo trnoviti put. Da nije tako, svatko bi slobodi hrlio, a njenih iskrenih poklonika bi bilo na hiljade! Svaki čovjek teži sreći, i u tome nema ničeg čudnog (mada ima vrlo čudnih, čak i mazohističkih shvaćanja sreće). No ako je čovjekova težnja sreći prirodna, to se ne može reći za slobodu na koju je čovjek upućen, čak »osuđen«. Jer sama sloboda nije prirodna pojava, nego natprirodni moment čovjeka, te svaka čovjekova težnja natprirodnosti može biti zadovoljena samo ako je spreman na slobodu koja u čovjeku izaziva otcjepljenje od prirode čovjekove jedinke (nosioca života) i od prirode čovjekove individualnosti (nosioca spontanog duha). Taj moment natprirodnosti daje čovjeku božansko dostojanstvo, te nije čudo što su Grci heroje smatrali polubogovima. Ali bolni rascjep koji slobodnim činom nastaje u čovjeku (kao rascjep čovjeka od bića svoje jedinke) može da izdrži samo jak čovjek, a ponekad (u zavisnosti od težine odluke, od veličine otpora koji ima da savla-

da, pa pružala taj otpor ljubav, mržnja, strah ili požuda itd., ili svijest o težini slobode) ponekad čovjek mora biti natprirodno jak.

Ili natprirodno jak, ili pak u stanju da slobodu i njezin rascjep doživi kao sreću, kao djelovanje boga ili nečeg natprirodnog u njemu, što nikako nije on sam. Tako se drugi pol dvojstva rascjepa obogotvoruje, čovjek lebdi iznad onog što mu je pružalo otpor, potpuno nezainteresiran za sudbinu onog što ima da savlada (a radi se o sudbini njega kao jedinke koja živi i samo kao jedinka može da živi!). Tako čovjek može slobodu, koja ni u kojem slučaju nije sreća ili harmonija, da doživi kao sreću i harmoniju. Ali tada se već ne radi više o slobodi, nego o sreći, naročitom patosu doživljaja. I mada je sloboda tako teška, čovjek je, srećom, *individualnost*, a time se mnogo kaže. Evo šta: u njemu se *spontano* (prirodno, bez odluke, projekta i svijesti) vrši *imaginarni* (samo u mašti, nikako ne i realni, oko njega, nego samo u njegovoj slici svijeta) preobražaj svijeta, te i preobražaj samog čovjeka u tome svijetu. No i taj ne-zbiljski, imaginarni preobražaj je dovoljan da *svijet rascjepa* i bolnog otpora (kojem je izložen čovjek ustremljen u slobodi), a u tome svijetu, naravno, i njegova, čovjekova organska jedinka i psiha — budu pretvoreni u nešto čudno, nadljudsko, dostojanstveno, u izvor posebnog duhovnog dostojanstva, iz kojeg doživljaja najzad proistječe i sjećanje (kao ostatak doživljaja) da je biće slobode u čovjeku *bio bog* ili *historija*, ili u svakom slučaju nešto *jače od njega*. I prirodno: sam čovjek u momentu slobode mora biti *jači od sebe* kao organsko-psihičkog bića jedinke koja samo živi! Tako je individualnost u stanju da ono, što je počelo kao *odlučeni čin* (kao sloboda), pretvori u *spontani čin*, koji je sad ne samo izdržljiv, nego i *nužan* (nužan kao spontanost) neodoljiv, zanosan, privlačan. Ali taj čin više nije čin slobode, nego *zbivanje spontane individualnosti*, nešto sasvim drugo, mada će čovjekova svijest *kasnije* (kao sjećanje na taj čin) čitavom toku toga čini dati karakter *odlučenosti i slobode*, a samo zato što je taj čin *počeo, samo počeo* kao sloboda, i mada je veliko pitanje da li bi taj čovjek bio u stanju da do kraja izdrži taj čin kao odlučan, da nije dobio podršku u vjeri i zanosu, da nije ta vjera čin preobratala u doživljaj.**

** »Individualnost« ovdje nije tek onako, neodgovorno upotrijebljena riječ. Ona ima strogo i jedno jedino značenje, sa svojim kategorijama-sinonimima kao što su: mašta, imaginarno, iluzija, spontanost, osjećanje, doživljaj, umjetnost itd. O tome u knjizi »O doživljaju«, koja je sada u štampi, u izd. pred. »Naprijed«, Zagreb.

Preobražaj slobodnog čina u doživljaj nalazi svoje mjesto u poglavlju »Magijski doživljaj svijeta« u toj knjizi.

»Individualnost«, sa nužnošću svoje prirodne spontanosti, nipošto nije isto što i »ličnost«, koja je biće slobode, odluke, odlučenog čina ili bolje: »moment« slobode, bitno različit od »momenta« spontane individualnosti čovjeka.

Čim se dogodio spomenuti preobražaj slobodnog čina u doživljaj individualnosti, čovjek je iz fenomena slobode dospio u fenomen sreće. Kad onda slobodu opisuje kao zanos, jedinstvo i harmoniju bratimljenja sa svijetom, ljudima i svojim bićem, a slobodu lišava svakog rascjepa, on se u stvari sjeća nečeg drugog, a ne slobode. On rascjep pripisuje samo mucu, te poziv na slobodan čin smatra besmislenim pozivom na asketizam, samoodricanje, na mazohizam. Tako se, u predrasudi ili pogrešnoj predstavi (koja se odnosi na nešto drugo), slobodi pripisuje: spontanost, dezalijenacija, rajsko stanje potpune prirodnosti itd. Međutim, te komplimente sloboda ne samo da nije zaslužila, nego joj oni smetaju, njoj do njih nije ni stalo. Ona je jedino mogla imati neke — i to posredne — zasluge za pojavu nečeg sasvim drugačijeg nego što je ona sama, za pojavu zanosa, nove sreće. Ta zasluga se sastoji u tome što sloboda mora da pokrene jedinku iz njezine inertne ravnoteže, što mora da se suprotstavi navikama bića-jedinke, da otklanja, onemogućuje, suprotstavlja se navikama, pa da ih čak i razara, ma kako to razaranje bilo bolno, povezano s izvjesnim razaranjem samih organa (jer bića navike nisu ništa drugo do tjelesni organi koji djeluju automatski). Sve to znači da sloboda razara prirodno jedinstvo i inerciju organizma čovjeka kao bića-jedinke, onako kako to čini i uzročnik bola, ili umora, ili svaki napor, koji i jest čin odluke, i koji nas pokreće iz lijenog, pospanog, internog, podsvjesnog psiho-organskog jedinstva naše jedinke, iz fizičke, tjelesne sreće našeg organskog bića. Pa u čemu je posredna zasluga slobodnog (uslovljenog ne organski, nego odlukom) čina pri nastanku doživljaja?

I doživljaj je upravo nastajanje nečeg *novog* (iluzija je iluzija samo ako je ona neka nova slika svijeta, koju ne demantira nikakvo već postojeće ranije iskustvo, te je i doživljaj, reakcija na tu iluziju, uvijek novi originalan, bez čega ne bi bio doživljaj!). To novo u doživljaju mora biti jače od otpora postojećeg. Slobodan čin ne stvara doživljaje, jer doživljaji se ne daju projektirati, pošto njihov projekt i ne može postojati u iskustvu, te doživljaj nastaje spontano, a ne slobodno, ne odlučeno. Ali slobodan čin ima posrednu zaslugu u tome, što razara navike, tj. *naviknute predstave*, te tako oslobađa put *samonastanku doživljaja, uklanja otpor koji iluziji pružaju postojeće predstave*.

Taj doživljaj je jedinstvo, jedna posebna vrsta jedinstva, koja nema ničeg zajedničkog s jedinstvom u zdravoj jedinci i s uživanjem jedinke u inerciji, mada jedinstvo doživljaja nije ni bolest! Nipošto!

A sasvim drugo je »jedinka« (treći »moment«, continuum života nad kojim se zbiva individualnost i sprovodi odlučeni čin). Jedinka je organsko, a to će reći — navikno, automatsko, konzervativno, inertno biće čovjeka i podsvijesti, koju nipošto ne smijemo brkati ni sa sviješću prakse-slobode, ni sa maštom individualnosti. »Jedinka, individualnost i ličnost« — tri su različite kategorije čovjeka i čovječnosti.

Za razliku od stvarnog organskog automatskog jedinstva jedinke, doživljaj je samo *imaginarno* jedinstvo čovjeka sa svijetom i čovjeka u sebi, (iluzorno jedinstvo), ali i to imaginarno jedinstvo — evo čudesne suradnje između spontane individualnosti i slobodne ličnosti, suradnje bez koje sigurno ne bi ni mogao nastati čovjek kao slobodno biće, jer bi to značilo da je sam sebe morao projektirati, dakle, biti slobodan i prije nego što je bio čovjek! — i to imaginarno jedinstvo je dovoljno da baci u zasjenak i zaborav poremećenost koju u jedinstvu bića *jedinke* čovjeka izaziva odlučeni čin!!! Taj čudesni doživljaj može da se javlja čak i onda kad je ta poremećenost nastala nekim nasiljem nad nama, kao bolešću, glađu, bolom, umorom, požudom, strahom, ali prije onda kad je u zdravom čovjeku nastala rascjepom slobodnog čina. Doživljaj kao da pritječe u pomoć čovjeku koji se odlučio na taj rascjep, da mu taj realni rascjep prekrije iluziornim velom jedinstva svijeta, jedinstva subjekta i objekta. Otuda izrazita individualnost ne osjeća toliki strah od slobode, te je dovoljna dosada i praznina života jedinke, da se čovjek izrazite individualnosti baci u slobodan čin kojim trga sve veze jedinke. I samo sjećanje na momente doživljaja dovoljno je da čovjek izrazite individualnost ne želi da ostane u inerciji prazne jedinke, člana društva. Radoznalost — talent individualnost mladost duha, otvorenost nastajanju, uvijek novom nastajanju svijesti, rađanju — ta radoznalost je privlačnost koju čovjek osjeća prema nečemu uprkos strahu; radoznalost je uzbudljiv raspon između bojazni i privlačnosti koju ulijeva neki prizor ili neko biće. Ona je nadmoć vizije projekta nad realnim prijetnjama na putu do cilja, a javlja se samo tamo gdje čovjek ima šta i da stavi na kocku. Mediokritet ne posjeduje tu nadmoć vizije projekta nad vizijama opasnosti i rizika, *jer nema mašte*. Neću reći da je mediokritet manje sposoban za slobodan čin od čovjeka jake individualnosti. Ne, jer i mediokritet je čovjek. Ali se mediokritet više boji, jer nema čime da nadvlada strah, viziju rizika i opasnosti (opasnosti po ugled, po autoritet, po mjesto u hijerarhiji, po prihode, po veze s ljudima, a da ne govorimo o opasnostima po mir, zdravlje ili čak i po sam život). Tako mediokritet lakše »glasa« za razloge kojima podupire svoj strah, lijenost, inerciju i preživarski mir organskog jedinstva biološke jedinke zvane čovjek. On glasa za sve oblike fatalizma — od arhajskog do modernog fatalizma (birokratsko-tehnokratske ideologije fetišizma, koja stvarima pridaje nadmoć nad čovjekom).

8.

U momentu slobode, rekli smo, rascjep se zbiva u samom čovjeku, te moment slobode i jest moment toga rascjepa, u kojem se sam čovjek kao subjekt odnosi i suprotstavlja samom sebi (svojoj jedinci) kao objektu. To nije tek puko suprotstavljanje

svijetu. Suprotstavljanje opasnosti kojom nam prijeti neka stvar ili neko biće, jest prije svega suprotstavljanje našem vlastitom strahu koji naša vlastita jedinka osjeća prema toj stvari ili biću. Jer čovjek ne umire od noža ili otrova, nego od ranjivosti, osjetljivosti na nož ili otrov. Bol ili smrt nisu fenomeni noža, otrova, ili izazivača bolesti, nego fenomeni jedinke bića. U momentu slobode čovjek se ne suprotstavlja stvarima, bićima ili ustanovama, nego samom sebi, pa se odnos prema stvarima, bićima ili ustanovama iz okolnog svijeta odigrava tek u okviru primarnog odnosa slobodnog bića prema biću svoje jedinke, prema sebi.

No u čovjeku kao jedinci nema rascjepa. Ukoliko se on u jedinci (izvan čovjekove odluke, slobode) i javi, to je samo znak čiste organske bolesti ili trenutnog ili trajnog poremećenja koji jedinku ugrožava, te ona traži ili ozdravljenje ili smrt. Naprotiv, rascjep slobode je ne samo normalan, nego i konstituirajući element slobode. Rascjep pak u jedinci je znak da je u psihosomatskom organizmu nešto strano ili novo (otrov, mikrob, bolesna predstava, nastanak novog organa), što je ili na putu da bude asimilirano u organizam (i tako postane nezapaženo), ili što ne može biti asimilirano, te organizam mora zato biti podvrgnut liječenju. Čak ni u tzv. svijesti-iskustvu (tj. podsvijesti) zdrave jedinke nema rascjepa, te se podsvijest, javlja i nudi čovjekovoj pažnji tek kad oboli, te tek liječenje mora da aktualizira podsvijest i tematizira iskustvo jedinke (što psihoanaliza i čini). Zdrava jedinka, dakle, nije svjesna, nego podsvjesna, te i svi organi zdrave jedinke u svom funkcioniranju bivaju praćeni samo podsviješću, a ne sviješću. Organi varenja su zdravi ukoliko čovjek hranu ne osjeća kao strano tijelo, »kao olovo«, ukoliko ne osjeća i ne biva svjestan tih organa. Zubi su zdravi ako ih ne osjećamo. Tako je sa čitavim organizmom jedinke, pa i sa mozgom i sa sistemom predstava koje čine jedinstvo iskustva. Jedinci nije potrebna svijest da bi djelovala i živjela, pa nije potrebna čak ni mozgu čovjeka *kao jedinke*. On *kao jedinka* ne tematizira svoje predstave, osim kad su one bolesne, kao i zub. Znojenje, umor, bol, padanje u nesvijest i, najzad, smrt — samo su automatske reakcije organizma pomoću kojih on sam, automatski, traži spas. Od bola čovjek kao jedinka bježi najzad i u smrt (automatski, podsvjesno), a kao slobodno biće odlučuje se na čin izliječenja ili liječenja, podvrgavanja liječenju, »tretira« svoj organizam kao objekt. Spas jedinke je, naprotiv, samo automatsko, podsvjesno, nekontrolirano, nepomučeno jedinstvo, odnos samo sa onim dijelom svijeta s kojim je moguća realna harmonija kao asimilacija toga svijeta u svijet navike, koja svijet stvari, bića i svog organizma ne zapaža, sve dotle dok nije ugrožena. Odnos jedinke prema svijetu je, dakle, automatsko (podsvjesno) djelovanje navike, navikno ponašanje. U navici mi nismo svjesni (i ne moramo biti svjesni) predmeta kojima se služimo, pa bio taj predmet naš organ ili neki drugi predmet (noga, jezik pri govoru, zubi pri jelu, grudni koš pri

disanju i promjeni ritma disanja, mozak, ili pak alatka koje majstor može utoliko manje biti svjestan ukoliko se vještije njome služi, i obratno!). Mi nismo svjesni čak ni osobe s kojom *po navici* »saobraćamo«, prestajemo čak i zapažati osobu na koju smo navikli, a kamo li alatku kojom se u zanatu vješto služimo. Zapažati počinjemo tek kad je navika lišena onog s čim saobraća, dakle, tek kad je navika negirana. Tako djelovanju organizma jedinke nije ni potrebna svjesna kontrola. Zato iskustvo jedinke i nije svijest, nego automatska podsvijest (svaka svijest je napor), predstave automatske podsvijesti javljaju se i bez svijesti o njima, čak i bez spoljnog podražaja i svijesti o njemu. Jedinke je, čak i u svom psihičkom životu i iskustvu, naviknuto inertno biće.

To se inertno biće automatski protivi slobodi, jer sloboda pretvara jedinku-biće u instrument *odluke*, što se bitno protivi samoj prirodi jedinke koja djeluje *bez odluke* (bez kontrole svijesti). Taj nastanak rascjepa je već moment slobode, jer u tome rascjepu *podsvjest i automatizam* u djelovanju jedinke moraju ustupati sve više mjesta *volji*, kontroli svijesti, koja se bori i protiv umora, i protiv inercije, i protiv straha, i protiv nagona, i protiv uobičajenih predstava itd. U tome rascjepu uvijek ponovo, s tim rascjepom, nastaje svijest koja tematizira ne samo vanjski svijet bića i stvari (s kojima je jedinka u automatskoj harmoniji asimilacije), nego tematizira i same automatske podsvjesne predstave o tome istom svijetu, samo iskustvo jedinke. Tako se u objekt svijesti i u objekt odlučne akcije pretvara ne samo svijest okolo, nego i samo biće jedinke čovjeka. Sada se formira jedinstvo samo unutar same svijesti, koja se time jasno razgraničava od svega naviknutog-organskog dotadanjeg.

Ne govoreći o izuzetnim, npr. tragičnim ili herojskim rascjepima, taj rascjep poznat je svakom čovjeku, npr. onome koji je nešto morao silom (ili silom prilika) da uči, ili koji je, ponekad velikim naporima, morao da »plaća« svako iskustvo ili vještinu; poznat je i svakom čovjeku kojem je dosadno učiniti i koji to mora činiti naporom volje, te tako savladivati inerciju jedinke i njezino unutarnje jedinstvo. Tome naporu, treningu volje, izložena su djeca u prisilnoj nastavi naše civilizacije, i to utoliko više što je nastava dosadnija i što je manje podobna da napor potisne doživljajem (da izazove radoznalost, individualnost djece). Tome naporu su izložena čak i djeca divljaka — o tome ne treba imati nikakvih iluzija! — kad uče ulogu koju im dodjeljuje ustaljena tradicija, mit i magijski ritual plemena. A da ne govorimo o radu, koji čovjek zbog toga rascjepa želi da svede na minimum (ili da ga, sistemom eksploatacije, tako prirodnim za inerciju *jedinke* po kojoj je homo homini lupus, maksimalno prebaci na druge), te se progresom smatra upravo samo smanjenje radnog vremena, samo povećanje produktivnosti, a srećom — »slobodno« vrijeme bez sadržaja, nerad u raju ili u besklasnoj budućnosti. To je i prirodno, te jedinka ni u svojim socijal-

nim koncepcijama i vizijama budućnosti ne izlazi iz okvira te prirodnosti, jer sam rad je rascjep jedinke, i to rascjep sve dotle dok se (u dobro savladanoj ili u ustaljenoj tehnici) nije pretvorio u naviku koju već sam organizam traži. Učenje radnih ili misaonih operacija ili govora je tek *stjecanje* navika, te je u tome stjecanju-učenju rascjep aktualan i pričinjava muku, bez obzira na to da li je čovjek prinuđen prilikama ili nekim drugim ili se sam prinuđuje (tj. objektivira i instrumentalizira). Prinuđuje li ga netko drugi ili nešto drugo, on objektivira svoju predstavu o drugome, a prinuđuje li se on sam, on objektivira predstavu o sebi.

(No svijest ne treba idealizirati: iz dijalektičkog rascjepa intencionalnosti ona teži jedinstvu, tj. sistemu u kojem predstave, automatske, i pojmovi, intencionalni, ne bi bili uzajamno protivrječni, te se, najzad, i formira kao *to* jedinstvo. No time i ona odmah pada na nivo naviknutog mišljenja, rutine, »akademizma«, konzervativnosti itd., čime dobiva svojstvo automatizma podsvijesti. Ona se intencionalizira i aktivizira tek kao samosvijest, tj. u stanju u kojem je ona i svijest o predmetu i *kritička svijest o automatskoj predstavi o tome istom predmetu*, a da time svijest ne mora znati da u tome momentu ona jest samosvijest! Tako svijest objektivira ne predmet, koji je već ionako izvan čovjeka i svijesti, nego objektivira samu jedinku-biće svjesnog čovjeka, te se odnos subjekt-objekt stvara *unutar samog čovjeka*, ali još samo unutar iskustva, rascjepljenog na promatranu i kritikovanu podsvijest-predstavu, s jedne strane, i na kritičara svijest, s druge strane).

A rascjep svijest-biće nastaje tek u momentu sprovođenja odluke ili istrajavanja u njoj, kad čovjek koristi svoj organizam, sebe jedinku, kao instrument, koji se više ne podvrgava svom zakonu prirodnog organskog automatizma, nego se, u djelovanju, podvrgava *odluci, planu, projektu*, jednom fenomenu koji je u jedinci nepoznat, stran i neprirodan. Dok svijest samo *objektivira* biće (tj. instrumentalizira podsvijest, dio bića koje je u tu svrhu objektivirano), sloboda može da instrumentalizira čitavo biće, što zavisi od težine same odluke i od njezinog opsega. Svijest se, dakle, konstituira samo u relaciji subjekt-objekt, te je nemoguće da ona tematizira neko biće ili stvar izvan čovjeka, a da pri tome, i nehotice i nesvjesno, ne tematizira i samo biće čovjeka, tj. dio bića, njegovu dotadašnju predstavu o tematiziranoj stvari ili o biću vanjskog svijeta. Tako je rascjep slobode omogućen onom relacijom svijesti koju zovemo subjekt-objekt, relacijom koja još ne nastaje nikakvom odlukom svijesti i čovjeka i koja se odigrava u okviru jedinstva svijesti kao jedinstva opažaja predmeta i dotadanje predstave o predmetu.

PRAXIS JE, dakle, SAM PO SEBI REVOLUCIONARAN, jer se u njemu svijest uzdiže iznad onog što je objektivirala, distancira se. No dok izvan praxisa svijest još čuva svoje jedinstvo, te

se kao cjelina distancira samo od promatrane stvari ili promatranog bića i fenomena izvan čovjeka, izvan sebe, u PRAXIS-u, u pokušaju provjere pojma i pokušaja sprovođenja projekta zasnovanog na pojmu, svijest se distancira i od »same sebe«, tj. od predstave o promatranom ili obrađivanom predmetu i biću. Ta predstava pak nije izvan čovjeka, nego u čovjeku, tj. u podsvijesti čovjeka, te se u PRAXIS-u svijest distancira i od bića-podsvijesti čovjeka. No čim je ona zauzela distancirani kritički stav prema predstavi o promatranom ili obrađivanom predmetu, ta predstava je »izvučena« u svijest, prestaje biti podsvjesna, te se svijest formira kao novo jedinstvo, sa »novim članom«. Svijest, dakle, i u PRAXIS-u teži jedinstvu (dosljednosti) i stalno ga restaurira, dok PRAXIS, instrumentalizacija bića u odlučenoj akciji, stalno izmiče sve veći »dio« bića na distanciju koja svijesti omogućuje da proširi svoju tematizaciju, kritiku i novu restauraciju jedinstva. Upravo taj rascjep na svijest i jedinku, svijest i podsvijest, svijest i predstavu, svijest i naviku je PRAXIS, čin, te upravo zahvaljujući njemu svijest je primorana da automatizirane predstave stalno iznova izvlači iz podsvijesti u svijest i da s njima restaurira svoje jedinstvo, ugroženo rascjepom PRAXIS-a.

Zato nije čudno što se sloboda smatra čovjekovom mukom, zlom sudbinom, božjom kaznom, prognanošću iz raja fizičkog spokojstva jedinke. Sloboda to i jest! Zato i svijest o slobodi mora biti svijest o tome rascjepu. Na nivou jedinke to je samo predstava o mucu, predstava koja se utapa u automatizam podsvijesti, koja izmiče kontroli svijesti i koja se automatski aktivizira kao oružje jedinke u obrani od svega što je muka, pa i u obrani od slobode. Za jedinku su sloboda i bol, po automatskom uslovnom refleksu poistovećeni, te jedinka ne slavi slobodu, nego, pod imenom slobode, nešto drugo, sreću. Otud ona veoma lako usvaja zbrku pojmova i relativizam. Za slobodu je, dakle, potrebna hrabrost, jer bez te hrabrosti nema ni mudrosti koja u PRAXIS-u tematizira ne samo svijet, nego i predstave o svijetu i samo biće čovjeka istovremeno. Grci sasvim logično povezuju te dvije vrline — hrabrost i mudrost. A još od apostola Pavla se moralnost i sloboda veoma odlučno tretiraju kao čovjekova muka. Naime, za ispunjenje starozavjetnih zakona potrebna je muka. Teške su »klauzule« zavjeta (testamenta, toga ugovora sa bogom). Čovjek skupo plaća taj zavjet-savez sa bogom. Plaća ga samosavlađivanjem, odricanjem od krađe, odricanjem čak i od želje za tuđim dobrima (a kamo li od prisvajanja), odricanjem od nasilja, pa i od same laži, odricanjem od dobara kojima ga mame da prekine svoju solidarnost sa siromašnim srodnicima i sunarodnicima, da izda svog boga, svoje pleme, odricanjem od požude, pohote, sujete, gordosti, dosade, lijenosti itd. itd. To odricanje je borba protiv vlastitog bića-jedinke, protiv automatskog djelovanja njezinih nagona. »Okolo da iščupaš ako Te ono navodi na grijeh!«, tj. na kršenje moralnih

normi plemenske solidarnosti. I pošto je ta tematizacija svijeta istovremeno i tematizacija svojih želja, navika i predstava o svijetu,

te pošto je to ubiranje ploda istovremeno i ubiranje ploda sa drveta spoznaje, ubiranje koje je muka i prvo prokletstvo

— to Pavle najavljuje čovjeku *spas* od dilema, od muke, od rascjepa, od akcija rukovođenih odlukom i naporom, od *slobode* jednom riječi! Sloboda je aktualna samo u svijetu prokletstva! Pa tko bi je onda veličao! Kako da se čovjek spasi od toga prokletstva?

— »Samo vjerom, a u tome samo bog može da mu pomogne«, jer u tome — da se spasi od rascjepa, tako bitno svojstvenog praxisu, činu slobode — u tome čovjek nema slobode, taj cilj ne može ostvariti. I sâmo istrajavanje u takvoj odluci uništilo bi ga. I zaista je tako: bilo droge (koje se u mamurluku pretvaraju u muku i bolest, te postepeno, kad čovjek i na njih navikne, i one gube efikasnost), ili bilo koji drugi način onemogućavanja rascjepa svijest-biće, vode ga u propast, u propast čak i kao jedinku, a kamo li kao individualnost i slobodno biće.

Ostaje: prebacivanje svog tereta na druge, ostaje bezobzirnost u eksploataciji i instrumentalizaciji *drugih*. A upravo to Zakoni zabranjuju. Najzad, ni taj Drugi se ne da. I on ima potpuno isti problem.

Pa kako su onda moguće poeme slobodi? Da one nisu upućene na pogrešnu adresu?!

Arif Tanović

Sarajevo

U ovom radu želim najprije da analiziram razliku i povezanost individualnih i društvenih vrijednosti, a zatim da to pokažem na tendencijama savremenog svijeta, posebno u socijalizmu.

I

Svako razmatranje o vrijednostima polazi od određenih pretpostavki. Pod pojmom vrijednost ovdje se podrazumijeva fenomen ljudske prakse, odnos cijenjenja ljudskog predmetnog svijeta u horizontu čovjekove generičke biti. Vrijednost je sve ono što zadovoljava potrebe samorazvoja čovjeka, a nevrijednost je sve ono što sputava realizovanje ljudske suštine. Dok postoji čovjek postojaće i njegov vrijednosni odnos prema sebi i svijetu koji ga okružuje.

Izvor vrijednosti leži isključivo u ljudskoj praksi, van čovjeka nema vrijednosti. Svaka vrijednost je istovremeno subjektivna i objektivna, jer kvalitet predmeta postaje vrijednost tek u relaciji prema čovjeku, u zadovoljenju neke od ljudskih potreba. Ali vrijednosni kvalitet nije fizičke prirode, nego izraz društvenih odnosa.

Vrijednosni iskazi su ekspresija subjektivnih želja na osnovi spoznaje objektivnih potreba, pa u sebi impliciraju saopštenje stava, deskripciju objekta i sugestiju o intersubjektivnom prihvatanju. Oni ne mogu biti čisto subjektivni niti neovisni od stava subjekta koji vrijednost emocionalno doživljava.

Objektivnost vrednovanja uslovljena je i izborom osnovnih vrijednosti. U ovoj koncepciji fundamentalna vrijednost je čovjek, odnosno, svestran razvoj ličnosti u slobodnoj humanoj zajednici. Prethodna teza implicira antropološko-ontološko utemeljenje vrijednosti, što je neizostavan uslov opšte teorije vri-

jednosti. Polazi se, naime, od koncepcije čovjeka kao svjesnog, slobodnog, svrhovitog, samostvaralačkog, društvenog bića u istorijskoj praksi.

Samorazvoj čovjeka u društvenoj proizvodnji i samosvijest o vlastitosti egzistencije i ljudskog smisla života odvajaju čovjeka od svega drugog u svijetu. Preobražavajući svoju i vanjsku prirodu čovjek stvara svoj ljudski svijet, ispunjen materijalnim i duhovnim vrijednostima. Bez tog carstva vrijednosti ne bi bilo istorije, civilizacije i kulture. Zato je cijenjenje vrijednosti ljudski kvalitet i imperativ humanosti.

Prosta istina da je čovjek društveno biće podrazumijeva da su individualnost i društvenost suštinske komponente ljudskog načina bivstvovanja. »Šta je društvo, ma kakav bio njegov oblik? Produkt uzajamne akcije ljudi« (Marx). Čovjekova društvenost, dakle, u sebi nosi protivrječnost individue i roda, koja se ne može nikada do kraja pomiriti ni ukinuti, mada se može svrsishodno uskladiti. Čovjek ne egzistira kao opštost, nego kao individua u grupi, ali svaki pojedinac kao jedinstveno biće različit je od drugoga i svaki u sebi nosi ljudsku bit. Međutim, čovjek može potvrditi svoju ljudskost samo preko svoje individualnosti u društvenom životu. Upravo svijest, sloboda i produktivnost (stvaralačka i destruktivna) imanentne su komponente individualiteta čovjeka.

Vrijednosni paradoks analogan je antropološkoj prirodi čovjeka: Individualnost čovjeka rezultat je društveno-istorijskog procesa; sve ljudske suštinske snage, ljudskost čula razvila se u društvenom proizvodnom mijenjanju svijeta. Individua je stvaralac, nosilac i realizator vrijednosti, koje u društvu objektivno važe kao nadindividualne i neovisne o stavu pojedinaca, jer one izražavaju zajedničke potrebe njegovih pripadnika. Međutim, kao što se u kolektivnim interesima ne sadrže bez ostatka individualni interesi, tako se ni u društvenim vrijednostima ne iscrpljuju sve individualne vrijednosti. Kao što nema individue bez društva, tako nema ni individualnih vrijednosti bez društvenih i obratno.

Sve vrijednosti imaju individualnu i društvenu komponentu: U ekonomici imamo individualni rad i upotrebnu vrijednost kao i apstraktni rad i prometnu vrijednost, u moralu individualnu savjest i društvene norme, u religiji individualno vjerovanje i crkveni kodeks, u umjetnosti individualnu kreativnost i društveni standard, u nauci individualni istraživački akt i društvenu verifikabilnost, u politici individualne i društvene interese. Najveća i društvena i individualna vrijednost je ličnost. Neke od ljudskih vrijednosti pretežno su individualne, ali ni jedna nije potpuno nedruštvena. Naučnik, pjesnik, filozof, stvaraju vrijednosti kao osamljene individue, ali sa imanentnom društvenom svrhom. Umjetničko djelo ne stvara društvo, nego ličnost koja svojim djelom oplemenjuje zajednicu. Druš-

tvo ne osjeća, ne misli, ne mašta, ne voli, ne nada se, nego individualni ljudi koji sačinjavaju društvo.

Raznovrsne ljudske suštinske moći, kako se ispoljavaju u raznim oblicima praktičnih odnosa tako i u svijesti, proizvode razne moduse vrijednosti. Mada relativno samostalni, ovi vrijednosni odnosi su međusobno povezani. Njihov historijski tok nije paralelan ni pravolinijski; svaki vrijednosni oblik ima svoje zakone razvoja koji su relativno samostalni.

Čovjek, dolazeći na svijet, zatiče određeni sistem vrijednosti, koje prihvata u periodu oblikovanja svoje ličnosti i stvara nove vrijednosti. Ali svaka epoha vrši i prevrednovanje zatečenih vrijednosti, i individua je stavljena u poziciju izbora i dileme.

Već je rečeno da su društvene vrijednosti imenitelj zajedničkih interesa i potreba individua, kao što su naprimjer, bezbjednost, sloboda, zakonitost, tolerancija, povjerenje, pravičnost, jednakost i mir. Društvene vrijednosti nisu nešto konstantno i nepromjenljivo u sadržaju, kome se individua prilagođava, nego obratno, vrijednosni sadržaj ispunjavaju individualne želje i težnje, što se mijenja u toku historijskog procesa. To ne znači da se ne može govoriti o trajnim i opšteljudskim vrijednostima. Jer, ako postoji ljudska priroda, koja se u historijskim epohama različito manifestuje, tada postoje i ljudske vrijednosti, čiji se smisao ispoljava na osoben način u konkretnim uslovima.

Pod individualnim vrijednostima podrazumijevamo sve one osobine karaktera, koje se svojom konkretnošću ne uključuju u opštu društvenu vrijednost. Tu spadaju intelektualna radoznalost, umjetnička kreativnost, međuljudska naklonost, dostojanstvo i čast, radost i lična sreća itd. Ako se ove i druge individualne vrline ne podudaraju sa društvenim standardima, one ne moraju i ne bi trebalo da uvijek budu u suprotnosti s njima. One su u konfliktu kada su suprotstavljene ili zapostavljene. Jedne nisu manje vrijedne od drugih, nego se međusobno pretpostavljaju. »I egoizam i samoodricanje su forme samopotvrđivanja individue« (Marx). Gdje su individualne vrijednosti sputane, inicijativa je umanjena i društvo stagnira, gdje se društvene vrijednosti ne poštuju, individue se izoluju i društvo ide dezintegraciji. Istina, udruženost nije vrijednost po sebi, ali društvenost kao komponenta ljudske prirode ima vrijednost i osnova je za razvoj individualnih i društvenih vrijednosti. Ne bi se moglo reći da su društvene vrijednosti samo sredstva za razvoj individualnih vrijednosti, i obratno, jer jednako mogu biti i vrijednosti kao sredstva i vrijednosti kao ciljevi u odnosu na totalitet vrijednosti.

Istorija poznaje otuđeni karakter i individualnih i društvenih vrijednosti, što se ispoljava u nepotpunom ostvarenju ljudske suštine u odnosu na totalitet vrijednosti i njihovu univerzalnost. Jer, vrijednosti su u svom važenju bile bitno parcijalne i jednostrane; vrijednosni sistemi su bili ograničeni na dijelove čovječanstva, također je uvijek dominirala jedna sfera vrijed-

nosti, pretežno ekonomska, koja se pojavljivala kao primarna u odnosu na duhovne vrijednosti kao sekundarne. Ova podjela, a ne vječna hijerarhija vrijednosti karakterisala je vrijednosne odnose.

Otuđujući karakter vrijednosti ispoljava se i u njihovoj transcendenciji, odnosno, prenošenju nekih vrijednosnih sfera na onostrano biće kao svog tvorca. Ličnost se podređuje apstraktnom autoritetu, čime se mjere i sve individualne vrijednosti. Otudjenje se ispoljava i kao zamjena vrijednosti za korisnost, kao zamjena ciljeva i sredstava, u bitnom preokupiranošću sredstvima, što se izrazito ispoljava u modernoj tehnologiji, u društvenim organizacijama i institucijama, gdje se fetišizira autoritet, a obezvrjeđuje ličnost; socijalna dužnost se pretpostavlja individualnoj savjesti, gdje se lične vrline podređuju vrlini poslušnosti autoritetu, bilo crkve, države ili organizacije, čime se obezličuje individuum i time osiromašuje ljudska vrsta.

Osnova otuđenja vrijednosti je ipak u produkcionim odnosima. U klasnom društvu nastaju i klasne vrijednosti kao vrijednosti osakaćenih ličnosti. Uvećanjem materijalnih dobara širi se svijet otuđenih predmeta i odnosa. Vrijednost se pojavljuje kao osobina stvari, roba, a ne kao rezultat društvenog rada i društvenih odnosa; i radna snaga dobiva tržišnu vrijednost, duhovni proizvodi mjere se kao i sve druge robe, kvantitet zamjenjuje kvalitet i originalnost, umjesto prirodnih stvaraju se vještačke potrebe, sputavaju se ljudske mogućnosti.

Razotuđenje u sferi vrijednosti ne može se izvršiti bez oslobađanja društva otuđenih uslova života, bez ostvarivanja suštine čovjeka, koji se »prema vrsti odnosi kao prema svom vlastitom biću«, bez afirmacije autentične ličnosti i neposrednosti ljudskih odnosa u zajednici. Otud odgovornost ljudskog čina u revolucionarnom mijenjanju svijeta.

Revolucionarne vrijednosti proletarijata, istina, u sebi nose kao sadržaj najplemenitije težnje čovječanstva, koje je formulisala tradicionalna humanistička etika. U ime njih se vrši kritika svijeta u kome su proklamovani ti principi, a nisu ostvareni, nego naprosto iznevjereni, a stvoreni odnosi koji »radnika osakaćuju do abnormiteta«, svodeći ga na puki fragment ili funkciju, odnosno na dodatak mašini kao sredstvo u tehnološkom procesu, što sve »guši u njemu čitav svijet produktivnih snaga i sklonosti«. Nasuprot faktičkom stanju i njegovim ideološkim izrazima, koji prikrivaju diskrepanciju ideala i stvarnosti, proletarijat uistinu teži mijenjanju svijeta u smislu stvaranja istinske ljudske zajednice. U tom smislu Marx afirmativno kaže: »Svaki tvoj odnos prema čovjeku — a i prema prirodi — mora da bude određena manifestacija tvog stvarnog individualnog života, koja odgovara predmetu tvoje volje«. Da bi uživao u umjetnosti, čovjek mora da izgradi umjetnički smisao, zabrinut čovjek nema smisla ni za najljepšu pozorišnu predstavu, trgovac mineralima ne vidi osobenu ljepotu minerala; da bi vršio uticaj na druge

ljude čovjek mora imati kvalitete kojima ih potiče; da bi imao povjerenje drugih, mora im moći pružiti povjerenje, da bi stekao ljubav mora biti u stanju da pruži ljubav. Dakle, da bi se ljudski odnosio, čovjek mora da pretpostavi čovjeka, da cijeni ličnost u svakom čovjeku.

Međutim, u klasnom i uopšte u otuđenom svijetu dešava se sasvim suprotno; ljudskost je ograničena i parcijalizovana, a istinski put ka dokidanju otuđenja vodi preko ukidanja klasa i stvaranja besklasnog društva. Na tom putu ličnost (koja je još uvijek klasna ličnost) mora da jača i klasna vrijednost i da individualne vrijednosti podređuje klasnim. Ovakva istorijska situacija ima i pozitivnu i negativnu stranu, jača se klasna i društvena svijest, ali slabi individualnost i osiromašuje ličnost. Pojedinaac koji je pripadnik pokreta uzdiže se do višeg interesa zajednice, ali se odriče trenutnih mogućnosti svog svestranijeg razvoja; za gubitak individualne slobode dobiva više sigurnosti.

II

U savremenom svijetu tehnološkog progresa, narastajuće moći tehnokratije i birokratije, umanjuju se ljudske slobode i humanističke vrijednosti. Lako je uočiti tendenciju podređivanja individualnih vrijednosti društvenim, a društvenih ekonomskim i političkim. Istina, sloboda kao fundamentalna vrijednost malo znači, ako preovlađuje siromaštvo i bijeda. Ali ako su elementarne potrebe zadovoljene, sloboda postaje neizostavan uslov ljudskog razvitka i humanističkog progresa.

U radničkom i socijalističkom pokretu klasna svijest i opšte društveno dobro je u prvom planu i označava kriterij individualne vrline. Klasna svijest proletarijata u sebi nosi i opšteljudske vrijednosti, a realni program borbe predstavlja posredovanje između krajnjeg cilja koji je apsolutno mjerilo i istorijske konkretne akcije. Za svaku etapu borbe potrebno je odrediti i ciljeve i sredstva, a njih određuje avangarda, odnosno, njeno rukovodstvo. Dok je ličnost autonomno prihvatila krajnje ciljeve, konkretni su određeni izvana, pa su objektivno važeće vrijednosti pretežno autoritarne i heteronomne, a samo djelomično interiorizirane.

Društveno-klasne vrijednosti postaju radnikovo vlastito oružje u borbi za mijenjanje svijeta. Stapanje ličnosti sa pokretom izraz je primordijalne potrebe za sigurnošću, mada u tim uslovima borba za slobodu znači i privremeno odricanje od nje na individualnom planu. Ali, time se postiže velika kohezivna sila; pored toga ličnost koja je potpuno integrisana u pokretu ne osjeća gubitak slobode, tim više što na drugoj strani — u svijetu eksploatacije — ima samo privid slobode, stvarni gubitak svih ljudskih prava osim mogućnosti zamjene gospodara, u postojećim društvenim odnosima.

U socijalističkoj revoluciji nastaje izuzetna integrisanost ideala i akcije, vrijednosti i norme ponašanja, individualnih i društvenih vrijednosti, kao i individualnih i klasnih interesa. Elementi heteronomne i autonomne etike se tada prožimaju, jer revolucionarna etika u sebi nosi humane vrijednosti. Poslije revolucije, međutim, umjesto kontinuiteta nastaje izvjestan prekid: ranija borba za vlast kao demokratsku diktaturu proletarijata, prelazi u borbu za očuvanje vlasti radničke klase, koju zastupaju i predvode određeni predstavnici, koji se identifikuju sa revolucijom i osjećaju se nezamjenljivim čuvarima tekovina revolucije. Od pripadnika pokreta i od svih građana traži se daljnje žrtvovanje za udaljene ciljeve, ponajprije u radnoj disciplini, većoj produktivnosti, zatim u pripadnosti političkim i društvenim organizacijama, koje su transmisija očuvanja vlasti.

Budući da su krajnji ciljevi apsolutne vrijednosti, a da sredstva za njihovo ostvarivanje utvrđuju čuvari tekovina revolucije i organizatori novog života, to realni zadaci postaju jedine važeće vrijednosti i kriteriji prakse. To je period državnog i administrativnog socijalizma, kada se individua žrtvuje za ciljeve države i organizacije. Na planu individualnih vrijednosti nastaje svojevrsna kombinacija heteronomije i djelomične autonomnosti, stvara se mit »Majke Partije«, a ne još savez slobodno udruženih ličnosti — komunista, fetiš »socijalističke države« a još ne samoupravne zajednice radnih ljudi. Etatizam nije samo novi društveni odnos, nego i nova ideologija, sa dosta religioznih elemenata, koji u zvaničnom ateizmu i materijalizmu dobivaju i svoju sistematizaciju.

Industrijalizacija je nužnost svake nerazvijene zemlje koja počinje da gradi socijalizam, ona traži razvoj nauke i njenu primjenu u tehnici, što je, naravno, najefikasniji put za umanjenje siromaštva, uvećavanje materijalnog bogatstva, a time i stvaranje uslova za uvećanje slobode. Međutim, tehnološka proizvodnja nužno rađa tehokratiju, birokratiju, menadžerstvo i odgovarajuće institucije sistema, sve veću organizovanost ljudi u proizvodnji i društvenom životu. Organizacija počinje da obuhvata i privatni život čovjeka; monopolna sredstva informisanja intenzivno utiču na formiranje novog mentaliteta, novog pogleda na svijet i život. Pod uticajem političkih centara moći formira se i novi sistem vrijednosti, potreba i orijentacija u životu, individualne vrijednosti se eksterioriziraju, ospoljavaju, postaju javne; ličnost gubi privatnost i individualnost, ona se podređuje prosječnosti, uniformiše se u mišljenju, osjećanju, procjenjivanju i ponašanju; kultura postaje masovna i vrijednosti mase; izuzetne ličnosti se teško prilagođavaju i talenti kanališu u pravcu nauke, tehnologije i društveno organizovane moći uticaja. Time se kreativnost sužava, spontanost je sve rjeđa, iskrenost prividna, prijateljstvo krhko, ljubav postaje sve više relativizirana i podređena uslovima života organizovanog čovjeka.

Država ostvaruje racionalnu organizaciju rada, izmjenu materije između čovjeka i prirode u sferi nužnosti, što je u biti supstitucija i surogat za stvarnu racionalnu organizaciju proizvodnje uz kontrolu slobodno udruženih ličnosti. Rad kao ljudska unutrašnja potreba i dalje ostaje sredstvo za održanje života. Ako država kontroliše odnose u sferi materijalne nužnosti, ona to može lako da čini i u sferi slobode, privatne intime; ona sve više organizuje i slobodno vrijeme radi rekreacije proizvođača da bi produkcija bila efikasnija, (da bi se sustigao i prestigao kapitalizam), da bi na taj način pobijedio socijalizam. Ma koliko to bila istorijska nužnost, ako se zapostavlja humanizacija društvenih odnosa, socijalizam ništa ne dobiva, osim stvaranja preduslova za njegovo izgrađivanje, što čini objektivno i kapitalizam, bez obzira na njegovo »prilagođavanje«. Jer, socijalizam u suštini znači svestran razvoj ličnosti u slobodnoj ljudskoj zajednici. Međutim, u određenim uslovima fetišiziranja države sve se čini da se individua depersonalizuje, da postane društveno biće posredstvom države ili političke organizacije, a ne putem slobodnog udruživanja, putem samoupravljanja i sve većeg uticaja ličnosti na odluke o pitanjima društvenog života i o svom načinu egzistencije. Tehnokratsko društvo u sebi nosi defekt upravo u činjenici odvajanja ličnosti proizvođača od upravljanja proizvodnjom i raspodjelom.

Procese narastanja tehno-birokratije na račun individualne slobode možemo konstatovati i u savremenom kapitalizmu i savremenom socijalizmu, ali sa razlikama u istorijskom putu nastajanja i u pogledu proklamovanih ciljeva, kao i u pogledu mogućnosti transformacije tehnokratskih u socijalističke odnose. U kapitalizmu za to nedostaju subjektivne pretpostavke, jer je vladajuća ideologija upravo ona koja opravdava tehnokratsko društvo kao idealno stanje koje treba samo usavršavati. U socijalizmu je vladajuća ideologija upravo suprotna: ona proklamuje kao cilj neposredne društvene odnose i slobodu, za što je tehnološki progres samo preduslov. Mada se u praksi učvršćuje, birokratija, naučni socijalizam kao »ideologija« ne može poslužiti za opravdanje trajne vladavine tehnokratije. To može biti privremeno: dok ličnost vjeruje u etičku opravdanost krajnjih ciljeva i racionalnost sredstava za njihovo ostvarivanje, ona može da živi u nadi i da osjeća dužnost da podrži dati proces tehnološkog progressa, kao i da osjeća odgovornost pred proklamovanim konkretnim ciljevima akcije, koja doprinosi budućnosti. Time se može i objasniti opšta podrška strategiji i taktici klasne borbe i socijalističke izgradnje, kao i opravdavanje situacije u kojoj se politika cijeni kao najviša ljudska djelatnost, sfera najviše ljudskosti, heroizma, a njeni kriteriji mjerila i za sve druge djelatnosti, njene vrijednosti mjerila svih individualnih i društvenih vrijednosti.

Politika je, naime, u prvim decenijama socijalizma postala zamjena za sve druge ljudske vrijednosti. Što je novac u kapi-

talističkoj robnoj privredi, to politika kao oblik moći postaje u administrativnom socijalizmu: za politiku i preko nje se sve može dobiti, položaj u hijerarhiji političke organizovane moći daje društveni status i ugled, ekonomske privilegije i uticaj na javno mnjenje, na svijest, čak i na savjest onih koji politiku doživljavaju kao svetost ili moralnost. Sve ljudske vrijednosti dobivaju drukčiji izgled ako su ili ako nisu politički sankcionisane i od rukovodstava blagoslovene, pa što sa humanističkog gledišta nije vrijednost, sa političkog to jeste, što je sredstvo za humane vrijednosti, za politiku je vrijednost po sebi. Politika postaje univerzalna sfera otuđenja, zamjena i razmjena svih drugih vrijednosti. Ona diktira ekonomiju, utvrđuje kriterije umjetničkih i moralnih vrijednosti, naučnog istraživanja i objektivnosti istine, dobrote, ljepote, pravičnosti i progresa. Ona i praktično to postaje čak i kad se potpuno suprotno deklariše ili najavljuje demisioniranje. Jer, kad se sprovodi odumiranje države i politike, to čine ljudi koji su zaljubljeni u vlast; mjesto odumiranja kao istinske i pune demokratizacije javnog života imamo sveopštu javnu politizaciju što je i na drugi način ponovno posvećenje politike i njene izdvojene moći nad društvom i individuum, njenu prevlast nad svim drugim sferama života, nad svim drugim oblicima društvenih odnosa i nad svim drugim ljudskim vrijednostima. Sa stanovišta realnog marksističkog humanizma naročito štetne posljedice proizvodi politika kada sputava intelektualne slobode, umjetničku individualnost i stvaralaštvo, moralnu savjest i pravo individualne i društvene kritike. Svako ograničavanje slobode u sferi duhovnog stvaralaštva sputava takođe i cjelokupni društveni progres. Jer, individualne vrijednosti i autonomne etike nisu u suprotnosti sa društvenim vrijednostima i humanističkom etikom. Po Marxu one su dvije strane iste medalje i njihovo suprotstavljanje je moguće samo u otuđenom društvu; u istinski ljudskoj zajednici nema mjesta suprotstavljanju individue i roda, ali to se ne može postići posredovanjem države i političke sile, nego slobodnog udruživanja ličnosti.

Iako dosadašnji socijalizam u praksi nije na planu individualnih sloboda pokazao ohrabrenje, on je objektivno jedina društvena sila, koja može dovesti do ukidanja birokratije i njenih propratnih pojava. Istina je da se pojedinac ne može suprotstaviti svemoćnim organizacijama, ali on se može u pokretu suprotstavljati njegovim negativnim tendencijama, za demokratizaciju postojećih institucija, za slobodu ličnosti u ma kojoj organizaciji i za ograničenje slobode organizacija i prema vani i unutra. U tom smislu je potrebno i preformulisanje uslova i zahtjeva slobode u savremenom svijetu.

Tehnokratsko društvo je nespojivo sa slobodom i humanističkim progresom, ali ono je samo jedna jaka tendencija, a ne i neminovnost. Druga tendencija i realna mogućnost je sama sloboda. Na toj liniji je humanistički progres i na toj liniji je

i moralna obaveza i odgovornost za unapređenje uslova slobode ličnosti. U socijalizmu postoji imanentna mogućnost prevazilaženja tehnobirokratskog otuđenja data već u istorijskim uslovima pokreta i u potrebama društva, kao i u samoj ideologiji kao racionalnom cilju, kojim se i opravdava sva praksa. Ali ukoliko su pripadnici pokreta prihvatili krajnji cilj i njime opravdavali odgađanje njegovog realizovanja, utoliko su oni jedini u mogućnosti da na ličnom iskustvu verifikuju vrijednost prakse, njenu opravdanost sa stanovišta cilja. Iznevjeriti nade graditelja socijalizma značilo bi izgubiti osnovni oslonac u svom istorijskom opravdanju. Demoralizacija pojedinaca vodila bi masovnoj pasivnosti, otporu. Jedini put da se to izbjegne jeste upravo ostvarivanje ideala u praksi, demokratizovanjem odnosa na liniji proširenja sloboda u odlučivanju o svom položaju, kako u proizvodnji, tako i u društvenom životu, kao i na planu individualnih vrijednosti, prije svega individualnih sloboda.

NEKI TEORIJSKO-PRAKTIČKI ASPEKTI BIROKRACIJE*

Veljko Cvjetičanin

Zagreb

Zapitan o grijehu, kaže Sauvy, neki čuveni pastor odgovara: »Ja sam protiv«. Zapitan o birokraciji svatko će bez obzira na tendenciju odgovoriti da je protiv.¹ U ovoj rečenici Sauvy je na duhovit način izrazio odbojnost prema birokraciji tom velikom društvenom zlu naše epohe.

Birokracija je nastala na pragu epohe klasnih društava. Kolijevka birokracije je prije svega država. Ipak se birokracija u modernom društvu razlikuje od ranijih historijskih tipova birokracije kao moderni kapital prema zelenaškom kapitalu.

Birokracija u našem stoljeću postaje totalni i univerzalni društveni fenomen. *Totalnost* se manifestira u porastu državne birokracije i povećanju materijalnih sredstava kojima država raspolaže, u naglom jačanju vojne birokracije i njenoj tendenciji da se postavi kao samostalna sila iznad društva, u snaženju privredne birokracije kao posljedice nacionalizacije i odvajanju funkcije upravljanja od prava vlasništva, i u povećanju stranačke — partijske birokracije koja ima sve veće mogućnosti utjecaja na javno mišljenje sredstvima masovne komunikacije. Dakle, birokracija se kao »mrežasta opna« obavlja oko globalnog društva od ekonomske do duhovne sfere. *Univerzalnost* se manifestira u rasprostrtosti birokracije u svim društvenim sistemima. Birokratske tendencije imanentne su visoko razvijenim kapitalističkim zemljama, socijalističkim zemljama i zemljama u razvoju.

Birokracija, shvaćena prvobitno kao bureau — biro i kratein — vladati, tj. »vlada biroa« dobila je kasnije različita značenja i interpretacije. Tokom devetnaestog i našeg stoljeća razvijale su se različite teorije o birokraciji. S obzirom na značenje,

* Uvodna riječ iz razgovora u Redakciji; 2. XII 1966.

1) Sauvy: »La bureaucratie, str. 5.

suštinu i perspektive birokracije mogu se među teoretičarima nazrijeti dvije različite koncepcije. Apoteoza birokraciji počinje s Hegelom preko Webera, Michelsa, a ima pristalica i među renegatima i revizionistima u socijalističkom pokretu. Znanstvena koncepcija birokracije počinje s Marxom preko Lenjina i ostalih marksista. Naučno-humanistički pristup fenomenu birokracije razvijaju i neki suvremeni građanski sociolozi G. Gurvitch, R. K. Merton, A. Gouldner itd.

Naznačit ću samo osnovne teze svake od ovih koncepcija o birokraciji radi daljnje vlastite eksplikacije problema.

»Valja naime znati, kaže Hegel, da je država realizacija slobode, tj. apsolutne krajnje svrhe, da je ona poradi sebe same; nadalje valja znati da su vrijednost koju čovjek ima, svu duševnu zbilju ima samo pomoću države«² »Javlja se, nastavlja Hegel, potreba vlade i državne uprave uopće, izdvajanje i odabiranje takvih koji imaju da upravljaju državnim poslovima«³.

»Tek je državni ustav ono pomoću čega apstraktum države dolazi do života i zbilje, ali time nastupa i razlika onoga koji zapovijeda i koji sluša«. Birokracija je unutarnji duh države, ona je nosilac jedinstva pojedinačnog, posebnog i općeg interesa. Birokracija predstavlja »glavni stub države što se tiče pravičnosti i inteligentnosti«⁴. Doduše, Hegel otkriva pravi duh birokracije kada je obilježava i kao »poslovnu rutinu« i »horizont jedne ograničene sfere«.

Birokracija je za Webera »najracionalnija organizacija«... »ona je najsavršeniji način upravljanja društvenim poslovima«. Birokracija pretpostavlja stručno znanje humanističkom obrazovanju. Društvene i ekonomske pretpostavke birokratije prema Weberu jesu: »Razvitak novčane privrede, ukoliko se ima u vidu nagrađivanje činovnika u novcu koje danas preovlađuje. Ova okolnost je od izvanrednog značaja za čitav habitus birokracije.«⁵ Nakon konstatacije »da je birokracija svuda u porastu« Weber objašnjava zašto: »Birokratska organizacija je nadmoćna, zato ona prodire,« Još ćemo samo iznijeti što Weber misli o birokraciji u socijalizmu: »Socijalizam može donijeti samo diktaturu birokratije a ne diktaturu proletarijata. Razlog tomu je u planskom rukovođenju privredom.«⁶

Michels je formulirao poznati »gvozdeni zakon oligarhije«, koji glasi: »Organizacija je izvor iz koga se rađa vladavina predstavnika nad biračima, mandatora nad onima koji povjeravaju mandat, delegata nad onima koji su im dali povjerenje; tko kaže organizacija rekao je oligarhija«⁷ (birokracija). Za

2) Hegel: »Filozofija povijesti«, str. 52.

3) Ibidem str. 56.

4) Hegel: »Osnovne crte filozofije prava«, str. 289.

5) Sociologija M. Webera (hrestomatija VI), str. 341.

6) Ibidem str. 350.

7) »Birokratija i tehnokratija« (Izbor tekstova) tom I str. 74.

Michelsa su upravljajući neminovnost. »Prevlast upravljača u demokratskim i socijalističkim partijama je činjenica o kojoj treba voditi računa u svakoj sadašnjoj i budućoj historijskoj situaciji.«⁸ Velika je greška socijalista, kaže Michels, koja proizlazi iz njihova pretjeranog optimizma prema budućnosti i krajnjeg pesimizma prema sadašnjosti. Michels predviđa pobjedu socijalista, ali socijalizma kao društva bez klasa nikada. I u socijalizmu će se prema njemu konstituirati nova klasa upravljača.

Koncepciju o fatumu birokracije kao nove klase zastupaju još K. Popper, B. Rizzi i J. Burnham. »Tko su ti menadžeri, klasa koja je na putu da postane vladajuća, pita Burnham i odgovara: »Pod menadžerima podrazumijevam one koji u savremenom društvu već najvećim dijelom zaista upravljaju.«⁹ Menadžeri su nosioci vlastite revolucije čiji plod će biti menadžersko društvo.

Staljin svojim praktičkim zahvatima i teorijom o diktaturi proletarijata koja se sastoji od »direktiva partije plus sprovođenja direktiva od strane masovnih organizacija proletarijata, plus njihovo pretvaranje u život od strane stanovništva« i teorijom o »maksimalnom jačanju države u cilju pripremanja izumiranja državne vlasti«¹⁰, objektivno pripada ovoj teorijskoj koncepciji.

Nasuprot Hegelu za koga je birokracija duh države, Marx u skladu sa svojim postulatom »revandikacije države« tvrdi da je »birokracija odsustvo duha države«. Država je unutar-nja granica ljudske emancipacije. U kritičkom dijalogu s Hegelom, Marx razvija svoju teoriju birokracije. Budući da se Marxova teorija birokracije s pravom naziva remek djelom, osobito analiza duhovne strukture birokracije, iznijet ćemo nešto detaljnije njegove osnovne misli: »Birokratija je korporacija države... isti duh koji u društvu stvara korporaciju, stvara i u državi birokratiju... Birokratski duh je skroz na-skroz jezuitski, teološki duh. Birokrati su državni jezuiti i državni teolozi. Birokratija je la republique prêtre«... »Birokratija posjeduje suštinu države, spiritualnu suštinu društva. Ovo je njena privatna svojina. Opšti duh birokratije je tajna misterija koja se održava u njoj samoj putem hijerarhije, a prema vani kao zatvorena korporacija. Otvoreni duh države, a isto tako i javno mišljenje izgledaju stoga birokratiji kao izdaja njene misterije. Autoritet je stoga princip njenoga znanja, a obogotvorenje autoriteta njeno ubjeđenje.«¹¹ Tamo gdje je princip autoritet, a ne znanje posljedice mogu biti sterilnost duha, a njegova suština dogmatizam. Kakav je odnos bi-

8) Ibidem str. 75.

9) Birokratija i tehnokratija (Izbor tekstova), tom I str. 250.

10) Staljin: Pitanja lenjinizma.

11) Marx: Kritika Hegelove filozofije državnog prava, str. 64-65.

birokracije prema čovjeku i svijetu, po Marxu. »Za birokratu je svijet samo prosti objekt njegove djelatnosti.« Zato se Marx zalaže za ukidanje birokracije a ne za takvo stanje gdje će svi biti birokrate i da zato ne bude nitko birokrata. Na kom principu je zasnovana birokracija i kakva je njezina budućnost prema Marxu: »Birokratija je krug iz koga nitko ne može izaći. Njena hijerarhija je hijerarhija znanja. Vrhovi se oslanjaju na niže krugove u onome što se tiče pojedinačnog znanja dok niži krugovi povjeravaju vrhovima ono što se tiče opšteg i na taj način se oni uzajamno obmanjuju.«¹² Duhovito primjećuje jedan naš pisac »i tako nitko ništa ne zna«.

Samouništenje radi samoočuvanja je finale birokracije koja sebe proglašava krajnjim ciljem države. Marx govori i o uvjetima iščezavanja birokracije. »Ukidanje birokratije moguće je samo pri takvim uslovima u kojima opšti interes postaje stvarno posebni interes, a ne kao kod Hegela samo u misli, a to je moguće samo gdje posebni interes postaje stvarno opći.«¹³

Marx je polemizirao s Hegelovom tezom da je »hijerarhija zaštita protiv samovolje i zloupotrebe vlasti«, postavljajući bitno pitanje »gdje je zaštita protiv same hijerarhije, kao glavne zloupotrebe.« Da je Marx načelno bio u pravu o tome nema spora, ali kakve sve opasnosti proistječu kada birokracija ostaje, a iščezava princip hijerarhije pokazat ćemo kasnije na primjeru naše situacije.

Marx je i u kasnijim godinama, u skladu s konkretnim društvenim događanjem raspravljao o problemu birokracije. Ove analize su imale više sociološki karakter, ali su bile fragmentarne. Vrlo su instruktivna njegova upozorenja na sredstva Komune radi zaštite od vlastite birokracije.

Marxova teorija birokracije postala je vrlo aktualna nakon prelaska socijalizma iz sfere teorije u sferu društvene prakse. Lenjin je kao prvi teoretičar i organizator praktičke izgradnje socijalizma, akceptirao Marxovu kritiku birokracije, premda nije uvijek bio na njegovom teorijskom nivou. Činjenica da je pred Lenjinovim očima rasla birokracija u uvjetima zaostalosti, za nas je zbog sličnosti uvjeta od posebnog interesa. Citirat ćemo samo ona mjesta iz Lenjinovih djela o načinu borbe protiv birokracije, o najopasnijim birokratima i kako je moguća definitivna pobjeda nad birokracijom: »Moguće je protjerati cara, protjerati spahije, protjerati kapitaliste. Mi smo to učinili. Ali nemoguće je protjerati birokratizam u seljačkoj zemlji, nemoguće ga je zbrisati s lica zemlje. Moguće je samo polako upornim radom smanjivati ga.«¹⁴ »Komunisti — birokrati postali su najopasnije zlo za revoluciju... komunisti su postali

12) Ibidem str. 65.

13) Ibidem str. 67.

14) Lenjin: Soč. tom 35. str. 471.

birokrati. Ako nas išta uporopasti to je to.«¹⁵ I konačno »boriti se protiv birokratizma do kraja, do potpune pobjede nad njim, moguće je samo kad cijelo stanovništvo učestvuje u upravljanju.«

Na liniji kritike fatuma birokracije Buharin je direktno polemizirao s Michelsom »Ali komunističko društvo je društvo s visoko razvijenim proizvodnim snagama koje se i dalje razvijaju. Prema tome, ne može postojati nikakva ekonomska osnova za stvaranje svojevrstne vladajuće klase. Jer, čak i ako po Michelsu pretpostavimo stabilnu vlast upravitelja, onda će to biti vlast stručnjaka nad mašinama, ali ne nad ljudima. U stvari, kako će oni realizovati tu svoju vlast u odnosu na ljude? Nikako. Michels ispušta iz vida osnovnu i odlučujuću činjenicu da je do sada svaki položaj koji je imao administrativnu vlast bio plašt kojim se pokrivalo ekonomsko izrabljivanje.«¹⁶

Već smo spomenuli da je osim marksista sve veći broj suvremenih građanskih sociologa koji suptilnim kritičkim analizama birokracije pokazuju njezinu ograničenost i anticipiraju prolaznost. Navest ćemo samo mišljenja Mertona i Gouldnera. »Weber u svom razmatranju, kaže Merton, gotovo isključivo misli na ono što birokratska struktura postiže: preciznost, pouzdanost, efikasnost. Ista ta struktura može se ispitati i iz druge perspektive koju omogućava ambivalencija. Koje su to limitacije organizacije koja je zamišljena za postizanje ovih ciljeva?«¹⁷ Merton u odgovoru navodi slijedeće: »obučena nesposobnost«, »oštar smisao za ograničenost svojih kompetencija vlasti kao i metodičko izvršavanje rutinskih aktivnosti«, »premještanje cilja, odnosno pretvaranje instrumenta u cilj«, zatim »formalizam i ritualizacija nasuprot racionalnoj organizaciji.«

Gouldner osporava Michelsov »gvozdeni zakon oligarhije ako ne postoji i gvozdeni zakon demokracije.«¹⁸ Birokracija prema Gouldneru nije fatalnost suvremenog svijeta.

S obzirom na naše društveno historijsko nasljeđe, međunarodni utjecaj i djelovanje avangardnog faktora borba protiv birokracije prolazila je plime i oseke. Do 1949/50. birokracija se naglo razvijala bez adekvatne teorijske analize i praktičke društvene kritike. U tom razdoblju udvostručio se broj državnih organa i ljudstva u njima. Zato nije slučajno da je daljnji jugoslavenski razvitak stajao pred dilemom ili porast birokracije, što bi vjerojatno dovelo do analognih događaja onima u Poljskoj i Mađarskoj, ili proces debirokratizacije. Kulminacija ovog perioda pada u vrijeme otpora međunarodnom »socijalis-

15) Lenjin: Soč. tom 32. str. 180.

16) Birokratija i tehnokratija (Izbor tekstova) tom I str. 182.

17) Birokratija i tehnokratija (Izbor tekstova) tom I str. 242.

18) Politička misao, 3/1965.

tičkom« hegemonizmu čija je socijalna osnova bila upravo birokracija. Uspješna kritika međunarodne birokracije nije bila moguća bez teorijske i praktičke kritike istog fenomena na vlastitom tlu.

Odumiranjem države i izgradnjom samoupravljanja počinje borba protiv birokracije, i s obzirom na vanjske manifestacije njezina oseka. U 1954. godini posljednji puta se u službenim dokumentima mjerio stupanj debirokratizacije smanjenjem državnog aparata. Godinu dana kasnije kod nas je u osnovi završena izgradnja organizacionog mehanizma samoupravljanja i komunalnog sistema kao oblika odumiranja države. Pretjerana vjera u automatizam novog mehanizma osjetno je smanjila borbu protiv birokratizma što ponovno dovodi do veće manifestacije birokratizma. Mišljenje da je za borbu protiv birokratskih tendencija dovoljno izgraditi sistem samoupravnosti »koji što nezavisnije djeluje od svijesti svojih nosilaca« bilo je teorijski prevladano pismom Izvršnog komiteta u kome se konstatira »pojava birokratizma na svim nivoima i u novim samoupravnim oblicima.« Ovaj period obilježen donošenjem novog Programa Saveza komunista traje do kraja 1961. godine kada počinje svojevrsna kriza privrednog sistema. Od tada je evidentniji raskorak između teorije i praktično političkih mjera. U teoriji se zastupa teza o daljnjoj debirokratizaciji a u praksi dolazi do vrlo čestih i pretjerano oštih zahvata državnog aparata u privredni sistem zasnovan na samoupravnosti. U ovom razdoblju javljaju se prva javno neformulirana mišljenja da je prosvijećeni birokratski tehnokratizam efikasniji od sistema samoupravnosti.

Na VIII kongresu Saveza komunista teorijski je zacrtana perspektiva daljnjeg humanističko-samoupravnog razvoja »Ovaj Kongres treba da bude kongres smjelog, dosljednog, revolucionarnog čišćenja našeg puta od svega što nas još uvijek vuče nazad, od svega što strahuje pred daljnjim jačanjem uloge radnog čovjeka u svim oblastima odlučivanja o društvenim pitanjima.«¹⁹ Materijalna osnova debirokratizacije postala je odsudno pitanje. Participacija radnih organizacija u raspodjeli viška rada od 1961. stalno je opadala. Ovaj trend se nastavio sve do 1965. godine.

Privredna i društvena reforma prema svojim programatskim intencijama otvara novu etapu i u razvoju samoupravnosti kao osnovi prevladavanja birokracije. Početni »paket« privrednih mjera predstavljao je pojačanu intervenciju državnog aparata, napose njegovih izvršnih organa, u sistem samoupravnosti. Do sad najznačajniji rezultat reforme na planu debirokratizacije je obračun s najsnažnijom birokratskom grupom u centralnim partijsko-državnim organima.

19) Tito: Materijali VIII kongresa, str. 7.

Nakon kratke deskripcije različitih faza birokratizacije i debirokratizacije iznijet ćemo i odgovarajuća teorijska shvaćanja različitih aspekata birokracije kod nas. U prvim godinama poslijeratnog razvitka nije se uočavala stvarna opasnost od birokracije niti se adekvatno određivala njezina priroda. U ovom razdoblju birokracija se interpretira »kao nasljeđe prošlosti, tj. ostatak kapitalističke klase«, zatim »kao stil rada samovoljnika i siledžija«, odnosno »kao mana državnog aparata«.

U našim teorijskim političkim raspravama nazire se slijedeći model eksplikacije geneze birokracije. Između društva s klasama i društva bez klasa postoji prelazni period u komu egzistira birokracija kao degenerirana kapitalistička klasa, ostatak prošlosti. Birokracija se ne može objasniti samo kao degenerirano nasljeđe prošlosti. Birokracija postoji i u minulim klasnim društvima, a ne jedino danas, samo što je u suvremenom prelaznom periodu značajnija i dobiva neke nove elemente. Birokracija u socijalizmu ostatak je prošlosti samo kao posljednji pojavni oblik manifestacije klasnih struktura. Međutim, proletarijat u revoluciji razbija stari buržoaski aparat i izgrađuje novi. Taj aparat je kod nas bio doduše više nov po svojim nosiocima nego oblicima. Ovi novi nosioci državnog aparata regrutirani su iz redova učesnika revolucije i oni su »vlastita birokracija« koja se od sluge može pretvoriti u gospodara, ako se novo društvo ne zaštiti od njih radikalnim mjerama.

Iz ovog slijedi pitanje da li je svaki državni aparat birokratski u prelaznom periodu — socijalizmu. Ovo pitanje supponira konzistentno određenje pojma birokracije, jer birokracija kao bog Janus ima više lica. U našim teorijskim raspravama birokraciju se definiralo kao »birokratsku kastu« (Kardelj). Neki naučni radnici i kod nas tvrde da »postoji mogućnost pretvaranja birokratsko-tehnokratskog sloja u novu klasu« (M. Marković), odnosno u »određenim uvjetima moguće su dvije društvene klase u socijalizmu s protivurječnim interesima« (B. Horvat). Iz teksta slijedi da je jedna od njih birokracija. »Birokracija nije ni kasta ni klasa već društveni sloj zasnovan na staroj podjeli rada« (A. Dragičević). »Birokracija se nalazi između društvenog sloja i kategorije ona se može identificirati sa socijalnim agretatom« (Goričar).

Ne mislimo posebno razmatrati svako od ovih određenja birokracije. Kratko ćemo samo obrazložiti shvaćanje koje nam se čini najprihvatljivije. Određenje pojma birokracije u socijalizmu smatramo vrlo važnim pitanjem. Ako bi pretvaranje birokracije u novu klasu postojalo, moglo bi se zaključiti da je klasna struktura imanentna svakom budućem društvu, odnosno da je zaista nemoguće besklasno društvo.

Birokracija u prelaznom periodu nije natklasna tvorevina ali nije ni nova klasa. Birokracija ne ispunjava sve kriterije prema kojima se »međusobno razlikuju velike društvene grupe ljudi, za koje se prema Lenjinu može reći, da su klase.« Bi-

rokracija nije »de jure« vlasnik sredstava za proizvodnju. Ona ne učestvuje neposredno u raspodjeli viška rada, već posredno preko plaća, a ne kao vlasnik sredstava za proizvodnju. Svaka je eksploatatorska klasa dosad bila sastavljena od individualnih vlasnika, a birokracija bi bila prva vladajuća klasa u historiji kao kolektivni vlasnik. Sve ove razlike proistječu iz mjesta birokracije u historijski određenom sistemu proizvodnje i društvenom sistemu uopće kao osnovnom kriteriju. Naime, birokracija nije originerna već derivativna, predstavnička, društvena grupa.

Društvo uvijek stvara određene zajedničke funkcije bez kojih ne može da bude. Ljudi koji su određeni za te funkcije čine u okviru društva novu granu podjele rada. I birokracija u socijalizmu je izraz jedne takve nasljeđene podjele rada. Svaka grupa u okviru podjele rada formira svoj posebni interes. Birokracija je, što je važno, specifična društvena grupa koja svoju egzistenciju zasniva prije svega na položaju i funkciji u državnom aparatu. Birokracija u društvenoj podjeli rada ima specijalnu funkciju upravljača ljudima u ime radničke klase ili još šire društvene kategorije, radnog naroda. Birokracija u skladu sa svojim položajem formira specifičan partikularni interes.

Birokracija ima i elemente klase i kaste. Birokracija posjeduje niz primarnih i sekundarnih obilježja koji je čine posebnom »de jure« otvorenom, ali »de facto« poluzatvorenom društvenom grupom: Mjesto stanovanja birokracije je u boljim gradskim četvrtima. Izbor zanimanja nije osnova klasne pripadnosti, ali birokrata neće ipak sebe ili svoje potomstvo učiniti rudarom, pekarom ili postolarom. Pripadnici birokracije dobivaju plaću prema mjestu u hijerarhiji, a ne prema stvarnom radu. Birokracija izgrađuje vlastitu kolektivnu svijest, životne norme, jedna od njih je pretvaranje zasluga iz prošlosti u privilegije sadašnjosti, zatim upotreba apstraktnih jezičkih simbola očišćenih od konkretnog sadržaja. Birokracija ne učestvuje neposredno u proizvodnom radu niti je vlasnik sredstava za proizvodnju. Otud parazitizam i rasipništvo birokracije što se manifestira u podizanju nerentabilnih tvornica — »političke tvornice« i izgradnji monumentalnih građevina — podizanje »spomenika za života«.

Birokracija s ostalim slojevima vodi ekonomsku, političku i ideološku borbu koja može poprimiti antagonistički, klasni karakter. Ekonomski oblik borbe može biti skriven — nedovoljno zalaganje radnika, zbog slabe stimulacije i otvoren — obustave rada, najčešće zbog raspodjele dohotka. Politički oblik borbe ne vodi se više za osvajanje političke vlasti sa suprotnom klasom, već oko odumiranja političkog karaktera javnih funkcija. Ideološki, duhovni oblik borbe vodi se oko pretenzija birokracije na monopol nad marksističkom teorijom. Iz činjenice da birokracija prisvaja ideološki monopol, ona vlastite teze proglašava apsolutno validnim, a teze protivnika

apsolutno inferiornim. Protiv »heretičara« poduzima dogmat-sku obranu ideološkog nasljeđa svim sredstvima.

Primarna odredba birokracije je zasnivanje vlastitog polo-žaja u društvu na ekonomskom i političkom monopolu svojih pripadnika. Položaj u društvu diktira različitu distribuciju dru-štvene moći. Društvena moć nije samo socio-ekonomski zna-čajna, već i psihološki privlačna. Ne odvaja se od nje lako onaj tko je jednom okusi.

Svaki je državni aparat u prelaznom periodu birokratski kao izraz društvene podjele rada. Ali birokracija može biti poslje-dica i uzrok egzistencije državnog aparata. Ako postoje druš-tvene pretpostavke koje determiniraju egzistenciju državnog apa-rata, onda je birokracija »nužno zlo«. Ukoliko se birokracija po logici svojih specifičnih, partikularnih interesa pretvara u glavni uzrok opstojnosti državnog aparata, tj. postaje sama sebi svrha, birokracija se pretvara u kontrarevolucionarnu po-javu, od sluge vladajuće klase postaje njezin gospodar. Svaka birokracija ima elemente posljedice i uzroka, opstojnosti dr-žavnog aparata, ali vododjelnica između birokracije kao neop-hodnog specifičnog društvenog sloja i birokracije kao gospo-dara klase jest proces odumiranja države i razvoj sistema sa-moupravnosti u skladu s društvenim pretpostavkama. Birokra-cija, nosilac našeg državnog aparata pretežno je dosad bila nje-gova posljedica, ali izvjesni dijelovi tog aparata i neke državne funkcije egzistiraju u interesu birokracije ili po zakonu biro-kratske inercije.

Kod nas je u procesu napuštanja starog sistema rukovođe-nja i izgradnji novog samoupravnog sistema došlo do naru-šavanja temeljnog birokratskog principa — hijerarhije. Ovaj prelazni period adekvatnije pogađa Hegelova misao da je hije-rarhija zaštita protiv samovolje birokracije. Naime, kod nas je nastupila samovolja, neposlušnost i masovno izigravanje društvenih normi i pravnih propisa na svim nivoima, od rad-ne organizacije do saveznih ustanova. Birokratski centralizam naslijedio je birokratski policentrizam.

Rasprostrtost birokracije kao specifičnog društvenog sloja koji svoju egzistenciju zasniva na rukovođenju ljudima seže izvan okvira državnih ustanova. S obzirom na svoju unutarnju strukturu Savez komunista, premda sve više evoluirao »od fakto-ra vlasti ka faktoru formiranja društvene svijesti« izvor je bi-rokratskih tendencija i u pejorativnom smislu. Socijalistički sa-vez radnog naroda i Savez sindikata, premda se programatski trebaju sve više pretvarati u sastavni dio mehanizma samoup-ravnosti i u njima se manifestiraju birokratske tendencije. Od-nos između broja društvenih organizacija i broja njihovog član-stva obrnuto je proporcionalan. Povećava se broj društvenih organizacija i organizacionih oblika, a broj članstva je u opa-danju. Zbog toga masovna politička aktivnost dobiva elemente

manipuliranja članstvom od strane zatvorenih u sebe rukovodstava ovih organizacija.

Premda je u ovoj drugoj fazi teorijsko-praktička kritika birokracije primjerenija, izvori birokracije su mnogo dublji i žilaviji nego što proizlazi iz naših političkih dokumenata. Smatra se da smo mi »radikalno podsjekli korijene birokracije«, izgradnjom organizacionog mehanizma samoupravljanja, ograničenjem reizbornosti i uvođenjem sistema rotacije u državne ustanove i društvene organizacije. Međutim, izgradnja novog organizacionog mehanizma samoupravljanja i zamjena jednih ličnosti drugima na rukovodećim položajima predstavlja početni proces debirokratizacije, ali ne i radikalno podsijecanje korijena birokracije.

Već smo spomenuli da se birokratske tendencije manifestiraju i u organima samoupravnosti. Sistem samoupravnosti se u nas razvija na tlu realnih društvenih protivurječnosti. U nas je političkim revolucionarnim sredstvima ukinuta građanska klasa, ali ne i ekonomski uvjeti klasne egzistencije. Spontano se reproducira antagonistička socijalna stratifikacija. Povećava se i horizontalna i vertikalna slojevitost kod nas. Savjet kao organ samoupravljanja radne organizacije oblik je predstavničke demokracije i zbog različite društvene stratifikacije savjet može postati plijen određene društvene grupe. Zato su naši savjeti teren oštre borbe društvenih grupa, pa i tehnokratsko-birokratskih kao nosilaca partikularnih interesa. Upravni odbor udvaja predstavnički sistem samoupravljanja, a stručni kolegij čini dupli kolosijek stručno-rukovodnih i društveno-upravnih funkcija u radnoj organizaciji. Predstavnički organi sami po sebi mogu sadržavati tendencije birokratsko-tehnokratskog monopola.

Samoupravnost je u biti neposredna demokracija, a pretežno se dosad realizira kroz predstavničke demokratske oblike. Tvrdi se da je to jedino realan proces i da je neposredna demokracija mit dvadesetog stoljeća, i u suprotnosti s predstavničkom demokracijom. Direktna demokracija je moguća kroz ostvarenje ekonomskih jedinica kao socijalnih ćelija gdje se u ličnosti proizvođača spaja proizvodna s upravljačkom funkcijom. Neposredna demokracija nije u suprotnosti s posrednim oblicima demokracije, već njena osnova, stablo na kojoj se razvija, grana, krošnja posrednih demokratskih oblika društvene organizacije. Samo daljnji razvoj samoupravljanja u svim njegovim bitnim dimenzijama kao integralnog društvenog sistema osnova je za prevladavanje birokracije. Revolucionarna transformacija cjelokupnih društvenih struktura prije svega ukidanje društvene podjele rada na izvršioce i profesionalne upravljače radikalno podsijeca korijene birokracije i vodi ka njenom iščezavanju kao specifičnog društvenog sloja.

Na početku smo konstatirali da birokracija postaje totalni i univerzalni društveni fenomen u našem vremenu. Nije dovolj-

no samo konstatirati pojavne oblike birokratsko-etatističkih tendencija, već se treba zapitati u čemu je njihova bit i kakve su perspektive moguće na globalnom — svjetskom planu.

U kapitalističkim zemljama, zahvaljujući permanentnom pritisku nove tehnološko-industrijske revolucije, privatno kapitalističko upravljanje postaje preusko, neadekvatno i zamjenjuje ga etatizam čiji su nosilac birokratsko-tehnokratske društvene grupe. »Pretvaranje proizvodnih snaga u državnu (birokratsku) svojinu ne rješava sukob, ali ono skriva u sebi formalno sredstvo, ključ za rješenje.«²⁰ Naravno, bila bi iluzija očekivati da bi kapitalistička država i nakon potpune nacionalizacije otišla u »muzej starina«. Ali državno kapitalističko upravljanje samo je prelazna faza ka potpunom priznanju društvenog karaktera proizvodnje, tj. ostvarenju samoupravne asocijacije proizvođača.

U zemljama u razvoju kao posljedica jačanja državnog aparata izrasta brojna birokracija koja počinje sužavati socijalnu osnovu oslobodilačkih pokreta i ne uspijeva probuditi iz historijskog drijemeža stanovništvo ovih zemalja. Zato se nastoje oživjeti oblici lokalne samouprave iz pretkolonijalne prošlosti i pomno se izučavaju moderna samoupravna iskustva. Evidentno je da za nastavljanje društvene revolucije nije dovoljna državno-birokratska inicijativa, već je neophodna i samoinicijativa naroda.

Socijalizam se počeo razvijati u zaostalim zemljama suprotno predviđanjima Marxa i Engelsa. Trebalo je rješavati dvostruki zadatak: industrijalizaciju zemlje i izgradnju novih društvenih odnosa. Pod objektivnim pritiskom, a i radi vlastitih subjektivnih preokupacija, rukovodeći faktor se u izboru između etatističkih ili samoupravnih oblika odlučio za etatističke oblike i metode, jer su navodno efikasnije. Jačanje etatizma i u ovim zemljama bilo je neminovno. Međutim, tokom izgradnje socijalizma sve se više zaoštrava protivurječnost između položaja čovjeka i postojećeg političkog sistema s poznatim društveno-političkim implikacijama. Pod parolom uvođenja ekonomske stimulacije, veće samostalnosti radnih kolektiva, prevazilaženja administrativnog rukovođenja i centralističkog planiranja privrede, rješava se postepeno protivurječnost između čovjeka i nasljeđenih birokratsko-etatističkih struktura.

Premda su konkretni i neposredni uzroci jačanja etatističkih tendencija različiti u spomenutim slučajevima zajednička im je suština — prelaz od državnih oblika ka ostvarenju asocijacije slobodnih proizvođača. U tom pogledu postoji i eksplicitno historijsko praktično iskustvo.

20) Engels: Anti-Dühring, str. 293.

Suvremeni razvitak premda kroz protivurječne priprema uvjete za prevladavanje etatističko-birokratskih struktura. Kao posljedica naučno-tehnološke revolucije »po prvi puta se u historiji otvara realna mogućnost da se zadovolje na najvišem nivou materijalne i duhovne potrebe svakog čovjeka koji živi na zemlji.«²¹ Na pomolu je automacija koja oslobađa čovjeka rop-ske potčinjenosti podjeli rada i rapidno skraćuje radni dan »a sloboda se nalazi s onu stranu materijalne proizvodnje« (Marx). Naravno da će nova naučno-tehnološka revolucija utjecati i već utječe na klasne i političke strukture društva koje je u tom pogledu »nesuvremeno«. Teško je zamisliti postojanje privatnog kapitalističkog vlasništva kao i postojanje antagonističke socijalne stratifikacije kod ovako intenzivne akceleracije u oblasti proizvodnje.

Kao što je naučno-tehnološka revolucija djelo čovjeka tako i radikalne promjene u socijalnoj stratifikaciji ne mogu biti realizirane bez svjesne djelatnosti ljudi. Gurvitch upravo u diskrepanciji između tehničkog progresa i klasno-političkih struktura situira tehnokratski birokratizam kao potencijalnu opasnost novih totalitarnih sistema. Kao alternativu ovom totalitarizmu, Gurvitch ističe samoupravljanje na komu počiva sudbina čovječanstva.

U suvremenom društvu djeluje polideterminizam. Objektivni faktori omogućuju različite razvojne tendencije. Od svjesne ljudske akcije zavisi koja će tendencija biti realizirana u praksi. Najveća historijska odgovornost je pred radničkom klasom i inteligencijom.

21) N. N. Semjonov: Nauka i tehnika u svijetu budućnosti, Sveučilišni vjesnik, str. 3, 1—2/1963.

Grgo Gamulin

Zagreb

Ako nas zanima proces odumiranja, odnosno ograničavanja i suzbijanja birokracije, tačnije birokratskog mentaliteta, neobično je važno utvrditi njenu *motivaciju*: čime je on uslovljen i iz koje sfere?

Jer ako se radi o »državnoj« birokraciji, o činovničkom aparatu koji je motiviran iz sebe samog, iz svoje inercije i funkcioniranja (i svakako nekih manjih ili većih privilegija), to je jedna stvar; i čini se, to stvar mnogo lakša. Tu je u nas, u samom sazrijevanju pojma i prakse »diktature proletarijata« i njenih unutrašnjih proturječja, došlo do historijske perspektive samoupravnog sistema. Bez obzira na »predstavničku demokraciju«, samoupravna demokracija, kad bi se od ovih današnjih početaka u nas doista razvila ne samo u *horizontalnom*, nego i u *vertikalnom smjeru*, prije ili kasnije (a u povoljnim ekonomskim kulturnim uvjetima vjerojatno i veoma brzo) suzbila bi i na najmanji mogući prostor ograničila žilavo tkivo birokratskog državnog (i komunalnog) aparata.

Ako se, međutim, tu ne radi ni o kakvoj inerciji »upravnog aparata«, nego ako je birokracija motivirana iz političke sfere, stvar je mnogo teža! Može biti da se radi o nerazdvojnem srašćivanju administrativne i političke sfere (hijerarhije, zapravo), ali može se odnos očitovati i kao jednostavna subordinacija upravnog aparata, što je čest slučaj upravo u »nižim« slojevima. U svakom slučaju jasno je da se u takvim okolnostima težište problema pomiče prema političkoj sferi.

Uostalom, to jasno proizlazi i iz same organizacione *strukture* našeg društva i *odnosa* unutar diktature proletarijata kakva se u nas razvila i kakva još postoji, tačnije iz njenih unutrašnjih proturječja: moć naše državne (a ovdje to znači i komunalne) birokracije motivirana je iz političke sfere. Ona od nje ovisi, s njom raste i pada. Ako dakle zaista možemo očekivati da će

razvoj samoupravnosti postepeno ograničiti snagu birokracije koja se razvija i kao *mentalitet* i kao *funkcija* unutar upravnog aparata, ostaje otvoren bitan problem: u kojoj mjeri to isto vrijedi i za *funkciju* naše političke snage, tj. Saveza komunista. Ali tu se odmah susrećemo s pitanjem: je li to uopće u ovom času moguće, je li možda i potrebno, i je li to do sada sagledano u okviru naše teorije? I dalje, gdje je do sada problem diktature proletarijata u nas *izričito teoretski razrađen* ili barem dodirnut?

Dobiva se utisak da je uslijed brzine i empirijske zasnovanosti našeg društvenog života ovaj naš osnovni problem rješavan više u praksi samoj i u njenim institucionalnim aktima (u Ustavu, zakonima, Programu SK). Naravno, problem diktature proletarijata, kojemu smo mi u konkretnoj društvenoj empiriji dali odlučan polet i smjer kretanja, dodiruje se i bitno prožima s problemom teorije partije, koja je također zanemarena. To jest, ona je institucionalno fiksirana i u Programu i u Statutu SK, ali svi dobro znamo da je u suvremenom brzom odvijanju života potrebno stalno ispitivanje i prilagođavanje novim situacijama. Bez toga zajamčeno nam je zaostajanje, a kamo ono u današnjim uvjetima vodi, dobro je poznato. Jedino naučno istraživanje (koje nužno uključuje i teoriju) može nas od toga očuvati.

Sjećam se da je svojedobno jedna diskusija u sarajevskom »Pregledu« iznijela neobično zanimljive materijale o tim pitanjima. Čini mi se da je velika šteta što ti materijali (a to znači i uočeni *problemi*) nisu poslije toga bili dalje razrađivani. To vjerojatno i nije slučajno. Kao da je to ušlo među »tabuisane« probleme o kojima se ne govori. Ali svi problemi o kojima se ne govori, ne prestaju time postojati; naprotiv, oni djeluju negativno upravo zato što ostaju neriješeni.

U ovom slučaju, ostaje naš problem neriješen i u cjelini i u pojedinostima. To je problem proturječja koje postoji između sistema samoupravnosti i SK u njegovom današnjem strukturalnom obliku. Naravno, to se proturječje u društvenoj empiriji često lakoćom rješava abdiciranjem jednog ili drugog načela, ili barem *imamo dojam* da se lakoćom razrješava. No možda taj dojam dolazi otuda, što se to najčešće zbiva dolje u osnovnim organizacijama i tijelima, dakle *u pojedinostima*. Činjenica, što se od pojedinosti ne prelazi *na cjelinu* (dakle niti na problem *u totalitetu* i u *principu*) i omogućila je da se on ne zaoštri do nužnog i neodgodivog rješenja. To je uostalom izravna *posljedica nedovršenosti našeg samoupravnog sistema*, posebno »prema gore«. Kad bi naše samoupravljanje, koje je čak i u bazi ostvareno tek u svojim začecima, doprlo i do vrhova (pa čak i u formi stvarnog funkcioniranja parlamentarne, posredovane demokracije) *došlo bi ubrzo do evidentnog zaoštrenja tog proturječja*. Moje je međutim mišljenje da do njegovog pozitivnog

razrješenja može doći upravo unutar jedne više forme »dikta-
ture proletarijata«, zapravo njenim *preraštavanjem* na putu raz-
vijanja socijalističke demokracije. Nije riječ tu, naravno, o »vra-
ćanju« na višepartijski sistem, niti uopće o partijskom sistemu.
Riječ je o definiranju, *prvo*, fenomena i problema monolitnosti
(danas) i *drugo*, o određenju modaliteta za normalno razrješa-
vanje društvenih sukoba.

Treba se, naime, nadati da smo napustili štetnu iluziju o je-
dinstvenosti našeg društva, koja se tu i tamo javljala, i da je naš
osnovni problem upravo u tome, da se otkriju i institucionaliziraju
(bolje je možda reći: *normaliziraju*) putovi i metode raz-
rješavanja proturječja i sukoba, koji su našem društvu inheren-
tni. Slobodno razrješavanje tih sukoba eliminiralo bi, odnosno,
u prvo vrijeme suzbilo bi *i na političkom polju* razvoj birokrat-
skog mentaliteta, i ujedno bi ograničilo mogućnost njegovog
funkcioniranja.

Naravno, ostaje sada osnovno pitanje: je li funkcioniranje
samoupravnog sistema *dovoljno* za pronalaženje tih putova, za
rješavanje društvenih sukoba? Kako će se sukobi politički (da-
kle *u cjelini* društvenog života) oblikovati i konfrontirati, dru-
gim riječima, kako će se pozicije *kristalizirati*? Nije riječ samo o
problemu institucionalnog oblikovanja (u obliku teza, projekta
ili čak posebnih redakcija, koje bi posebne teze formulirale),
nego i o problemu *vertikalne* kristalizacije, to jest o projiciranju
stanovitih pozicija ili projekata *do političkog i upravnog vrha*.
Riječ je uz to i o problemu *trajnosti* takvog oblikovanja pozi-
cija, *do ostvarenja teze* ili čak preko toga? I u kojem slučaju
preko toga ostvarenja? Radi se, naravno, i o pitanju: ne ulazi
li tu na mala vrata (ili na velika) rješenje tzv. neformalnih i
formalnih grupa, i čak onoga što uobičajamo nazivati frakcija-
ma?

U svakom slučaju bitno je pri tome postići dijalog između
pojedinih teza i projekata, i to pred licem javnosti. Dijalog iz-
među koga, naime kojih »forma«? Ono što treba jednom shva-
titi jest da govor i kritika pojedinaca nisu u *realnosti efekta*
nikakva kritika. One nemaju težine u efikasnosti, jer se nužno
gube u mnoštvu paralelnih govora i nestaju u žamoru. Da bi se
žamor pretvorio u *dijalog*, tačnije u *razgovor*, kritika, pa i jed-
nostavno *mišljenje* treba da se oblikuju u određenu poziciju ko-
ja će se moći projicirati do vrhovnog tijela, Sabora ili skupšti-
ne, i ostvariti u nekom zakonu, preporuci, propisu. To bi tada
značilo normalno razrješenje sukoba, što naravno ne znači i
perpetuiranje ili petrifikaciju teze ili čak neke općenitije po-
zicije zauzete prema nekom problemu ili grupi problema.

To je dakle *prvi* problem: *osigurava li nam samoupravni sis-
tem takvu kristalizaciju i takvo ostvarenje dijaloga i razgovora?*
I ima li izvan takvog društvenog »razgovora« ikakve mogućnosti
za osiguranja *načela stručnosti* u proizvodnji, nauci, prosvjeti

ili upravi? A *drugi* bi problem bio je su li naša socijalistička misao i struktura (izražene u Ustavu, zakonima ili u samoupravnom sistemu) već dovoljno čvrste, historijski osigurane, u razini materijalne osnove i u razini svijesti, da bi takvu kristalizaciju i takav razgovor podnijele? Da bi ih neophodno trebale, to mi se poslije dugih iskustava, prije i poslije reforme, čini izvan svake sumnje. Ne može li do globalne primjene takve ocjene i odluke uopće i doći bez konkretnog i postupnog provjeravanja u životu samom?

Branka Brujić

Zagreb

Moje je pitanje: Što je telos samoupravljanja? Nastojat ću da ga obrazložim.

U prvom dijelu izlaganja V. Cvjetičanina bila je prezentna veza birokracija-tehnokracija. Na isprepletanje ova dva fenomena, odnosno na potiskivanje birokracije — sloja iznad društva — tehnokracijom — sad više ne slojem upravljača nad društvom već totalnom tehnifikacijom društva — referenta navode i neki značajni autori koje ima u vidu i koje je citirao. Međutim, u drugom dijelu izlaganja V. Cvjetičanina problem tehnokracije ne samo da nije zaoštren kao jedan od centralnih suvremenih problema čovječanstva, već izlaganje nema dovoljno u vidu odnos birokracija-tehnokracija ispostavljen u prvom dijelu izlaganja. Upustivši se opširnije u reperkusije poslijeratnih društvenih kretanja u Jugoslaviji, referent je napustio pojmovnu razinu izlaganja o svjetskim tokovima. Naime, jugoslavenska birokracija je specifikum okolnosti zbivanja revolucije u Jugoslaviji (u prvom redu zaostale, nerazvijene industrijske baze, sastava partijskog kadra koji preživljuje revoluciju — seljački element je u njemu prisutan više nego kao samo saveznik proletarijata jer je u ratu izgubljen najbolji, idejno orijentirani kadar, itd). Birokracija u poslijeratnoj Jugoslaviji nije stekla svoje pozicije putem proizvodnog procesa, a nije se ni uklopila efikasno u nj — pokazala je da je privredno nesposobna (otud s pravom V. Cvjetičanin nalazi u njoj kastinska obilježja).

Kurs debirokratizacije u našoj zemlji očitovan je u razvoju samoupravnog sistema. Njegovo kompletiranje je u nastojanjima oko realizacije raspolaganja viškom vrijednosti u samim radnim organizacijama. No, ne postoji li mogućnost, čak i tendencije da pod firmom samoupravljanja ostvarimo tehnokratско društvo? Mnogi autori ističu da su samoupravljanje i tehnokracija oprečni pojmovi. Međutim, kako ne možemo jednostav-

no preskočiti jedno cijelo razdoblje u razvoju proizvodnih snaga i preko noći postati od nerazvijene i zaostale razvijena industrijska zemlja, to samoupravljanje, ako je orijentirano po tome gdje povijesno stojimo, ne može ne respektirati tehnifikaciju. S obzirom na orijentaciju slobodnog djelovanja ekonomskih zakonitosti zacrtanu privrednom reformom, pitanje upotrebljavanja viška vrijednosti za proširenu reprodukciju nije samo stvar pojedinačnog uviđanja potreba zemlje, stvar svijesti, već nužnost u smislu samoodržanja, odnosno održanja poduzeća putem visoke produktivnosti. Ako uspijemo ostvariti postojeću orijentaciju za razvoj naše zemlje tad ćemo i na nivou poduzeća i u predstavničkim tijelima, uključujući razinu federacije, diferencirati za rukovodioce najsposobnije poduzetnike i eliminirati privredno nesposobne i od privrede odvojene birokrate. Neće li i naša zemlja tako proći put već postojećih modela industrijski razvijenih zemalja, tj. potiskivanja birokracije (sad su irelevantne specifičnosti jugoslavenske birokracije) tehnokracijom?

Dok je u danom periodu, s obzirom na tehničku zaostalost zemlje, opravdano usmjerenje samoupravljanja na razvoj visoke produktivnosti rada, to će ono uroditi totalno tehnificiranim društvom ako se postojeći kurs idejno apsolutizira, tj. samoupravljanje ad infinitum usmjeri na razvoj produktivnosti rada, dakle i primjene tehnike koja je principijelno sama po sebi neograničena.

Moje pitanje ide za tim da upozori, da u marksističkim raspravljanjima samoupravljanje ne može biti najobuhvatnija kategorija jer je i samo usmjeravano. Kamo? Da bi se, dakle, problem uopće adekvatno postavio, moramo uključiti i treći pojam predložene teme koji večeras zapostavljamo — problem slobode.

Zvonko Posavec

Zagreb

Nominalno nabrojanje definicija birokracije, modusa u kojima se ona pojavljuje, jedva da dopire do mogućnosti da uopće zahvatimo problem. Stoga ne mislim postaviti nikakvo pitanje drugu Cvjetičaninu, već ukazati na jedan drugi horizont prilaza problemu birokracije.

Marx je uspio da pojedine sfere nadgradnje dovede u blisku vezu s dominantnom ekonomskom sferom i time je izričito objavio kapitalističku epohu kao epohu kapitala. Novovjekovni vid birokracije javlja se tako u međuprostoru još ne svedenog do temelja uspostavljanja rada i starih formi koje se još uvijek žele zadržati. Problematičnost politike, religije, filozofije, prava, morala, kulture itd., nasuprot dominantnosti rada je konkretan prostor pojavljivanja birokracije. Ove sfere se žele opravdati, još jedino, kao funkcionalno neophodne za svijet rada, jer inače izvan toga, njihova egzistencija nema više nikakvog smisla. Prema tome birokracija vuče korijen, s jedne strane, još iz nekih drugih epohalnih struktura (na pr. feudalne), a s druge strane, još iz nepotpune uspostavljenosti svijeta rada. Kao sfera medijacije, ona se odavno preselila, u principu, u sferu »prirodne« nužnosti — to jest, želi se prikazati kao neophodna za funkcioniranje cjeline rada.

Ako bismo se sada pitali, koji to slojevi pripadaju u birokraciju, koje su to grupe ljudi, onda možemo reći da ona vuče korijenje iz najrazličitijih slojeva — a bitno joj je da želi opstati u svijetu rada izvan rada i da se oslanja na neke društvene institucije koje nemaju više opravdanja u svijetu rada. Prema tome birokrati su političari, pravnici, svećenici, umjetnici, filozofi itd. Ono što njima preostaje to nije politika, pravo, bog, umjetnost, filozofija, već čuvanje starih pozicija unutar jedne dotrajale strukture naspram svijetu rada koji je svim ovim

sferama oduzeo njihovo rodno tlo. Njima još preostaje umjetno gajenje a često služe kao »ispiraći mozgova« još budnoj svijesti.

U tom pogledu (tj. u pogledu sagledavanja cjeline problema) još je uvijek najpoučnija Hegelova *Filozofija prava* i Marxove konsekvencije koje su iz toga povučene.

Nema sumnje da jedna sociološka kritika kao neposredni odnos naspram postojećeg ima svoju relevantnost i svoj izvanredni poziv. No često puta njezina nedovoljna »kritičnost« naspram sebe same ugrožava njezine dobre namjere. Usprkos obilju podataka, znanja, posebno razrađene sfere toliko su obilne da ne znaju šta će sa svojim bogatstvom. Mijenjati svijet tako da ga popravljamo u ovom ili onom elementu, znači samo uspostavljati ga u njegovu principu.

Prema tome, smatram, kad se govori o birokraciji, da je njezino lociranje i označavanje moguće tek ako imamo cjelinu pred očima. Cjelina sve više postaje određena radom, a ona to jest i onda kad je riječ o »slobodnom vremenu«. Borba protiv birokracije ide obično na uspostavu tehnokracije, a tehnokracija nije samo način upravljanja stvarima, već izvjestan način života, izvjestan način saobraćanja i odnošenja prema svijetu.

U takvoj situaciji ne postavlja se problem, da li se treba boriti za posljednji reziduum ljudskosti koji još odolijeva svijetu rada, nego gdje naći uporišnu tačku da se to ljudsko sačuva. Teoretsko smišljeni razni odgovori jesu mogući, a odatle i naše divergencije.

Nema sumnje da jedno iskustvo sa svijetom koji dolazi raste. Naša situacija nam dozvoljava da se prema tom iskustvu odnosimo još izvana, a u tome je naša prednost i naš nedostatak. Ukoliko želimo prihvatiti stanovit način proizvodnje, vjerujem, da ćemo teško sačuvati mimo te proizvodnje jednu drugu etiku.

Kod nas je u toku »društvena reforma« koja ima jednim svojim dijelom za cilj i borbu protiv birokracije. Prava mjera društvene reforme ispunjava se tek *uspostavom čovjeka proizvođača*. Da li će to biti uspostava čovjeka ili potpuna nivelacija u svijetu rada — ostaje otvoreno pitanje.

I O RIJEČIMA

Danko Grlić

Zagreb

Čini mi se da smo u našim razgovorima ispustili jedan od bitnih vidova mehanizma djelovanja onoga što se može nazvati birokracijom. Riječ je, naime, o tome da je birokracija nerazdvojno vezana uz pojam reda, uz pojam poretka, onoga što je sigurno utvrđeno, onoga što je nepotrebno ili čak štetno stavljati u sumnju. I to ne samo reda činovničkog, neke kancelarijske urednosti, pristojnosti, pedantnosti ili opće duhovne uškopljenosti, kako to netko misli, nego reda u tačno fiksiranoj hijerarhiji u svim sferama života: reda u smislu totalne i univerzalne nepromjenljivosti, nediskutabilnosti postojećeg, u smislu onog što je ustanovljeno i što se može, na ovaj ili onaj način, uvijek iznova, talentirano ili manje talentirano, samo potvrđivati. Stoga je bitan neprijatelj birokracije sumnja. Sumnja što podgriza jednu mašineriju koja će se svemu prije prilagoditi, čak i nekim »radikalnim« promjenama kursa, dijametralno suprotstavljenim jučerašnjem kursu, pa i svakom novom vlastodršcu, svakom novom šefu, pa, dakako, i svakoj rotaciji šefova, svemu, dakle, prije nego sumnji u ono što jest, što postoji, što je prisutno. Postojeće je uvijek u pravu. A ako se sutra pokaže da baš nije bilo sve tako lijepo i ružičasto kako se pričalo o tom postojećem, onda dolazi novo postojeće koje mora biti opet najbolje i potpuno u pravu, kojem treba opet zdušno služiti. A oni koji su nekad sumnjali da možda nije bilo sve u redu, oni koji nisu tada afirmirali postojeće (što se kasnije moglo i »službeno« utvrditi kao čak i kriminalno postojeće) ti u birokratskoj psihi i konzervativnom sistemu mišljenja birokrata ostaju i dalje sumnjivi. Oni to ostaju i tada ako se zbilja doista i radikalno promijeni. Nije stoga slučajno da isti oni koji su svojedobno pisali kako neki neodgovorno oživljavaju aveti dogmatizma što su samo puke

tlapnje i laži, koji su pisali, kako se naprosto izmišljaju kontrolori i doušnici, što žele valorizirati naša kulturna zbivanja, da ti isti i danas govore — sada u ime kritike dogmatizma, i u ime kritike nekadašnje nekritičnosti — ponovno protiv ljudi koji su već podavno javno, pismeno (a ne na nekim intimnim sastancima) osudili razne oblike dogmatsko-policijskih deformacija.

Mnogo smo ovdje govorili o teorijama o birokraciji. No bojim se da birokracija ima svoju logiku, a da drugu logiku imaju teorije o birokraciji.

Mislim da birokracija mora voditi, jer to proizlazi iz same njene strukture, iz njenog konzervativnog, nesumnjivo utvrđenog habitusa, uvijek iznova neprijateljski dijalog s progresivnom, kritičkom inteligencijom. Jer upravo takva inteligencija najviše i najsumnjivije, najodiosnije sumnja ne samo u ono što nije u redu, nego čak i u ono što se nekom može činiti ispravnim, »pravilnim«, što prividno izgleda potpuno u redu. Progresivna, revolucionarna inteligencija ne može se, naime, nikad pomiriti s tim da sve što postoji i što jeste treba da ostane upravo tako kako jeste i kako postoji. Kolega Zvonko Posavac je s pravom govorio da birokracija guši spontanitet čovjeka, to je doista jedan vid djelovanja birokracije, jer sve spontano nužno nailazi na podzrivo i uvijek budno oko onog sterilnog sloja što ga zovemo birokracijom, a koji se i danas, kao što je to uvijek činio, zgraža nad svime što nije dovoljno »promišljeno«. To za nj to i ne znači drugo do li da sve treba svesti na nešto što je jednom već pokazano, nesumnjivo utvrđeno, da se zapravo smatra nedopustivim sve što se u izlizanom iskustvu jedne mašinerije već nije mnoštvo puta »provjerilo«. Sve dakle spontano, što još nije viđeno, već eo ipso ne može biti dobro, jer nije »praksom« provjeren, jer nas, eto, dugogodišnje iskustvo uči da ne treba »eksperimentirati« i da je uvijek bolje i efikasnije ići utabanim stazama. No nije riječ samo o intimnom i neposrednom spontanitetu koji je stavlja u sumnju, sumnja se proteže na mnogo šire područje. Zapravo sve što misli, što hoće, što je kreativno, što se ne da uklopiti u već postojeće sheme, što smeta, što ne odgovara postojećim normativima itd. itd., sve to treba odbaciti bilo kao nestvarnu donkihotsku utopiju, bilo kao opasnu i štetnu konkretnu akciju. Zato i jesmo čas utopisti i apstraktni humanisti, a čas oni koji se isuviše bavimo konkretnim problemima umjesto čistom, kabinetskom, stručnom filozofijom.

Kad sam rekao da birokracija ima vlastiti sistem razvoja, bez obzira na teorije o njoj, tada sam želio ustvrditi i to da se mi, bez obzira na relativno visok nivo naših općih socioloških, političkih pa i filozofskih diskusija o birokraciji, nalazimo zapravo još u romantičnoj i primitivnoj formi birokracije i da je na neki način dobro da je baš tako. Čini mi se da naš birokratski aparat ima još mnogo pora i kroz jednu od tih pora proviruju npr. neki kritički orijentirani časopisi. A što onda ako se dogodi da taj

birokratski mehanizam ostane bez takvih pora — a to je bojim se, baš povezano sa sve savršenijim tehnokratiziranjem birokracije — što onda ako ta mašina počne »dobro« funkcionirati? Kad kažem »dobro funkcionirati« tada mislim »dobro« u smislu protivljenja svemu što je doista socijalističko, jer ja taj pojam, *usprkos* raznim negativnim iskustvima, poistovećujem ne samo s revolucionarnim (a već i to bi bilo dovoljno da socijalizam bude u biti mrzak birokraciji), već u principu i sa misaonim, smionim, slobodnim, kreativnim, uvijek novim i neponovljivim procesom. Uništavajući iskonsko ljudsko, buntovno i socijalističko u nama i u samom socijalizmu, birokracija, prilagodljiva svakom poretku kao poretku (jer ona će se kao plijesan hvatati i u nas tim više što socijalizam više pretvaramo u poredak, u ustaljeni red i mir), može, zahvaljujući tehničkom usavršavanju svog vlastitog stroja, početi izvanredno solidno i bez trenja funkcionirati. Onda bismo mogli imati posla sa onim što je doista prava, dobra, funkcionalna birokracija, s nečim što je u svim svojim šarafima dobro podmazano i precizno melje sve bez ostatka. Ako se, dakle, omogući takav njen razvoj — a mislim da ima dovoljno snaga i elemenata baš u našoj zemlji i među društvenim radnicima i teoretičarima i političarima koji djeluju suprotno — onda neće biti više potrebno da se uopće vode velike diskusije oko birokracije. Ili na primjer oko nekih časopisa. Neće, naime, biti potrebno da izdajemo takve časopise, ali neće biti potrebno ni njihovo zabranjivanje. Ako birokracija sebe samu usavrši kao birokracija i uhvati zbiljski korijen u svim porama našeg života, onda se ona može smijati svim teorijama o birokraciji i onda će same od sebe, vjerojatno prestati diskusije oko nje. Tada više uopće nećemo imati odnos prema njoj i najbirokratskiji život provodit ćemo onda kad prestanemo misliti da bilo što djeluje i živi kao poseban parazitski društveni sloj — da uopće postoji birokracija. To je ono pred čime možda i mi stojimo, ukoliko sve pozitivne snage ovoga društva energično ne ustanu protiv toga, i svi mi u Jugoslaviji — koji smo do sada najviše govorili protiv birokracije — ne treba da se samim tim zavaravamo da do ovakve apsolutne prevlasti birokracije zato kod nas ne može doći. Ako ne sagledamo i ove, često puta katastrofalne i za svaku misao doista pogubne mogućnosti razvoja birokracije — bez obzira na sve teorije i riječi kojima je osuđujemo — možemo se vrlo lako naći u situaciji kada više nikome neće pasti na pamet da bilo što o njoj kaže, jer bi to bio samo nebulozni, neodgovorni akt, čisti zakašnjeli romantizam, somnambulizam koji više neće nikoga zanimati. U savršeno monotonom, u zaglušenom, jednoličnom taktu birokratskog stroja neće se više uopće čuti ljudski krik i protest.

Priznajem, možda je moja slika isuviše crna i apokaliptička, ali kažem da postoje i takve tendencije. Ako, naime, netko misli da samo usko stručno usavršavanje tog birokratskog aparata, da ovo unošenje tehnokrata u njega, sve više ljudi koji znaju

bolje obavljati *taj* posao, vodi rješenju, mislim da se može vrlo opasno varati. To, dakako, niukoliko ne znači potcjenjivanje tehničke inteligencije kao onog sloja koji ne samo može, nego i mora da nas izvuče iz proizvodnog primitivizma i uopće rada koji se često temelji na principima prvobitne akumulacije kapitala. Ali jedno je vladati nad stvarima i nad procesom proizvodnje, a drugo je vladati nad ljudima, nad proizvođačima. Jedno je tehnička proizvodnja, a drugo je tehnokracija. Isto je tako jedno ekonomika kao nauka, a drugo fetišiziranje duha ekonomizma, duha puke rentabilnosti i korisnosti npr. u domeni kulture, jedno je potreba stručnog rukovođenja privredom, a drugo apologija tzv. stručnosti u smislu apsolutne vladavine činovničkog mentaliteta nad svim sferama života. Drugim riječima: jedno je usavršavanje proizvodnje, a drugo je usavršavanje birokratskog mehanizma koji je uvijek *nad* tom proizvodnjom, i prije svega, nad ljudima koji proizvode. Jer ako usavršavamo taj mehanizam to često puta znači samo da pronalazimo ljude koji će znati tu mašineriju vladavine nad ljudima bolje i bezobzirnije šarafiti, dolijevati joj uvijek iznova ulja, bolje je pritezati, ukratko činiti sve ono što današnji birokrati stručno još nisu savladali pa ne znaju šta bi sve mogli činiti. I dobro je, mislim, da to još ne znaju.

Kad sam rekao da često puta zloupotrebljavamo riječi kao što su i one o borbi protiv birokracije, onda treba kazati da smo uvijek svi za tu borbu, ali da isto tako ne treba zaboraviti kako tu borbu protiv birokracije u određenim, doduše tačno propisanim i ograničenim oblicima, proklamira vrlo često i sama birokracija. Svi smo isto tako za samoupravljanje i odumiranje države, za demokratizaciju i deetatizaciju, svi smo za oslobađanje nekad skučenih oblika djelovanja i za čitav niz drugih stvari, i sve se to verbalno može čak i vrlo lijepo i zamamno formulirati.

Ozbiljno, međutim, strahujem da te naše riječi gube svoje pravo značenje sve više i više. Pojedine riječi su toliko postale kompromitirane da sam doista zabrinut za stvarnu sudbinu značenja riječi i to upravo onih riječi koje su mi najdraže i u koje je doista utkana moja sudba, pa i sudba našeg socijalizma. Ali nisam zabrinut zbog neke semantike, ne iz nekog teoretskog ili možda lingvističkog aspekta, već prije svega zbog magle koju uporno širim lažnom upotrebom riječi i zbog toga što zbog takve zloupotrebe gotovo da i nećemo znati kako uopće da živimo. Zar nismo doista svjedoci koliko se puta banalni oportunistam i u filozofiji i u teoriji i u politici prikazuje kao borbenost, koliko se puta čista besprincipijelnost poziva na najviše principe, blijeda neutralnost na radikaliziranje problema? Možda ćemo na koncu doznati da smo najangažiraniji onda kad šutimo, da smo najmisaoniji onda kad kao papige ponavljamo one od nas »odgovornije« i »više«, a najslobodniji onda kad će nam, dakako u našem vlastitom interesu, pa prema tome i u in-

teresu naše i opće slobode, biti direktno zabranjeno govoriti. Zloupotreba riječi može dovesti do potpune degradacije smisla svake javne riječi, do pretvaranja svake, pa i najsvježije misli u frazu, do gubljenja volje za svaki angažman, do sofisterije koja guši svaku mogućnost i moć izraza, svako povjerenje u nešto proklamirano i iskazano.

Poznato je, iz nedavnog iskustva, kako je i jedan vrhovni birokrat također govorio da je za borbu protiv birokracije i za samoupravljanje i sve što je u vezi s time i on je to govorio i govorio, ali znamo, eto sada i svi, kako je djelovao. Pri tom je i on čak vrlo često govorio o demagogiji. Doista, riječi su, htjeli mi to priznati ili ne, često puta tragično izgubile bilo kakvo značenje. I doista nije to samo pojava u nas (čak bih rekao u nas manje nego drugdje), ta je monstruoza zloupotreba popularnih i svima prisnih riječi ukorijenjena u ovoj našoj epohi više nego bilo kada u historiji. Nekada se ipak tiranin zvao tiranom, a danas se i generalisimus Franco zove demokratom.

I svi od političara i filozofa do kuharice govorimo kako je stvarnost jedno, a ideali i riječi drugo. I kao da smo se u tom našem unisonom govoru o beznačajnosti svakog govora, pomalo pomirili s takvim stanjem stvari. Čini mi se da je to jedna vrsta otuđenja čovjeka i njegovih realnih potreba u riječima, koja, mislim, nije dovoljno do danas istražena, a ovaj kratki fragment ne može, dakako, imati ambiciju da izvrši jednu takvu analizu. Nikoga više, gotovo nikakve riječi kao da ni na što ne obavezuju pa stoga i ne mogu ni za što oduševiti. Ovaj fakat, karakterističan za raspad građanskog društva i njegove apologete, javlja se i u socijalizmu. Jer doista, znamo šta sve proklamira socijalizam, ali isto tako znamo i praksu socijalizma u nizu zemalja, koja, mislim, tako često rađa rezignacijom. I gotovo mi je čudno čuđenje koje onda prati tu rezignaciju. Pa premda je zloupotrebe riječi kod nas bilo nesumnjivo manje nego u nekim drugim socijalističkim zajednicama (pomislimo samo kako se mahitanje huligana naziva *kulturnom* revolucijom), a ipak se i kod nas i to upravo i prije svega od strane birokracije, javlja potreba da se stalnom upotrebom određenih riječi smiri, zato mi, onemogućí, spontana, realna akcija za zbiljskim i korjenitim promjenama. Jer zašto da strasno težite nečemu, zašto da se borite za nešto kad to i mi sami u nizu deklaracija, članaka i kritika, proklamiramo kao naš program. Pretvaranje istinskih i spontanih ljudskih težnji u riječi, u hipostazirane sheme koje se kite i uljepšavaju »stvaralačkim« epitetom ornansima rađa često puta takvu rezigniranu atmosferu u kojoj se cinički odbacuje svaki ideal. I to upravo od onih koji treba da budu nosioci, najnesebičniji i najpožrtvovniji, najviših ljudskih ideala. Jer ako se ni u šta više nema povjerenja, povjerenje će se pokloniti samo konkretnim, opipljivim, predmetima: novcu, automobilu, prostitutki, lagodnom životu. Šta će nam knjiga koja je samo puna riječi?

Samoupravljanje je nešto što je najsvijetlija realna perspektiva socijalizma, ali može biti (i to upravo zbog toga što je težnja milijuna) i samo velika riječ. I odumiranje države isto tako lako može postati velika riječ. Tko se, naime, s takvim procesima ne bi složio? Samoupravljanje ili odumiranje države znači u krajnjoj liniji, i među ostalim, ukidanje raznih oblika ekonomske eksploatacije, odumiranje doušnika vlasti, podrezivanje samog korijena birokratizmu, ukidanje policije, a jednog dana i vojske, pa i rješenje temeljnih problema slobode pojedinca i rušenje fetiša općeg, koji ima pravo da tog pojedinca degradira. Ali svi smo mi isto tako i za slobodu izražavanja, a onda, ako je to tako, kako se uopće možemo naći u situaciji da jedan mali časopis, koji izlazi u manje od 3.000 primjeraka i koji se odvažio na neinstitucionalnu i od birokracije nekontroliranu kritiku, i koji je koji put — s manjim ili većim uspjehom — pokretao neka tzv. »delikatna« ali možda čak i ne najvažnija pitanja — da se, kažem, takav časopis, pokušava diskreditirati tako da se oko njega diže ogorčena vika od onih istih ljudi koji ne smatraju samo pravom već i dužnošću svakog svjesnog građanina da bude otvoreno, nesimulirano i nekontrolirano kritičan. Jer, ako nije tako, onda bi doista bilo već jednom potrebno da oni koji smatraju kako kritiku treba kontrolirati i ograničiti, da oni koji misle kako ne treba biti uvijek revolucionarno iskren i da treba paziti na autoritet vlasti, to tako i napišu i kažu. A ne da u ime borbe za kritiku (a ne protiv nje) i borbe protiv svih autoriteta (a ne za njih) pokušavaju negirati i ugušiti kritiku i upotrijebiti kao argument upravo autoritet vlasti. Jer ako riječi imaju svoje značenje, i ako je kritika kritika i demokracija demokracija, ako je socijalizam socijalizam, onda su doista nezamislive pretnje od nekog koji sebe proglašava i kritičarem i demokratom i čovjekom socijalizma, u odnosu na jedan časopis koji tek *pokreće* i diskutira neka pitanja i koji ni u kojem slučaju ne misli da je našao neka definitivna rješenja za ključne probleme naše teorije i prakse. Odakle takva povika da netko hoće osvojiti vlast — što je, dakako, više nego apsurdno? Jer šta znače riječi? Da li npr. znači posjedovati vlast pisati u jednom časopisu ili recimo biti ministar unutrašnjih poslova? Bojim se da više ni to ne znamo, ili ukoliko ipak znamo sve više radimo da i to zaboravimo.

Ukratko: povratimo riječima njihovo pravo značenje. Mislim da ćemo tako povratiti i povjerenje u svako istinsko htijenje čovjeka, povjerenje u ono što se kaže, povjerenje u ono što se misli da ćemo onemogućiti i samu potrebu kuloarske riječi da ćemo prevaliti ponor koji dijeli zbilju od ideala, logos od bitka, riječ od djela. Ne kažem da je to jedini, ne kažem čak da je to i najvažniji oblik borbe protiv birokracije, ali ako će se stvari početi nazivati svojim pravim imenom i ta će borba biti uspješnija, front između socijalizma i birokratizma jasnije omeđen. A danas su granice među njima, na žalost, često mutne. A u mutnom se lako love naivne ribe. Čak i bez zamamnije meke.

Ante Marušić

Zagreb

Tema o kojoj raspravljamo nije samo stvar našeg teorijskog interesiranja. Ona nas ne zanima samo zato što smo intelektualci. To je tema koju smo stavili na dnevni red zbog vlastitih praktičkih problema i teškoća, zbog situacije u kojoj živimo.

Ja se priklanjam mišljenju prethodnog diskutanta, izraženom u apelu, da preciznije definiramo pojmove i da pokušamo odrediti o čemu govorimo. Naime, kad govorimo o birokraciji i u vezi s tim mislimo na našu birokraciju i našu birokratsku situaciju itd., čini mi se, da termin »birokracija« upotrebljavamo donekle neadekvatno i da se u nas radi o nečem drugom, nego što se pod riječju birokracija obično podrazumijeva.

Drug Cvjetičanin je, iznoseći definiciju birokracije, spomenuo i onu definiciju koja birokraciju određuje kao »grupu nasilnika«. Kad diskutiramo o birokraciji nama se često javlja predodžba monopola i različite druge negativne posljedice koje iz njega proizlaze, uzurpacije, privilegije itd. Birokraciju vidimo samo u vezi s državom i političkom moći. Otuda onda slijedi misao o odumiranju države i brzo se kompletira formula po kojoj se problem veoma jednostavno rješava. U tom smislu se često govori i o radničkom samoupravljanju. Istraživanja, međutim, pokazuju da se radničko samoupravljanje može institucionalizirati i birokratizirati. Ima slučajeva da se organi radničkog samoupravljanja instrumentaliziraju od strane pojedinaca, pojedinih organizacija, interesnih grupa itd.

Pojave koje imamo u vidu kad govorimo o birokraciji u nas ja se ne bih usudio podvesti pod pojam birokracije. Birokracija proizlazi iz drugačijih uzroka nego što su uzroci pojava u nas, na koje obično mislimo kad govorimo o birokraciji. Birokracija proizlazi iz određenog načina proizvodnje koji pored ostalog, karakterizira visok stupanj tehničkog razvitka i totalna organizacija, čija je osnovna pretpostavka — efikasnost — postala te-

meljni princip funkcioniranja proizvodnje i društva. To je princip koji vlada društvom i ljudima. Pojave koje proizlaze iz našeg načina proizvodnje imaju neke karakteristike birokratizma, ali one često imaju i suprotne oznake i uzrokuju suprotne učinke od birokratskih pojava uvjetovanih suvremenim razvitkom tehnike koja dovodi do birokracije o kojoj treba više raspravljati s obzirom na to, da će nas vlastiti industrijski razvitak dovesti do istih ili sličnih problema onima što ih danas imaju razvijene industrijske zemlje.

Naš način proizvodnje karakterizira tehnička zaostalost. Na planu socijalne strukture u uvjetima zaostalosti pokazuje se, da nemamo ni jednu jaču socijalnu grupu koja bi mogla dati osnovni ton našem suvremenom razvitku. U ovakvim uvjetima stoga u prvi plan dolaze političke grupe i partije, koje se birokratiziraju u momentu kad počnu zastupati vlastite interese, odnosno kad odstupaju od interesa i ciljeva klase koje bi trebali zastupati.

Suvremena proizvodnja u industrijski visoko razvijenim zemljama, međutim, nosi sa sobom nužnost organizacije, nužnost novog načina upravljanja, a to dovodi i do jačanja birokracije, do birokratizacije. Marx je predviđao takav način i pisao je, da će se posao kapitaliste sastojati u rezanju kupona. Danas imamo sistem menadžera, direktora i činovnika koji obavljaju svoje funkcije u okviru organizacije koja funkcionira po vlastitim zakonima. Čovjek dobiva funkciju od postojeće organizacije i ona ga dobrim dijelom određuje. U ovakvoj situaciji javljaju se teorije o »jedinstvenom industrijskom društvu«, o »kraju ideologije« etc. Stupanj razvijenosti, savršenosti i efikasnosti organizacije ovisi od stupnja njene racionalnosti. Da li je ovakva jedna organizacija i birokracija koja se s njom javlja prepreka čovjeku na putu njegova oslobođenja?

Kao što znamo postoje različiti odgovori na ovo pitanje. Dobro su poznata mišljenja liberala koji smatraju da razvoj modernog racionaliteta dovodi do potiskivanja iracionalnih momenta iz društva i društvenog života, a kako iracionalne sile najviše ugrožavaju ljudsku slobodu, od stupnja realizacije racionaliteta ovisi stupanj realizacije slobode. Suvremeni razvitak demantirao je ovakav optimizam liberala i stavio nas pred nove činjenice koje govore da se taj razvitak, čija je jedna od osnovnih karakteristika birokracija, suprotstavlja slobodi.

Od ove činjenice veoma često polaze suvremena razmišljanja o slobodi. Ona se obično kreću na apstraktnom planu. To su izvanpovijesna rezoniranja o slobodi. Ako se dodiruju realnih tokova povijesnog kretanja, taj dodir obično znači konfrontaciju metafizički shvaćene slobode s postojećom društvenom stvarnošću koja ugrožava slobodu. I koncepcije koje idu za tim da se društvo humanizira, da se popravlja, koliko god naponi koji idu u tom pravcu bili važni i značajni, javljaju se kao polovična rješenja.

Ako pođemo od pretpostavke da razvoj suvremene proizvodnje i suvremenog društva nužno dovode do jačanja organizacije, birokracije i tehnokracije, ne možemo se zadovoljiti samo osuđom birokracije, romantikom slobode ni parcijalnim rješenjima humanizacije postojećeg svijeta. U tom slučaju pitanje valja ponovo precizirati: Da li postoji mogućnost slobode u društvu organizacije, birokracije i tehnokracije? Ako ovakvo društvo nužno predstavlja negaciju slobode, a ono je nužan rezultat suvremenog razvitka, fatalizam bi bio jedina moguća konsekvencija.

Ali ako suvremena tehnika, proizvodnja, organizacija, birokracija, tehnokracija etc. omogućavaju ostvarenje Marxova ideala, tj. uspostavljanje društva u kome će mjesto vladanja stvari ljudima doći do toga da ljudi vladaju stvarima, o čemu je drug Supek govorio, tada su naše šanse znatne i moramo drugačije rezonirati o pojavama suvremenog društva.

Mi mislimo da postoji mogućnost ostvarenja ovog ideala i smatramo da je analiza uvjeta njegova ostvarenja važan zadatak.

Slika suvremenog svijeta ne izgleda ružičasto, naročito stoga što postoji spoj između političke birokracije s birokracijom koja proizlazi iz suvremenog toka industrijskog razvitka, tako da politička birokracija ima poziciju koja joj omogućuje da vlada ljudima. Prevladavanje ove političke birokracije osnovna je pretpostavka transformacije suvremene organizacije i modernog racionaliteta iz sile koja porobljava čovjeka u instrument njegova oslobađanja i slobodnog života. Sama borba za ovu transformaciju jeste prostor ostvarivanja i manifestacije slobode.

Već sam spomenuo da bi trebalo napraviti razliku između birokracije kako se ona javlja u industrijskom društvu i pojava koje označavaju određeni stupanj našeg razvitka, koje imaju stanovite birokratske oznake, ali zbog naše industrijske nerazvijenosti nemaju mnogo zajedničkog s birokracijom u suvremenom značenju riječi, nego se javljaju kao posljedica posebnog položaja jedne »političke elite«.

Kad u vezi s ovim pitanjima mislim o radničkom samoupravljanju, ja ne mislim toliko niti na raspodjelu, niti na stotinu drugih stvari o kojima se dosta piše i govori, nego prije svega mislim na šansu stvaranja i aktiviranja radničke klase koja treba da se javi ne samo kao korekcija, korektivna snaga, nego i osnovna snaga prevladavanja birokratskih devijacija i osnovni subjekt povijesnog kretanja uopće.

U tom smislu mislim, da bismo kao intelektualci izlaz trebali tražiti u povijesnoj misiji radničke klase i zadržati staru vezu koju smo imali i koju je evropska ljevičarska inteligencija posljednjih stotinjak godina imala s klasom.

MOGUĆNOSTI I GRANICE SAMOUPRAVLJANJA U KULTURI I PROSVJETI

Ante Vukasović

Zagreb

Kad smo za predmet našeg razgovora uzeli temu: »Birokracija, tehnokracija i sloboda« pretpostavljam da smo to učinili zbog izvjesnih problema koji se pojavljuju u ovo naše vrijeme, na ovom našem prostoru, tj. zbog naše jugoslavenske situacije.

Zato bih se ja, bar sada na kraju diskusije, ponovno vratio na prvo pitanje koje je ovdje postavljeno. Želio bih da razmotrimo pitanja: da li u nas postoji proces odumiranja države ili je to samo prividno? da li je naš sistem društvenog upravljanja i radničkog samoupravljanja istinski put neposredne socijalističke demokracije, kako ga obično nazivamo, ili su moguća i druga rješenja?

Da se razumijemo, sumnja nije uperena protiv demokratizacije društva, a najmanje protiv neposredne socijalističke demokracije. Ona se odnosi na konkretne oblike društvenog upravljanja i radničkog samoupravljanja, na oblike koji se pojavljuju u našim privrednim organizacijama i ustanovama. Da li je upravo taj put, put neposredne socijalističke demokracije?

Pristup ovom pitanju moguć je iz dva aspekta: čisto praktički iz perspektive ostvarenih rezultata u proteklom deceniju i teorijski. S praktičnog stanovišta postavlja se pitanje da li je u ovih proteklih deset godina društvenog upravljanja i radničkog samoupravljanja ostvareno nešto posebno vrijedno i značajno za naš društveni razvitak; da li smo postigli neke rezultate koji su bitni u procesu socijalističke izgradnje društva, koji ukazuju da je naša zajednica postigla bitni zaokret u tom pravcu?

Kad postavljamo ovo pitanje činimo to zato što ne vidimo takve rezultate od bitnog značaja. Moj predgovornik je spomenuo jedini takav rezultat — mogućnost kritike. Tu se ponovno postavlja pitanje da li u nas postoji potpuna sloboda kritike?

A ako i postoji takva sloboda, koliko je javnost koristi i kakva je efikasnost takve kritike? Već mjesecima svakodnevno govorimo o kritičnom položaju u kome su se našle i još uvijek se nalaze kultura, prosvjeta, školstvo. Ukazujemo na teške posljedice koje će otuda slijediti. Cijelo naše društvo se izjasnilo da ove djelatnosti treba postaviti u ravnopravan položaj s ostalim djelatnostima, a odgovor je — preraspodjele nema. Tko tu dakle upravlja?

Kakve su mogućnosti samoupravljanja u kulturi, prosvjeti, obrazovnim ustanovama i dr. ako im se dijele sredstva koja su nedovoljna za razvitak tih djelatnosti? Kakve su mogućnosti samoupravljača, društvenih organizacija i ustanova kada se donose odluke suprotne njihovim stavovima i željama? Tko da poveže sve te sitne ćelije u jedinstven zahtjev? A kada se u nečemu i slože, a uprava i pored toga da negativan odgovor, tko i što treba tada poduzeti? Kakav imamo mehanizam da tada stupi u akciju? Upravo ovih dana imali smo takav slučaj u okviru diskusije o položaju prosvjete i prosvjetnih radnika. Svi su dali podršku poboljšanju položaja kulturno-prosvjetne djelatnosti — i građani, i samoupravljači, i sredstva informacija, i predsjednik Tito i Prosvjetno-kulturno vijeće Savezne skupštine, a rezultat je ipak: preraspodjele nema. A gdje je garancija da je upravo ovakva raspodjela najpravednija? da upravo ovakva raspodjela pravedno vrednuje sve društvene djelatnosti u skladu s njihovim društvenim zadacima? Da li su se upravljači izjasnili o tome? Kakve su njihove mogućnosti da se izjasne?

Na osnovi dosadašnjih rezultata slijedio bi zaključak da oblici samoupravljanja nisu dovoljno efikasni. Postoji čitav niz anomalija na tom području. Možda bi se one mogle pravdati nedovoljnim stručnim, obrazovnim i kulturnim nivoom naših građana, ali vjerojatno nije sve ni u tome.

Pokušajmo čisto teorijski analizirati sistem samoupravljanja. Da li je moguće rješenje u jednom sistemu u kome o svim bitnim pitanjima odlučuju svi i to direktno u proizvodnim jedinicama, da li je upravo to put direktne socijalističke demokratije? Da li se u tome ogleda sloboda čovjeka?

Sasvim sigurno sloboda nije u tome da svatko čini što hoće, nego u tome da se poštuju osnovna prava čovjeka, da to vrijedi za sve u istoj mjeri, da čovjek može ostvariti smisao života i podmiriti svoje osnovne potrebe. Nema sumnje da to implicite uključuje i mogućnosti upravljanja na svom radnom mjestu, u svojoj radnoj organizaciji. Protiv takvog upravljanja zaista nije potrebno tražiti argumente, ako je ono usmjereno prema poboljšanju uvjeta rada i prosperitetu radne organizacije. Pitanje je u tom da li se takvim upravljanjem rješavaju i mogu riješiti sva pitanja direktne socijalističke demokratije? Tko treba da kreira osnovnu ekonomsku, privrednu, kulturnu ili prosvjetnu politiku na nivou Republike? Tko treba paziti na ispravnost odluka u pojedinim organizacijama, jer se samouprava

može podržavati samo onda ako su odluke u skladu s intencijama razvitka naše društvene zajednice? A ako odluke proturječe tim intencijama? Ako u pojedinim organizacijama većina štiti samo svoje lične interese? Ako se interesi pojedinih organizacija direktno sukobljavaju — tko tada treba djelovati i tko u tom slučaju stvarno djeluje?

Mogu li pojedine organizacije voditi cjelokupnu politiku i privrednu, i kulturnu i prosvjetnu? Da li ove ćelije mogu rješavati sva ta pitanja recimo na republičkom nivou? Uzmimo jedan primjer. Zagreb je najjači industrijski centar u zemlji, zajednici daje ogromna sredstva i ima razvijenu samoupravu. Ali, tko je u ovom našem sistemu odlučivanja na nivou ekonomskih jedinica nadležan da riješi pitanje zaštite Zagreba od mogućnosti daljnjih poplava? Tko je nadležan i tko treba riješiti probleme Sveučilišta, razvitak znanstvenog rada u okviru Sveučilišta, položaj sveučilišnih instituta, položaj školstva, galerija, muzeja, kazališta, izdavačke djelatnosti itd, itd?

Dakle u pitanju je samoupravljanje i rukovođenje u skladu s intencijama socijalizma. Pitanje možemo postaviti i šire — u kakvom su odnosu sloboda ličnosti i upravljanje društvenim kretanjem? Mislím da nikoga ne bi trebalo smetati to što netko rukovodi privrednim i društvenim razvitkom, netko treba kreirati politiku, pitanje je u tome kako rukovodi, u ime koga, u čijem interesu rukovodi i kakve su mogućnosti kontrole i utjecaja neposrednih proizvođača na to rukovođenje. U pitanju su mogućnosti dijaloga, društvenih dijaloga o kojima je govorio G. Gammulin.

Naše sadašnje mogućnosti u tom pogledu još su vrlo slabe i pored desetogodišnjeg iskustva i tradicije društvenog upravljanja i radničkog samoupravljanja. Kultura i prosvjeta mogu samo čekati bolja vremena, a njihovi samoupravni organi, kad se jednom zauzme stav da preraspodjele nema, mogu »demokratski« razmišljati o smislu egzistencije postojanja kulture i prosvjete u socijalizmu.

DANAŠNJA KRIZA PSIHOANALIZE*

Erich Fromm

Mexico City

Nema sumnje da se psihoanaliza nalazi u sve većoj krizi i da se ta u toku posljednjih deset godina sve jače očitovala. Kriza se zbiva i u teorijskom i u kliničkom vidu psihoanalize.

Općenito se smatra da su pojmovi teorije libida i načela užitka teorijski zastarjeli, a to drže ne samo psihoanalitičari izvan frojdovske organizacije, nego i mnogi autoni unutar frojdovskog institucionalizma, osobito današnja vodeća grupa frojdovskih teoretičara, ego-psiholozi, koji priznaju i to da su ta načela u suprotnosti s novijim otkrićima neurofiziologije. S druge strane, teorijski pojam koji je vladao u drugoj fazi Freudova rada, a koji se ticao instinkta života i instinkta smrti, još od početka dvadesetih godina ni Freud ni njegovi učenici nikada nisu valjano uskladili s ranijom teorijom. Ostao je teorijskim torzom, usprkos činjenici da je značio važan korak naprijed u odnosu na početnu teoriju instinkta.

Neovisno o tim teorijskim nedostacima, psihoanaliza je dobila takmace na raznim područjima. Neurofiziologija učinila je otkrića koja zajedno s liječenjem duševnih bolesti pomoću psiho droga predstavljaju golem teorijski i terapijski napredak u psihijatriji. S druge strane, akademska, eksperimentalna i životinjska psihologija (i njihova primjena na ljudsko ponašanje) također su znatno uznapredovale. Goldstein, Jean Piaget, Vigodski i Konrad Lorenz samo su neka od najistaknutijih imena među onima koja su pridonijela psihologijskoj teoriji.

Usporedo s teorijskim zastojeom klasične psihoanalize može se primijetiti vidno razočaranje njezinim terapijskim rezulta-

* Ovaj referat je kratak sažetak jednog poglavlja iz većeg djela na kojem autor radi, i koje nosi privremen naslov »Humanistička psihoanaliza«.

tima. S nepromijenjenom i zastarjelom teorijom, gotovo nepromijenjenim terapijskim postupkom i preoptimističkim tvrdnjama o terapijskim mogućnostima u pozadini, psihoanalitičari su počeli sumnjati, često tek nesvjesno, i gubiti vjeru u svoju metodu: u isto vrijeme raste broj razočaranih pacijenata. Ta pojava nije tako očita kako bi mogla biti, i to iz nekoliko razloga: mnogi pozitivni terapijski rezultati ne temelje se na učincima otkrivanja nesvjesnog, nego na vjeri u tačnu »interpretaciju« analitičarevu, i želi da se nije izgubilo previše uloženog novca i vremena. Oni bi mogli da se usporede s liječenjem pomoću nekog placeboa*, sredstva za umirivanje (»liječenje transferencijom«), ako se samo bolest može liječiti pomoću sugestije. Osim toga, mnogi pacijenti uistinu i ne žele promjenu. Oni žele da nekome govore, nekome tko ih ne kritizira, niti psuje, i čija teorija — tumačenje tajni duševnog života — postaje nadomjestkom za religiju, filozofiju ili politiku. Među ljudima koji su na taj način osobito privučeni, nalaze se osamljeni i veoma narcisoidni s jedne strane, a s druge pripadnici gradske srednje i više-srednje klase koji su izgubili vjeru u boga, u moralni zakon koji dolazi od boga i u politički napredak, i kojima psihoanaliza predstavlja osnovu okvira za orijentaciju i čak za privrženost (transferencija!)

Kritika Freudove teorije počela je s Adlerom, koji je kritizirao pretjerano naglašavanje seksusa i stavljao težište na želju za moći, na učinke ogranske inferiornosti i na agresiju. On je predstavljao površni optimizam novih nižih srednjih klasa koje su nekako prije i poslije godine 1918. bile pobjedničke i pune nade. Bio je veoma vješt u otkrivanju »podvala« duha, ali nije imao Freudovu dubinu, da i ne spominjemo Freudovu genijalnost.

Jung, darovitiji i blistaviji od Adlera, došao je iz suprotnog pravca. Bio je istinski nasljednik romantičke antiracionalne i antiracionalističke misli, u izvjesnom smislu nasljednik Nietzschea, Hartmanna i Klagesa. Ironička je činjenica da su neko vrijeme Freud i on držali da imaju iste ciljeve. Uistinu su međutim bili poput dva čovjeka koji idu u suprotnim pravcima, ali se na nekoj tački susreću i razgovaraju. Neko vrijeme mogu zaboraviti na to da nisu krenuli u istom pravcu i, samo za trenutak, mogu imati neki zajednički interes. Freud je htio razumjeti nesvjesno, koje je za njega bilo u biti iracionalno, kako bi ga razriješio ili stekao kontrolu nad njime. Jung, za kojega je nesvjesno u biti bilo izvor duboke mudrosti, pokušao je da s njime dođe u dodir kako bi povećao najdublje izvore čovjekova vitaliteta. Ono što je Adleru i Jungu bilo zajedničko, bila je želja da zasnuju vlastitu školu, i ta želja bila je razlog što su na-

* Preparat koji ne sadrži nikakav lijek, ali se daje pacijentu kao lijek radi psihološkog efekta (prim. prev.)

glašavali i preuveličavali momente svoje revizije i umanjivali temeljna otkrića Freuda. Njihova želja da budu na čelu svojih vlastitih škola simbolički se pokazala u činjenici da su izabrali nove nazive umjesto izraza »psihoanaliza« koji je izabrao Freud. Adler je svoj sistem nazvao »individualnom psihologijom« (Individualpsychologie), a Jung je svoj nazvao »analitičkom psihologijom«. Adler više nije mogao izdržati u sjeni Freuda. Jung nije mogao podnijeti Freuda i njegov način mišljenja. Za anti-racionalističkog, reakcionarnog romantika Freudov racionalizam i intelektualna iskrenost postali su neizdrživi.

Zbog ograničenog prostora neću ovdje govoriti o Ranku, jednom od najnadarenijih Freudovih učenika, koji je u mnogo-me, poput Junga, duboko shvaćao mitologiju i simbolizam. Historija njegova »otpadništva« je zamršena, te bi trebalo mnogo potankog istraživanja da bi se došlo do zaključka o tomu koji su zapravo bili razlozi njegova konačnog raskida s Freudom.¹

Drugu skupinu revizija izvršili su autori koji su ostali u frejdovskom taboru. Prvi koga treba spomenuti, jest Freud sam. Nedavno su ljudi kao David Rapaport, Holt, Klein i drugi, uložili mnogo sjajnog i inteligentnog truda da bi do u najmanje tančine ispitali povijest Freudove misli i razvoj i mijenjanje njegovih ideja. Učinili su to ne samo zbog pukog historijskog interesa, nego i radi toga da bi dokazali kako ego-psihologija ima svoje korijenje već u najranijem Freudovu djelu. Međutim, njihov rad na toj potankoj historiji više je blistav nego koristan. Freud je patio od nečega što bi se moglo nazvati tendencijom ka preteoretiziranju. Bio je duboko impresioniran metodom fiziološkog laboratorija svog učitelja Brückeja i njegovih metoda. Želio je formulirati psihološku teoriju koja bi bila jednako tačna i kompleksna kao teorije fiziologa toga vremena. Osim toga, jedna njegova lična crta bila je ta da je trošio mnogo energije na pravljenje i prepravljanje konstrukcija, koje su često imale veoma malo veze s empirijskom građom. Jednu od promjena unutar Freudove teorije, promjena od sistema svjesno—nesvjesno do sistema ego-id-super-ego — prikazuje se kao temeljna promjena od velikog značaja. Meni se naprotiv, čini, da se tu radilo o maloj promjeni u terminologiji i teorijskom gledanju, i da su bitne pretpostavke ostale iste. Ako se usporede Freudovi rani spisi s »Prikazom psihoanalize« koji je napisao u posljednjoj godini svoga života, i s njegovim referatom koji je napisao tik prije toga, »Dovršiva ili nedovršiva analiza«, čovjek ne može a da ne uoči činjenicu kako je malo Freud mijenjao na

1) Ernest Jones u svojoj biografiji Freuda naglašava da je Rank trpio od neke psihoze i podrazumijeva da se tu krio razlog njegova bjegunstva. U svojoj knjizi »Sigmund Freud's Mission« (Harper & Row, New York, N.H. 1959) pokušao sam osporiti tu verziju, citirajući dokaze koji protivurječe Jonesovoj apsurdnoj tvrdnji.

svom osnovnom konceptu i kako je temeljna teza koju je razvio na početku svoje naučne karijere ostala ista do kraja. Ima samo jedna promjena od bitne važnosti, a to je ona što ju je predložio u dvadesetim godinama, koja je kulminirala u pretpostavci da osnovni sukob u čovjeku nije sukob između životnog instinkta (eros) — uključujući ono što se nekad zvalo ego-instinktom — i destruktivnog instinkta (instinkt smrti). Možda pod utiskom neočekivane eksplozije destruktivnosti do koje je došlo za vrijeme prvog svjetskog rata, a možda i kao rezultat nekih razočarenja s teorijom libida, Freud je svoju teoriju redigirao u jednoj središnjoj tački. Pretpostavio je da je težnja za razaranjem, smrću, rastvaranjem itd., jednako jaka kao eros, težnja za integracijom i sjedinjavanjem. Nažalost, nikad mu nije uspjelo sjediniti staru i novu teoriju. Libido prvog razdoblja bio je energija seksualnog nagona koju uzrokuju kemijski procesi u organizmu, a koja stvara nelagodu kada se nakupi previše napetosti, te stvara potrebu za smanjenjem napetosti (načelo užitka). Za libido se smatralo da mu se osnova nalazi u nekim erogenim zonama (oralnoj, analnoj i, napokon, genitalnoj), a da životni instinkt, eros, nema takav fiziološki korijen. Taj da je, naprotiv, općenito, biološko načelo koje vodi prema sjedinjavanju i integraciji, nasuprot nagomilavanju napetosti koja se normalno trebala smanjivati u spolnom činu. Instinkt smrti također se nije dalje objasnio; ne samo da nije imao korijena ni u kojoj tjelesnoj zoni, već se primjenjivao na vrlo različite pojave koje se ne mogu podvesti pod jednu kategoriju: agresija, neprijateljstvo, sadizam i destruktivnost. Na žalost većina psihoanalitičara nije se trudila da taj novi pojam istanča. Nije ih bilo malo koji su uopće odbili da ga prihvate. Mnogi su ga tek upotrijebili kao novu terminologiju za ono što se ranije nazivalo libido i sadizam, agresivnost itd.¹ Freud je na taj način počeo temeljnu reviziju svoje temeljne teorije, ali je revizija mimoišla problem stvarnih protivurječnosti između prve i druge teorijske faze.

I niz drugih autora izvršio je značajne revizije freudovske teorije, ostajući unutar institucija freudovske organizacije. Među najvažnijim treba spomenuti imena kao Frieda Fromm-Reichmann, S. Rado, A. Kardiner, F. Alexander i u novije vrijeme R. Spitz i E. Erickson. Teorijske revizije tih pisaca imale su često fundamentalan i dalekosežan značaj. Obično su ih oni izražava-

1) Pokušao sam spojiti teoriju instinkta smrti s ranijom Freudovom teorijom instinkta i pokazati da tzv. instinkt smrti nije biološko načelo paralelno životnom instinktu nego patološka pojava koja predstavlja sklonost smrti, razaranju, propadanju i svemu što nije živo — da je to, zapravo, ekstremni oblik onoga što je Freud opisao kao analni libido (usp. F. Fromm, »The Heart of Man«, Harper & Row, New York, N.Y., 1964).

li na takav način, da psihoanalitička birokracija protiv njih nije poduzimala nikakve korake.²

Treća skupina autora koji su pokušali revidirati Freudovu teoriju, drugačija je od onih koje smo opisali. Oni niti nisu nastojali stvoriti nove škole koje bi konkurirale »psihoanalizi«, niti su željeli ograničiti svoje formulacije i svoja učenja u skladu s diktatima psihoanalitičke birokracije. Napustili su psihoanalitička društva kojima su pripadali, kad im je položaj postao neodrživ zbog pritiska organizacije. Tu skupinu, koju često zovu »neofrojdovci« ili »kulturalisti«, uglavnom su predstavljali H.S. Sullivan, Karen Horney i E. Fromm. Toj trojici autora tzv. neofrojdovske škole zajednička su uglavnom dva stanovišta: jedno, nisu više mogli prihvaćati Freudovu teoriju libida, i drugo, jače su naglašavali kulturne faktore nego što je to činila frojdovska ortodoksija, iako se sam Freud mnogo više zanimao društvenim utjecajima nego »frojdovci«. Oba faktora, odbacivanje teorije libida i jače naglašavanje društvenih i kulturnih faktora, predstavljaju reviziju Freudove teorije, koja nije mnogo drastičnija od revizija mnogih kritičara unutar frojdovskog tabora, kao npr. Kardnera, a osobito ego-psihologa. Jedina je možda razlika, što su te kritičke momente izrazili ranije od svojih kolega u frojdovskoj organizaciji i mnogo se manje brinuli za to da bi razlike zagladili odgovarajućim verbalizmom. U drugu pak ruku, veoma su se razlikovali između sebe, pa ih se teško može sve skupa svesti na jednu »školu«, nazvanu neofrojdovska. Sullivan je razvio teoriju interpersonalnih odnosa, uz najdetajnije proučavanje razvitka djeteta i patoloških procesa u kasnijem životu, osobito u ozbiljnijim oblicima duševnih oboljenja. Kao središnji pojam psihoanalize naglašavao je interpersonalne odnose i potrebu pojedinca da se brani od tjeskobe. Horneyeva je istakla, i to je bio početak njezina skretanja, netačnost Freudove teorije ženskoga razvitka, i naglasila je mnoge faktore od velike važnosti, kao što su uloga tjeskobe, razlikovanje neurotične i temeljne tjeskobe, uloga vlastite slike, neprijateljstva i takmičenja. Fromm se od Sullivana i Horneyeve razlikuje po svom pojmu kulture. On promatra društvo u dinamičkom smislu marksističke teorije i nastoji shvatiti kako neka određena životna praksa koja proizlazi iz temeljnih elemenata društvene strukture, oblikuje ljudske strasti tako, da postaju korisne za funkcioniranje te određene društvene strukture (društvenog karaktera). Fromm ne zaokuplja u prvom redu ono što ego-psiholozi nazivaju ego-funkcijom, nego nagoni, pokušavajući ustanoviti teoriju nagona ne na osnovu Freudova ranijeg mehanističko-fiziološkog obrasca, nego na osnovi različitih mogućnosti čov-

2) U slučaju Friede Fromm-Reichmann usmeno sam čuo da su njezin seminar posjećivali ljudi koje jep oslala »organizacija«, kako bi se provjerilo da nije bilo skretanja izvan linija ortodoksnosti.

jeka da svoje energije oblikuje odnoseći se prema svijetu; u procesu asimilacije i podruštavljanja. Uz ovo detaljnije i dinamičnije gledanje na društveni utjecaj, pokušao je pokazati i čovjekovu potrebu za jednim okvirom za orijentaciju i za privrženost.

Četvrta skupina o kojoj treba govoriti u ovom kratkom pregledu, opet je prava »škola«, ali takva koja je nastala u samom ortodoksnom pokretu, pa je zapravo postala vodećim eksponentom današnje službene psihoanalitičke teorije. Mislim na školu »ego-psihologije«, koju uglavnom predstavljaju ljudi kao što su H. Hartmann, G. Klein, Loewenstein, Gill, David Rapaport, R.H. Holt i Robert White. Dok se članovi te skupine donekle međusobno razlikuju po svojim pogledima, oni u biti predstavljaju ista temeljna stanovišta koja čine reviziju Freudove psihoanalize, a koja je drastičnija od svih revizija što su ih izvršili pisci koji su dosad spomenuti, osim Junga i Adlera.

Njihova osnovna revizija sastoji se u ideji da psihoanaliza, kako bi postala općim sistemom psihologije, mora funkciju ego-a naglasiti mnogo jače nego što je to Freud ikada učinio. To zvuči prilično nedužno, ako se doslovce shvati. Međutim, pažljivije proučavanje pokazuje da su ego-psiholozi zapravo nastojali zamijeniti ranije zanimanje za instinktne nagone zanimanjem za razvitak ego-a, iako nikada ne kažu da je frejdovski instinktivni nagon zastario. Razliku između ego-a i id-a ne smatraju više polaritetnom, nego je gledaju kao kontinuum u kojemu svaki psihički čin može biti ego s jednog stanovišta, a id s drugog, uz iznimku najarhaičnijih elemenata u psihičkom aparatu. Isto vrijedi i za Freudovo temeljno razlikovanje »primarnih« od »sekundarnih« procesa. I njih vide kao kontinume, a ne više kao dva suprotna načina funkcioniranja. Što se tiče energije, oni naglašavaju neutraliziranu, de-seksualiziranu energiju, kojom ego raspolaze, i služe se Freudovom teorijom instinkta smrti da bi povećali količinu neutralizirane energije, pomoću pretpostavke da se de-seksualizirana energija nadopunjuje energijom koja potječe od agresivnih nagona, ali u de-agresiviziranom obliku. Oni pretpostavljaju da postoji beskonfliktna, autonomna sfera ego-a, i polažu veliku važnost na aparate ego-a koji uključuju pokretljivost, učenje itd. Mnogo toga što oni kažu bez sumnje je istinito, ali otkriće da postoje mnoge psihičke funkcije koje nisu posljedica libida ili destruktivnosti jest otkriće samo za ortodoksne frejdovce, koji su vjerovali da je u duhovnom životu gotovo sve uvjetovano instinktima i sukobima. U svom pokušaju da uspostave važnost autonomne ego-sfere, »slobodne od sukoba«, oni čak napuštaju važne pozicije u psihoanalizi i ne proučavaju učinak nagona na učenje i druge funkcije ego-a. Skloni su da napuste teoriju libida kao nespojivu s novijim otkrićima neurofiziologije, ali ne pokušavaju revidirati pojmove o instinktnim porivima; zanemaruju čitavu sferu iracionalnosti, naglašavajući uvijek, na odgovarajući način, svoj konti-

nuitet s frejdovskim mišljenjem. Tendencija da se dokaže legitimnost njihove revizije, kao istinski zasnovane na Freudu, provodi se pomoću pokušaja da se pokaže kako je ego-psihologija počela već u Freudovu radu prije god. 1897, uz jak naglasak na knjizi Anne Freud *The Ego and its Defenses* (Ego i njegove obrane) iz god. 1936.¹ Ova usporedba s ego-psihologijom Freuda i Anne Freud je varljiva. Savršeno je tačno da su Freuda u toku njegova rada sve više zanimali nesvjesni sektori ego-a, i da su on i Anna Freud (a također, npr., Wilhelm Reich) sve više proučavali obrambene funkcije ego-a. Ali to je nešto sasvim različito od glavne poante ego-psihologa koji zapravo nastoje pokazati do koje je mjere autonoman i beskonfliktan ego odgovoran za ponašanje, ne samo u smislu obrane, nego i u smislu motivacije.

David Rapaport odlično sažima one dijelove Freudove teorije koji su u očima ego-psihologa postali prijeporni i one koji će se vjerojatno održati. Među onima što ih smatra prijepornima spominje: 1) specifične nagone (seksus, agresija, nagoni ljubavi i smrti, itd.), 2) pojam cathexisa, vezane i slobodne energije i neutralizacije, 3) pojam id-a, ego-a i super-ego-a i 4) pojam razvitka libida. Ako su ti pojmovi prijeporni, onda su prijeporni izvjesni pojmovi koje su frejdovci smatrali od temeljnog značenja za frejdovsku analizu, pa revizija koja se ovdje zbiva nije, kao što sam ranije kazao, nimalo manje drastična nego što su one koje predlažu tzv. revizionisti. Nije da se ne slažem s nekima od tih revizija, niti bi se ne slagali Horneyeva ili Sullivan. Bitna je razlika međutim, da smo Horneyeva, Sullivan i ja pokušali naći adekvatniji okvir za teoriju iracionalnih nagona, dok svo nastojanje ego-psihologa ide u pravcu toga da otklone naglasak s onoga što je bilo najznačajnije u Freudovu prilogu, i da prenaglase one vidove u koje nefrejdovska akademska i eksperimentalna psihologija nikada nije sumnjala. Čini se da ego-psiholozi nastoje da se formalno drže frejdovske misli, osobito njegove *metode* mišljenja, a da u stvari liše analizu njezina radikalna karaktera, naime razgolićavanja lažne svijesti, ideologija, racionalizacija, otkrivanjem njihovih iracionalnih motivacija. U teoretiziranju ego-psihologa ima sigurno mnogo suptilnog i sjajnog razmišljanja, ali oni jedva da čine više nego da psihoanalitičku teoriju opet čine doličnom, osobito u očima akademske psihologije i sa stanovišta neurofizioloških otkrića. Ako se razmotre radovi Piageta, Vigotskog, Karla Böhlera i mnogih drugih, i njihovi izvrsni i duboki iskazi o razvoju djeteta, o razvoju zamjedbe, spoznaje itd., tada ego-psiholozi izgledaju prilično sterilni i svedeni na nastojanje da pokažu kako i oni znaju

1) Vidi uvod Davida Rapaporta radu Erica H. Ericksona »Identity and the Life Cycle«, *Psychological Issues*, Vol. 1 No. 1, 1959, Monograph I, International Universities Press, New York, N.Y.

važnost tih pojava, s kojima se akademska i eksperimentalna psihologija već godinama uspješno bavi.

Opasnost koja psihoanalizi prijete od ego-psihologije, na neki je način mnogo veća od opasnosti koja je dolazila od Junga i Adlera. Ego-psihologija kastrira psihoanalizu, ako pod tim pojmom mislimo na temeljna otkrića Freuda. Ta su temeljna otkrića bila otkriće nesvjesnih, iracionalnih sila koje određuju ponašanje čovjeka; a kojih se otpor izaziva kad se pokušava razotkriti njihovo potiskivanje; racionalizacija i simptomi koji teže da nastave to potiskivanje; te oslobodilački i osvježujući učinak na čitavu ličnost kad nesvjesno postaje svjesnim. Freudova teorija bila je radikalna kritika svijesti, a ne teorija koja je uložila autonomnog ego-a pridavala veliku važnost. Bila je to teorija jednog radikalnog slobodnjaka, čiji je posebni predmet kritike bio seksualni moral karakterističan za viktorijansko doba, a koji je svoju teoriju temeljio na pretpostavci da su glavne i najviše potiskivane motivacije čovjekove seksualni nagoni koji se bore s instinktima ego-a, koji teže za očuvanjem individue. Sa sociološkog stanovišta nije teško vidjeti da je Freudov radikalni pojam bio uzak, uvjetovan kulturom građanskog društva u viktorijanskom dobu, i da je osim toga bio uvjetovan metodama mehaničkog materijalizma koji nigdje na svijetu nije došao do tako radikalnog izraza kao u školi Brückea i Helmholtza. S društvenim promjenama do kojih je došlo poslije prvog svjetskog rata, osobito s uspješnom seksualnom revolucijom i početkom jedne silno otuđene potrošačke kulture, Freudove su ranije pretpostavke izgubile velik dio svoje snage. Društvene prilike, zajedno s otkrićima neurofiziologije, pokazuju da su predložak teorije libida i načelo užitka zastarjeli i da su izgubili velik dio svoje korisnosti. Ali u godinama koje su slijedile, liberalni radikalizam Freuda pretvorio se u konzervativni liberalizam i konformizam, što su postali karakteristični za psihoanalitičare koji su sačinjavali birokraciju psihoanalitičkog pokreta.

Razdoblje poslije prvog svjetskog rata pokazalo je jakost drugih iracionalnih snaga i važnost drugih ljudskih problema. U prvom redu pokazalo je jakost agresivnih, neprijateljskih i destruktivnih sila u čovjeku. Dok represija seksualnih poriva ima svoj bitni razlog u osobitim normama i ideologijama jednog danog društva (i ne može se naći u mnogim drugim društvima, kako primitivnim, tako i visoko razvijenim), potiskivanje destruktivnosti mnogo je osnovnije jer destruktivnost i ljubav prema smrti protivurječe životu u svim njegovim oblicima i prijete svim vrstama individualne i društvene strukture. Drugi problemi izbili su u prvi plan. U birokratskom, industrijaliziranom društvu čovjek se sve više i više otuđuje, nema kontakta s drugima, nikakvih istinskih interesa i osjećaja, te se sve više i više pretvara u stvar. Postaje prestrašen i ispunjuje ga tjeskoba, pa

mora nastojati da tu tjeskobu i osjećaj besmislenosti svoga života potisne. Njegove su se ego-funkcije izvanredno razvile, ali nisu one problemi s kojima se suočava moderni čovjek. Ako se naglasak stavi na proučavanje ego-funkcija, tada uistinu psihoanaliza može doći do toga da bude uvažavana, iako ne do takvih dostignuća kakva za sobom ima akademska psihologija, ali psihoanaliza tada gubi radikalni, kritički i uistinu revolucionarni karakter što ga je jednom imala. Drugim riječima, ona gubi svoj identitet kao jedno od najplodnijih i najdubljih otkrića na području ljudskog duha.

Ovu opasnost koju predstavljaju ego-psiholozi spoznali su takvi ortodoksni analitičari kakav je npr. Robert Waelder, koji u kritici jednog referata A. Kardinera, A. Karusha i L. Ovseya podržava mišljenje da je »prilagodilačka« psihodinamika — doktrina radikalnog racionalizma i environmentalizma* koja isključuje unutrašnju granicu.¹ Određenije je uperena protiv ego-psihologa kritika S. Nachta na simpoziju o Međusobnom utjecaju razvitka Ego-a i Id-a. Nacht piše: »Pokušaj da se psihoanaliza uzdigne do visina opće psihologije... kao što bi to između ostalih Hartmann, Odier i de Saussure... željeli učiniti, čini mi se da je sterilizirajući i regresivan korak, u najmanju ruku, ako je usmjeren na to da se promijeni naša metodologija.«² Iako se razlikujem od psihoanalitičara kao što su Waelder i Nacht, po tomu što vjerujem da je klasičnim Freudovim pojmovima potrebna temeljita revizija, slažem se s njihovim dubokim uvjerenjem da ego-psihološka škola predstavlja stvarnu opasnost za bit-psihoanalize.

Premašilo bi granice ovog rada kad bih ocrtao smjer u kojem vjerujem da će se psihoanaliza razvijati. Moram se ovdje zadovoljiti s nekoliko primjedaba. Budućnost psihoanalize nalazi se po mom mišljenju u konstruktivnoj reviziji teorije iracionalnih nagona, osobito u ispitivanju destruktivnih strasti u čovjeku, u nastavljanju Freudova rada na instinktu smrti, dalje od tačke do koje ga je on doveo. U uskoj vezi s proučavanjem destruktivnosti jest proučavanje ravnodušnosti prema životu koja postaje sve primjetnija u suvremenom industrijsko-birokratskom društvu. Čovjek prestaje voljeti život, privlači ga organizacija i sve što je mehaničko, te je spreman žrtvovati život zahtjevima organizacije i tehničkih pomagala. Ta ravnodušnost prema životu i ta privučenost nečemu što nije živo možda je

* Doktrina koja naglašava utjecaj okoline (prim. prev.).

1) International Journal of Psychiatry, Vol. II, No. 5, 1960. Spomenuti referat prvi put je objavljen u časopisu The Journal of Nervous and Mental Diseases, Vol. 199, No. 1, 1959, The Williams and Wilkins Co.

2) Simpozij održan na XVII kongresu udruženja The International Psychoanalytical Association, Amsterdam, Nizozemska, 8. augusta 1951. Preštampano u »Psychoanalytic Study of the Child«, Vol. VII, 1952, International Universities Press, New York, str. 55.