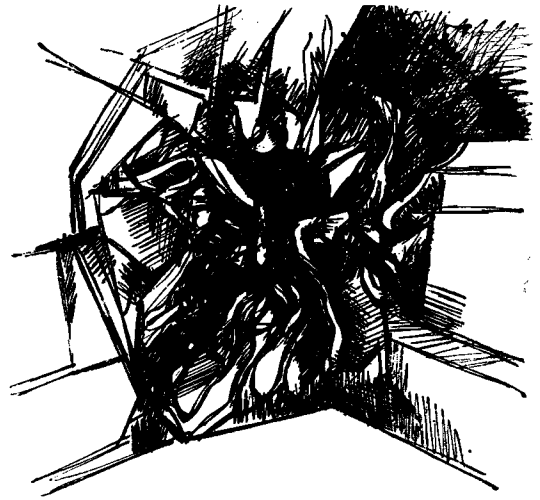
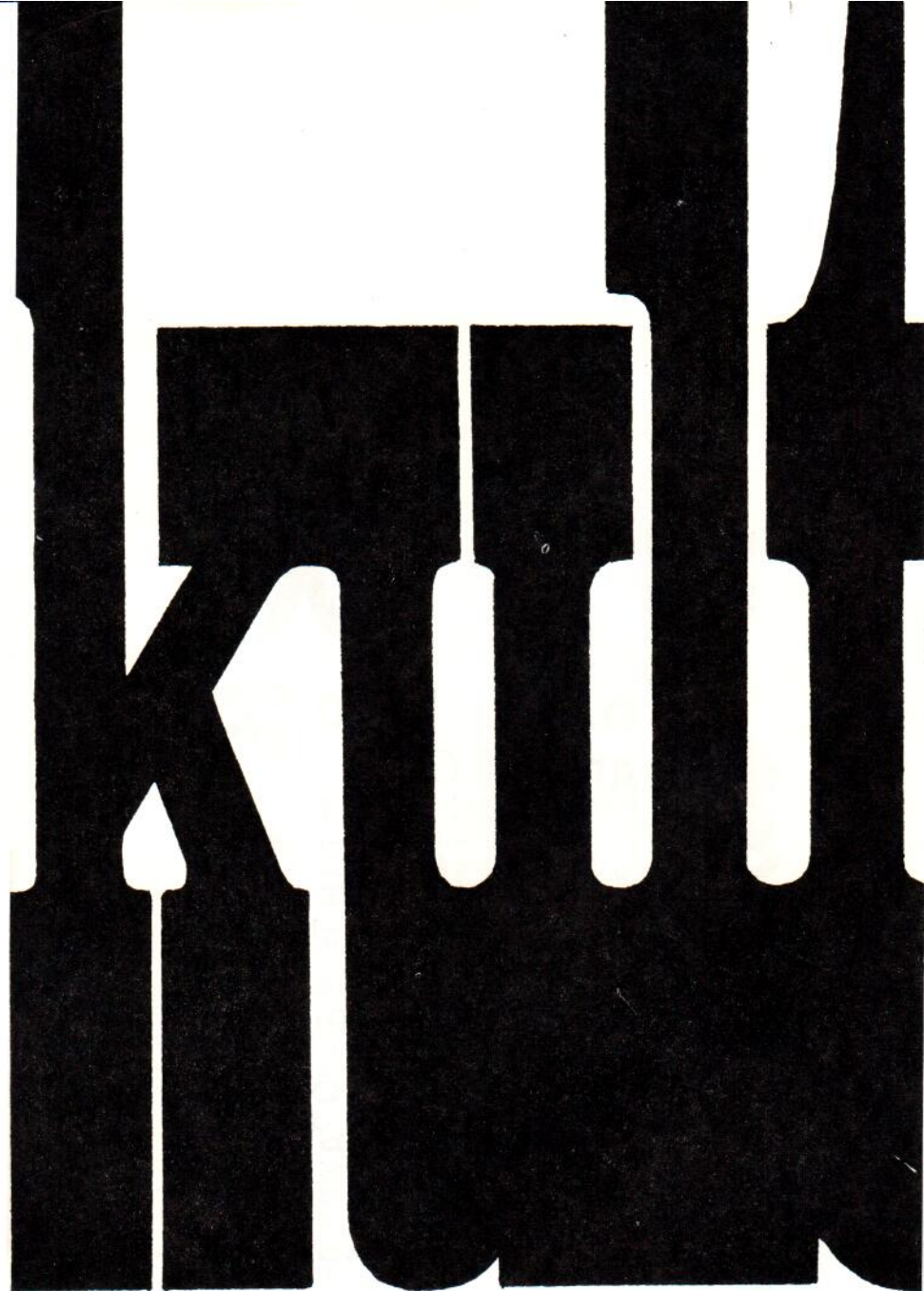


# INFLUENZA







# Teorija

---

**ČASOPIS ZA TEORIJU I  
SOCIOLOGIJU KULTURE  
I KULTURNU POLITIKU**

---

---

# KULTURA

*Izdavački savet:* Dunja Blažević (predsednik), Ratko Božović, Ljuba Gligorijević, Slobodan Glumac, Radoslav Đokić, Jovan Janičijević, Borislav Jović, Veroljub Pavlović, Aleksandar Spasić, Vera Naumov-Tomić.

*Redakcija:* Ranko Bugarski, Ivan Čolović, Radoslav Đokić (odgovorni urednik), Milivoje Ivanišević, Ranko Munitić, Miloš Nemanjić, Mirjana Nikolić, Grozdana Olujić, Zarana Papić, Raša Popov, Ružica Rosandić, Nikola Višnjić.

*Oprema:* Bole Miloradović

*Lektori:* Ilja Moljković, Duško Mihajlović

*Korektor:* Olga Martinović

*Crteži:* Jordan Erčević

*Meter:* Dragoslav Verzin

*Izdaje:* Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nemanjina 24. Redakcija časopisa „Kultura“, Beograd, Nemanjina 24, telefon 659-855.

Časopis izlazi četiri puta godišnje. Cena jednog primerka u prodaji 25 din., dvobroja 50 din. Godišnja pretplata 60 din.; za radne organizacije 100 din.; za inostranstvo 200 din. Pretplata se šalje na adresu: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nemanjina 24/II. Ziro-račun 60806-603-8836 s naznakom „Za časopis „Kultura“.“

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

KULTURA — Review for the Theory and Sociology of Culture and for Cultural Policy (Editor in Chief Radoslav Đokić), Beograd, Nemanjina 24, tel. 656-869. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nemanjina 24/II. Single copy U.S. \$ 4. — Annual subscription U.S. \$ 12 should be sent to Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nemanjina 24. Account c/o Beogradska banka 60811-620-16-1-320001-02090. Please send all contribution in 2 copies with a summary.

YU ISSN 0023-5164

Stampa: GRO „Kultura“, OOUR „Slobodan Jović“, Beograd, Stojana Protića 52

---

---

# SADRŽAJ

---

## TEME

*Milena Primorac*  
STRANI RADNICI: PRILAGOĐAVANJE I  
INTEGRACIJA

8

*Herbert Markuze*  
UMETNOST U JEDNODIMENZIONALNOM  
DRUŠTVU

33

*Rudi Supek*  
SOCIOLOGIJA I HUMANISTIČKE ZNANOSTI

45

*Vladimir Jankelevič*  
HUMORESNA IRONIJA

54

*Rasel Džekobi*  
DRUŠTVENI ZABORAV I NOVE IDEOLOGIJE

68

*Zan Bodrijar*  
SUMRAK ZNAKOVA

85

## ANTROPOLOŠKA RAZMATRANJA

*Emil Dirkem*  
DEFINICIJA RELIGIJSKE POJAVE I RELIGIJE

106

*Vesna Korać*  
SHVATANJA MITA KAO TVOREVINE  
„PRIMITIVNOG MENTALITETA”

132

*Ivan Vejvoda*  
JEDNO VIĐENJE ANTROPOLOGIJE/ETNOLOGIJE

151

---

## ZBIVANJA

*Fransoaz An*  
IZDAVANJE POEZIJE U FRANCUSKOJ  
**166**

*Bojana Pejić*  
CENTAR BOBUR I IZLOŽBA PARIZ—MOSKVA  
1900—1930.  
**171**

## OSVRTI

*Ranko Bugarski*  
ČOVEK U SVETU SIMBOLA  
**192**

*Ljubiša Rajić*  
M. RADOVANOVIĆ: SOCIOLINGVISTIKA  
**201**

*Radomir Dorđević*  
ZAGONETKE INTUICIJE: ROĐENJE IDEJE  
**206**

*Stanoje Ivanović*  
OBRAZOVANJE PRE SVEGA  
**212**

*Željko Simić*  
ZIDANICA NA PESKU  
**218**

## INFORMACIJE

*Živko Rotarević*  
NOVE LEVICE U EVROPI  
**228**

SUMMARY  
**233**

---

I DEO

---

# TEME

---





# STRANI RADNICI: PRILAGOĐAVANJE I INTEGRACIJA

---

## *Određenje pojmova*

Kao savremena „industrijska rezervna armija“, strani radnici predstavljaju danas sastavni deo ekonomske i društvene strukture najrazvijenijih zapadnoevropskih društava. Poznato je da su oni koncentrisani u određenim industrijskim granama i zanimanjima, sa najnižim najamninama a na najtežim uslovima rada. U društvenoj slojevitosti zemalja u kojima rade zauzimaju najniži položaj. Stambeni uslovi njihovog života izuzetno su nepovoljni; izloženi su snažnim predrasudama i raznim oblicima diskriminacije. Nemaju niz radnih, sindikalnih i političkih prava. U ovom radu ukratko ćemo razmotriti, sa sociološkog gledišta, neke od osnovnih problema sa kojima se radnici koji borave na privremenom radu u inostranstvu suočavaju u svakodnevnom životu: od teškoća privikavanja na novo radno mesto do onih vezanih za njihovo uspešno uključivanje u društveni život zemalja u kojima borave. To su, dakle, problemi vezani za lični integritet i društveni i kulturni identitet stranog radnika.

Sociološki pristup procesu individualnog ili grupnog prilagođavanja stranih radnika novoj životnoj sredini podrazumeva širi uvid u niz društvenih, kulturnih i psiholoških činilaca koji mogu imati uticaja na tok ovog procesa, a moraju se posmatrati u kontekstu uzajamnog dejstva šire društvene sredine i samih radnika. Ovakav pristup bi zahtevao i dugotrajniji dodir i povezanost sa onima čije se promene u procesu privikavanja posmatraju. Malo je, međutim, literature koja se zasniva na ovakvoj vrsti iskustva; postoji jedino izvestan broj radova u kojima se iz psihološkog ugla prate negativne

---

*posledice* neuspele integracije ili prilagođavanja stranih radnika.

Asimilacijom doseljeničke grupe zatvara se krug procesa migracije. Ovim procesom se označava stanje u kome se doseljenička grupa tako potpuno i celovito prilagodila novom društvu da je kao grupa u novoj sredini izgubila svoj poseban identitet. Za člana doseljeničke grupe ili celu grupu kaže se da se nalaze u procesu asimilacije onda kada sami žele da prihvate kulturu ostalog dela stanovništva i da se sa tom kulturom identifikuju.

„Integracija” je izraz koji ima mnoštvo značenja; između ostalog, on znači da jedan deo ulazi ili se priključuje nekoj celini, bilo promišljenim i planskim nastojanjem ili je rezultat jednog postepenog i spontanog procesa. Ponekad se „integracija” koristi kao sinonim za „asimilaciju”. Bez obzira na različita značenja ove često upotrebljavane reči, u društvenim naukama reč „integracija” se upotrebljava i za označavanje onog procesa kojim treba postići i olakšati harmonične odnose među različitim društvenim grupama kao što su, na primer, doseljenička grupa i ostalo stanovništvo. Pri tom ne mora biti sasvim jasno da li će ovakvo nastojanje u potpunosti odgovarati kulturnim potrebama društva čiji se obrasci ponašanja uzimaju kao uzor, ili pak kulturnim potrebama doseljeničkih grupa koje prihvataju ove obrasce.<sup>1)</sup>

Poslednjih godina se u literaturi pojam integracije koristi naročito u slučajevima kada se razmatraju problemi migracije stanovništva i niz pitanja vezanih za pojam rase i svih onih društvenih pojava čiji se uzroci i posledice vezuju za ovaj pojam. Pojam integracije ovde označava proces kojim se različite manjinske grupe, zadržavajući sopstvenu kulturu i religiju, prilagođavaju širem društvu koje ih prihvata kao ravnopravnog člana u svim oblicima društvenog udruživanja. Pripadnici ovakvih grupa uživaju sva građanska, politička i društvena prava i izvršavaju sve svoje dužnosti prema društvu, ali, istovremeno, kao članovi posebnih zajednica mogu negovati jezik i običaje grupe kojoj pripadaju, zadržavajući i neke institucije takve grupne pripadnosti. Ovaj oblik integracije, u kome deo biva uključen u celinu, zadržavajući pri tome svoj poseban identitet, zove se i „kulturnim pluralizmom”, a podrazumeva istovremeno postojanje i uzajamnu toleranciju nekoliko kultura u okviru jednog društva. Ovaj kulturni pluralizam se razlikuje od zaštite kulturnog

---

<sup>1)</sup> E. J. B. Roe et al., *Colour and Citizenship*, Oxford Univ. Press for IRR, 1969, str. 23—24.

identiteta grupa koje su, ne samo po svojim kulturnim obeležjima već i teritorijalno, izdvojene u okviru jedne zemlje. Uzeta u ovom smislu, integracija može izgledati kao završna faza prilagođavanja i uključivanja doseljeničkih grupa u novo društvo, ili, pak, kao proces koji vodi potpunoj asimilaciji doseljeničke grupe. Ovako shvaćena integracija ne označava proces asimilacije u kome se jedna kultura gubi u drugoj, već podjednake izgleda za razvoj obeju, u uslovima kulturnih razlika i u atmosferi uzajamne tolerancije.<sup>2)</sup>

Sve su ovo procesi dugog trajanja; da bi se o njima uopšte moglo govoriti, treba da protekne jedna ili više generacija doseljeničke grupe. U početnim fazama procesa ekonomske emigracije prilagođavanje doseljenika novoj životnoj sredini može teći veoma sporo; doseljenik može pokazivati minimum sklonosti da se prilagodi novim uslovima, ali će ipak biti u stanju da obavlja svoj posao i obezbedi sebi sredstva za život. S druge strane, on može ispoljiti snažnu želju za prilagođavanjem, ali može osetiti da drugi odbijaju da ga prihvate kao ravnopravnog člana društva. Brzina kojom će se proces odvijati biće različita za različite grupe i pojedince u tim grupama. Društvo u kome se doseljenici nalaze može, dakle, pokazati veću ili manju spremnost da prihvati pojedine doseljeničke grupe, što može biti u neskladu sa očekivanjima i pokazanom spremnošću pojedinih doseljenih grupa. Ceo proces može biti zaustavljen netrpeljivošću i neprijateljstvom i jedne i druge strane.

Uzroke uspeha ili neuspeha uzajamnog prilagođavanja između doseljenika i domaćeg stanovništva ne treba tražiti ni u jednim ni u drugima, već u njihovoj uzajamnoj povezanosti, budući da je struktura društva „po svom karakteru velikim delom izvedena iz jednog dijalektičkog procesa: neprestani niz izazova proizvodi reakcije, a njihovo razrešenje određuje gde će biti granične linije i ko biva uključen. Taj proces obuhvata ne samo one koji u društvo stupaju spolja već i grupe unutar samoga društva koje pokušavaju da obezbede pristup izvorima moći, materijalnih dobara i statusa”.<sup>3)</sup>

Razmatranje integracije stranih radnika u zapadnoevropskim društvima može pokazati suštinsku razliku između klasičnog tipa ekonomskih emigracija devetnaestog veka, kada su useljeničke zemlje, primajući doseljenike, gledale u njima svoje buduće građane, i savremenih

<sup>2)</sup> *Ib.*, str. 24—25.

<sup>3)</sup> *Ib.*, str. 25.

ekonomskih emigracija, sa kojima to više nije slučaj. S obzirom na to da je zapošljavanje stranih radnika u zapadnoevropskim zemljama relativno skorašnja pojava, i s obzirom na to da je za svaku analizu problema integracije potrebno raspolagati pouzdanim obaveštenjima dobijenim, pre svega, na osnovu dugoročnijeg posmatranja ovog procesa, može se postaviti pitanje o celishodnosti razmatranja ovog odnosa. Smatramo, ipak, da se na osnovu niza obeležja zapošljavanja stranih radnika mogu izvući neki zaključci o tome kako se gleda na njihovu društvenu integraciju. Zato društvena integracija ovde neće označavati samo proces kojim se strani radnici prilagođavaju uslovima života i rada u novoj sredini, već i oblike njihovog aktivnog uključivanja u društveni, kulturni i politički život te sredine.

Teškoće na koje strani radnici nailaze, navikavajući se na zahteve nove sredine, posmatraćemo na nekim najčešće ispoljenim oblicima ponašanja koji govore o manjem ili većem uspehu njihovog navikavanja i prihvatanja nove uloge ili položaja u društvu. Drugim rečima, problem prilagođavanja radnika novim radnim uslovima može se iskazivati kroz učestalost njihovih povreda na radu, kao što o stepenu njihove prilagođenosti može govoriti učestalost različitih prekršaja koje učine i sl. Isto tako, za zaključak o tome da li su strani radnici postali ravnopravni članovi jednog društva, njegov sastavni deo, od pomoći može biti saznanje da li u takvom društvu postoje organizovane akcije stanovništva za progon stranih radnika iz tog društva.

Ogroman broj „relativno suvišnog radničkog stanovništva” seoskog je porekla, i nosi u sebi sva društveno-kulturna svojstva koja pripadaju ovoj velikoj društvenoj grupaciji. Oni dolaze iz sredine u kojoj se pravila ponašanja i kultura zasnivaju na tradiciji, u kojoj porodica predstavlja najvažniju društvenu grupu, a odnosi u većini društvenih grupa zasnivaju se na osećanju međusobne simpatije ili na srodničkim vezama. Njihove okvire ponašanja određuju navike i poverenje u druge, običaji zasnovani na tradiciji. Bez obzira da li su strani radnici, koji se zapošljavaju u najjačim industrijskim centrima Zapadne Evrope, došli u njih direktno sa sela ili, pak, imaju iskustvo gradskog načina života, ovo preseljenje u svakom slučaju za njih predstavlja susret sa nepoznatim i iskustveno neproverenim načinom života. Predstoji im prilagođavanje drugačijoj kulturnoj sredini, gradskom načinu života i industrijskom načinu proizvodnje.<sup>4)</sup>

<sup>4)</sup> U najširem smislu, društveno-kulturna zaleđina stranih radnika bi se mogla označiti pojmom „zajednice” (Gemeinschaft), a sredina u koju dolaze pojmom

Pridošlice se u inostranstvu sreću sa pripadnicima različitih društvenih grupa, iako nemaju dodira sa svima njima; naprotiv, njihova društvena komunikacija je svedena na minimum čak i sa društvenom grupom kojoj kao radnici i sami pripadaju. Suočavaju se sa novom kulturom, a da pri tom ne znaju ni jezik naroda čiju kulturu žele da razumeju i prihvate. Najčešće ne raspolazu dovoljnim obaveštenjima o tome u kakvim će uslovima raditi ili stanovati, kakva su prava i dužnosti koje će imati i sl. Kako mnoga istraživanja pokazuju, na rad u inostranstvo oni polaze sa uverenjem da se „tamo bolje živi“, i da „svi mogu naći posao“. Istovremeno, veliki broj radnika zna da će u stranoj zemlji morati da radi znatno više nego do tada i da će se mnogo čega odricati kako bi mogli da se vrate sa većim uštedama. Pa ipak, uprkos njihovoj spremnosti da prihvate otežane uslove života, stvarnost u kojoj će se naći često će biti teža od onoga što su očekivali.

Veliku prepreku u privikavanju stranih radnika na nove uslove života čini to što i radnici i članovi društva u koje su došli smatraju taj

„društva“ (Gesellschaft), onako kako to čini Ferdinand Tönnies. U „zajednici“ postoji jedinstvo ljudskih volja kao oblika „jednog prvobitnog ili prirodnog stanja, koje se održava kroz empirijsko odvajanje i uprkos njemu, i različito se uobličava, već prema nužnom i datom kvalitetu odnosa između različitih uslovljenih individua.“ Ljudi su ovde „svojim voljama međusobno povezani na organski način i uzajamno se afirmišu“, a osnovu njihove povezanosti čine odnosi srodstva, susedstva i prijateljstva. U međusobnim odnosima ljudi ovde postoji razumevanje, a u širim društvenim odnosima sloga. Nasuprot ovakvoj povezanosti ljudi u zajednici, u „društvu“ postoji njihova razdvojenost: dok ljudi u zajednici „ostaju povezani uprkos svim faktorima razdvajanja, dotle u društvu ostaju razdvojeni uprkos svim faktorima povezivanja.“ Ovde je „svako sam za sebe, izolovan i u stanju tenzije u odnosu prema svima ostalima“, budući da se društvo zasniva na principima trgovine i razmene tj. odnosima kupca i prodavca, uopšte, odnosima konkurencije. Međusobno ponašanje ljudi je organizovano na principima određenih konvencija i učtivog odnosa prema drugima, a za svako pružanje usluge drugome, očekuje se i zahteva njeno povratno dejstvo. „U zajednici sa svojim čovek se od rođenja nalazi vezan za nju i u dobru i u zlu. U društvu čovek ide kao u tuđinu. (...) Zajednica je trajni i istinski, a društvo samo prolazni i prividni zajednički život.“ Ferdinand Tenios, „Zajednica i društvo“, u Talcot Parsons i drugi, *Teorije o društvu*, Vuk Karadžić, Beograd 1969, Prva knjiga, str. 184—193.

Slično je i sa razlikom koju Emile Durkheim pravi između „mehaničke solidarnosti ili solidarnosti po sličnostima“ i „solidarnosti proistekle iz podele rada ili organske solidarnosti“. Analizirajući proces prilagodavanja migranata novim društvima, Anthony H. Richmond polazi od ovih i nekih drugih tipova društvene morfologije, a on sam pravi razliku između tradicionalnog, industrijskog i postindustrijskog društva. Vid. A. H. Richmond, „Sociology of migration in industrial and post-industrial societies“, u J. A. Jackson (ed.), *Migration*, Cambridge Univ. Press, 1969, str. 272—281.

boravak privremenim. Oni često kazuju da su u stranu zemlju došli samo da nešto zarade i da uopšte nisu zainteresovani ni za kakvo dublje upoznavanje nove sredine. Jedino područje u kome su primorani da u ovom pogledu čine ustupke jeste sfera rada, radno mesto i radni zadatak. Ponekad se čuju iskazi radnika kao što su: „nama ne treba ništa što je strano”, „u svakom pogledu smo bolji od njih”, „nemam se ja na šta ovde navikavati”, itd. Tako jedan autor ističe da se prilikom velikog broja istraživanja u kojima su strani radnici bili pitani da li žele da na jedan trajniji i dublji način budu uključeni („asimilirani”) u društvo u kome rade, pokazuje da oni to zapravo i ne žele, već da jedino nameravaju da se što pre vrate svojim kućama.<sup>5)</sup> Pred svakim istraživačem stoji krupan problem kako najbolje protumačiti iskaz radnika koji više od šest ili čak deset godina provede u jednoj zemlji, a da pri tom izjavljuje da za sve što dolazi „od njih” nije zainteresovan; istraživač mora voditi računa o mnoštvu uzroka i okolnosti koji su doveli do ove prividne nezainteresovanosti i isključivosti. Za ovakve iskaze od velike važnosti može biti to da radnik posle izvesnog vremena počinje tražiti „krivca” za neuspehe koje je preživeo u nastojanju da bezbolno ostvari svoj plan. Posebno je to slučaj kada se uzme u obzir da je takav radnik najverovatnije već duboko razočaran svojim položajem u društvu i činjenicom da je, kada je pokušavao da postane sličan drugima, doživljavao poniženja. Nije teško zamisliti njegovo raspoloženje u situaciji kada je izbacivan iz restorana ili sa igranki gde je „gastarbajterima” zabranjen pristup. U svakom slučaju, potreba za ravnopravnim i aktivnim učešćem u društvenoj grupi ili sredini predstavlja jednu od osnovnih ljudskih potreba. Stranim radnicima širom Zapadne Evrope ona je nedvosmisleno i grubo uskraćena. Da kod došljaka postoji želja da se približe i izjednače sa ostalim pripadnicima društava u kojima su se našli, pokazuje već niz spoljašnjih, na prvi pogled uočljivih obeležja njihovog ponašanja, počev od upadljivo izmenjenog načina odevanja, trke za kupovinom često nepotrebnih stvari, do prilika u kojima će, kada se nađu u svojoj zemlji, razgovarajući sa poznanicima, stalno upotrebljavati nekočinu stranih reči koje su naučili.

Sredina u kojoj se našao ne pruža stranom radniku veliko razumevanje i ne pokazuje strpljenje za proces njegovog prilagođavanja. Njegov odnos sa domaćim stanovništvom krajnje je instrumentalizovan: on je trenutno potreban, ali

<sup>5)</sup> Uli Windish, „Travailleurs imigrés, xenophobie et capitalisme: le cas de la Suisse”, *Espaces et Sociétés*, 1971, No. 4, str. 103.

samo kao pomoćna radna snaga koja će uvećati društveno bogatstvo. Sistemom „rotacije” stranih radnika pospešuje se odlazak starih i dolazak novih radnika u skupine koje su veoma čvrste, zatvorene i nesklone promenama; na taj način, jedino se menjaju sami strani radnici, ali ne i njihove kulture ili sistemi vrednosti. Faktori koji koče svaki pokušaj društvene integracije stranih radnika veoma su čvrsti i stabilni, a razlike u ekonomskoj i društvenoj moći, kulturne razlike, stepen učešća u raznim društvenim organizacijama, diskriminacija i netrpeljivost, stereotipni sudovi o pridošlicama koje imaju najniži položaj u društvenoj podeli rada — ukazuju na objektivne teškoće njihovog temeljnog spajanja sa domaćim življem i njihovom kulturom.

Glavni faktor koji otežava uspešno prilagođavanje stranih radnika i njihovo uključivanje u sve oblasti društvenog i kulturnog života zemalja u kojima žive svakako je to što su oni kao pripadnici velike društvene grupe *isključeni* iz društvenog života; posledica društvene izolacije je minimalno učešće u društvenim zbivanjima. To što su strani radnici izdvojeni kao posebna društvena grupa koja nema određena radna i politička prava ima određene posledice i u njihovom psihičkom životu. U literaturi se mogu naći radovi koji ukazuju na složenost uzroka koji izazivaju različite psihičke tegobe i poremećaje kod stranih radnika.<sup>9)</sup> Među te uzroke svakako spada svest samih radnika o tome da u novoj sredini zauzimaju najniži položaj u društvenoj podeli rada, da se kao pojedinci i pri-

<sup>9)</sup> Prema jednom istraživanju iz Švedske, mogu se razlikovati četiri glavna uzroka koja dovode do psihičnih poremećaja kod stranih radnika, poreklom iz evropskih zemalja. To su tegobe koje proističu iz (1) problema neuspešnog prilagođavanja uslovima života u novom društvu, zatim iz (2) problema „ljudskih odnosa” i različitih psiholoških problema koji se ispoljavaju kao somatske tegobe, (3) problemi vezani za političku i radnu sferu života i (4) alkoholizam i problemi stanovanja. Autori ovog istraživanja smatraju da „položaj migranata u tolikoj meri uzrokuje stresove, da se razboljevaju čak i one osobe koje su inače dobro društveno integrisane”. Što su strani radnici svojim poreklom prostorno i kulturno više udaljeni od Švedske i njene kulture, to su stresovi češći. U poređenju sa domaćim stanovništvom, strani radnici su češće oboljevali od paranoje, histerije, hipohondrije ili neurastenije, a manje od depresije, koja se češće sreće među Švedanima. Najozbiljnija duševna oboljenja se javljaju među onima koji su u Švedsku došli u mladom dobu ili kao deca. Vid. Elina Haavio-Mannila and Kerstin Stenius, „Mental Health Problems of the New Ethnic Minorities in Sweden”, *Acta Sociologica*, Vol. 17 (1974), No. 4, str. 367—391. Vid. takođe D. Kecmanović, B. Marković and I. Cerić, „Mental Disorders in Economic Emigrants”, *Acta Medica Jugoslavica*, Vol. 26 (1972), No. 4, str. 39—44; P. Bokun, *Migratorni stres kao mogući izazovni čimbenik duševnog oboljevanja*, doktorska disertacija, Sveučilište u Zagrebu, 1975.

padnici jedne društvene grupe nalaze u neravnopravnom odnosu prema članovima ostalih društvenih grupa, te da je veliki deo stanovništva prema njima neprijateljski raspoložen. Oni neposredno osećaju posledice svih društvenih predrasuda, mržnje ili ksenofobije. Strani radnik se nalazi u stanju jedne stalne napetosti koju pojačava osećaj nesigurnosti u novoj i neizvesnost o povratku u staru sredinu, strah da li će mu poduhvat u koji se upustio biti uspešan. Stavljen je u situaciju jednodimenzionalne psihičko-emocionalne usmerenosti ka uspehu i koristi, ka sticanju, pošto su to jedina područja njegovog društvenog ispoljavanja za koje drugi imaju opravdanja i razumevanja. Sredina u kojoj se nalazi doživljava ga kao privremeno prisutnog, kao osobu koja se tu našla da bi došla do novca, i tu prestaje svako drugo razumevanje i interesovanje. Ovo stanje, s druge strane, pruža stranom radniku osećanje da je njegov celokupan život u toj sredini privremen, ali i da su svi teški uslovi života, sva poniženja i stanja ljudske obespravljenosti isto tako privremeni. Stoga on ne može načiniti pravi izbor vrednosti; uz zadržavanje elemenata svoje tradicionalne kulture, on istovremeno prihvata elemente nove kulture, često bez realnih mogućnosti pravilnog izbora. Takvo stanje, samo po sebi, stvara niz psihičkih tegoba te se može reći da se strani radnici nalaze u situaciji da su iščupani iz svoje stare sredine, a u novu se još nisu ukorenili, što ih lako dovodi do različitih oblika ispoljavanja društvene dezintegracije.

Po mišljenju S. N. Eisenstadta, proces emigracije prati ne samo smanjenje broja društvenih uloga i grupa u kojima je doseljenik aktivan, već i izvestan stepen njegove „desocijalizacije”. Drugim rečima, kao društveno biće on ne uspeva, ili mu se ne omogućuje, da ispolji celokupnost svoje društvenosti. Najveće promene koje sam došljak doživljava svakako su njegov društveni položaj i potreba preinačenja vlastitog vrednosnog sistema. Migracija je proces u kome njeni učesnici menjaju vrednosti, ne uspevajući pri tom uvek da nove vrednosti prihvate u njihovoj celovitosti, budući da nemaju oformljene stavove o redosledu novih vrednosti; uz to, ma kakvi da su poredak i konzistencija doseljenikovih vrednosti, oni nisu u postojanom odnosu prema nekoj određenoj ulozi koju bi on imao, ili obliku nekog institucionalizovanog ponašanja kojeg bi se morao pridržavati. Zato saznanje o vrednostima koje doseljenik prihvata ili koje će nastojati da prihvati, može biti od pomoći u traganju za odgovorom na pitanje šta sve on može očekivati da će postići u novom društvu iz perspektive društvenog položaja koji zauzima. Problem je u tome što doseljenik živi u jed-



nom nestrukturisanom, neodređenom polju i što nikada ne može biti siguran koliko njegove različite želje i očekivanja mogu biti ostvareni.<sup>7)</sup>

Da bi proces društvene integracije za došljaka bio uspješno završen, odnosno da bi se ispunila njegova očekivanja vezana za uspješno obavljanje sopstvene društvene uloge, moraju biti zadovoljeni sledeći zahtevi koji stoje pred njim. Najpre, on mora savladati različite zahteve koji mu se postavljaju u pogledu obavljanja radnih zadataka, mora biti upoznat sa novim tehnološkim ili tehničkim načinom proizvodnje, mora naučiti novi jezik, poznavati prostor u kome se kreće. Po Eisenstadtovom mišljenju, ukoliko ne bi zadovoljio ove kriterije, došljak bi teško opstao u novoj sredini. Doseljenik mora, zatim, da „nauči kako da izvodi različite nove uloge koje su nužne u novom društvu”. Najzad, on mora pažljivo da preispita sebe i svoje mesto u društvenoj strukturi, s obzirom na novi sistem vrednosti koji počinje da prihvata, proveravajući sve to u odnosu na uloge koje već ima i one koje se od njega zahtevaju. Ovi složeni procesi stavljaju došljaka u situacije u kojima on zapravo mora ponovo da se socijalizuje. Da bi proces potpune integracije doseljenika u novo društvo bio završen, moraju biti zadovoljena još dva kriterija. To je, prvo, opšte osećanje „zadovoljstva” u novoj sredini i celovito i uspješno završeno prilagođavanje koje će se kao takvo potvrditi ako doseljenik ne doživi velike frustracije i ne dođe do nekog od oblika dezorganizacije ličnog identiteta. Drugi uslov uspješne društvene integracije doseljenika bilo bi ostvarenje njihove potpune rasprostranjenosti kao grupe u okviru glavnih institucionalnih sfera novog društva.<sup>8)</sup>

<sup>7)</sup> S. N. Eisenstadt, *The Absorption of Immigrants*, Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1954, str. 5—6.

<sup>8)</sup> *Ib.*, str. 6—15.

I. Taboada-Leonetti posmatra da li migracije imaju posledice na narušavanje personalnog integriteta ličnosti, te kakve probleme izazivaju s obzirom na personalnu i nacionalnu identifikaciju ličnosti, odnosno kakvi su odnosi između društvene integracije stranih radnika i njihove lične identifikacije. Kod stranih radnika se identifikacija ličnosti javlja na dva polja: kao nacionalna i kao društvena identifikacija, s obzirom na mesto koje zauzimaju u društvenoj podeli rada zemlje u koju su prispeli. Nacionalna identifikacija može biti dvojna: strani radnik može istovremeno osećati da pripada naciji porekla i naciji sa kojom privremeno živi, gde je privremeno nastanjen. Često on svoju pravu nacionalnu pripadnost nije u stanju da lako odredi. Po mišljenju autora, da bi strani radnik ponovo stekao pravo osećanje svoje društvene pripadnosti, treba da postane svestan svog položaja koji ima u društvenoj podeli rada. Zato je sticanje klasne svesti način da se pronade identitet; strani radnik se mora sa nekim poistovetiti, a najlakše mu je da se poistoveti sa društvenom klasom kojoj pripada. Stoga oni radnici koji smatraju da,

U knjizi *Poljski seljak u Evropi i Americi* William I. Thomas i Florian Znaniecki iscrpno razmatraju neke osnovne oblike ispoljavanja demoralizacije poljskih iseljenika koju određuju kao „slabljenje (decay) organizacije života individualnog člana društvene grupe”. Ovakvu demoralizaciju oni posmatraju među odraslim članovima ove grupe, kao i među njihovom decom. Po kriteriju značajnosti i reprezentativnosti izdvajaju dezintegraciju ličnosti izazvanu različitim problemima ekonomske prirode, odnosno posledice od neuspeha celog poduhvata iseljavanja u najširem smislu (što dovodi do ekonomske zavisnosti od drugih članova i institucija društva u koje su prispeli), zatim narušavanje bračnih veza i ubistva.<sup>9)</sup> Autori smatraju da je sigurno da do ovih poremećaja ne bi došlo da su doseljenici ostali u svojoj staroj sredini, i da su ti poremećaji posledica neuspelog prilagođavanja novoj sredini. U proširenom domaćinstvu seoskog tipa, na primer, iseljenicima, za koje bi se moglo reći da su i nezavisno od emigracije mogli ispoljavati određene psihičke poremećaje, članovi domaćinstva ili neke druge seoske grupe, pružili bi mogućnost da obavljaju takve uloge u porodici i društvu za koje bi bili psihički sposobni. U novom društvu ovo im nije omogućeno na dovoljno uspešan način.

#### *Prilagođavanje*

Strani radnici su postali „zahvalan uzorak” za proučavanje različitih teškoća na koje čovek nailazi u procesu prilagođavanja novoj sredini. Ako se posmatraju problemi zdravlja, različitih nesreća na radu, kriminalitet, način na koji provode slobodno vreme, narušeni porodični odnosi

radeći u stranoj zemlji, obavljaju društvenu ulogu pripadnika radničke klase, bez obzira na svoje nacionalno poreklo, i koji imaju razvijenu svest o svojoj klasnoj pripadnosti, daleko lakše podnose boravak u tuđini. Oni radnici koji nisu došli do ovakvog nivoa klasne svesti često traže izlaz u nizu različitih planova, težnji i ciljeva, prelazeći veoma lako u sferu iracionalnog. Vid. Isabel Taboada-Leonetti, „Le problème de l'identité chez les immigrants des départements d'outre-mer: l'exemple des Réunionnais”, *Sociologie du Travail*, 1972, No. 3, str. 294–315.

<sup>9)</sup>Demoralizacija doseljeničke dece izražava se najčešće u skitnji i sitnim prevarama. Autore je iznenadilo to što su slučajevi lične demoralizacije izazvani ekonomsko-društvenim uzrocima, bili relativno retki kod poljskih doseljenika. Pogotovo kada se uzme u obzir to da su oni iz jednog tako reći kmetskog položaja seljaka prešli u društveno-ekonomski sistem u kome su postajali pripadnici radničke klase u veoma kratkom vremenskom periodu. Naviknuti na radne ugovore o obradi zemlje koji su važili po dvanaest godina, našli su se u situaciji u kojoj su ne samo više puta godišnje nego nekada i nedeljno menjali posao. Vid. William I. Thomas and Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, Dover Publications Inc., New York 1958, Vol. II, str. 1647–1621.

i sl., oni pružaju klasične primere za praćenje različitih patoloških poremećaja koje izaziva neuspela adaptacija.<sup>10)</sup>

Pre nego što uđu u stranu zemlju, radnici su dužni da se podvrgnu detaljnom lekarskom pregledu koji treba da zemlju prijema osigura od mogućnosti pojave zaraznih ili sličnih oboljenja, ili da se utvrdi da su radnici fizički sposobni za vrstu posla koji će obavljati. Na taj način, svaki radnik mora posedovati lekarsko uverenje da je zdrav i sposoban za obavljanje određenog posla.

„Prema nalazima lekara, ... nema posebnih indikacija koje bi upućivale na to da Alžirci dolaze bolesni. Ali, uslovi stanovanja, njihov društveni život, uslovi rada i niske zarade veći- ne njih po dolasku, zajedno sa naporima koje ulažu u proces prilagođavanja, izlažu ih, naročito za vreme prvih šest meseci boravka, izvesnim bolestima, od kojih su najčešće tuberkuloza, digestivni poremećaji i psihosomatske bolesti. Učestalost drugih oboljenja nije veća, nego je možda čak i manja nego što postoji među Francuzima. Svi lekari koji su lečili strane radnike, zapažaju da je „opšte ponašanje zajednice prema došljaku faktor koji je odgovoran za nastanak i prestanak smetnji“. Svi oni koji po bolnicama leče radnike poreklom iz zemalja Severne Afrike, podjednako su iznenađeni njihovom otpornošću prema bolestima.“<sup>11)</sup>

U poređenju sa domaćim stanovništvom, strani radnici imaju vrlo visoku stopu izvesnih oboljenja, pre svega tuberkuloze. Različiti su uzroci češćeg javljanja tuberkuloze kod stranih radnika nego kod domaćeg stanovništva. Među najvažnijim svakako da je taj što je tuberkuloza bolest koju velikim delom izazivaju beda i siromaštvo, teški uslovi života, slaba ishrana, premorenost i sl. Pridošlice žive upravo ovakvim životom, a mogu se još dodati emocionalne napetosti, osećanje nesigurnosti, usamljenosti, promena klimatskih uslova. Ne treba zaboraviti da strani radnici dolaze iz južne Evrope, Azije i Afrike,

<sup>10)</sup> Navedena obeležja najčešćih ispoljavanja neuspelog privikavanja na novu životnu sredinu posmatrače se uglavnom na osnovu vrlo iscrpne analize u S. Castles and G. Kosack, *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*, Oxford Univ. Press, 1973, str. 318—373 i R. Desclotres, *The Foreign Worker: Adaptation to Industrial Work and Urban Life*, OECD, Paris 1967, str. 43—52, 151—165. Pregled istraživanja i različitih teorijskih opredeljenja u praćenju problema prilagođavanja doseljenika novoj životnoj sredini daje se u Charles Price, „The study of assimilation“, u J. A. Jackson (ed.) *Migration*, Cambridge Univ. Press, 1969, str. 195—200.

<sup>11)</sup> Madeleine Trebous, *Migration and Development*, OECD, Paris, 1970, str. 112.

odnosno područja sa blagom i toplom klimom, u zapadnu i severnu Evropu, što za neke grupe radnika zahteva posebno prilagođavanje bitno različitim klimatskim uslovima.

Radnici koji privremeno rade u inostranstvu imaju takođe veću stopu povreda (nesreća) na radu, nego što je ima domaće stanovništvo. Visoka stopa povreda na radu koja postoji među stranim radnicima može se objasniti upravo njihovom neprilagođenošću na novu radnu sredinu. Veliki deo stranih radnika poreklom je sa sela, a u tuđini se po prvi put sreće sa industrijskim načinom proizvodnje. Pošto za veoma kratko vreme moraju naučiti kako da obavljaju posao koji do tada nisu radili, i pošto često menjaju vrstu posla, uz kratkotrajna obučavanja, može se reći da su u većoj meri objektivno izloženi mogućnostima povreda na radu nego domaći radnici. Važan faktor je i neznanje jezika, te otuda nepoznavanje svih radnih propisa, nedovoljno razumevanje detaljnijih pravila koja se odnose na način proizvodnje, nemogućnost da se shvate pisane poruke koje ukazuju na opasnosti ili zabrane i sl. Strani radnici su zaposleni na takvim poslovima, na kojima je mogućnost i opasnost od povreda na radu i inače najveća (građevinarstvo, razne prerađivačke grane industrijske proizvodnje); oni rade najteže poslove, a pored toga, često prekovremenim, dopunskim radom obezbeđuju sebi novi izvor zarade, tako da je i premorenost česti uzrok njihovih povreda.<sup>12)</sup>

Jedno ispitivanje grupe alžirskih radnika (234), među kojima su gotovo svi (94,0%) bili bez kvalifikacija, pokazalo je da je oko polovine ovih radnika (47,0%) imalo bar jednu povredu na radu; 23,0% je imalo dva puta, a 10,0% radnika imalo je tri ili više puta takve nesreće. Zbog ovih povreda 68,0% došljaka nije radilo više od dve sedmice, a od poslednje povrede koju su imali, 47,0% ih je ležalo u bolnici, od kojih je gotovo polovina (49,0%) na lečenju ostala duže od dve nedelje.<sup>13)</sup>

U većini zapadnoevropskih zemalja uvreženo je verovanje o velikom broju krivičnih prestupa stranih radnika. U štampi tih zemalja često se javljaju napisi sa zvučnim i bulevarskim naslo-

<sup>12)</sup> S. Castles and G. Kosack, o.c., str. 340; Madeleine Trebous, o.c., str. 112—115.

Podrobnije o povredama i nesrećama stranih radnika na radnom mestu vid. *Hommes et Migrations Documents, Etudes Sociales Nord Africaines (ESNA)*, Paris, No. 842, 1973 i Nos. 866 i 874, 1974.

<sup>13)</sup> Albano Cordeiro, „Éléments sur la condition des travailleurs immigrés algériens”, *Economie et Humanisme*, 1971, No. 200, str. 24.

vima o zločinima koje čine došljaci i opštoj opasnosti koja zbog njihovog prisustva pretil svima. U naslovima novinskih članaka pokazuje se redovno prisustvo reči i fraza kao što su: nož, revolver, „topla krv“, „južnjački temperament“, obljuba, nasilje, krađa, „oaza za gangstere“, itd. Pišu se senzacionalne reportaže sa pažljivo i jednostrano odabranim podacima. Na taj način se stvara privid o visokom kriminalitetu stranih radnika. Retko se, međutim, vrši statističko izdvajanje prekršaja koje počinje samo strani radnici kao posebna društvena grupa. Tako se u Švajcarskoj, na primer, kriminalu stranih radnika pripisuju prestupi svih lica koji nisu švajcarski građani — dakle turista, sezonskih radnika ili pak međunarodno organizovanih profesionalnih kriminalaca, koji često borave u ovoj zemlji.<sup>14)</sup> Kada se pogledaju podaci o vrsti učinjenih prekršaja, vidi se da prestupi koje čine strani radnici spadaju u grupu tzv. lakših prekršaja (najčešće su to razne „igre na sreću“), a veoma retko su u pitanju prekršaji teže prirode (ubistva, pljačke).<sup>15)</sup>

Veoma je teško porediti stope kriminaliteta stranih radnika i domaćeg stanovništva. Njihovi ekonomsko-društveni uslovi života su sasvim različiti, a pogotovo njihove demografske odlike, tako da za ove dve grupe stanovništva nije moguće donositi zaključke izračunavanjem opštih stopa kriminaliteta. Stope kriminaliteta utvrđuju samo postotak izvršilaca prekršaja od ukupnog stanovništva u svakoj izdvojenoj grupi. Poznato je da su sklonost i spremnost da se izvrši prestup različiti, gledano po obeležjima kao što su, na primer, godine starosti ili pol. Većinu radnika koji borave na privremenom radu u inostranstvu čine muškarci i to oni mlađi (od 18—35 godina starosti), a ljudi ovih godina su i inače koncentrisani u grupi koja uvek ima najvišu stopu kriminaliteta. Ovo je samo jedan od razloga zašto svako globalno poređenje sa domaćim stanovništvom normalne starosne i polne strukture mora biti neobjektivno.<sup>16)</sup>

Koliko strani radnik malo oseća da pripada sredini u kojoj živi i radi dobro pokazuje i način na koji provodi svakodnevni život, a posebno svoje slobodno vreme. Kako provesti slobodno vreme najveći je problem za radnike-samce; iako je takvog vremena malo, ono je često „neizdržljivo“. Sam u stanu, oslobođen obaveza da

<sup>14)</sup> S. Castles and G. Kosack, o.c., str. 343; Paolo Cinnanni, *Emigrazione e imperialismo*, Editori Riuniti, Roma 1975, str. 182—184.

<sup>15)</sup> Bilten, Centar za istraživanje migracija, Zagreb, 1973, br. 10, str. 8—9.

<sup>16)</sup> S. Castles and G. Kosack, o.c., str. 342; Charles Price, o.c., str. 197.

radi, došljak je suočen sa svojom usamljenošću, celokupnim položajem i ulogom koje trenutno ima i pred sobom i pred drugima. Preko nedelje on gotovo neprekidno radi, fizički je zamoren, zauzet dnevnim obavezama koje mu ne dozvoljavaju da mnogo razmišlja o situaciji u kojoj se nalazi. Subotom i nedeljom, međutim, došljak ne zna kako da provede vreme, i obaveza da radi donosi mu zapravo olakšanje.

Bilo kakva kulturna aktivnost (poseta bioskopu, odlazak na neku priredbu i sl.), po pravilu, se otpisuje zato što zahteva materijalne izdatke, a došljak nastoji da što više uštedi. Da se ne spominju teškoće vezane za neizgrađene ili nepoljene kulturne potrebe ove vrste — znanje jezika da bi se film mogao normalno pratiti, itd. Već je rečeno da su izgledi za susret sa domaćim stanovništvom svedeni na najmanju meru. Pristup na lokalne zabave, naročito igranke, je ponekad stranim radnicima zabranjen, ili spojen sa očekivanim neprijatnostima, usled postojanja predrasuda, ksenofobije ili rasizma kod domaćeg stanovništva. Ako došljak želi da bude u društvu, ostaje mu jedino mogućnost da se nađe sa svojim zemljacima. Pošto su restorani gde bi se moglo sedeti duže vremena skupi za štedljiv strančev džep, sastaju se u malim i jeftinim kafeima ili lokalima, često posebno za njih i napravljenim. Mediteranski običaj stajanja i časkanja na ulici, pod vedrim nebom i u blagoj klimi, u stranoj zemlji hladne i vlažne klime teško je održavati. Obučeni u svoja praznična odela, svečani i živahni, mogu se krajem nedelje najčešće videti okupljeni na stanicama metroa, željezničkim stanicama, podzemnim pešačkim prelazima, parkovima ili javnim objektima napravljenim za najširu i najjeftiniju zabavu. Tu se mogu sresti sa ljudima koji su „novi”, tek prispeli iz njihovog kraja, i koji im mogu osvežiti zavičajne uspomene pričama o poslednjim događajima iz susedstva ili otadžbine.<sup>17)</sup>

Ovo okupljanje stranih radnika u grupama predstavlja svojevrstan fenomen i za njih same, i za domaće stanovništvo. Došljak se često zapošljava zahvaljujući tome što pripada određenoj zavičajnoj, prijateljskoj, susedskoj ili uopšte etničkoj skupini; primoran je da se hrani i da spava u grupi, da razgovara sa pripadnicima grupe koji znaju njegov jezik, da traži savet od članova iste grupe o tome gde šta može kupiti, pronaći, itd. Ovakvom „skupnom načinu života” strani radnik, pogotovo samac, često nužno pripada, to mu kao zahtev ili jedini izbor pruža samo društvo u koje je došao. Za došljake

<sup>17)</sup> S. Castles and G. Kosack, o.c., str. 356—361; R. Desclotres, o.c., str. 151—154.

ovakva pripadnost grupi može često biti jedini način života zahvaljujući kome u tuđoj i nepoznatoj sredini mogu i opstati, upravo im takve grupe mogu biti jedina podobnost za održavanje sopstvenog identiteta. Ali grupa otežava potrebu pojedinca za individualnim iskazivanjem, što može stvarati teškoće svakome ko je primoran da živi u grupi. Ovo, opet, može dovesti do javljanja posebnih tegoba psihičke prirode. U svakom slučaju, domaće stanovništvo doživljava stranog radnika pre kao pripadnika jedne grupe, uz postojanje jačih ili slabijih stereotipa o toj grupi, nego kao individuu koja ima određena svojstva i karakterne osobine nezavisno od toga kojoj društvenoj grupi pripada.

U slobodnim časovima, okupljeni ovako u grupama, strani radnici postaju upadljivi, izdvajaju se od drugih prolaznika koji se ne zadržavaju na ulici. Tada se mogu čuti mišljenja da ih „ima previše“, da su „opasni“; javlja se strah da će stranci „preuzeti zemlju“, da je zemlja njima već prenaseljena; zboreći nepoznatim jezikom deluju „preteće i opasno“.

#### *Selektivnost integracije*

Problemi integracije stranih radnika u zapadnoevropska društva moraju se takođe posmatrati u nešto drugačijem svetlu nego što se ovaj problem inače posmatra kada je u pitanju društvena integracija neke doseljeničke grupe. Na ovom planu se, kao što smo rekli, još jednom pokazuju bitne razlike između klasične iseljeničke emigracije i privremene emigracije. Mogućnost uspešne društvene integracije stranih radnika u zapadnoevropska društva ne zavisi samo od ekonomskih potreba tih društava za radnom snagom već i od niza drugih činilaca među kojima veoma važno mesto imaju demografski činioci, odnosno demografske politike tih društava. Poznato je da se demografska i ekonomska politika jedne zemlje mogu nalaziti u raskoraku i da demografski razvoj nije nezavisan od istorijskog razvoja društva.

Sa industrijskim načinom proizvodnje, u zemljama koje su prve počele da ga primenjuju tekao je i porast stanovništva, tako da su prve velike migracije iz Evrope u prekomorske zemlje (Ameriku) predstavljale velikim delom odliv suvišnog stanovništva. Francuska je bila među prvim zemljama u kojoj je uporedo sa opadanjem smrtnosti tekao i pad fertiliteta stanovništva. Nizak ili visok fertilitet stanovništva u znatnoj meri utiče na „demografsku uslovljenost veličine radne snage, odnosno proizvođačko svoj-

stvo stanovništva".<sup>18)</sup> Međutim, najveće stope smrtnosti ima upravo radničko stanovništvo jer ima najteže uslove života. Ovo stanje, zajedno sa niskim fertilitetom stanovništva izaziva određeni strah u ovim zemljama da će demografska osnova za ekonomski razvoj biti nepovoljna. Karakteristično je da je u literaturi u kojoj se razmatraju uzroci savremenih ekonomskih emigracija potcenjena ili zanemarena uloga demografskih činilaca. Zapošljavanjem stranih radnika, rešava se, između ostalog, problem nedovoljnog broja domaćih radnika u većini zapadnoevropskih zemalja, izazvan različitim društveno-ekonomskim činiocima među kojima značajnu ulogu imaju i demografske odlike domaćeg stanovništva. Važnost demografskih činilaca pokazuje se, međutim, u punoj meri baš s obzirom na pitanje društvene integracije došljaka, odn. mogućnosti koje im u tom pogledu pružaju zapadnoevropska društva.

Zahvaljujući demografskim činiocima, u pojedinim evropskim zemljama (Francuska, Švedska, Belgija) postoji naglašena težnja da se izvrši asimilacija pojedinih etničkih grupa doseljenih radnika. Uzroci zadržavanja stranih radnika mogu se kretati od činjenice da je u industrijski najrazvijenijim društvima smanjena intenzivna eksploatacija radničkog stanovništva tako da je postao neophodan jedan dodatni deo tog stanovništva sa strane, koji će omogućiti da se planirani obim proizvodnje i dalje zadrži na potrebnom nivou pa do nastojanja da se spreči odliv znatnog dela radničke najamnine iz zemlje u kojoj se strani radnici zapošljavaju i u kojoj treba da ostvare još jednu veoma značajnu ulogu — ulogu potrošača proizvedene robe.

Tako u izveštaju Organizacije za ekonomsku saradnju i razvoj (OECD) o evropskim migracijama stoji da se 1974. godina može smatrati prekretnicom u razvoju ekonomskih emigracija

<sup>18)</sup> Dušan Breznik, *Demografski metodi i modeli*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1972, str. 21.

U Francuskoj se 12—15,0% rađanja u toku godine pripisuje stranim radnicima. S druge strane, 1968. godine strani radnici su činili 5,4% ukupnog stanovništva Francuske, ali 6,3% aktivnog stanovništva. Na 100 aktivnih stranaca dolazi 112 neaktivnih, a na 100 aktivnih Francuza dolazi 151 neaktivnih. Vid. M. D., „Les effets économiques de la migration sur le pays d'accueil: tentative de bilan”, *Economie et Humanisme*, 1971, No. 200, str. 6.

Od ukupnog broja stranih radnika u Švajcarskoj njih 54,0% pripada starosnoj grupi od 15 do 39 godina. U periodu od 1969. do 1972. godine broj novorođenih Švajcaraca je iznosio 97.335 u toku jedne godine, a broj novorođene dece stranaca bio je 29.119, odnosno 30,0%. U periodu od 1959. do 1962. godine stopa nataliteta za Švajcarce iznosila je 13,1% na 1000 stanovnika, a za strance 23,9%. *Hommes et Migrations Documents*, No. 906, 1976, str. 23.



koje su se kretale u pravcu industrijski najrazvijenijih evropskih zemalja.<sup>19)</sup> Te godine je, naime, zaustavljeno privremeno zapošljavanje stranih radnika, i to na neodređeno vreme. U donošenju ovakvih mera najvažniju ulogu su odigrale političke odluke vlada zapadnoevropskih zemalja, a ne odluke iza kojih su stajali ekonomski uzroci; u većini tih zemalja poslodavci i dalje podnose molbe za dovođenje stranih radnika, ali se takve molbe odbijaju. Donošenje niza pravnih i administrativnih odluka o zaustavljanju dovođenja stranih radnika može se objasniti mnoštvom različitih uzroka među kojima ima i onih koji se tiču problema društvene integracije i novonastale potrebe prihvatanja stranih radnika kao stalne, a ne privremene društvene grupe. Višemilionsko prisustvo različitih etničkih skupina došljaka, koji su u svim zapadnoevropskim društvima zauzimali najniži položaj u društvenoj podeli rada, svakako da izaziva strah od nemira i društvenih sukoba koje bi eventualno mogli izazvati oni koji imaju marginalni položaj u društvu. U rešavanju ovog problema većina zapadnoevropskih vlada je našla izlaz u striktnim ograničenjima priliva stranih radnika, ali istovremeno i u nastojanjima da se poboljša ekonomski i društveni položaj radnika koji su već duže vremena bili zaposleni u tim zemljama. Ova nastojanja potvrđuje povećani broj dozvola stranim radnicima da dovode ostale članove svojih porodica, a svakako da spajanje porodica u procesu migracije ima veliki značaj za konačno određivanje dužine trajanja migracija i stepena društvene integracije onih koji se doseljavaju. Povećane su i investicije za izgradnju stanova u kojima bi stanovali strani radnici, osnivaju se široke mreže za rad socijalnih delatnosti kojima se nastoje rešiti neki od problema sa kojima se došljaci suočavaju, evidentni su pokušaji njihovog uključivanja u radničke organizacije tamo gde su zaposleni, u rad nekih institucija na nivou opština u kojima stanuju i sl.

U situacijama manjih ili većih ekonomskih poremećaja koji se dešavaju u svakoj od ovih zemalja i povremene nezaposlenosti i domaćih i stranih radnika, ovakva nastojanja govore o tome da je u većini tih društava postojala potreba da se strani radnici zadrže, ali i da se njihovo zadržavanje bolje iskoristi. Strana radna snaga će se tako regrutovati iz redova brojnih neaktivnih članova porodica stranih radnika koji su se ovima pridružili tokom njihovog boravka u inostranstvu, a naročito nakon podsticanja spajanja porodica u nekim zemljama. U Francuskoj je krajem 1973. godine na tržištu radne

<sup>19)</sup> SOPEMI za 1975. godinu, str. 33-34.

snage zabeležen porast od 35.000 stranih radnika koji do tada nisu bili aktivni, a koji su te godine kao postojeća unutarinja „rezerva” strane radne snage prvi put počeli da se zapošljavaju.<sup>20)</sup> Isto tako, poslednjih godina je zabeleženo sve češće zapošljavanje žena-stranih radnica. To su najčešće supruge došljaka koje se zapošljavaju u delatnostima tradicionalno poznatim po mogućnostima eksploatacije jeftine ženske radne snage. Ovakav porast je najveći u Švajcarskoj; žene, koje su u ovoj zemlji tokom 1974. godine dobile dozvole trajnog boravka ili dozvole boravka za jednu godinu, čine 86,0% od ukupnog broja stranih radnika-muškaraca koji su dobili dozvole iste vrste.<sup>21)</sup>

U većini zapadnoevropskih zemalja poslednjih godina doneti su zakoni koji svedoče o nastojanjima da deca stranih radnika dobiju državljanstvo zemalja u kojima su rođena. Tako u SR Nemačkoj od 1974. godine deca rođena u braku između Nemice i stranog državljanina odmah po rođenju dobijaju nemačko državljanstvo; iz takvih brakova se godišnje rađa oko 12.200 dece. U periodu od 1963—1972. godine broj Jugoslovena koji su primili nemačko državljanstvo iznosio je 35.184, od čega 11.398 čine deca.<sup>22)</sup>

Kako će i koliko strani radnici uspeti da se odomaće u zapadnoevropskim zemljama zavisiće, dakle, u najvećoj meri od samih zemalja u kojima su zaposleni, odnosno od toga koliko će im ta društva dozvoliti da se osećaju ravnopravnim. Da li će društvena integracija stranih radnika biti manje ili više uspešna ne zavisi samo od toga da li i koliko spremnost na integraciju pokazuju sami radnici, već u daleko većoj meri od niza ekonomskih, političkih i demografskih potreba zemalja u kojima se zapošljavaju.

Integracija stranih radnika u zapadnoevropska društva može primiti i jedan prinudni oblik dugogodišnjeg privikavanja i prihvatanja novih okvira načina života, iz prostog razloga što se dešava da radnici svoj boravak u stranim zemljama neplanirano moraju da produže, a za to vreme se u društvenom životu moraju ponašati onako kako to članovi tog društva od njih očekuju. Međutim, potpunija i uspešna integracija<sup>23)</sup> SOPEMI za 1974. godinu, str. 35.

<sup>20)</sup> *Ib.*, str. 44.

<sup>21)</sup> *Bilten*, 1974, br. 5, str. 5.

Za 27 godina (1946—1973) oko 240.000 stranaca je primilo švedsko državljanstvo, a među njima 3.300 Jugoslovena. Zlatko Pepeonik, *Jugoslovenska ekonomska emigracija u Švedsku*, Institut za geografiju, Zagreb 1976, str. 118.

cija stranih radnika najčešće se postiže onda kada im to omogućuje društvo u kome su se zatekli. Stoga je glavna odlika procesa integracije stranih radnika velika *selektivnost*; obim i nivo integracije određuju ekonomsko-politički i demografski faktori zemalja u kojima su strani radnici zaposleni. Onda kada ekonomske ili demografske potrebe jedne zemlje zahtevaju novi broj radnika koji će zauzimati određeni položaj u društvenoj podeli rada, integracija se podstiče i nalaze se putevi za njeno olakšanje. Zato se takve potrebe ispoljavaju periodično, zavisno od trenutnih zahteva ili zahteva donetih na osnovu planiranja privrednog razvoja zemlje. Finansijski izdaci dati za stručne prekvalifikacije stranih radnika (učenje jezika, opismenjavanje ili stanovanje), postaju na taj način isplativi; oni se vraćaju državi koja je imala troškove ove vrste. Stoga posebno zanimljiv fenomen u prćenju procesa privremenih ekonomskih emigracija predstavlja sudbina dece stranih radnika. Kada je reč o mogućnostima društvene integracije stranih radnika, može se reći da će uspeh i nivo te integracije moći najbolje da se iskaže kroz položaj i ulogu koju će u društvenoj podeli rada imati njihovi sinovi i kćeri koji će nastaviti da žive i rade u tim zemljama. Većina analiza i podataka ukazuju na to da ne postoje objektivne okolnosti na osnovu kojih bi se moglo tvrditi da će deca stranih radnika imati bolje izgleda od svojih roditelja u pogledu mesta i uloge u društvenoj podeli rada zemalja u kojima su odrasla ili se rodila. Naprotiv, na poslovima koje su obavljali ili to još uvek čine njihovi roditelji, oni treba da ih zamene.<sup>23)</sup>

<sup>23)</sup> Kao suštinski problem dece koja se nalaze sa roditeljima u inostranstvu pokazuje se problem njihovog školovanja. Deca, naime, često uopšte i ne pohađaju škole. Na osnovu jedne kontrole izvršene 1971. godine u nemačkom gradu Dortmundu utvrđeno je da od oko 2.500 dece stranih radnika njih 1609 tj. 64,0% uopšte nije pohađalo školu. Najčešći uzrok što deca došljaka nisu uključena u redovno školovanje jeste to da ne znaju jezik zemlje u kojoj žive. Često se dešava da roditelji koji su već doveli decu u stranu zemlju nemaju ni sami regulisano pravo boravka, tako da im deca ne mogu ni ići u školu. Isto tako, javljaju se problemi redovnog posećivanja ili uopšte upisa dece u škole zbog toga što starija deca moraju da čuvaju mladu dok im se roditelji nalaze na poslu.

Evidentno je da deca koja pohađaju školu postižu slab uspeh tokom školovanja. U pokrajini Severna Rajna — Vestfalija u SR Nemačkoj, gde deca stranih radnika čine trećinu od ukupnog broja svih učenika te pokrajine, u školskoj 1969/70 godini njih 40,0% na kraju školske godine nisu dobili svedočanstva o završenom školovanju, što je u velikoj nesrazmeri sa malim udelom nemačkih učenika koji ne završavaju školovanje. Mnoga deca stranih radnika napuštaju školu i za vreme trajanja školske godine, a čest je slučaj da deca ostaju po više godina u istom razredu.

Veliki broj dece stranih radnika smešten je u razrede sa mladm decom od njihovog uzrasta. U Beču je

Pored ekonomske strani radnici imaju važnu ulogu u političkom životu zemalja u kojima rade. Ne može se govoriti o mogućnostima integracije stranih radnika u zapadnoevropska društva a da se ne spomene odnos različitih političkih partija, političara ili političkih akcija usmerenih prema njima. U zemljama u kojima rade strani radnici povremeno postaju svojevrsan problem političkog života, predmet političkih rasprava, sporna tačka u saradnji i međusobnom odnosu različitih političkih partija, predmet javnih istupa vodećih političara nekih stranaka, itd. Širom Zapadne Evrope različite političke partije i političari ispoljili su organizovano neprijateljstvo prema stranim radnicima i mogućnostima njihove društvene integracije. Povremene političke kampanje protiv stranih radnika koje organizuju razne desničarske partije, neofašistički pokreti i slične političke organizacije, mogu ukazivati na jednu posebnu društvenu i političku ulogu koju pridošlice imaju u ovim društvima. Povremeno strane radnike proglašavaju za uzrok svakog „društvenog zla“, često su „krivi“ za nezaposlenost jer ih je, navodno, previše, zauzimaju sva radna mesta, zbog njih nema dovoljno stanova, mesta u bolnicama, autobusima, stvaraju probleme ekološke prirode, itd. Na taj način oni treba da za društvenu svest zadobiju ulogu analognu onoj koja je krajem srednjeg i početkom novog veka nametnuta osobama proglašenim za čarobnjake i veštice, ili pak Jevrejima tokom gotovo čitave istorije ovog naroda — ulogu društvene grupe koja nosi krivicu za postojeće odnose društvene nejednakosti, sukobe i krize u društvenom i političkom životu. Najpoznatiji slučajevi organi-

tokom 1971/72 školske godine samo 57,0% stranih učenika bilo raspoređeno u razrede adekvatne svojim godinama. Slični podaci dobijeni su u Francuskoj i Švajcarskoj. Problemi pripremnih razreda, dopunske nastave i dvojezičnosti u školovanju dece stranih radnika veoma su složeni. Od oko 50.000 jugoslovenske dece školskog uzrasta, koliko ih boravi u zapadnoevropskim zemljama, oko 21.000 pohađa dopunsku nastavu, čime se deci pruža mogućnost da uče ili ne zaborave maternji jezik, da se upoznaju sa istorijom svoga naroda i sl.

Vid. Brigitte Petrović, „Deca stranih radnika školskog uzrasta u SR Nemačkoj“, *Sociologija*, god XV (1973), br. 2, str. 334; *Bilten*, 1975, br. 5, str. 10; *Bilten*, 1972, br. 8, str. 7.

U poslednje vreme celokupni problemi oko zapošljavanja stranih radnika i u zapadnoevropskim zemljama i u zemljama njihovog porekla počinju da se koncentrišu na probleme vezane za tzv. drugu generaciju doseljenika. O tome svedoči i primer naše zemlje, što se može videti i iz istraživačkih programa nekoliko instituta u republičkim centrima. Tako ove godine u institutima društvenih nauka u Ljubljani, Zagrebu, Sarajevu i Beogradu započinju istraživački radovi koji treba da ukažu na značaj sudbine dece naših radnika koji rade u zapadnoevropskim zemljama.

zovano ispoljenog neprijateljstva prema stranim radnicima svakako da su kampanje koje su protiv njih vođene u Švajcarskoj i Engleskoj, a u daleko manjem obimu, i sa manjom dozom političkog dejstva, poslednjih godina u Švedskoj.

Posle 1964. godine u Švajcarskoj se uporno vodi pokret protiv „dominacije stranaca” (Überfremdung), a rodonačelnik „nacionalnog čistunstva” James Schwarzenbach, vođa „Akcionog komiteta protiv dominacije stranaca”, dobio je na referendumu 1970. godine 46,0% glasova za ideju proterivanja stranih radnika u ime spasavanja „nacionalnog identiteta”. Tada je isticano da „stranci opterećuju zemlju u svakom pogledu. Zbog njihove visoke stope rađanja, bolnice su prepune, dečje jaslje su pune strane dece, škole su postale malobrojne, ... zeleni prostori nestaju da bi ustupili mesto prenaseljenim zgradama”. Kampanja je sadržavala elemente romantičarskog antiindustrijskog pokreta, tražeći povratak idealizirane „nacionalno samodovoljne” poljoprivredne proizvodnje: „Razvitak koji će neizbežno voditi propasti naše zemlje mogao je biti zaustavljen još deset godina ranije. Da je to učinjeno, manje bi fabrika ‚ulepšavalo’ naše pejzaže i zagađivalo vazduh i vodu. Sada igramo uloge gospodarske rase, kojoj sve neprijatne poslove obavljaju ‚gosti’ — istorija ih zove robovima. Postaćemo beznačajni kao i sve druge rase gospodara ranijih epoha. Može zvučati paradoksalno, ali jedino što nas može spasiti jeste nova ekonomska kriza...” O integraciji stranih radnika govori se kao o nastojanju koje je u suštini nemoguće, jer se deca stranih radnika ne mogu pretvoriti u švajcarsku decu. „Ovaj metod se zove asimilacija i znači da doseljenici treba da se prilagode domaćem stanovništvu. U ovom kontekstu treba napomenuti da fizičke i mentalne karakteristike koje se zasnivaju na nasleđu ne mogu da se asimiliraju”. U dominaciji stranaca izgubiće se nacionalni karakter: „Strani radnici već imaju takvu moć, da im prilagođavanje više nije ni potrebno. Desiće se suprotno. Mi ćemo morati da se njima prilagođavamo, ako razvitak bude tekao sadašnjim tempom”.<sup>24)</sup>

Referendumom od 1974. godine, sa 66,0% glasova odlučeno je da se više od pola miliona stranih radnika protera iz Švajcarske za naredne tri godine. Kampanju protiv stranaca osudile su ovog puta političke stranke, udruženja poslodavaca, sindikati, crkve i javna sredstva obaveštenja. U dobroj meri, međutim, bila je to posledica „humanizma iz računa”. Na glavnom

<sup>24)</sup> S. Castles and G. Kosack, o.c., str. 439—441; „Les étrangers de la Suisse”, *Hommes et Migrations Etudes*, No. 121, 1973, str. 14—16, 107—116.

plakatu zastupnika i pobornika zadržavanja stranih radnika, ispod ilustracije koja prikazuje strance kako se preznojavaju na „priljavim poslovima”, bilo je napisano pitanje koje izražava dilemu koja je veoma prisutna u Švajcarskoj, i ne samo u njoj: „Da li biste vi radili njihov posao?”<sup>25)</sup>

U Velikoj Britaniji je Enoch Powell, političar iz redova konzervativne partije i član Donjeg doma, uspeo da od sporednih političkih problema vezanih za zapošljavanje stranih radnika načini temu koja je dominirala u političkom životu cele nacije, naročito 1968. godine u vreme odlučivanja da li će se Azijcima iz Kenije dati britanski pasoš ili ne. Kao i J. Schwarzenbach, i E. Powell u svojim govorima iznosi strahovanja da će zbog prisustva stranaca biti izgubljen nacionalni identitet Engleza; i on negira svaku mogućnost i potrebu društvene integracije došljaka. Powell brani englesku kulturu i Engleze koji „osećaju da su postali stranci u vlastitoj zemlji. Oni vide da njihove žene pri porođaju ne mogu da dobiju bolnički krevet, da za decu nema mesta u školi, da su im se kuće i susedstvo toliko izmenili da se više ne daju prepoznati, da su im planovi i izgledi za budućnost propali. (...) ... U celoj našoj istoriji naša nacija nije nikada znala za veću opasnost”<sup>26)</sup> Tako

<sup>25)</sup> Politika, 24. oktobar 1974, str. 2.

Po mišljenju Uli Windish, prisustvo ksenofobije u Švajcarskoj može se razumeti samo ako se uzme u obzir istorijski razvoj kapitalističkog načina proizvodnje u ovoj zemlji stavljen u odnos sa njegovim sadašnjim odlikama. Poznato je da je Švajcarska doživela nagli privredni razvoj neposredno posle drugog svetskog rata zahvaljujući pre svega činjenici što nije učestvovala u tom ratu. Razvitak švajcarskog kapitalizma bio je u velikoj meri uslovljen dobavljanjem dovoljnog broja radne snage, i Švajcarska je oduvek imala veliki broj stranih radnika, mada ne sa takvim društvenim problemima kao u poslednjih petnaestak godina. U Švajcarskoj je tokom posleratnih godina došlo i do narušavanja tradicionalno stabilnog društvenog poretka: javlja se mnoštvo radničkih štrajkova kao i veliki talasi povremene nezaposlenosti radnika zbog prelaska na novi način proizvodnje, spajanja velikih preduzeća i sl. Pri tom, sindikati nisu nikada u posleratnom periodu nastupali sa revolucionarnim zahtevima koji bi značili pretnju stabilnosti društvenog poretka. U takvoj situaciji postojećeg nezadovoljstva država je nastupala sa snažnom ideologijom etnocentrizma i povezivanja i jačanja švajcarske nacije, što je imalo određeni uticaja i u redovima radničke klase. Odgajano u duhu etnocentrizma, stanovništvo sada teško prihvata strane radnike kao sebi ravne ili pak mogućnost da se integracijom izjednače sa njima. Po mišljenju autora, pošto je ideologija etnocentrizma uvučena u redove radničke klase, a i zbog niza drugih činilaca koji se tiču karaktera savremene radničke klase, teško se može predvideti zajedničko borbena istupanja stranih i domaćih radnika. Uli Windish, o.c., str. 89–96.

<sup>26)</sup> Martin Walker, *The National Front*, Fontana/Collins, 1977, str. 109, 113. Mnoštvo citata iz Powellovih govora i širi osvrt na politički značaj njegovih istupanja

Englezi osećaju da su oni ti koji su izloženi „sistematskoj kolonizaciji”, a „političar koji govori o ovim stvarima samo obavlja svoju dužnost”. Kao političar, kao predstavnik političke partije, Powell je nudio različita rešenja za uklanjanje ovog „gorućeg problema”, zahtevajući bitne izmene u ekonomskoj oblasti života.

Po rečima jednog od istaknutih pripadnika britanske fašističke stranke „Nacionalni front”, govori E. Powella su često „podizali moral” ovoj političkoj stranci i neposredno uticali na povećanje broja njenih članova.<sup>27)</sup> Ova politička organizacija je poslednjih godina uspevala da od prisustva stranih radnika, naročito onih „obojenih”, stvara krupne događaje političkog života. Organizovanjem demonstracija u četvrtima gde se najvećim delom naseljavaju „obojeni” radnici, tučama i pretnjama, članovi Nacionalnog fronta izazivaju stvaranje društvenih sukoba i, što je najglavnije, jako osećanje straha za opstanak doseljenika. Sredstva javnog obaveštenja redovno prate ovakve istupe, te se na taj način skreće pažnja javnosti ne samo na postojanje ovakve političke organizacije, već i na to da su došljaci izabrani da budu nosioci krivice za postojeće probleme ekonomskog i društvenog života zemlje.

Iz podataka ispitivanja stavova francuskog javnog mnjenja prema stranim radnicima iz 1974. godine, može se delimično ukazati na odnos koji postoji među Francuzima prema društvenoj integraciji stranaca. Iz ovih podataka se može zapaziti da su Francuzi u daleko većem procentu spremni da se slože sa predlogom da stranim radnicima treba dati aktivno i pasivno pravo glasa kada je u pitanju njihovo učešće u radu raznih predstavničkih institucija vezanih za preduzeća u kojima se zapošljavaju (62,0%), nego što su voljni da prihvate strane radnike kao sebi ravne građane koji će isto kao i oni imati pravo da učestvuju na nacionalnim izborima. Tako, velika većina Francuza iz ovog ispitivanja misli da stranim radnicima ne bi trebalo dati pravo da učestvuju na izborima za predsednika republike (72,0%) niti na parlamentarnim izborima (70,0%). Nešto više od polovine ispitanika (52,0%) misli da ne treba svakome radniku koji to traži dati pravo da stekne francusko državljanstvo, i većina Francuza to pravo vezuje za dužinu boravka u Francuskoj; jedna trećina ispi-

vidi u Paul Foot, *The Rise of Enoch Powell: An examination of Enoch Powell's Attitude to Immigration and Race*, Cornmarket Press Ltd. 1969.

<sup>27)</sup> Martin Walker, o.c., str. 115.

tanika misli da potrebno vreme za sticanje tog prava treba da iznosi osam do deset godina.<sup>29)</sup>

Većina autora<sup>29)</sup> koji su razmatrali problem integracije stranih radnika u savremena zapadnoevropska društva ističe da se u tim društvima smatra da bi uspešan proces integracije stranih radnika rešio mnoge od njihovih problema, ali se pri tom uvek polazi od pretpostavke da se stranac mora privoleti novoj sredini upravo onako kako to sredina zahteva, tako da se može reći da se stepen i obim integracije ponekad određuju administrativnim aktima ili zakonom. Kada se imaju u vidu najčešće mere koje se preduzimaju za ostvarenje integracije stranih radnika, odnosno organizovanje tečajeva za učenje jezika i profesionalno „usavršavanje”, jasno je da su to mere koje idu za tim da se postigne samo njihova ekonomska, tj. profesionalna integracija. To je „instrumentalizovana”, funkcionalna integracija koja jedino podstiče njihovo prihvatanje u oblasti proizvodnje i masovne potrošnje, u području radne delatnosti ali ne i društvene i političke.

Ako se pođe od pretpostavke da životnu sredinu čovek ne doživljava samo kao mogućnost prilagođavanja toj sredini već i kao mogućnost prevazilaženja i stvaranja novih situacija za ispoljavanje sopstvenih želja i sposobnosti, onda se može postaviti pitanje ima li uopšte smisla govoriti o mogućnostima društvene i lične integracije stranih radnika u njihovu novu životnu sredinu. Ako se izdvoje samo neke od pretpostavki zrele i formirane ličnosti, ili potrebe svake individue, kao što su npr. društvenost i integritet, i kada se uzme u obzir činjenica da su ovi osnovni uslovi za egzistenciju svake ličnosti stranim radnicima često uskraćeni, ili da su jednostavno narušeni, moglo bi se doći do paradoksalnog zaključka da strani radnici ne predstavljaju uvek zrele ličnosti. Polazeći od toga da se tokom boravka u stranoj zemlji došliaku često uskraćuju neka od osnovnih potreba i nužnih svojstava ličnosti, može se reći da u

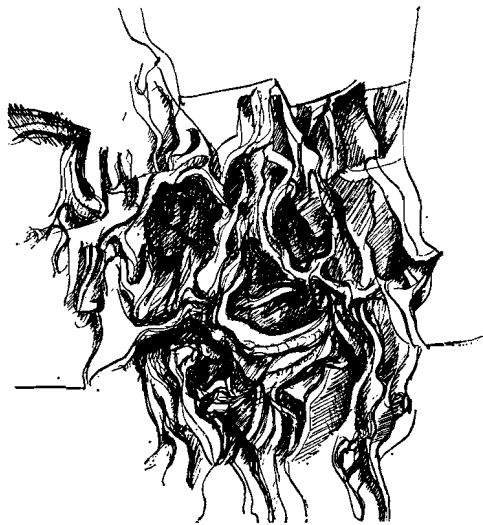
<sup>29)</sup> Alain Girard i dr., „Attitudes des Français à l'égard de l'immigration étrangère. Nouvelle enquête d'opinion”, *Population*, 1974, No. 6, str. 1044—1046.

<sup>29)</sup> Vid. naročito Marlos Nikolinakos, „Integracija kao ravnopravnost: Kritika koncepta integracije s marksističkog stajališta”, *Bilten*, Prilog, 1974, br. 6—7; Klaus Neubeck, „Problemi integracije stranih radnika”, *Bilten*, Prilog, 1975, br. 4; Uli Windish, o.c. i sledeće radove iz zbornika Hans van Houte and Willy Melgert (eds.), *Foreigners in our Community*, Keesing Publishers, Amsterdam 1971.; David Stephen, „Vocational training and immigrants”, Klaus Hüfner, „Problems of education and vocational training of migrant workers and their children”, Ger Ebbeling, „Community organisation and cultural minorities”, Sjeff Theunis, „Political rights and foreign workers”.



najmanju ruku, strani radnici pružaju dobar primer kako se može uticati na stvaranje otuđene ličnosti.

Pomenuli smo „kulturni pluralizam” kao oblik integracije koji pruža mogućnost da doseljenici neguju svoj kulturni identitet u uslovima tolerancije drugih kultura u okviru jednog društva. Svakako da je i suviše rano govoriti o tome da li će zapadnoevropska društva u kojima su se masovno zapošljavali strani radnici omogućiti uslove ovakve integracije. Na osnovu dosadašnjeg iskustva mali su izgledi da će se ovakva vrsta integracije ostvariti. Izrazita raznorodnost ovih doseljeničkih kultura nije glavna prepreka; postoje zemlje (kao što su Kanada ili Novi Zeland) u kojima se, uprkos postojanja mnoštva doseljeničkih grupa sa veoma različitim kulturnim sistemima, može govoriti o visokom stepenu kulturne tolerancije. Osnovna prepreka ostvarivanju ovakvog kulturnog pluralizma u zapadnoevropskim zemljama je ta što strani radnici predstavljaju marginalne, specifične grupe u ovim društvima na čiju se prisutnost gleda isključivo kao na prisutnost gole radne snage. Još dugo vremena će se njihova integracija očekivati isključivo na planu rada odnosno kulture rada.



---

HERBERT MARKUZE

---

# UMETNOST U JEDNODIMENZI- ONALNOM DRUŠTVU

---

Želeo bih da na samom početku\*) dam jednu uvodnu opasku lične prirode, tj. da kažem nekoliko reči o tome kako se kod mene javila potreba da se bavim fenomenom umetnosti. Koristiću tokom celog izlaganja termin „umetnost” u širem smislu koji obuhvata književnost, muziku i vizuelne umetnosti. Isto tako, pod terminom „jezik” podrazumevam (misleći pri tom na jezik umetnosti, umetnički jezik) sliku, skulpturu i ton, kao i reč.

Ova potreba se javila kod mene iz neke vrste očaja ili beznadežnosti — očaja zbog saznanja da sav jezik, sav prozaični jezik, a naročito tradicionalni jezik izgleda mrtav na neki način. Čini mi se da nije u stanju da prenese ono što se dešava danas i da je arhaičan i prevaziđen u poređenju sa snagom i nekim dostignućima umetničkog i pesničkog jezika, naročito u kontekstu suprotstavljanja ovome društvu od strane buntovne omladine našeg vremena koja diže glas protesta. Kada sam video mlade i učestvovao u njihovoj demonstraciji protiv rata u Vijetnamu, kada sam ih čuo kako pevaju pesme Boba Dilana, osetio sam na neki način — i to je vrlo teško izraziti — da je to zaista jedini revolucionarni jezik koji je danas moguć.

Ovo možda zvuči romantično i sebe često optužujem da sam možda i suviše romantičan u

\*) Predavanje održano na Školi Vizuelnih Umetnosti u Njujorku, 8. marta 1967. godine. Objavljeno u *Radical Perspectives in the Arts*, ed. Baxandall, 1972, Penguin Books, London.

proceni oslobađajuće, radikalne snage umetnosti. Sećam se poznate i stare izreke o besciljnosti a možda čak i zločinu umetnosti — Partenon uopšte nije bio vredan krvi i znoja ni jednog jedinog grčkog roba. Podjednako je površna suprotna tvrdnja da jedino Partenon opravdava postojanje robovlasničkog društva. Prema tome, koja je od ove dve tvrdnje ispravna? Kada posmatram današnju zapadnu civilizaciju i kulturu i opšte ubijanje i okrutnost u koje su utonule, čini mi se da je prva tvrdnja ispravnija od druge. Ipak, na kraju može ispasti da opstanak umetnosti predstavlja jedinu slabu kariku koja danas povezuje sadašnjost sa verom u budućnost.

U mnogim diskusijama u kojima sam učestvovao postavljalo se pitanje opstanka umetnosti u našem vremenu. Sama opravdanost postojanja umetnosti i istinitost umetnosti dovodili su se u pitanje. Bilo je to zbog totalitarnog karaktera našeg „društva izobilja” koje lako apsorbuje svaku nekonformističku delatnost i samim tim sputava mogućnost umetnosti da bude izraz i predstava sveta drugačijeg od „establišmenta”. Želeo bih da raspravim ovde da li je ova tvrdnja stvarno ispravna i da li je zatvoreno, sveprisutno i sveobuhvatno društvo u kome danas živimo pravi razlog agonije koju umetnost proživljava u našem vremenu. Razmatranje ovog pitanja povlači za sobom i šire pitanje o istorijskom elementu u celokupnoj umetnosti. Ako se osvrnemo na ovaj istorijski element u umetnosti, morali bismo da zaključimo da je kriza u kojoj se umetnost danas nalazi samo deo opšte krize političke i moralne opozicije našem društvu i njene nemogućnosti da definiše, imenuje i prenese svoje ciljeve društvu koje, na kraju krajeva, snabdeva dobrima. Ono snabdeva više i, možda, čak i bolje nego ikada ranije i zauzvrat snabdevanju ovim dobrima iznuđuje stalno žrtvovanje ljudskih života — smrt, osakaćivanje i ropstvo. Međutim, to se sve odigrava i suviše daleko od nas da bi većina mogla biti pogođena time.

Izgleda da su danas tradicionalni pojmovi i tradicionalne reči koji su se koristili da označe bolje društvo, tj. slobodno društvo (a umetnost je bliska slobodi) izgubili svako značenje. Oni nisu u stanju da izraze šta čovek i stvari danas jesu, kao što nisu u stanju da izraze šta čovek i stvari mogu biti ili bi trebalo da budu. Ovi tradicionalni pojmovi proizilaze iz jezika koji još uvek pripada predtehnološkom i predtotalitarnom dobu u kojem živimo. Oni ne sadrže iskustvo tridesetih, četrdesetih i šezdesetih godina ovoga veka i sama njihova racionalnost izdvaja ih od novog jezika koji bi mogao da

izrazi užas postojećeg stanja i obećanje onoga što može biti. Prema tome, od tridesetih godina na ovamo svedoci smo intenziviranog i sistematičnog traganja za novim jezikom, za poetskim jezikom koji je revolucionarni jezik, za umetničkim jezikom koji je revolucionarni jezik. Ovo implicira pojam *imaginacije* kao saznajne sposobnosti koja je u stanju da transcendirira i razbije steg „establišmenta”. U tom je smislu nadrealistička teza, onako kako je bila razvijana tokom ovoga perioda, uzdigla pesnički jezik na nivo jedinog jezika koji ne podleže sveobuhvatnom jeziku „establišmenta”, na nivo „meta-jezika” potpune negacije koja transcendirira čak i samu revolucionarnu akciju. Drugim rečima, umetnost može da ispuni svoju unutaraju revolucionarnu funkciju samo ako ona sama ne postane deo ni jednog „establišmenta”, uključujući tu i revolucionarni „establišment”. Ovo je po mom mišljenju najbolje izraženo u jednoj izjavi koju je dao Benžamin Pere 1943. godine:

„Pesnik ne može više da bude prihvaćen kao pesnik ukoliko se potpunim nekonformizmom ne suprotstavlja svetu u kome živi. On se suprotstavlja svima, uključujući tu i revolucionare koji deluju isključivo u političkoj areni koja je na taj način samovoljno izdvojena iz celine kulturnih zbivanja. Ovi revolucionari na taj način proklamuju podređivanje kulture ostvarenju socijalne revolucije.”

Nasuprot tome, nadrealisti proklamuju podređivanje socijalne revolucije istini poetske imaginacije. Međutim, ova nadrealistička teza je nedijalektička utoliko što svodi na minimum meru u kojoj je sam pesnički jezik prožet i zaražen opštom lažnošću i obmanom; jezik ne može da ostane čist, a nadrealizam je već odavno postao prometna roba.

Ipak, umetnost postoji i dalje, uprkos zaraženosti i stapanju. Jezik imaginacije i dalje ostaje jezik prkosa, optužbe i protesta. Citajući članak u časopisu *Remparts* o „Pohodu dece i Bobu Dilanu” naišao sam na sledeće stihove iz jedne pesme Artura O’Šonesija. Nisam ni najmanje imao pojma o tome ko je Artur O’Šonesi. Rečeno mi je da je on stvarno loš pesnik i na moje zaprepašćenje, video sam da je ta ista pesma citirana u Plavoj Knjizi Društva Džona Birča (John Birch Society)<sup>1</sup>). I pored svega, a to vam pokazuje koliko malo znam o umetnosti — volim ove stihove. Mislim da nam nešto govore, da nam kazuju nešto značajno, pa me zbog toga nije stid da ih vama ponovim:

<sup>1</sup>) Ekstremna desničarska organizacija u SAD (prim. prev.).

Čovek sa idealom, ako poželi  
krenuće i krunu osvojiti;  
a trojica što su novu pesmu ispevali  
čitavo carstvo mogu pogaziti.

Neovisno od pesničke vrednosti ovih stihova (makar se rimuju) — oni su jednostavno neistiniti i netačni. Ono što se stvarno dešavalo je da su pohodi dece, još od srednjeg veka, sa gitarama ili bez njih, uvek bivali pregaženi od strane carstava, a ne obrnuto kao što to ovi stihovi tvrde.

No ipak, uprkos ovoj činjenici, ovakvi stihovi i pesme i dalje postoje; umetnosti postoje, čak izgleda da primaju novu formu i funkciju, tj. one teže da svesno i metodički budu destruktivne, teže haotičnoj, negativnoj i besmislenoj anti-umetnosti; danas u svetu u kome smisao i red, ono što je „pozitivno“, mora da se nametne svim raspoloživim sredstvima represije, ove umetnosti i same primaju političku ulogu — ulogu protesta, negiranja i odbijanja.

Ovaj objektivni politički sadržaj umetnosti može da se ispolji čak i tamo gde se obnavljaju klasične i tradicionalne forme umesto forme razaranja, negacije i besmisla, na primer u slavljenju zakonite ljubavi i slobode u poeziji francuskog pokreta otpora — poeziji koju Pere ne prihvata. Izgleda da se danas u umetnost uključuju elementi (i to sada više nego ikada ranije) za koje se obično smatra da su za umetnost nebitni i da su joj strani; izgleda da umetnost po sebi u svom unutarnjem procesu i proceduri naginje ka političkoj dimenziji ne napuštajući forme same umetnosti i u ovom dinamičnom procesu estetska dimenzija gubi svoj privid nezavisnosti i neutralnosti. Takođe je moguće da se položaj umetnosti promeni u tolikoj meri i na takav način da se čistota, čak i mogućnost postojanja umetnosti *kao umetnosti* dovodi u pitanje. Umetnik je primoran da formuliše i da prenese istinu koja sa stanovišta umetničke forme izgleda nedokučiva i sa njom nespojiva.

Rekao sam da danas umetnost reaguje na krizu našeg društva. Ne samo da su neki određeni aspekti i forme ustaljenog sistema života ugroženi, već je ugrožen i sam sistem kao celina, ugrožen je i nastanak kvalitativno drugačijih potreba i zadovoljenja, a i novih ciljeva. Izgleda da je nužno da bitno drugačiji tip ljudskog bića pristupi konstrukciji kvalitativno nove životne sredine — i tehničke i prirodne — da se doba razvijenog varvarstva i brutalnosti ne bi otešlo u nedogled.

Ovo znači da umetnost mora da pronađe jezik i slike sposobne za prenošenje ove nužnosti kao *sopstvene nužnosti*, jer kako bi uopšte mogli da zamislimo da novi odnosi između ljudi i stvari mogu ikada nastati ako ljudi nastave da vide slike i govore jezikom represije, eksploatacije i mistifikacije. Novi sistem potreba i ciljeva pripada sferi mogućeg iskustva: možemo ga izraziti u smislu negacije ustaljenog sistema, tj. u smislu formi života, sistema potreba i zadovoljenja u kome su agresivni, represivni i izrabljivački instinkti podređeni osećajnoj, umirujućoj energiji životnih instinkata.

Kakva bi uopšte mogla biti uloga umetnosti u razvoju i ostvarenju ideje takvog univerzuma? Potpuna negacija ustaljene stvarnosti bio bi „estetski” univerzum, „estetski” u dvostrukom smislu koji se odnosi i na senzibilnost i na umetnost, tj. mogućnost primanja impresije forme — lepe i prijatne forme koja je mogući način postojanja ljudi i stvari. Verujem da slika i pojavno ostvarenje takvog univerzuma znače kraj umetnosti, verujem da jezik umetnosti govori u tom univerzumu a da ga nikada ne može dostići i da su pravo i istina umetnosti definisani i opravdani samom nestvarnošću i neostvarivošću njenog cilja. Drugim rečima, umetnost može da se ostvari samo ukoliko ostane iluzija i stvara iluzije. Međutim — i mislim da je to značenje sadašnjeg položaja umetnosti — danas je umetnost prvi put u istoriji suočena sa mogućnošću potpuno novih načina ostvarenja. Možeće je da se uloga umetnosti u svetu menja i da umetnost danas postaje potencijalni faktor u konstruisanju nove realnosti, tj. mogućnost koja bi značila ništenje i transcendenciju umetnosti kroz postizanje svog sopstvenog cilja.

Da bi bilo jasnije ono što hoću da kažem želeo bih da prvo razmotrimo u kom je smislu umetnost saznavna funkcija sa svojom sopstvenom istinom i u kom smislu jezik umetnosti otkriva skrivenu i suzbijenu istinu. Želeo bih da vam ukažem na to da umetnost u krajnjem smislu govori jezikom otkrivanja.

Umetnost, (pre svega, ali ne isključivo vizuelne umetnosti) otkriva da postoje *stvari* — stvari, a ne prosti fragmenti i delovi materije s kojima može da se rukuje i koji mogu da se koriste proizvoljno, već „stvari po sebi”; stvari koje „žele” nešto, koje trpe i koje se povinuju domenu forme, tj. stvari koje su inherentno „estetske”. Tako umetnost otkriva i oslobađa domen čulne forme i zadovoljstvo senzibiliteta nasuprot lažnog, bezobličnog i ružnog pri činu percepcije što je ujedno represivno u odnosu na istinu i moć senzibiliteta i senzualne dimenzije kao erotske dimenzije.

Citiram jednog od velikih ruskih „formalista” koji je u vreme boljševičke revolucije napisao sledeće:

„Umetnost postoji da bi davala osećanje života, da bi osetila predmet, da bi iskusila da je kamen kamen. Cilj umetnosti je opažaj predmeta kao vizije a ne kao poznatog predmeta. Umetnost „ističe jedinstvenost predmeta”, ona prikriva ustaljene forme i otežava i produžuje čin percepcije. U umetnosti, čin percepcije je sam sebi cilj i mora biti produžen. Umetnost je način doživljavanja nastajanja predmeta; ono što je već tu nema nikakvog značaja sa stanovišta umetnosti.”

Umetnički proces je dakle „oslobađanje predmeta od automatizma percepcije” koji izobličuje i ograničava ono što stvari jesu i ono što one mogu biti. Stoga možemo reći da umetnost otkriva i stvara novu neposrednost koja se pojavljuje samo kroz razaranje starog. Nova neposrednost je postignuta procesom sećanja: slike, pojmovi i ideje koje su odavno „znane” nalaze u umetničkom delu svoju čulnu predstavu i potvrdu.

Izgleda da umetnost kao spoznaja i sećanje zavisi u velikoj meri od estetske moći *tišine* — tišine slike i kipa; tišine koja prožima tragediju, tišine u kojoj se čuje muzika; tišine kao medija komunikacije, kao odstupanja od ustaljenog; tišine ne samo na nekom mestu ili u nekom trenutku određenom za razmišljanje već kao celovite dimenzije koja je prisutna i kada se ne koristi. Buka je uvek pratilac organizovane agresije. Narcisoidni Eros — prvobitni stupanj svake erotske ili estetske energije — pre svega traga za mirom. To je mir u kome čula mogu da prime i čuju ono što je potisnuto u svakodnevnom poslu i svakodnevnom zadovoljstvu, mir u kome možemo stvarno da vidimo, čujemo i osetimo šta smo mi i šta stvari jesu.

Ove postavke mogu da ukažu na to do koje je mere estetska dimenzija potencijalna dimenzija same stvarnosti a ne samo umetnosti nasuprot stvarnosti. Mogli bismo i da kažemo da umetnost teži svom sopstvenom ostvarivanju. Opređenje umetnosti je senzibilnost: u umetničkim formama, potisnute instinktivne, biološke potrebe nalaze svoj izraz — one postaju „opredmećene” u sklopu drugačije stvarnosti. „Estetsko” je egzistencijalna, sociološka kategorija i kao takva ona ne utiče na umetnost „izvana” već pripada umetnosti kao umetnosti.

Međutim, onda se postavlja pitanje: zašto je biološki i egzistencijalni sadržaj „estetskog” bio sublimiran u nestvarnom, iluzornom domenu

umetnosti pre nego u domenu preobražaja stvarnosti? Ima li možda neke istine u vulgarnoj postavci da umetnost, kao posebni ogranak stvaralačke aktivnosti koji je razdvojen od materijalne, socijalne proizvodnje pripada onome što je Marks nazivao „predistorijom“ čovečanstva, tj. istoriji čoveka pre njegovog oslobođenja u okviru slobodnog društva? Da li je to razlog zašto je jedna čitava dimenzija stvarnosti ostala „imaginarna“ i „iluzorna“? Ovo nas dalje navodi da postavimo srodno pitanje: da li je možda sada došlo vreme da umetnost oslobodimo njene svedenosti na puku umetnost, na iluziju? Da li je došlo vreme da se sjedine estetska i politička dimenzija, pripremajući teren u mislima i akciji da bi se od društva načinilo umetničko delo? Da li je možda u tom smislu postavka o „kraju umetnosti“ istorijski opravdana? Ne ukazuju li nam dostignuća tehnološke civilizacije na mogući preobražaj umetnosti u tehniku i tehnike u umetnost, i to u potpunom smislu kontrolisanog ispitivanja prirode i društva da bi se prirodi i društvu dala njihova estetska forma, što znači forma smirenog i skladnog univerzuma?

Svakako, „politička umetnost“ je zastrašujući pojam, i umetnost ne bi sama mogla da postigne ovaj preobražaj, ali bi mogla da oslobodi percepciju i senzibilitet koji su nužni za ovaj preobražaj. Kada bi već došlo do socijalne promene, umetnost — forma imaginacije — mogla bi da bude predvodnik u izgradnji novog društva. U onoj meri u kojoj su estetske vrednosti, u stvari, neagresivne vrednosti *par excellence*, umetnost kao tehnologija i tehnika bi isto značila pojavu nove racionalnosti u izgradnji slobodnog društva, tj. pojavu novih puteva i ciljeva samog tehničkog progresa.

Međutim, ovde bih želeo da dodam jedno upozorenje. Svaki pokušaj da se estetske kategorije objasne u smislu njihove primene na društvo, na izgradnju društvene sredine, skoro nezostavno nas podseća na obmanu kampanje ulepšavanja ili na užas socijalističkog realizma. Moramo da upamtimo: ostvarenje umetnosti kao principa društvene rekonstrukcije *pretpostavlja* temeljitu društvenu promenu. Nije reč o ulepšavanju onoga što jeste, već o potpunom preusmeravanju života u novom društvu.

Govorio sam o spoznajnoj moći umetnosti u ovom kontekstu, o umetnosti kao izražavanju i prenošenju konkretnog načina percepcije, znanja, razumevanja, čak i nauke, o umetnosti kada prenosi konkretnu istinu primenljivu na stvarnost. Drugim rečima, ponovo sam upotre-



bio poznati kliše o srodnosti između istine i lepog. Razmatrajući ovaj kliše, želim da postavim sledeće pitanje: zašto se umetnost tradicionalno određuje u smislu lepog, kada toliki deo umetnosti, i to vrhunske umetnosti, očigledno nije lep ni u kom smislu? Da li lepo možda treba da pripremi um za istinu, ili srodstvo između istine i lepog treba da označava sklad između senzibiliteta i razumevanja, čulnosti i razuma? Onda se prisećamo da nam se čulnost i razum, mogućnost primanja lepog i aktivnost saznanja čine više kao da su u suprotnosti nego kao da su u srodstvu. Saznanje istine je bolno i ružno u većini slučajeva, ali zauzvrat istina može biti nazvana lepom jedino na izrazito desenzualizirani, sublimirani način, na primer ako govorimo o lepoti matematičkog rešenja. Možda bi lepota trebalo da bude čulni medij za istinu koja je drugačija i još neostvarena, tj. onaj sklad između čoveka i prirode, materije i duha, slobode i zadovoljstva koji bi svakako značio kraj *predistorije* čoveka? Hegel u svojoj *Estetici* iznosi viđenje stanja sveta u kome neorganska i organska priroda, stvari i ljudi učestvuju u racionalnoj organizaciji života u kojoj je agresivnost okončana u skladu između opšteg i posebnog. Zar nije ovo i viđenje društva kao umetničkog dela, kao istorijskog ostvarenja umetnosti?

Ovo viđenje umetnosti kao tehnike u građenju ili usmeravanju izgradnje društva zahteva prožimanje nauke, tehnike i imaginacije da bi se izgradio i održao novi sistem života. Tu se tehnika odnosi kao umetnost, kao građenje lepog i to ne kao lepih predmeta ili mesta već kao forme totaliteta života — društva i prirode. Lepo kao forma takvog totaliteta nikada ne može biti prirodno i neposredno; ono mora biti stvoreno i preneseno razumom i imaginacijom u najdoslednijem smislu. Prema tome, ono je rezultat tehnike i to takve tehnike koja je sasvim drugačija od tehnologije i tehnike koja dominira represivnim društvima današnjice, tj. tehnika oslobođena od destruktivne moći koja doživljava ljude i stvari, duh i materiju kao nešto što se cepa, spaja, preobražava i troši. Umesto toga bi umetnost — tehnika — oslobodila potencijale materije koji štite i obogaćuju život; njome bi upravljao princip stvarnosti koji podređuje, na društvenom nivou, agresivnu energiju energiji životnih instinkata. Na osnovu koje osobine lepo može uopšte da parira destruktivnoj moći instinkativne agresije i da razvija erotski senzibilitet?

Lepo se izgleda nalazi na pola puta između nesublimiranih i sublimiranih ciljeva; nije u vezi

sa nesublimiranim nagonom, već je čulna manifestacija nečeg što nije čulno i to je, po mom mišljenju, tradicionalna definicija lepog u smislu *forme*.

Šta u stvari forma postiže? Forma skuplja, određuje i uspostavlja red u materiji, tako da joj određuje kraj — kraj u bukvalnom smislu, tako što bi se odredile krajnje granice unutar kojih se snaga materije zaustavlja u okvirima dostignuća i ispunjenja. Tako stvorena materija može biti organska ili neorganska — forma lica, forma života, forma kamena ili stola, a takođe i forma umetničkog dela. Takva forma je lepa u onoj meri u kojoj predstavlja ova- ploćenje ovog okončanja nasilja, haosa i sile. Takva forma je red, pa čak i suzbijanje, ali u službi senzibiliteta i radosti.

Međutim, ako je forma u ovom smislu bitna za umetnost i ako je lepo suštinski element forme u umetnosti, iz toga bi sledilo da je umetnost u samoj svojoj strukturi bila neistinita, lažna i samoporažavajuća; umetnost je ustvari iluzija: ona predstavlja kao postojeće ono što *ne postoji*. Stoga, umetnost zadovoljava pružajući zamenu za zadovoljenje u bednoj stvarnosti. Kliše o zameni za zadovoljenje sadrži malo više no samo zrnce istine. Ovde nije u pitanju psiha umetnika. Tvrdim da je sama struktura umetnosti prenosna. Ova struktura zamene je oblikovala odnos umetnosti prema primaocu, prema potrošaču. Čak i najautentičnija umetnička dela svedoče o ovoj objektivno posrednoj ulozi umetnosti. Veliki umetnik može da dočara sav bol i strahotu, svu tugu i beznadežnost stvarnosti — sve ovo postaje lepo, pa čak i zadovoljenje zahvaljujući samoj umetničkoj formi. Samo pomoću ove transfiguracije umetnost održava u životu bol i strahotu i očaj, održava ih kao lepe i večno zadovoljavajuće. Prema tome, *katarza* — pročišćenje — se stvarno odigrava u umetnosti koja umiruje bes bunta i optužbe i koja preobraća negativno u afirmativno. Čarobni štapić umetnika podjednako dočarava i užas i radost — preobražaj bola u zadovoljstvo i zabavu, preobražaj prolaznog trenutka u trajnu vrednost što se čuva u velikoj riznici kulture koja će se povući u toku rata da bi naposletku opet izašla na svetlost dana kada se pokolj okonča.

Umetnost ne može da postoji bez ove transfiguracije i potvrde. Ona ne može da razbije začaranu katarzu forme; ne može da desublimira užas i radost. Ova slika koja ne predstavlja ništa, ili koja predstavlja samo deo nečega, i dalje ostaje slika, ograničena iako nema ok-

vira, ostaje potencijalna roba za tržište. Ni desublimacija ne bi pomogla. Takva desublimacija u umetnosti može da poništi razliku između metajezika umetnosti i običnog jezika. Ona može da dočara i može biti ponosna što dočarava događaje koji se odvijaju u spavaćoj sobi i kupatilu; međutim, šok je već odavno izgubio snagu, kupljen je i apsorbovan. Na ovaj ili onaj način, u rasporedu linija, u ritmu, u provlačenju transcendirajućih elemenata lepog, umetnička forma negira negaciju. Izgleda da je umetnost osuđena da ostane umetnost, kultura koja se nalazi u svetu užasa i koja mu je namenjena. Najekstremnija anti-umetnost ostaje suočena sa nemogućim zadatkom ulepšavanja i uobličavanja užasa. Čini mi se da je „Meduzina glava” večni i adekvatni simbol umetnosti — užas kao lepo, užas uobličen u zadovoljavajuću formu veličanstvenog predmeta.

Da li je stanje u umetnosti drugačije danas? Da li je umetnost postala nesposobna da stvori glavu Meduze i da se suoči sa njom? Drugim rečima, da li je sposobna za sve osim suočenja sa sobom? Rečeno je da je nemoguće pisati pesme posle Aušvica; danas se razmera užasa suprotstavlja svim formama, čak i formi onog što je bez forme.

Međutim, moje pitanje glasi: da li je užas stvarnosti ikada sprečio stvaranje umetnosti? Grčko vajarstvo i arhitektura postojali su istovremeno sa užasom robovlasničkog društva. Veliki ljubavni i pustolovni spevovi srednjeg veka postajali su uporedo sa pokoljem Albigenzijanaca i sa torturama inkvizicije. Mirni pejzaži koje su naslikali impresionisti postojali su uporedo sa stvarnošću koja je predstavljena u Zolinom *Zerminalu* i *Stomu*.

Sada, ako je ovo istina i ako razmera užasa nije odgovorna za uzaludnost umetnosti danas, da li je totalitarni, jednodimenzionalni karakter našeg društva odgovoran za novonastalu situaciju u umetnosti? I u ovom slučaju moramo biti sumnjičavi. *Elementi* umetničke forme uvek su bili istovetni sa onima iz etablirane stvarnosti. Slikareve boje i materijali vajara su elementi ovog zajedničkog univerzuma. Zašto nam se čini da današnji umetnik nije u stanju da pronade transfigurirajuću i transupstancirajuću formu koja obuhvata stvari i oslobađa ih od njihovog ropstva u ružnoj i destruktivnoj stvarnosti?

Moramo ponovo da usmerimo našu pažnju na istorijski karakter umetnosti. Umetnost kao takva, a ne samo njeni razni stilovi i forme, istorijski je fenomen. Možda istorija sada su-

stiže umetnost, ili umetnost sustiže istoriju. Danas se menja istorijska uloga i funkcija umetnosti. *Stvarno, stvarnost* postaje mogući pravac u kome će se umetnost razvijati, tako da umetnost postaje tehnika u bukvalnom, „praktičnom” smislu pravljenja i prepravljanja stvari radije od slikanja slika, kao i eksperimentisanja sa potencijalima reči i zvukova, radije od pisanja pesama i komponovanja muzike. Da li nam ova dela možda daju da naslutimo mogućnost da umetnička forma postane „princip stvarnosti” — samotranscendencija umetnosti na osnovama dostignuća nauke i tehnologije i dostignuća same umetnosti?

Ako možemo sve da učinimo sa prirodom i društvom, ako možemo sve da učinimo sa čovekom i stvarima — zašto onda ne bismo mogli da načinimo od njih subjekt — objekt pacificiranog sveta u neagresivnoj estetskoj sredini? Potrebno znanje postoji. Postoje instrumenti i materijali za izgradnju takve društvene i prirodne sredine u kojoj bi nesublimirani životni instinkti preusmerili razvitak ljudskih potreba i sposobnosti i preusmerili tehnički napredak. Ovi preduslovi postoje kao osnova za stvaranje lepog koje nije samo ukras, nije površina ružnog i nije muzejski eksponat već je izraz i cilj novog čoveka: biološka potreba u novom sistemu života. Ova moguća promena uloge i funkcije umetnosti učinila bi da umetnost koja transcendira sebe postane faktor u rekonstruisanju prirode i društva, u rekonstruisanju polisa — i da time postane politički faktor. Ne bi postala politička umetnost, niti politika kao umetnost, već umetnost kao neimarstvo slobodnog društva.

Nasuprot ovoj tehničkoj mogućnosti slobodnog društva, etablišana represivna društva u svoju odbranu mobilišu agresivnost u nevidenim razmerama. Njihova ogromna moć i produktivnost su prepreke na putu oslobođenja i realizacije umetnosti.

Po mom mišljenju, sadašnji trenutak umetnosti je možda najjasnije izražen u zahtevu Tomasa Mana da moramo da opovrgnemo Devetu simfoniju. Deveta simfonija se mora opovrgnuti ne samo zato što je pogrešna i lažna (ne možemo i ne bismo smeli da pevamo odu radosti, čak ni kao obećanje) već i zbog toga što postoji i što je istinita takva kakva jeste. Nalazi se u našem univerzumu kao opravdanje one „iluzije” koja se više ne može opravdati.

Međutim, opovrgnuće umetničkog dela bi bilo takođe umetničko delo. Mislim da je Štokhauzen uspeo da opovrgne Devetu simfoniju u onoj

meri u kojoj je to bilo najviše moguće. Ako opovrgnuće vrhunske umetnosti prošlosti može da bude samo umetničko delo, onda postoji proces prelaska umetnosti iz jedne forme u drugu, iz jednog stila u drugi i iz jedne iluzije u drugu.

Međutim, možda se nešto zaista odigrava u ovom procesu. Ako nas razvoj svesti i nesvesnog vodi ka viđenju stvari koje ne vidimo ili ne smemo da vidimo, ako nas vodi ka tome da govorimo i čujemo jezik koji ne čujemo i ne govorimo i ne smemo da čujemo i govorimo i ako ovaj razvoj utiče sada baš na formu same umetnosti — onda bi umetnost sa svom svojom afirmativnošću delovala kao deo oslobađajuće moći negativnog i pomogla da se oslobode unakažena podsvest i unakažena svest koje učvršćuju represivni „establišment”. Verujem da danas umetnost obavlja ovaj zadatak svesnije i metodičnije nego što je to činila ranije.

Ostalo ne zavisi od umetnika. Realizacija, stvarna promena koja bi oslobodila ljude i stvari ostaje zadatak političke akcije; tu umetnik ne učestvuje kao umetnik. Danas je možda aktivnost izvana srodnija stanju umetnosti — možda čak i samom ostvarenju umetnosti.

(S engleskog preveli ZORAN PETKOVIĆ i MIHAILO RISTIĆ)



---

RUDI SUPEK

---

# SOCIOLOGIJA I HUMANISTIČKE ZNANOSTI

---

OD STRUKTURALIZMA DO DIJALEKTIČKOG  
HOLIZMA

*Teze*

Utjecaj strukturalne analize i strukturalizma na humanističke znanosti može se objasniti tradicionalnim metodološkim povodjenjem za egzaktnim prirodnim znanostima, ali isto tako i da se humanističke znanosti izjednače po egzaktnosti u primjeni strukturalne analize sa nekim izrazito društvenim znanostima (demografijom, političkom ekonomijom), tj. da pojave u „društvenoj superstrukturi” ili kulturi, približe odnosima u društvenoj morfologiji ili „infrastrukturi”. U tom smjeru je na humanističke znanosti u posljednje vrijeme izvršen velik utjecaj sa strane strukturalizma u lingvistici i etnologiji (antropologiji). Dok je strukturalna analiza jedan od najstarijih i najobičnijih metodičkih postupaka, i kao takav u osnovi epistemološki neutralan, dotle je strukturalizam kao teorijski stav o validitetu i prirodi samih „struktura” u spoznaji stvarnosti, pa dosljedno i same strukturalne analize, jedan oblik modernog pozitivizma koji, međutim, ne isključuje dijalektiku, ukoliko se ona primjenjuje na jednoj pozitivistički definiranoj spoznajnoj ravnini (kao i Hegelovo tako i Altiseovo shvaćanje dijalektike stavljeno je strogo u jedan pozitivistički okvir).

Strukturalna analiza odnosi se na „bilo što — pod uvjetom da nije potpuno amorfnu — što posjeduje neku strukturu, tako da izgleda da ovaj pojam ništa ne dodaje onome što imamo u duhu kad ga upotrebljavamo” (Kreber), a takva struktura može biti čista *konstrukcija* našeg duha, kao što je to slučaj u „čistim” znanostima (matematika, geometrija) ili *deskripcija* vanjskih odnosa, kao što je slučaj u

---

empirijskim znanostima, kojima kao uzor može poslužiti Linéova sistematika bilja ili Mendeljejev sistem kemijskih elemenata. Strukturalna analiza kreće se na različitim ravninama iskustvenog svijeta: bilo u području čisto aksiomatskih i deduktivnih znanosti, kao što su matematika, geometrija, teorijska fizika, bilo na području prirodnih struktura sa induktivno-deduktivnim postupcima (fizikalno-kemijski svijet, morfološki čvršće strukturirani svijet u društvenim znanostima, kao što su demografija, ekonomija), gdje postoji mogućnost eksperimentalne verifikacije i generalizacije određenih zakona i modela, bilo u području slabo strukturiranih humanističkih znanosti, gdje pronalazi neke općenite odnose i konstruira manje ili više formalne i apstraktne modele (formalistička sociologija Zimela, strukturalizam u lingvistici i etnologiji). Dok u deduktivnim i induktivno-deduktivnim znanostima strukturalna analiza podrazumijeva sasvim određena „pravila transformacije” kojima su podvrgnuti elementi jedne cjeline, sa velikim stupnjem unutarnje koherencije, dotle u humanističkim znanostima ona odaje utisak logičke strogosti, kojoj teži po uzoru na prirodne znanosti, ali sa jednom formalizacijom koja ide na štetu same složenosti i konkretnosti društvenih odnosa.

Problemi koje je pokrenuo moderni strukturalizam liče u mnogo čemu onima o kojima se vodila diskusija prije stotinu godina između strukturalizma i funkcionalizma u psihologiji. Konstituiranje znanstvene psihologije u prošleme vijeku (Fehner, Veber, Vunt) počelo je upravo strukturalnom analizom naših psihičkih procesa, prvenstveno percepcije i njihovim odnosom prema vanjskome svijetu. Pitanje je glasilo: Što sadrže psihički doživljaji (njihovo rastavljanje na elemente) i Kako odražavaju vanjske predmete ili podražaje? — što je dovelo do *psihofizičkog paralelizma* i do brojnih pitanja o odnosu „duše” i „tijela”. Kao reakcija na mnoge pseudoprobleme u koje je upao psihofizički ili psihofiziološki paralelizam, pojavljuje se tada *funkcionalizam* (V. Džejms, Fr. Galton, T. Ribo, Klapared, itd.), koji upućuje strukturalnoj analizi prigovor, da nam dođuše govori o odnosima između elemenata i cjeline, ali nam ništa ne govori o smislu psihičkih procesa o tome *Zašto se to tako zbiva* i *Čemu to služi*? Oni su predložili da valja napustiti psihofizički paralelizam, gledati na čovjeka kao jedinstvo duše i tijela, kao na jedinstven psihofizički organizam i umjesto introspektivnog ograničavanja na promatranje unutarnjih procesa promatrati čovjeka kako se ponaša u određenoj situaciji i vanjskoj okolini.

Do obrata ka funkcionalizmu došlo je pod utjecajem *evolucionističke teorije*, gledanjem na čovjeka kao na člana jeanog životnog niza bića, koja se moraju prilagoditi svojoj okolini da bi preživjela, a također i pod utjecajem *pragmatizma*, to jest da valja ponašanje čovjeka ispitivati prije svega sa stajališta *učinka* njegove akcije (kvantifikacija učinaka u rješavanju određenih zadataka postala je temelj metode testova). Sukob između strukturalizma i funkcionalizma završio je, pod utjecajem biološkog evoluzionizma, u njihovoj sintezi — u *strukturalno-funkcionalnoj metodi*, koja je pošla od pretpostavke da je čovjek (a također i društvo, Spenser) jedan strukturirani organizam u interakciji sa okolinom, koja ga ugrožava u njegovoj strukturiranosti (unutarnjoj ravnoteži) i prisiljava da stalno usavršava svoju strukturu prema sve višim i savršenijim oblicima (po zakonima diferencijacije, integracije i ravnoteže).

Upotrebu strukturalno-funkcionalističke metode razvio je naročito *funkcionalizam* u etnologiji i sociologiji (Spenser, Dirkem, Malinovski, Reklif-Braun, T. Parsons). Poznato je da funkcionalizam u društvenim znanostima, s obzirom na svoju biologističku inspiraciju, dolazi u sukob sa nekim vidovima historijskog razvitka koji se zadržava u antagonističkim procesima (klasna borba, itd). Zato je funkcionalizam postao jedna od dominantnih tema marksističke kritike, iako ni sam marksizam nije ostao od njega pošteđen.

Mi smo sada ušli u treću fazu ove metodološke rasprave — ponovno strukturalizam ustaje protiv funkcionalizma, ali i protiv evoluzionizma uopće, u njegovoj biološkoj i historijskoj varijanti. Iako se ova rasprava zaoštrila sa pojavom modernog strukturalizma tek nakon 2. svjetskog rata, ipak je do prve strukturalističke reakcije protiv funkcionalizma došlo već prije 1. svjetskog rata, dakle početkom ovog vijeka. Reč je o povratku dominaciji strukture ili cjeline nad razvitkom ili evolucijom u vidu „gestaltizma” ili psihologije oblika (Keller, Kofka, Venthajmer, Levin), koji je izvršio svoj utjecaj ne samo u psihologiji, ili psihopatologiji (K. Goldštajn) već i u sociologiji, naročito u mikrosociologiji ili sociologiji malih grupa (K. Levin ili Mičigenska škola, također i Eltonova škola, i svi pravci grupne terapije od Morena dalje). Što znači ovaj obrat strukturalizmu? Naravno, nikako ne povratak na stare probleme-odnose „duše” i „tijela”. Ali isticanje stalnog problema: što konstituira ljudsku praksu (praxis)?

Geštaltisti su istaknuli da nisu elementi oni koji stvaraju cjelinu, a isto tako niti do cjeline se



ne dolazi pomoću iskustva, jer cjelina prethodi iskustvu, ona je data otpočetka, ona je „više nego zbir elemenata”, neke vrste novog kvaliteta, nešto što je prirodno našem doživljavanju svijeta (nativizam). Prema tome, gestaltizam znači povratak na Kantov apriorizam, jer je doživljaj sredine svojstven konstituciji našeg subjekta, pa je subjekt onaj koji izgrađuje iskustvo na osnovu svojih urođenih dispozicija. Gestaltizam je pretpostavio da postoji izvjestan *izomorfizam* između strukture našeg subjekta i strukture predmeta koje doživljavamo, iako ga nije zanimala geneza ovoga izomorfizma. Međutim, strukturalizam u suvremenoj varijanti (K. Levi-Stros, M. Fuko, R. Bart) stoji na gledištu ove Kantove transcendentale filozofije i naziva sebe „transcendentalizmom bez transcendentalnog predmeta”, jer ga pitanje „stvari po sebi” ne zanima, budući da se bavi isključivo tvorevinama ljudskog duha, kao što su govor, mitovi, društvene ustanove.

Ono što je zajedničko starome i novome strukturalizmu to je isticanje same strukture predmeta, odnosno i zakonitosti koji postoje u datim predmetima, i zanemarivanje svakog pitanja u vezi sa nastankom tih struktura i tih veza i zakonitosti, to je dominacija *sinkronije* nad *dijakronijom*, statike nad dinamikom, postojećega nad razvojnim (prošlim i budućim), aktuelnosti nad poviješću. Moderni strukturalizam ne zanimaju promjene i ono što promjenu uvjetuje, već ono što je dato i što kao dato ustraje. Štoviše, povijest i dijakronija nastoje se staviti pod plašt općenitoga i univerzalnoga, pa tako K. Levi-Stros odbacuje evolucionističke teorije o razvitku ljudskoga mentaliteta od „primitivnoga” do „civiliziranoga”, jer su zakoni koji vladaju ljudskim duhom i pomoću kojih čovjek oblikuje svoj predmetni svijet uvijek isti, svojstveni svim ljudima i vremenima, iako se odvijaju u drugačijim okvirima. Postoje kvalitativne razlike između „divlje misli” i „domesticirane”, to jest iracionalne ili tehničke, ali su zakoni koji pokreću jednu i drugu isti. Moderni strukturalizam nosi u sebi istu težnju znanstvenog pozitivizma da formulira zakone i odnose kojima se može obuhvatiti najveći dio stvarnosti, da konstruira one misaone modele i upotrebi one misaone kategorije koje se mogu protegnuti na najveći opseg društvene stvarnosti, a on vjeruje da će pomoću njih uspjeti obuhvatiti i prirodnu stvarnost — da je sinteza prirodnih i društvenih znanosti moguća. Razumije se da traženje odnosa i zakonitosti koje se može primjeniti na najveću raznovrsnost same stvarnosti znači veliko pojednostavljenje, veliko

uopćavanje samih odnosa, njihovo čisto apstraktno i formalno primjenjivanje. Kao svaki formalizam tako i ovaj prisiljen je da mnogo žrtvuje od životne konkretnosti društvenih pojava. Po uzoru na lingvistiku (de Sosir), koja se opredijelila da traži zakone kombinacija na razini fonologije (tvorbe glasova i riječi, fonema), a ne semantike, tj. na razini značenja određenih riječi u odnosu na stvari, strukturalizam odbacuje u analizi znanstvenog govora, odnosno u analizi određenih struktura, sve ono što neki predmet ili doživljaj veže uz subjekt, s jedne strane, ili društvenu situaciju, s druge strane, čime odbacuje istim udarcem svaki pokušaj da se u tumačenje uvodi neki biopsihološki ili društvenohistorijski determinizam. Strukturalizam na taj način odbacuje svaki psihologizam ili *subjektivizam*, uvjetovanost djelovanja od ljudske individualne akcije, kao i svaki *historizam*, uvjetovanost ljudskog djelovanja od određenih historijskih situacija. Prekoračivši vrijeme on je prekoračio i individu, pa ga je „marksist“ Altise opravdano mogao nazvati „teorijskim antihumanizmom“, jer je osnovni stav pozitivističkog nihilizma — „Čovjek je mrtav“.

Na području sociologije i humanističkih znanosti suvremeni strukturalizam je do krajnjih granica ponovno zaoštrio teorijsku i metodološku raspravu o odnosu egzaktnih prirodno-znanstvenih i povjesnih ili društvenih znanosti, spor kojega su novokantovci (Diltaj, Rikert, Vindelband) tumačili kao nepominjivost jednih i drugih, dok strukturalizam smatra da ovaj spor uopće ne postoji. Nisu li Klod Levi-Stros i Mišel Fuko postavili pitanje da li čovjek uopće ima nešto takvo kao što je historija? (*Les mots et les choses*, Paris, 1966). Spomenuli smo već da suvremeni strukturalizam zajedno sa evolucionizmom „apstrahira“ ili „stavlja u zagrada“ i samu povijest, da se diskronija, ukoliko se i pojavljuje negdje, podređuje sinkroniji. Razlog je očit — strukturalizam u ime znanosti ne priznaje „*idiografske*“ (Vindelband) znanosti, koje uvode u znanost jedanputno, neponovljivo, individualno, doživljeno, budući da su znanosti po svojoj logičkoj i epistemološkoj prirodi „*nomotetičke*“, usmjerene na to da ispituju stalne, zakonske veze među pojavama, ono što je invarijantno, konstantno, što održava jednu strukturu u njenoj strukturiranosti i unutarnjoj ravnoteži.

Ovaj spor, koji je svojevremeno pokušao razriješiti Maks Veber, tražeći kompromis između „objašnjavajućih“, egzaktnih, i „razumijevajućih“, humanističkih znanosti u samoj sociologiji, i uvodeći metodu „idealnih tipova“, izaziva i danas iste rasprave i napetosti, sa po-

vremenim oscilacijama u teoriji i metodologiji, čas u prilog više kvantificirajućih i strukturalnih postupaka, čas više u prilog više kvalitativnih i opisnih situacionih analiza. A spor se rješava često traženjem kompromisa priznajući valjanost i jednom i drugom postupku, što za strogo metodološki školovane duhove izgleda kao nedosljednost, a za dijalektičare kao put od općenitoga ka posebnom, od općenitoga ka događajnome, od invarijantnoga ili konstantnoga ka „doživljajnome”, od „objektivističkoga” ili predmetnoga ka individualnom i subjektivnom. No izgleda da usprkos romantičke tradicije u obrani subjektivnoga i historijski jedanputnoga sam *principum individualitatis* nije našao svoje mjesto u epistemološkim i dijalektičkim razmatranjima, da je u suvremenom racionalizmu, kao što bi rekao Lefevr, eleatski duh jači od heraklitovskoga duha, barem što se tiče znanstvenoga i tehničkoga mišljenja.

Budući da moderni strukturalizam stavlja u pitanje samu povijest, postavlja se pitanje kako su se sami historičari u svojoj struci odnosili prema strukturalizmu? Historijske znanosti proizlaze iz prosvjetiteljstva i predstavljaju *historiziranje* čitavog znanstvenog mišljenja od prosvjetiteljstva nadalje. Već koncem 18. vijeka historičari su naglašavali da postoje razlike u metodama prirodnih i povijesnih znanosti, jer u povijesti ljudi svijesno djeluju, da je ljudska historija „načinjena, dok prirodna nije načinjena” (Gettingenska škola), pa da valja shvatiti ljudske namjere i djelovanje, dok postavljanje hipoteza radi neke generalizacije događaja nije primjereno. Na tim osnovama oblikovala se je tradicionalna historijska znanost u Evropi, pa je njen najutjecajniji predstavnik, Leopold fon Ranke, nastojao da umijeće tumačenja historijskih dokumenata i događaja poveže sa znanstvenom objektivnošću, čime se je historiji nametnula jedna pozitivistički shvaćena hermeneutika, poštivanje činjenica i njihovo tumačenje i razumijevanje unutar jednog jedinstvenog historijskog konteksta, koji je tekao od jedne historijske situacije do druge više kao rezultat ljudskih htijenja nego po nekim objektivnim zakonima. Ovoj hermeneutičkoj orijentaciji dala je novokantovska škola sa Diltajem i Rikertom jedan više subjektivistički i spiritualistički karakter oštro dijeleći jedanputni i vrijednosni vid društvenih pojava (duhovnih i kulturnih znanosti) od prirodnih. Međutim, u toku 19. vijeka, pod utjecajem statistike, demografije i posebno političke ekonomije, počinju prodirati u povijesnu znanost strukturalistička shvaćanja. Engleska i francuska ispitivanja socijalne strukture i društvenih procesa dovela su do utjecaja soci-

jalnih i ekonomskih pogleda na ostale povijesne znanosti. U tom vidu je naročitu ulogu odigrala u Francuskoj, ali i izvan nje, škola „Annales” (Lefevr, M. Bloh, Brodel, Le Roy Ladurie i drugi), koja je u duhu Dirkemove sociologije, isticala značaj socijalnih struktura i „kolektivnih predodžaba”, odnosno mentaliteta, što je dovelo do ispitivanja razvitka društvene strukture (feudalizma i prelaza od feudalizma na kapitalizam), sa kapitalnim djelom Marka Bloha „Feudalno društvo”, ali i promjene u načinu života, pravnim odnosima, shvaćanjima, onoga što Francuzi zovu širokim pojmom „civilizacije”.

Prodor strukturalističkih shvaćanja u njemačku, englesku, američku i općenito svjetsku sociologiju u toku 19. i 20. vijeka usko je povezano sa prelaskom od „idiografskog” na „nomotetički” karakter historije, na uvođenje statističkih, kvantificirajućih i strukturalnih postupaka u historijskim izučavanjima. Tako je postalo nemoguće razlikovati, na primjer, u američkoj „New Urban History” (Šlezinger, Snor, Ternstrom, Kelov, M. Katc, itd.), koja je ispitivala naročito socijalnu mobilnost u američkim gradovima kroz duge vremenske periode, između sociologije i historije kao posebnih znanosti.

Usprkos svih specifičnosti pojedinih autora u ovoj veoma raznolikoj struji moderne historiografije možemo reći, bez pretjerivanja, da dominira nastojanje da se izučavanje društvene strukture poveže sa konkretnim povijesnim promjenama kao učincima ljudske akcije, pa se u tom pogledu ovo nastojanje ne razlikuje bitno od marksizma.

*Genetički strukturalizam* (Pijaže, Lukač, Goldman) razlikuje se od formalističkog strukturalizma po tome što u niz—subjekt—djelo (struktura) — društvena situacija, iz kojega je formalistički strukturalizam izbacio „subjekt” i „društvenu situaciju” uvodi ovaj drugi terminus, to jest interakciju strukture i društvene situacije u jednoj vremenskoj ili povjesnoj dimenziji. Dok je ova interakcija kod Pijažea formulirana više biologistički, kao razvitak psihičkih struktura u interakciji organizam — okolina, dotle je ona kod Lukača i Goldmana shvaćena više historicistički, kao interakcija između djela (ili umjetničkog stvaranja) i konkretne društvene situacije. Genetički strukturalizam zadržava sa formalističkim strukturalizmom zajednički stav da „subjekt” sa svakim psihologizmom valja isključiti u analizi djela civilizacije ili umjetnosti. „Stvaralački subjekt” je u stvari kolektivni (kao kod Dirkema), to jest grupni, jer je grupa pravi sub-

jekt društvenog i kulturnog stvaranja, a individuuum je samo mjesto, locus, gdje se grupni utjecaj izražava. „Grupni subjekt“ vuče kod Lukača i Goldmana svoj korijen iz tradicije njemačkog novokantijanstva (Dilataj, Rikert, Lask), gdje je „duh vremena“, kao više spiritualna kategorija, pretvoren u „duh“ ili mentalitet određene grupe ili klase, dakle više materijaliziran, posvjetovljen. Ono po čemu postoji također izvjesna analogija između formalističkog i genetičkog strukturalizma jest shvaćanje *izomorfizma* između djela (strukture kao duhovne tvorevine) i vanjske stvarnosti, koja je za K. Levi-Strosa i sama djelo ljudskog stvaranja, dakako nesvjesnoga („Kolektivno nesvjesno“ u oba slučaja!), dok je to kod Lukača i Goldmana određena društvena struktura, kao što su, na primjer, tržišni odnosi, ili odnosi između upotrebne i prometne vrijednosti, oblici otuđenja ili reifikacije, koje podjednako nalazimo u društvenoj praksi kao i u umjetničkom stvaranju.

Zajedničko je jednom i drugom strukturalizmu također i izvjestan „transcendentalni stav“ u pogledu ljudske spoznaje i stvaranja, naime odbacivanje svakog sociologizma koji traži *tematske ili sadržajne* analogije između djela i društvene situacije, i isticanje da ove analogije postoje na planu intelektualnih ili duhovnih *kategorija* koje podjednako konstituiraju ljudsku spoznaju kao i ljudske tvorevine ili djela civilizacije. U jednom i u drugom slučaju radi se o izvjesnom epistemološkom intelektualizmu i racionalizmu, koji se zadržava na racionalnim kategorijama i ne prodire u dublje slojeve života.

U radovima Lukača i Goldmana to je uvjetovano prvenstveno njihovom analizom romana, dakle onoga oblika izražavanja gdje je medijacija pomoću subjekta i njegove strukture svedena na nulu, jer se traže analogije neposredno između strukture romana i strukture društva. Medijacija pomoću izražajnih sredstava subjekta koja dolazi do izražaja u poeziji, muzici i slikarstvu — unutar ovoga koncepta je nemoguća.

*Dijalektički holizam* smatramo onom dijalektičkom koncepcijom gdje je u analizi totaliteta ili strukturiranih cjelina uvedeno i ono što ih negira („negativna dijalektika“, Adorno), a to je prije svega negatorska funkcija samoga subjekta, kao konkretne individue. To je, naravno, i objektivna historijska dijalektika borbe društvenih klasa ili grupacija, koja nije sporna u marksističkoj literaturi, ali koja može biti također svedena na jednu shematsku, osiromašenu i pozitivističku interpretaciju (Alti-

seov strukturalizam ili Staljinov pozitivizam). Dijalektički holizam razmatra dijalektiku društvenih odnosa na dva plana: a) strukturalno-historijskom (sa poznatom paradigmom da „razvitak proizvodnih snaga mijenja društvene odnose”, kao jedan primjer među mnogima iste prirode) i b) antropološko-humanističkom (dijalektika pojedinac — društvo). Prvu dijalektiku je Marks razradio u poznatim spisima, na koje se redovito poziva strukturalizam kao temelj „historijskog materijalizma” („Njemačke ideologije”, „Prilog kritici političke ekonomije”, itd.), i ona ostaje u okviru antagonističkih odnosa određenog socio-ekonomskog sistema kao što je kapitalizam. Druga dijalektika je kod njega data samo u elementima, naročito u vezi sa teorijom otuđenja i u nekim fragmentima, koje sam objavio u članku „Čovjek bez društvenog mjerila” (1966). Radi se o dijalektici koja transcendirira po svojoj prirodi strukturalno-historijsku dijalektiku klasne borbe, ali je i uvjetuje. Ova dva plana dijalektičkih odnosa, međutim, ne ulaze u neku jedinstvenu društvenu strukturu ili totalitet, onako kako ga shvaćaju strukturalisti. Radi se o heterogenim dimenzijama društvenog života, sa različitim determinizmom i različitim konkretnim očitovanjima (strukturama-astrukturama). Dijalektika individuum-društvo (sa svojim različitim simbolima — bog, nacija, ljepota, itd.) u osnovi je ljudske slobode, jer se čovjek u okviru ove dijalektike uvijek po svojem sasvim slobodnom opredjeljenju, nezavisno od strukturalno-historijske dijalektike, može opredijeliti kao *autonomno* ili *heterogeno biće* (na primjer, odnos ateističkog individualizma prema religiji, nacionalizmu, rasizmu). Samoodređenje čovjeka kao autonomnog ili heteronomnog bića uvijek je stvar njegove slobode, slobodnog izbora, iako društveni sistemi i društvene snage mogu vršiti pritiske u smjeru jednog ili drugog opredjeljenja. No, ova dijalektika autonomije i heteronomije nema samo moralni ili politički značaj (na primjer staljinizam je tipični primjer političkoideološke heteronomije kao društveni sistem), već ima odlučni značaj za one procese *medijacije* koji objašnjavaju odnose između djela kulture i društveno-historijske situacije, u smislu kulturnog transcendiranja historije, nezavisnosti i zavisnosti, dijaloga i monologa. Dijalektički holizam još čeka na svoje konačne formulacije.

---

VLADIMIR JANKELEVIĆ

---

# HUMORESNA IRONIJA

---

Pokažimo najpre, ako ironija unižava i omalovažava svaki singularitet uzet zasebno, da je to zato da bi bolje ukazala poštovanje sveukupnosti stvarnog. Prepoznamo u ovoj suprotnosti uobičajenu dvosmislenost ironičke operacije. Ironija je smisao detalja i, u isto vreme, ironija je misao opšteg — τοῦ καθόλου. Ironija, iako sva načičkana sarkazmima, pamfletima i finim iglama, jeste moć da se zamisle stvari pod izvesnim aspektom opštosti: detalj doziva celinu iz koje su ga ironično išćupali kako bi ga učinili očevidnim. Ali dok se individualizam sprema da pronade minijaturu univerzuma ili, kako se kaže, mikrokozam u tipičnim singularitetima, „ironizam” hoće beznakačan i, koliko je moguće, smešan detalj, kako bi obnovio celinu nikako ne ekstenzivnim razvijanjem njenog sadržaja, nego trenutnom magijom i prizivajući aluzivne moći intuicije. Tako se zaista može reći, da parafraziramo Platona: συνεπικράς γὰρ ὁ ἔργων. Ironija je paradoksalno pregledna! Ironičar se dohvata visine<sup>1</sup> i pruža sebi panorame vazduhoplovca. Ako hoćemo da mu odamo priznanje, valja napustiti gledište ambicioznih partikulariteta na račun kojih nas on zabavlja. Detalj, uistinu, pre je nasmešljiv nego smešan; a kako na ovom svetu ništa nije bez granica, ništa, isto tako, nije apsolutno bez vrednosti: jer svojstvo je ironije da potvrđuje istovremeno pozitivnost i nesavršenstvo svake stvorene stvari. Gotovo ništa nije za preziranje. Ali gotovo ništa nije neophodno. Humor kaže da ništa nije nezamenjivo, ali griža savesti uverava da je sve nezamenjivo: ironija miri humor sa grižom savesti i odlučuje da ništa nije taština, iako je sve taština. Znati da pojedinac prolazi kada institucije ostaju, i da delo traje i posle radnika, to je, sve zajedno, utešno i malo tužno: dešava se, kao vrhunac poruge, da nepravda sarađuje u izgradnji opšteg sklada; da teoretičar umire od svojih sopstvenih teorija; da

<sup>1</sup>) "Ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν", kaže Marko Aurelije (Εἰς ἑαυτόν, IX, 30).

društvo uvozi sa druge strane ideje, osećanja, govor, proizvode što ih je, međutim, ono bilo izmislilo; fenomen laže zakon a pojedinac vrstu, i cilj se ostvaruje paradoksalnim sredstvima... Sve ove metafizičke, ekonomske, društvene nekoherentnosti sačinjavaju ono što se obično naziva ironijom sudbine. Ironija, plodnost zablude ironije, providencijalna protivrečnost, i teleologija poraza, i čudne koincidencije sudbine! Leopardi i, takođe, Kirilov Fjodora Mihajloviča, nisu li nam dosta ponavljali da je sudbina farsa, planeta laž a čitav život vrsta dijaboličnog vodvilja? I kakva poruga, ponovo, što najveličanstvenije ideologije zavise od milosti vrlo sitne činjenice, što su veliki ljudi tako često delo malih slučajnosti! Slučaj katkad čini tako mnogo stvari... Ironija razvija u nama sledeće uverenje: celina je isto tako neizbežna kao što je detalj slučajan! To je optimizam pesimiste. Postoji u njoj neka vrsta beskrayne elastičnosti koja je čini sposobnom da probavi protivrečja stalno se upotpunjavajući i da pruži smeštaj čudljivostima fortune ponovo se prilagođavajući svim raznovrsnostima datog... Ne ozlojeđivati se suviše zbog izdajani se čuditi suviše zbog obraćenja, posmatrati otpadnike sa praštajućom ironijom, u tome je pružanje dokaza o mudrosti koja nije svakako skeptična i koja je katkad bliska simpatiji. Luter, koga zadirkuje đavo u trenutku kada prevodi Bibliju, odmah mu nalazi mesto u svome univerzumu. Ironisati, to je, znači, razumeti i raširiti se da bi se upio „sporadizam” evolucije<sup>7)</sup> i neskladnosti egzistencija; i to je, ponovo, biti „inteligentan”, drugim rečima, nalaziti se uvek sa druge strane granica koje nam naš položaj, u datom trenutku, nameće; ironija, razmišljajući o svojoj sopstvenoj misli, bila bi „svest o s one strane”<sup>8)</sup>. Ova praštajuća finesa, koja opravdava univerzum kao što se prašta prijatelju, razlikuje se od ograničenog ruganja onoliko koliko se, kod Spinoze, *risus* razlikuje od *irrisio*: jer postoji smeh koji je, kao bes, ljubomora i praznoverje, osećanje distantno i neprijateljsko. Ironija primećuje hiljadu nijansi koje sažeto ruganje ne poznaje; jer ovo je radost po slovu a ono je radost po duhu.

Ali, naročito, ironija igra glavnu ulogu u našem unutrašnjem usavršavanju. I, najpre, u našim odnosima sa univerzumom. Tako je malo važnih stvari! „There's nothing serious in mortality”, kaže Magbet; „all is but toys”. Komična ništavost ljudskih bavljenja nas razvedrava, i

<sup>7)</sup> Höfding, *Humor als Lebensgefühl*, mestimično; Palante, nav. čl.; Fr. Paulhan, *La Morale de l'ironie*, mestimično.

<sup>8)</sup> A. Gide, *Les Faux-Monnayeurs*, str. 364.



mi brišemo, najpre, na karti naših briga, sve one sićušne neprilike koje potresaju provincijsku dokolicu a čiji domašaj ne prevazilazi jedno popodne. Pomislimo samo na melanholičan i razočaran osmeh sa kojim prelistavamo svoj prošlogodišnji podsetnik, svedok naših važnih sa- stanaka i naših prevelikih pokojnih uznemire- nja ... Herkul u Hadu se našmešio, po Platonu, sećajući se svojih zemaljskih radova. Πρόστ ἃ ἀδιάρρητα ἀδιαφορεῖν, kaže Marko Aurelije<sup>4)</sup>: biti indiferentan prema indiferentnim stvarima! Ironija, jureći za suštinskim, unižava ove mikro- skopske tragedije; tako ona ublažava, prozračuje, uprošćava. Da bi učinila smešnom sićušnost naših razgovora, ironija izigrava emfazu i lakrdija- šku ozbiljnost; ona pravi, ona takođe, mnogo buke ni zbog čega. Ona se ruga, kao Erik Sati, nosaču ogromnog kamenja koji se zlopoti pod svojim teškim teretom (to je kamen plovučač). Neki estetičari upravo objašnjavaju smejanje kao posledicu nagle degradacije, neku vrstu opa- dajućeg kontrasta<sup>5)</sup>: planina rađa miša; ta kla- sična teorija objasnila bi ne toliko smeh koliko rekreativno i deflacionističko dejstvo ironije: ironija splašnja lažnu uzvišenost, smešna pre- terivanja i košmar zaludnih mitologija. Kako u našim mislima postoji težnja da se ide do kraja naduvenih antiteza, u našim osećanjima strasna sklonost koja će ih učiniti opsesivnim i, da tako kažemo, kanceroznim, u našim činovima, naj- zad, raspoloženje da prelaze u naviku ili u fik- -ideju, nama je potreban ublaživač koji izrav- nava uz pomoć izvesne blagotvorne frivolnosti trostruko „ludilo“ logike, sna i memorije. Ironija je taj regulator. Princip inhibicije oseća- nja, ironija igra ulogu uporedivu sa onim „re- duktorima“ koji bi, po akademskoj psihologiji, kočili halucinatornu sklonost slika; ona vraća udarac patološkom apsolutizmu, ona čini da vi- sokoparnost pocrveni zato što je visokoparna, ona nadvišava nekom vrstom levitacije našu du- hovnu težinu, i prekida, najzad, samozadovoljno množenje prideva. Time, ironija nas imunizira protiv razočarenja; ona je protivotrov za lažne tragedije, svest da nijedna vrednost ne iscrplju- je sve vrednosti; ona se bori protiv inercije ose- ćanja koja se zadržavaju, postaju fik, manija ili formula; ona poziva na red boli koje se ove- kovečuju i tvrde da su totalne, to jest, beznad- ne; ona je, znači, u isto vreme kađ i velika ute- šiteljka, princip mere i ravnoteže, nešto kao μέρας ili granica po Filebu: ubitačna za mani-

<sup>4)</sup> Εἰς ἑαυτόν, XI, 16. I Plotin, Enn., IV, 3, 32.

<sup>5)</sup> Na primer, Novalis, izd. Minor, t. II, str. 217; Baudelaire, *Curiosités esthétiques: De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plasti- ques*; Stendal deli ovaj način videnja i, među moder- nima, James Sully (*An essay on laughter*), Bain i Hedding.

jačku pedantnost i za sve jednostranosti duha, ona iskiva skladne, podeljene, višestране duše koje hoće za središte ne više porok, nego vrednost zaista suštinsku. Postoji li stroža kontrola sumnjivih dobrih namera, surovija proba za poliskrenost i literarna oćajanja? To produbljavanje mentalnog poretka, ta nova hijerarhija interesa i nastojanja ne idu, svakako, bez teških žrtvi: češće nego entuzijazam, ironija će od nas tražiti rezignaciju, strpljenje i veoma obićno dobro raspoloženje. To znači da nismo anđeli. U svakom nagonu, u svakoj strasti imamo čime da slomimo sebi srce... Kako će svi oni da stanu u naše grudi? Ironija je jedino rešenje koje im dozvoljava da se uzajamno trepe, uz pomoć ustupaka i realistićke mudrosti.

Ironija je samo jedno od lica stida.

Sva osećanja imaju svoj stid: i ne samo telo, nego i ćitava svest<sup>9</sup>). Stid, daleko od toga da se objašnjava koristoljubivim pobudama kao što su nagon za održanjem ili biološki zahtevi odabiranja, pokazuje se kao plašnja uglavnom bezrazložna i bez veoma određenog predmeta: stid je prirode „panićke”, tj., metaempirićke. Ne ka je, kao kod Rasina, pripitomljeno divljaštvo ili uroćena uzdržljivost, on izražava ono što je najosetljivije u našoj unutrašnjoj ućlaćenosti. On sadržava pre svega poštovanje taine, naroćito u ljubavi. koja je od svih emocija najbogatija i najozbiljnija; on poštuje u Drugome onaj noćni, neprodoran, tainstven element u kojem se naš sopstveni insekt i sam nepoznaje. Stid je predosećanje duhovnog dostojanstva koje je svojstveno stvarima duše i koje se izlaćemo opasnosti da profanišemo ako, iz glupe iskrenosti, zloupotrebimo njegovo poverenje. Ta tajna, mi smo je već opisali kao obrub neiskazivog i neizrecivog koji obuhvata reći i ćini ih aluzivnim: kao što okružava izrećeno krugom neizrecivoga, isto tako daje oreol beskrajnog ćitavoj osobi. Stid je nežno rukovanje tim neopipljivim, tim bestežinskim. Paradoksalna koketerija naklonosti, stid privlaći odgurujući i, ovoj neodlućnosti, on duguje svoj vrhunski šarm koji zajednićki ćine nespretnost i lakoća, sramežljivost i odvaćnost; on, znaći, nije, kao što kaće Lajbnic, *motus primo primus*, nego, naprotiv, ograda protiv prirode, vanredna uzdržanost srca koje se brani od sebe. — Postoji u stidu, kao i u ironiji, princip vremena. Pošto su naša osećanja organizovana u dubinu, i bogata prećutnim virtuelnostima, ona ne bi mogla najedanput da razviju sve svoje moći: ona hoće postepeno da sazru i da se privedu u delo. Stid je ona obazrivost duše koja pazi na pre-

<sup>9</sup> Videti L. Dugas, „La Pudeur” (*Revue philosophique*, 1903, II, str. 468—487). Max Scheler, *Über Schamgefühl* (Nachlass).

laze, raspoređuje planove, sprečava nagon da se pohlepno baci na ljubav, ne zastajući da predašne. Stidljiva gradacija ima svoje razloge, ali njen cilj nije da draži naš apetit. Samo, stid zna da je osećanje na brzu ruku vatra od slame i da ništa trajno ne može da bude zasnovano bez probe nastanka. „Razumno usporavanje, kaže Baltazar Grasijan, čini da dozru tajne i odluke“. I drugde: „Prenagljivanje uvek rađa nedonošćad“<sup>7)</sup>. Kao što nagle i prolazne uzbune negodovanja još ne zasnivaju revolucionarnu volju, i kao što i sama kultura pretpostavlja lagano prožimanje duha, neumorno tehničko strpljenje koje prihvata nezahvalna bde-nja i prolazi kroz čistilište solfeda, tako postoji čitava inicijacija u intimnost tkanja za koje je bestidnost naročito preterana žurba, prerana familijarnost, osećanje rođeno pre roka. Nagle intimnosti su kao prevremeno rođena deca: ona brzo venu, budući da nisu prodrle, da bi sama sebe produbila, u pročišćavajuću gustinu razočarenja i kušnji. Čak i „grom iz vedra neba“ pretpostavlja tajnu inkubaciju u nesvesnom. Izgleda da to predviđa priroda koja odlaže umnjake i dlake na bradi jer se manje žuri od nas, i da bi nam pokazala da stvari imaju vreme. Pubertet dolazi kada se ima dvadeset godina i, znači, valja čekati da se oseti ljubav, kao što Bergson, da bi pio, čeka da se rastopi šećer<sup>8)</sup>; i same bolesti se razvijaju kroz uzastopne faze i prelaze koje ne bismo mogli da mimoidemo a da ozdravljenje ne učinimo nepostojanijim. U toj plodnoj i tajnoj laboratoriji nastajanja život se strpljivo pribira za svoj temeljni, ozdraviteljski i preobražiteljski posao. Tako operacija života jeste prirodno stidljiva: poštovati tu stidljivost, to je pustiti da delā spontana sposobnost izlećenja istorije, podrazumevajući ono terapeutsko svojstvo koje je u napredovanjima i rašćenjima. „Ich glaube an die Zeit“, kaže Guckov. Stid je u radnoj sporosti ono što je smernost u niskosti i izmicanju... U stvarima srca, kao i u stvarima tela, neiskren stid sprečava svaku improvizaciju, svaku težnju da se ispremeću intervali ili da se ubrza prirodni tok strasti. Žuber sa pažnjom beleži tu duboku svrhovnost stida<sup>9)</sup>: on ublažava spoljne udarce, prigušuje slike, dozvoljava nam, tako, da sačekamo trenutak najpovoljniji za razvijanje ljubavi — jer postoji najbolje vreme za svaku strast; on nam daje osećaj složenosti i ozbiljnosti ljubavne tajne. L. Diga razlikuje tri podvrste: stid u ljubavi koju izazivamo, stid u

<sup>7)</sup> *L'homme de cour*, maksima 55, *El Discreto*, III.

<sup>8)</sup> *Evolution créatrice*, str. 10; *La pensée et le mouvant*, str. 19.

<sup>9)</sup> *Oeuvres*, t. II, poglav. 6.

ljubavi koju osećamo i stid u izražavanju ljubavi. Sumnjamo najpre da li ćemo biti voljeni, a potom se pitamo kako smo to, u kojem stepenu, iz kojeg razloga, i strahujemo da nismo to kako bismo hteli, i drhtimo da smo prezreni. Potom se plašimo da ne znamo da volimo, jer ne poznajemo svoje sopstvene izvore; crvenimo što se raznežimo i sumnjamo u svoju dubinu. Najzad se plašimo da ne znamo dostojno da se izrazimo, da ostajemo ispod istina srca.

Ironija je stid koji se služi, da bi ublažio tajnu, zavesom šala. Ona zna da je ljubav stvar od velikog značaja; takođe, naivne svesti koje se zanose i oduševljavaju sobom samima i uvijaju se u svoju iskrenost, često su najnestalnije. Ima reči koje retko valja da izgovorimo, drugih koje se kažu samo jednom u životu: ironičar, koji se šalje sa vrednostima, to zna, pošto on veruje u vrednosti. Odnos je isti između ironije i poruge kao i između stida i pretvorne stidljivosti: pretvorna stidljivost se krije, a da ništa nema da sakrije (nije li to oblik bestidnosti?) a, isto tako, poruga je prazno ruganje, nestalnost čula i srca: jednako podrugljiva kao ironija, ona je siromašna jednako kao naivnost. Ironija je još ozbiljnija od ozbiljnog. Znamo da postoji ozbiljno sve negativno koje je sama frivolnost pošto ide suviše brzo i suviše temeljito, pošto je uvek preuranjeno, uvek preterano, uvek neprijatno; ono ne zna reći ono što treba da se kaže, ni kada bi trebalo da se to kaže; govornički u trenutku kad valja ćutati, ćutljivo kada bi valjalo da se govori... Ironija, poštovalac nijansi, zna da sačeka jedinstvenu priliku, da izrazi neizrazivo, dotakne nedodirljivo, domaši nedomašivo; ona vodi računa o hronologiji srca: i sama prolazna, ona je podešena za „hapaks“-e<sup>10</sup>), za prolazne događaje i jednom stvorene prilike. Ironija je duh finese, osetljiva tačka koja nam daje da dostignemo nepovratno. Ezoterizam ironije tako ponovo nalazi sav svoj duboki smisao. Kao što se stidljivost krije ponekad pod prividnim drskosti, tako su i šale proziran veo kojim ispred sebe samog maše nežni humorista: humoristična strast koja se čuva sebe uključujući se tako u svoj sopstveni humor. Dvolična ironija izbegava, sa neposrednim tikanjem, to obraćanje iz sve snage koje od prijateljstva čini površno drugarstvo, gotovu stvar koju dajemo sebi odjedanput i ne potrudivši se da prodremo u srž prijateljske svesti. Ona podrazumeva da ličnost nije u potpunosti rasprostrta pred nama, na površini, nego da nam namenjuje zaonetičke, da pripada drugim društvenim krugovima, da postoji u njoj mnoštvo složenih odnosa, i orga-

<sup>10</sup>) „Hapaks“ — gr., jedanput, reč koja se javlja samo jednom (prev.).

nizacija u dubinu, i mnogo neistraženog. „Ti“, simbol lakih namnosa, proziran i bez sutrašnjice, postavlja prijatelje u istu ravan: oni uzajamno pretpostavljaju da su prosti, mada se osecaju jedan drugome strani; oni se vide goli, ali se ne poznaju. „Vi“, naprotiv, poštuje zagonetku, to jest, beskonačno, kojeg je nosilac svako biće. „Bilo je to malo biće, tajanstveno kao i svi“, kaže Arkel na kraju *Peleasa i Melisande* pred posteljom umrle male. Nije li debisijska ironija velikim delom poštovanje ove tajne, i otpor lakoćama patosa? Ali nigde se stid i odisejska litota ne pojavljuju vezani tešnje nego kod autora *Penelope*. Rečeno je o Malarmeu da je mogao da bude Viktor Igo da je hteo. A, isto tako, Fore bi mogao da bude Šopen ili Guno da je hteo. Ali on nije hteo. No, veličina je u odricanju. Odatle ta plemenita rezerva, ta uvek zastrvena radost melanholije koje su, kod muzičara, posledica *bergamske čuđi*. U verlenovskom splinu, Fore nalazi ideju nezasluzene, bezrazložne i, da tako kažemo, jedva verovatne sreće: *Pošto sva ova sreća pristaje da bude moja... Oni ne izgledaju da veruju u svoju sreću... I gotovo tužni pod svojim fantastičnim prurušenjem...<sup>11)</sup>*. Ono što je stidljivo, to je prihvatiti sreću sa smernošću, kao dar privremen i koji se uvek može opozvati, umesto da u njoj gledamo stvar obaveznju ili osvojenu silom od sudbine<sup>12)</sup>. Sramežljivost radosti, svečanosti „krišom“ ili, kao što kaže Gabrijel Dipon, „melanholija sreće“... reklo bi se da je grčka tragedija našla za njih prve alegorije: jer neumerena sreća namenjena je, upravo svojom prekomernošću, regulatorskoj ljubomori Zeusa, ili onom kompenzatorskom principu što su ga Grci zvali Nemezis. Srećna svest jedva se usuđuje da zna da je srećna; zamalo, ona bi tražila oprostaj za smeh i za postojanje; u svojoj zahvalnoj skromnosti, ona upućuje fortuni neprestano „hvala“. Ironija je stanje zahvalnosti u kojem se svaki uspeh smatra za srećan slučaj, u kojem čovek veruje da je nedostojan milosti sudbine, u kojem nam stvari izgledaju kao prva blagost proleća posle duge zime, hiljadu puta lepše i čistije od nas. Ironičar, birajući da bude neko drugi a ne on, daje sebi različitu, dramatičnu i beskonačno nežnu egzistenciju; pre nego da nehotice ponavlja jedno isto i da dopusti da se izgubi ukus novine, on navodi samog sebe, iz ironije, i pretiče tako tuđe ruganje: tako i Florestan igrajući na kolima Karnevala prvi valcer iz *Leptira*; ove reminiscencije su ogledalo u kojem osoba posmatra svoga sopstvenog dvojnika i smeje se što vidi

<sup>11)</sup> *Clair de lune, La Bonne chanson...*: „U stvari, skoro se bojim... I drhtim...“, itd.

<sup>12)</sup> Videti: Kierkegaard, *Entweder Oder*, I, str. 262.

sebe sa naličja. Eto, reći će se, zaista neprirodnih istančanosti. Ali ako, slučajno, neprirodnost nije bila drugo do stidljiva neiskrenost, i zaobilazanje perifrize, i kao spontan hermetizam svesti? Neprirodnost koja izbegava pravu i neposrednu reč zamenjujući je stidljivim okolišanjem, nije li ona sama poezija? Ne znači biti izveštačen ako se, kao Fore, oseća stid od rečitosti. Ironičar hoće da sačuva u sebi izvesnu tajnu dubinu; njemu je odvratno da kaže suviše rano neiskazivo, i on veoma pažljivo čuva ono nešto poetsko i devičansko koje u nama nadživljava najneprijatnije demonstracije patosa.

Ta ironija, koja je razorna kao vitriol, sakriva, znači, veliku pozadinu ozbilnog. Kažimo najpre da nema apsolutne ironije i, kao što u samom činu sumnjanja Dekart već otkriva duhovnu operaciju koja će ga odvesti do postojanja neke stvari, tako je i ironija uvek u stanju zaokružavanja, imenovanja sebe same, smištanja u središte sistema. To se dobro vidi kod filozofa romantičara: oni su najpre vitezovi „agilnog haosa“ i „transcendentalne lakrdije“, a najzad postaju, svi ovi zaverenici, teoretičari Svete alijanse i nenalazive Evrope; Fridrih Šlegel piše filosofiju Meternihovog sistema, a Seling povezuje otkrivene dogme. Suman, sa svoje strane, poričući Eusebija i Kolombinu, proizvodi velike klasične kompozicije kao Betoven. Čak i prijatelj slobode i barikada, List plemeniti, uzvišeni, prima jednog dana postrig; on, sensimonovac, brat Prometeja, Mazepa, Cigana i buntovnika iz Liona, oblači u mantiju svoje velikodušne ludosti! Ali pažnja! Ovo ovde nije poslednja mistifikacija kao Eskulapov petao ili Satijevo „obraćenje“... To je veoma ozbiljno! Da li je, dakle, u tome ono što su oni zvali humor? Potražimo, pre nego što ih osudimo, neće li, u prelazu od „Humora“ do „Ernsta“, biti fatalnosti iste vrste kojoj pripada i ona koja je učinila da Dekart klizne od žive sigurnosti do dogmatizma i od *Cogitatio* do *Res cogitans*. Evo kako se dijalektika La Rošfukoa i Zenona iz Eleje razara sama od sebe: nema radikalne zlobe, nema čiste negacije, a proširenje je već dato sa onim što je nedeljivo a što ga tako reći čini; kao što skeptik bez prekida pronalazi zabludu istine i poroke vrline, tako zaista imamo pravo da pokažemo altruizam koji je u egoizmu, i relativnu istinu koja je u svakoj zabludi. Na primer, skromnost upućuje na taštinu koja je, sa svoje strane, jedno od lica smernosti; licemerje, koje nije dobro, pošto je samo prerušeno samoljublje, nije apsolutno loše, jer želi da izgleda moralno. Nikada nismo gotovi sa „olakšavajućim okolnostima“; i ako me sve optužuje, sve me i opravdava. Isto tako, ozbiljno i šala stalno upućuju

jedno na drugo: sve do mržnje, ironija Mefistofela, kod Lista, zna da nalazi muževne i plemenite prelaze, i mi se divimo onoj divotnoj zlobi koja, u trenutku dostizanja krajnosti negacije, postaje zanosna jednako kao ljubav. Tako se više ne čudimo ako kod hegelovca Zolgera postoji mistika ironije; ili ako i sam Fridrih Šlegel pronalazi u njoj princip entuzijazma i energije...<sup>13)</sup>

Ta ironija koja je na kraju ozbiljna, to je ono što bismo, sa Hefdingom, mogli da nazovemo humorom. Ovo je za našu upotrebu koja daje reči „humor“ nijansu prijatnosti i ljubazne dobroćudnosti, koju ne priznaje katkad ironičaru. Postoji, u šibajućoj ironiji, izvesna zlomermnost i kao zajedljiva zloba koje isključuju praštanje; ironija je ponekad pakosna, prezriva i agresivna. Humor, naprotiv, nije bez simpatije. To je zaista „osmeh razuma“, ne prigovor ni tvrd sarkazam. Dok mizantropska ironija zadržava u odnosu na ljude polemički stav, humor saoseća sa ismejanom stvari; on je potajno saučesnik smešnog, oseća se kao da je u dogovoru sa njim. Više nego nemački romantičari, tako kruti, tako surovi, tako sitničavi, tako građansko-palanački, sve do svojih mesečina, Hajnrih Hajne jeste onaj koji je ovaplotio taj nežni humor ironije. Humor, to je otvorena ironija: jer ako zatvorena ironija ne želi da obavesti, otvorena ironija je konačno princip sporazuma i duhovnog zajedništva. Zatvorena ironija, kako bi rekao Zan Pol, to je oblak skakavaca lukavih osveta koji jedu cveće i pustoše bezazlenu lakovernost; ona još nije prevazišla pesimizam satire. Ona, humoreskna ironija, uvek je poznata na nekom stepenu: ona je bez jetkosti i stišava, pomirujućim posredovanjem, okrutne antiteze sarkazma. Humor, kaže Koen<sup>14)</sup>, odbija pesimizam osvetničke satire koja pokazuje pesnicu vrlini. U suštini, humor oseća slabost prema onom što ismeva — a ipak ismeva, jer je prošao zlu antitezu: njegova dobroćudnost nije smešna razneženost prve naivnosti, nego težnja sazrela podrugljivim smehom cinizma. „Am Ende zeigt sich, was im Anfang war“<sup>15)</sup>: humor se vraća, kao Paskal, naivnosti, ali naučenoj naivnosti, i koja se razlikuje od primitivne nevinosti onoliko koliko se i sinteza, kod Hege'a, razlikuje od teze ili subjekt-objekt, kod Šelinga, od početne mogućnosti. — Postoji, dakle, u humoresknoj ironiji jedna finesa više nego u kudilačkoj ironiji, i to je razlog

<sup>13)</sup> Videti: J. Rouge, „Culture et culture du moi chez Frédéric Schlegel“ (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1934, str. 233).

<sup>14)</sup> Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, str. 507.

<sup>15)</sup> Schelling, *Werke*, XII, str. 645.

što je Sopenhauer naziva „dvostrukim (kontra-punktom ironije“<sup>19</sup>). Nazovimo je, jednostavno, ironijom u drugom stepenu i u kojoj se „alegorička“ relacija pokazuje dvostruko posredna; najviša refleksija svesti. Ako prosta ironija sakriva prostu istinu ispod prozirne spoljašnjosti ozbiljnoga, humoreskna ironija, naprotiv, pravi aluziju na ozbiljno spoljašnjosti koje je neopipljivo: ironija se šali, ali u njenom ruganju se istina čita kao otvorena knjiga; i humorista igra, on takođe, samo njegovo ozbiljno je beskrajno daleko; i dobro se valja čuvati toga da pomešamo to ezoterično ozbiljno sa običnom, naivnom i prvobitnom ozbiljnošću nesvesnoga. Humoreskna ironija, ostvarujući tako pozitivnu ulogu ironije, hoće da ne bude preterano obmanuta od ozbiljnoga broj jedan, i to da bi išla baš sa one strane ozbiljnoga broj dva. Na primer, ako *Dobra pesma* ostaje frivolna uprkos ogromnim krilima svoje sreće, *Ljubavne svetkovine* su, sa svoje strane, zaista ozbiljne uprkos njihovim doručcima na travi i njihovim poskocima. Tumačenje humora ima, dakle, tri nivoa za savladavanje: valja razumeti farsu koja je u ozbiljnoj simulaciji, a potom duboko ozbiljno koje je u tom ruganju, i najzad neodredivo ozbiljno koje je u tom ozbiljnom. Ironičar bez humora započne ozbiljno, potom prasne u smeh i pokvari sve što je pravio: dakle, direktno čitanje dovoljno je da se odgonetne, *a contrario*, njegova istina; ironičar sa humorom pretvara se da nas obmanjuje, jer simulira simulaciju i ironiše na ironiji; tako su zlobnici, koji smatraju da su prevareni, upravo najveće budale, ne zato što to jesu, nego zato što u to veruju. Zaključimo da humorističan govor, u izvesnom pogledu, ne znači nešto različito od onoga što kazuje: „pravo značenje“, u suštini, istinitije je od alegorije koja je vešto udvojena, i nama izgleda da se slovo podudara s duhom. Možemo da se prevarimo ne samo iz preteranosti poverenja, nego i iz prevelike opreznosti. Humorista se, u stvari, obraća onoj prefinjenoj lakovernosti koja zna da bude skeptična kada je potrebno: on igra prividnošću prividnosti i njegova poslednja reč nikada nije da bi se rugao.

Humor ironije, dakle, ponovo nalazi onu svrhovnost, onu ozbiljnu primenu, onu volju, najzad, za vrednosti koje ga je Hegel okrivljavao da prezire. Ironija, za Bergsona, iskazuje lice-biće, pretvarajući se da ga smatra za stvarno, dok humor opisuje stvarno praveći se da ga uzima za ideal; otuda nepokolebljiva analitička sitničavost humora, suprotstavljena rečitosti ironije. Bergsonovska ironija, u našem govoru,

<sup>19</sup> *Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen z., I, gl. VIII. Za suprotstavlanje Bergsonu, Smeh, str. 130.*



bila bi, znači, još humorističnija nego humor, jer ona je pozitivnije ozbiljna; nezadovoljna što ne razara, ona pokazuje prstom ono što bi moralo da bude. Humor prevazilazi isto tako dobro statičku ravnotežu ozbiljnoga kao i udvajanje negativne ironije. U osobito istančanoj studiji, Violet Moren suprotstavlja razumni dogmatizam ironije, uvek okačen o čvrste tačke, i „uopštemu relativnost” humora, koji isključuje svakog povlašćenog posmatrača; i ona primećuje, praveći aluziju na rukopis g. R. Kenoa, da su „mesta” humora često mesta prolazna, ili mesta u pokretu, ili sredstva kretanja; humor, koji čini da se sve pomera, ne poznaje, dakle, ni stalno boravište, ni konačni smeštaj. Svako nećemo izdati misao V. Moren govoreći da odnos ironije prema humoru jeste odnos stalnog položaja prema nestalnom stanju. Moramo li ipak da kažemo da je humor nihilistički? Mi to ne mislimo. Bez sumnje, naivna ironija ili *a contrario* sašivena je belim koncem, i odgorneta se, kao i svaka protivnost, automatski: ako prvi postaju poslednji, a poslednji prvi, ako ceo Sever postaje ceo Jug i obrnuto, ništa se na kraju nije promenilo; ako gospodari postanu robovi, i ako robovi postanu gospodari, menjaju se, jednostavno, gospodari i robovi, i nepravda je pre preokrenuta nego izlečena. Red „naopačko” je red koji ima novo „lice”, i to je sve, a revolucionaran je samo na izgled. Na ovu vrstu obrta ili dijametralne inverzije često se ograničavaju paradoksi dogmatske promene vrednosti: svet postavljen naopačke, istorija protivstruje ili uz-vreme, život koji je smrt, i smrt koja je život, Za i Protiv, priroda i protivpriroda, lice i naličje koji zamenjuju svoje uloge — te simetrije dosta slične simetriji antipoda svedoče o ozbiljnom bez humora. Ali iz toga ne proizlazi da humor, sa svoje strane, isključuje svaki sistem referencije: samo, taj sistem je smešten na horizontu i u beskrajnoj udaljenosti. Otuda pneumatički i uvek dvostruk karakter humoreskne ironije. Kako, nasuprot dosetki, humor ne bi bio vrsta čari koja ishlaoljuje? Drugi iz humonistične „alegonije” nije više relativno-drugi iz zagonetki nespretno šifrovanih, drugi što ga nalazimo prostim premeštanjem od egzoteničnog do ezoteničnog: on je apsolutno-drugi koji se daje i izmiče dvosmislenom nazrevanju. Humorisati, to je ironisati gledajući u daljinu i „s onu stranu”; to je, složenim putem, sprovesti svest do njene neuhvatljive istine, i to je rastvoriti ironičke protivnosti u „plavom eteru” lažne frivolnosti. Ali, oset, koja je ta istina i koje su njene vrednosti?

Ta istina, najpre, ne bi mogla biti sama ironija. Reći da humoreskna ironija postaje na kraju ozbiljna, to nako nije reći da ona samu sebe

uzima ozbiljno; i kao što je ljubav za ljubav prestala da bude ljubav za nekoga (jer voli se voljeti, a ne da bi se volelo), tako i ironija na ironiji, to nikako nije ironija radi ironije. „Ptičji let” o kojem govori Niče<sup>17)</sup>, to nije samo ravnodušnost u odnosu na privrženost, nego ravnodušnost u odnosu na samu ravnodušnost. Postoji dogmatizam ironije koji je jednako nesvestan kao i svaki drugi apsolutizam, i koji se stvrdnjava u smešnoj potvrdi njegove sopstvene ispraznosti; ironija, da bi ostala prelazna i zaista humoreskna, zaista svesna sebe, mora moći da to ne bude — onoliko ironična koliko zna da bude ozbiljna, onoliko složena koliko zna da bude prosta, uvek pokretna i savršeno nepredvidljiva! Ironija je jedna od onih odlika koje je protivrečno da sebi pripisujemo, jer one postoje samo po čistoj promenjivosti života: ne može se biti skroman i to reći, pripisivati sebi inteligenciju i zbilja ostati inteligentan; kogod tvrdi da ima duha, prestaje da ga ima u samom činu kojim to tvrdi: „dobra volja da se bude duhovan”, kaže Fridrih Šlegel, vršina je lakrdijaša — „Witzelei” pre nego „Witz”; a isto je i sa čari, šarmom, i svim onim krhkim odlikama koje postoje samo pod uslovom da nisu namenjene. Takođe, ne postoji sistematska ironija: ako je Epimenid lažljivac, Epimenid nije lažljivac, i obrnuto; a, isto tako, kogod se specijalizuje u epigramu samo je cepidlaka — jer lakrdija ima svoje Trisotene, kao retorika ili *belkanto*. Kao što i najmanje samozadovoljstvo svesti poništava očaj griže savesti, čini svaku iskrenost sumnjivom, zamućuje, najzad, čistoću namere, tako i najmanja afektacija čini od ironičara profesionalca a od šarmantnog čoveka specijalistu šarma, to jest, šarmera, to jest, lakrdijaša i mangupa. Samozadovoljstvo koje pogleda na sebe ubija istim potezom lekovitu patnju, koju čini neefikasnom, i nevinu radost, koju zamenjuje eudemoničkim apstrakcijama i praznim stavovima: ono svuda smešta koncept, dosadu, suvoću, pustinju svakog ubeđenja, kao što se dešava kada srce „nije tu”. No, humoreskna ironija nije nigde u stalnom prebivalištu; ta ironija bez boravišta nije profesija, nego, kao i sloboda, inspiracija i vokacija. Kao i *Anima* Anri Bergsona<sup>18)</sup>, ironička inspiracija čeka da *Animus* prestane da je gleda kako bi ponovo postala iskrena. I kao što će muzika nešto da izrazi ako se više ne primorava da bude izražajna, ili kao što je proza po Njume nu već pomalo poetika koja priznaje da je pro-

<sup>17)</sup> *S onu stranu dobra i zla*, af. 41.

<sup>18)</sup> *Prêre et poésie*, str. 221. Videti: Max Sheller, *Le sens de la souffrance* (fr. prev.), str. 55; Kierkegaard, *La pureté du coeur*, str. 64; *Le Concept d'angoisse*, str. 78.

za, tako i humoreskna ironija neće biti ironična osim odrekavši se svoje uloge, sačuvavši nevinnost Psihe. „Ništa toliko ne sprečava da se bude prirodan koliko želja da se to izgleda“<sup>19)</sup>. Izveštačena ironija postaje naivna a da to neće, dok humoreskna ironija koja ostaje okretna, meka i beskonačno svesna ponovo nalazi duboku ozbiljnost života; jedna, koja se smatra veoma finom, podleže, sa svoje strane, ironiji drugih: to je poluinteligencija, i koja naglo prestaje da se udvaja; druga, uz pomoć oštre svesti i beskonačne lucidnosti, ponovo postaje nevina kao stvorenje u prvo jutro sveta. — Ako cilj ironije ne može da bude posmatranje sebe, to nije u većoj meri cilj transcendentni, ni genij vrste kao onaj što ga Sopenhauerova metabiologija priziva da bi objasnila tajnu stida. Ostaje, dakle, da se humoreskna ironija pokorava vokaciji sasvim duhovnoj — transcendentnoj, pošto ironija sve više potvrđuje istinu i dobrotu duha, i imanentnoj, takođe, pošto to tvrđenje ne prestaje da se precizira kroz podrugljive negacije koje čine smešnom lažnu duhovnost. Mogu se ismevati konstituisani sistemi i definitivna rešenja i istine koje su postale crkvene ili verske, i uglavnom sve što se napreže prema voluminoznoj egzistenciji; statičke dogme predlažu epigramu bezbrojne zahvate, jer one su jednako trošne kao i teške. Postoji, možda, samo jedna stvar na svetu na kojoj ironija ne može ništa: to je konstituišuća energija kojom duh postiže ta rešenja i te dogme. I malo je važno što se svi zakoni koje nam daje ironija raspadaju jedan za drugim pod dejstvom nove ironije: u tom pokolju konstituisanih zakonitosti jedna konstituišuća zakonitost, jedan duboki red penju se na svetlo, a koje naslućujemo u samoj konvergenciji razdvojenih negacija. Kao što nesrećna svest uvek nalazi način da se zaokruži u svojoj nesreći, tako i najoštrije negacije ocrtavaju još izvestan pozitivan red koji nadživljuje sređene stvari. Humoreskna jedinica nikada nije ovo ili ono, nego uvek „na prolazu“: romantična i klasična, tajanstvena i prozaična, pustolovna i građanska, ona se definiše, kao francuski duh, samo protivrečnim predikatima. Moda koja ne prestaje da odguruje u prošlost stilove jedan za drugim, karikatura je ironičkog pokreta; malo je ovde važan stil koji se usvaja, samo neka to bude „poslednji“. Moda više nije moda ako se ovekovečuje ili kasni, čak i ako se pomalo teško obara na načine društvenosti; moda, kao ironija, okrzne. Biti „moderan“, to je, dakle, u isto vreme, uvek biti savremenik najskorašnjijih stilova, i nikada se ne zadržavati da se ne bi bilo u zakašnjenju. Stalno nova, ali i stalno

<sup>19)</sup> La Rochefoucauld, *Maksima* 431.

ruševna, sadašnjost mode i modernosti pokazuje lice jednako paradoksalno kao i sadašnjost humoreskne ironije, ali ona predstavlja samo njen najisprazniji izgled. Pažljivo ispitajmo ovo lice, i možda ćemo videti *wit and love*, humor i ljubav kako se spajaju u slobodnoj punoći duha.

(Preveli s francuskog G. STOJKOVIĆ — BADNJAREVIĆ i A. BADNJAREVIĆ)



# DRUŠTVENI ZABORAV I NOVE IDEOLOGIJE\*

---

Istorija filozofije je istorija zaboravljanja, primetio je T. V. Adorno. Jednom ispitivani problemi i ideje gube se iz vida i svesti da bi kasnije izašli na videlo kao novi. Ako ništa drugo, ovaj proces izgleda dobija na snazi: društvo zaboravlja sve više i sve brže i brže. Ovo naše vreme obeleženo je time da se misao podređuje modi; prošlost se omalovažava kao zastarela, a sadašnjost oglašava najboljom. Teško da je psihologija toga pošteđena. Ono što je Frojdu bilo poznato, što su novofrojdisti upola zaboravili, nepoznato je njihovim sledbenicima. Nepokolebljiva vera u napredak goni u zaboravljanje: ono što nailazi nužno je bolje od onoga što je prošlo. Bez namere da romantizujemo prošlost, danas gotovo da bismo mogli da tvrdimo suprotno: novo je gore od starog.

Ekspres-istorija potpomaže ovo veličanje sadašnjosti. Današnje banalnosti očigledno dobijaju na dubini tvrdnjom da mudrost prošlosti, pored svih svojih vrlina, ipak pripada prošlosti. Arogancija onih koji su došli kasnije kiti se uverenjem da je prošlost mrtva i nestala. Malo je onih koji odolevaju, kritikuiuci Frojda bilo sleva, bilo zdesna, da ne navedu kako je Frojd bio Bečlija devetnaestog veka. Beskrajno ponavljanje takvih detalja govori o opadanju kritičnosti mišljenja; moderna svest nije u stanju da misli, već jedino da smešta misli u vremenu i prostoru. Aktivno mišljenje ustupa mesto pasivnom klasifikovanju. Frojda objašnjavaju tako što ga svrstavaju u Beč devetnaestog veka. Odgojeni i zadojeni urbanom i liberalnom hranom dvadesetog veka, istoriju

---

\*) Poglavlje iz knjige *Društveni zaborav* koja uskoro izlazi u izdanju Nolit, Beograd.

smo očigledno ostavili za sobom i gledamo na nju uživajući u saznanju da više nismo deo te prošlosti. Ipak, malo šta jače obeležava sadašnji istorijski trenutak od te lažne istorijske svesti; tvrdnja da je misao iz prošlosti prošla zato što je deo prošlosti prozirni je alibi za sadašnju misao. Savremeni oblik relativizma sastoji se u optuživanju takvog razmišljanja prema njegovoj sopstvenoj logici; obezvređena sociologija saznanja pokušava da izbegne mišljenje tako što ga vezuje mehanički za određeni društveni sloj ili za istorijsko razdoblje. Njena svest o istorijskom preobražaju ideološki zastaje pred svešću o samoj sebi; sopstveno stanovište smatra se neutralnom i apsolutnom istinom izvan a ne unutar istorije.

Kulturne antropologe, novofrojdiste i teoretičare pokreta za oslobađanje žena objedinjuje činjenica što Frojda kritikuju zbog toga što je beznačajno situiran u Beč devetnaestog veka. Pored onih koji razdragano i maliciozno prepisuju istoriju i Frojda smatraju prosto pretečom seksualne mitologije svog vremena — ili i gore<sup>1)</sup> — ima ih koji beskrajno ponavljaju kako je on bio genije ali, kao i svaki genije, zaslepljen svojim dobom. „Čak ni genije”, pitala je Karen Hornaj o Frojdu „ne može potpuno da se udalji od svog vremena”<sup>2)</sup>. On pripada svom vremenu time što se „u devetnaestom veku malo znalo o kulturnim razlikama”. Frojd je pripisivao biologiji ono što mi danas znamo da zavisi od „kulture”. Ili, kako je pisala Klara Tompson, „lako je bio genije. Frojd je po mnogo čemu bio ograničen mišljenjem svog vremena, kako to i genije mora biti”. Određenije, „mnogo, mnogo toga što je Frojd verovao da je biološko u modernim istraživanjima pokazalo se da je odgovor na određeni

<sup>1)</sup> „Ukratko, Frojd je naslednik svekolike seksualne mitologije njegovog vremena” (*Masculine/Feminine*, eds. Betty and Theodore Roszak (New York, 1969), p. 20). „Frojd je (bio) nesumnjivo najjača individualna kontrarevolucionarna sila u ideologiji seksualne politike tokom tog perioda” (Kate Millet, *Sexual Politics* /Garden City, N. Y., 1970/, p. 178). Takve tvrdnje, ako su i dopustive zbog Frojđovog pisanja o ženama, prelaze u nedopustivo. „Seksualnost je bila velika opasnost za Frojda... On je zahtevao autoritarnu društvenu kontrolu koja bi garantovala uspeh porodične seksualne represije po širokoj društvenoj skali. Godine 1933. njegova se želja ispunila, ali su nacisti bili nezahvalni, i Frojd razočaran” (Phil Brown, „Civilization and Its Dispossessed” u *Radical Psychology*, ed. P. Brown, /New York, 1973/, p. 246). Kao što je pravično zapaženo, „da to što je Frojd, lično, imao reakcionaran ideološki stav prema ženama, nije ni na koji način uticalo na njegovu nauku... To što je delio društveni moral i ideologiju svog vremena dok je razvijao nauku koja je mogla da ih zbaci, nije ni kontradikcija, niti ograničava njegov rad” (Juliet Mitchell, *Woman's Estate* /Middlesex, England, 1971/, p. 167).

<sup>2)</sup> Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis* (New York, 1966), p. 37.

tip kulture".<sup>3)</sup> Patrik Malahi (Mullahy) je pisao: „krojđ nije mogao da prevaziđe izvesna ograničenja svoje kulture i svoje sopstvene prirode. To je bilo neminovno. Ni genije ne može više od toga". Posebno, „krojđovi intelektualni okviri, njegova celokupna orijentacija... su mehanicističko-materijalistički... Frojđ je odrastao u drugoj polovini devetnaestog veka, kada su ljudi nauke obično prihvatili filozofiju mehanicističkog materijalizma".<sup>4)</sup> Ili, kako je nedavno Beti Friden (Friedan) primetila za Frojđu: „Čak mu ni njegov genije nije mogao pružiti znanje o kulturnim procesima", znanje koje danas predstavlja opštepoznatu činjenicu<sup>5)</sup>.

Potrebno je napomenuti da se današnje gledanje na psihoanalizu kao na proizvod Beča devetnaestog veka pojavilo još 1914, i već onda je bilo izlišno. Frojđ je tada pisao: „Svi smo čuli za interesantan pokušaj da se psihoanaliza objasni kao proizvod posebnog karaktera Beča kao grada... Ta zamisao glasi ovako: psihoanaliza, u meri u kojoj se svodi na tvrdnju da neuroze potiču od poremećaja u seksualnom životu, mogla se roditi jedino u gradu kakav je bio Beč... i ona je prosto odraz, teorijska projekcija tih posebnih bečkih uslova. Pošteno rečeno, ja nisam lokalpatriota; ali ova teorija o psihoanalizi meni zvuči izuzetno glupo"<sup>6)</sup>.

Pored toga, Frojđ je naslućivao budućnost u kojoj će to što ga nazivaju genijem biti lozinka koja će mu olakšati pristup u klub zdravog razuma. Zabeleženo je da je rekao: „U poslednje vreme ljudi me nazivaju genijem da bi počeli da me kritikuju... Prvo će me nazvati genijem, a potom će početi da odbacuju sva moja gledišta"<sup>7)</sup>.

Današnja kritika koja otpisuje staro u ime novog predstavlja deo *Zeitgeist*-a; ona dejstvuje tako da opravdava i brani zaboravljanje. Time

<sup>3)</sup> Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development* (New York, 1957), p. 132.

<sup>4)</sup> Patrick Mullahy, *Oedipus: Myth and Complex* (New York, 1955), pp. 316, 320.

<sup>5)</sup> Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York, 1964), p. 97.

<sup>6)</sup> Sigmund Freud, „On the History of the Psychoanalytic Movement", *Collected Papers* (London, 1957), vol. 1, p. 325. Pošto je moja knjiga završena i pripremljena za izdavanje, pojavila se knjiga Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York, 1974). Razmatranje njene knjige, koja na neki način dele moje stavove, ovde nije bilo moguće. Treba jedino napomenuti da i ona ima sličan — i opširniji — odgovor na optužbe upućene Frojđu kao intelektualno vezanom i sputanom Bečom devetnaestog veka; vidi posebno str. 319 i 419.

<sup>7)</sup> Joseph Wortis, *Fragments of an Analysis with Freud* (New York, 1954), p. 142.

što samo odmahuje na prošlost, ili je uopšte ne uzima u obzir, ova kritika pretvara društvene nauke i psihologiju u apologiju. Herojski period militantne, materijalističke i prosvećene građanske misli, ukoliko ga je ikada bilo, više ne postoji. Svakodnevno se potvrđuje nekada proglašen „zakon zakržljanja saznanja u građanskom društvu“<sup>8)</sup>. U ime novog doba stare teorije proglašavaju se časnim ali nemogućim; Frojda i Marksa mogu ostaviti po strani — ili mogu pokazati razumevanje za ograničenost njihove misli — a novu će teoriju pokupiti u prolazu iz velikog izloga pomodnih misli.

Ovaj sindrom je opšti. Ukratko, društvo je izgubilo svoje pamćenje, a sa njim i svest. Nesposobnost ili odbijanje da se o nečemu ponovo razmišlja plaća se nesposobnošću mišljenja. Gubitak pamćenja poprima bezbroj oblika, od „radikalnog“ empiricizma i pozitivizma, koji se opterećuju mislima prošlosti kao „intelektualnim prtljagom“, do bolećivih teorija koje pozdravljaju džinove i genije prošlosti kao nesrećnike koji su prerano rođeni. Ove potonje, mnogo važnije za sadržinu ove knjige, u nestrpljenju da izmisle novu teoriju, premeću po onima iz prošlosti kao po stratištu odbačenih ideja. „Svako doba“, piše Valter Benjamin, „mora da pokuša da tradiciju otrgne od konformizma koji preti da je savlada“.

Opšti gubitak pamćenja ne može se objasniti samo psihološki; nije reč jednostavno o zaboravljanju detinjstva. Pre je u pitanju *društveni* zaborav — pamćenje prognano iz svesti društvenim i ekonomskim dinamizmom ovog društva. Teško je ovde objasniti prirodu proizvodjenja društvenog zaborava; takvo objašnjenje moralo bi se zasnivati na Marksovom pojmu postvarenja. Postvarenje se u marksizmu odnosi na iluziju koja se objektivno proizvodi u društvu. Ta društvena iluzija usmerena je na očuvanje *status quo*-a tako što ljudske i društvene odnose predstavlja kao prirodne — i nepromenljive — odnose među stvarima. Psihološka dimenzija se često zanemaruje prilikom izlaganja pojma postvarenja: amnezija — zaboravljanje i potiskivanje ljudske i društvene aktivnosti koja stvara i obnavlja društvo. Društveni gubitak pamćenja jeste jedan oblik postvarenja; bolje, to je *pravi* oblik postvarenja. „Celokupno postvarenje jeste zaboravljanje“<sup>9)</sup>.

<sup>8)</sup> Wilhelm Lünen, „The Problem of Social Consciousness in Our Time“, *Contemporary Issues*, 8, no. 32. (1957), p. 480.

<sup>9)</sup> Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947), p. 274. Na žalost, to je pogrešno prevedeno u engleskom izdanju. „Alle



Pozabavimo se ovim za trenutak: ovaj oblik postvarenja sastavni je deo nužnosti ekonomskog sistema. Pothranjivanje nagona za viškom vrednosti i profitom ubrzava odbacivanje starog kako bi se napravilo mesto za novo; planiranog zastarevanja ima svuda — od potrošnih dobara do mišljenja i seksualnosti. Ugrađeno zastarevanje ne pošteduje ni misao ni ljude. Ono što se oglašava za novo ili mlado među stvarima, mislima ili ljudima, prikriva ono što je trajno: ovo društvo. U marksizmu postoji misao da mrtav rad dominira nad živim radom, da stvari dominiraju nad aktivnošću, da prošlost zapoveda sadašnjosti. „Dominacija kapitala nad radnicima je dominacija stvari nad ljudima, mrtvog rada nad živim radom, proizvoda nad proizvođačima...”<sup>10</sup>). Baš zbog toga što je zaboravljena, prošlost nije podvrgnuta osporavanju; prošlost se mora pamtititi da bi mogla da bude prevaziđena. Društveni zaborav je potiskivanje iz sećanja prošlosti samog društva. To je psihička roba društva zasnovanog na robnoj proizvodnji.

Međutim, nije nam namera da razvijamo neku ekonomsku analizu, već da iskopamo kritičke i istorijske pojmove koji su pali kao žrtva dinamike društva koje ih lišava njihovog istorijskog i kritičkog sadržaja. Izgubivši taj sadržaj, ovi pojmovi postaju apologetski ili ideološki. Ovde postoji izvesna ironija koja je deo problema: jedan od pojmova koji je upravo formulisan tako da obuhvati ovaj društveni proces podlegao je i sam tom procesu: pojam ideologije. Pojam ideologije je dvostruko zanimljiv: zbog toga što se na ovim stranicama koristi u svom (delimično) izgubljenom značenju, i zbog toga što je samo preispitivanje njegovog značenja lekcija i procesu i posledicama društvenog zaboravljanja. Pre petnaestak godina Danijel Bel je u *Kraju ideologije* ponovo oživeo ovaj pojam sa namerom da ga zauvek pokopa. On je, takođe, otkrio da je prošlost mrtva i da je za nama; da je „ideologija” zastarela. „Stari političko-ekonomski radikalizam... izgubio je svoj smisao... Danas „u zapadnom svetu...

Verdinglichung ist ein Vergessen” predstavljeno je kao „Celokupna objektivizacija je zaboravljanje” (*Dialectic of Enlightenment* / New York, 1972/, p. 230). Izgubiti razliku između objektivizacije i reifikacije znači izgubiti razliku između Hegela i Marksa. Vredan pomena je i esej Ernest G. Schachtel-a o amneziji („On Memory and Childhood Amnesia” u *A Study of Interpersonal Relations*, ed. Patric Millahy / New York, 1957/, i u Ernest Schachtel, *Metamorphosis* / London, 1963/).

<sup>10</sup>) Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (Frankfurt, 1970), pp. 17—18. Kroz čitavu knjigu, tamo gde engleski izvor nije naveden, prevod je moj.

među intelektualcima postoji približna istovetnost mišljenja o političkim pitanjima...<sup>11)</sup>

Sam Bel bio je potpuno svestan da pojam ideologije ima poseban sadržaj i istoriju. Ali je njegov prikaz istorije ovog pojma bio čisto formalna vežba; pojam je ostao nepovezan sa sopstvenim definicijama. Za Bela, a i za druge, kao za Hanu Arent, ideologija je vezana za apstraktno parolaštvo, za političku strast i nasilje; oni ovaj pojam suprotstavljaju nenasilnom, dobro odgojenom empiricizmu i pragmatizmu. „Ideologija isključuje potrebu da se ljudi suočavaju s problemima, uzimajući u obzir njihova pojedinačna svojstva”, piše Bel. „Oblivene apokaliptičkim žarom, ideje postaju smrtonosno oruđe”. Radije treba slediti postupak koji mora biti „empirijski”. U poglavlju pod naslovom „Ideologija i teror”, u njenom osnovnom radu o hladnom ratu, *Poreklo totalitarizma*, Arentova je iznela svoje argumente. Ona povezuje ideologiju sa nasiljem i zlom, i suprotstavlja je zdravom razumu i empiricizmu. Ideologije su „izmi koji, na zadovoljstvo svojih pristaša, mogu da objasne svako događanje dedukovanjem iz jedne jedine premise<sup>12)</sup>”. Ideologije tvrde da daju „totalno objašnjenje”; „nezavisno od svakog iskustva”. „Svaka ideologija sadrži elemente totalitarnosti.” U zaključku glavnog dela svoje knjige ona nam kaže da „agresivnost totalitarizma ne proističe iz težnje za vlašću... niti za profitom... već ima ideološke uzroke: da se svet učini konzistentnim, da se dokaže da je njegov vrhovni smisao ispravan<sup>13)</sup>”.

Povodom ovih formulacija moguće je reći nekoliko stvari: prvo, da su bile veoma uspešne; one su duboko usađene u liberalnu svest koja je ubeđena da je ideologija oblik apstraktne, neempirijske logike koja vodi nasilju i teroru. Drugo, uprkos umišljene naučnosti, ove su formulacije netačne. Istorija pojma ideologije nedavno nam je saopštena, i nema potrebe da se ovde ponovo izlaže<sup>14)</sup>. Dovoljno je podsetiti da je ideologija, pored činjeničkog porekla u *idéologues* Francuske revolucije, potekla od Marksa. Ovde je bitno to da u marksizmu ideologija nije ograničena na ono što se u anglo-američkoj tradiciji smatra apstraktnom miš-

<sup>11)</sup> Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York, 1962), pp. 404, 402.

<sup>12)</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, New York, 1958), p. 468.

<sup>13)</sup> Isto, p. 458.

<sup>14)</sup> Videti George Lichtheim, „The Concept of Ideology”, u *Studies in the Philosophy of History*, ed. George H. Nadel (New York, 1965).

lju; ideologija se, pre, odnosi na oblik svesti: lažna svest, svest koju su falsifikovali društveni i materijalni uslovi. Kao oblik svesti, ona može uključivati svaki oblik saznanja — idealizam, empirizam ili pozitivizam. U stvari, ovo poslednje smatralo se *par excellence* ideologijom građanskog tržišta i kulture: Engleska. Ono što određuje hoće li svest biti „lažna” nije nekakva apriorna kategorizacija vrsta saznanja, već preispitivanje njegove istinitosti: njegove povezanosti sa konkretnom društvenom stvarnošću.

Ono što je ovde bitno jeste da je taj prvobitni marksistički pojam ideologije lagodno zaboravljen zato što on nelagodno nije izuzimao zdrav razum i empirizam od optužbe da su ideologija. Teorija ideologije koja je usledila bila je usmerena samo protiv teorijskih i filozofskih pojmova — protiv pojmova koji bi mogli da prkose zdravom razumu i empirijskoj stvarnosti. Nije slučajno da se takvi pojmovi ne mogu odvojiti od radikalne analize društva. Nazvani „ideologijom” i opterećeni svim zlima „totalitarizma”, njima se suprotstavlja dobar i pravoveran zdrav razum koji ne nanosi zlo nijednom živom stvoru. „Ideologije — kaže nam Arentova — se nikada nisu bavile čudom postojanja”, kao da je čudesni sastojak zdravorazumske logike tržišta oličenje ljubavi. Taj argument je ojačavao pragmatičnu i antiteorijsku svest koja je već bila podozriva prema teoriji i filozofiji. Ironija je u tome što je marksistički pojam ideologije prvobitno bio usmeren na razjašnjenje i artikulaciju svesti. Ali, izvučen iz konteksta od strane praktičara sociologije saznanja i ogoljen od kritičkih elemenata, završio je kao „sabotaža svesti” umesto kao njeno uspostavljanje. Sa Belom, Arentovom i mnogim drugima, njegovo značenje je potisnuto, a uvedeno je konformističko, koje otvoreno ili implicitno slavi zdravi razum „Zapada”.

Pripitomljavanje i društveno potiskivanje kritičkih pojmova kao što je ideologija predstavljaju formulu po kojoj su građena nedavno objavljena dela — *Šok budućnosti* Alvina Toflera, i *Kontrakultura* Teodora Rožaka.<sup>15)</sup> U ime

---

<sup>15)</sup> Videti „Ideology” u Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* (Boston, 1972), pp. 182 ff. i Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse* (Frankfurt, 1956), pp. 162 ff. Manhajmovo *Ideology and Utopia* (u prevodu na naš jezik: *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd) bitan je rad za usvajanje marksističkih pojmova. Lihthajm je naziva „pozitivnim odgovorom” na Lukačevu *Povijest i klasna svijest*. Frankfurtska škola je kritički prihvata neposredno pošto se pojavila. Videti Max Horkheimer, „Ein neuer Ideologiebegriff?” (1930) preštampano u *Ideologie*, ed. K. Lenk (Neuwied, 1964) i Herbert Marcuse, „Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”, *Die Gesellschaft*, VI (1929), pp. 356 ff.

novog doba koje je ostavilo za sobom tradicionalne političke kategorije, ova se dela odlikuju odbijanjem ili nesposobnošću da se teorijski misli. Tačnije, nove su teorije objavljene — „kraj ideologije”, „šok budućnosti”, „kontra-kultura” — ali su se pokazale besadržajnim jer su građene isključivo na lažnom suprotstavljanju sa teorijama prošlosti. Brižni da je što pre ostave za sobom, oni nehatno zalaze u prošlost dajući starim idejama nove nazive. Šok budućnosti se može smatrati teorijskom odbranom takvog postupka, a isto tako i njegovim opovrgavanjem. Argumentu iznetom u knjizi, da svaki novi artikal na kapitalističkoj tezgi predstavlja dodatni šok za slobodu, suprotstavlja se sama knjiga, sumorno novo pakovanje stare apologetike. Svođenje društvenih suprotnosti i bede na lošu prilagođenost ljudi i tehnologije, poznato je od ranije; u toj šemi tehnologija opstoji u zemlji bez ljudi, nezavisno od profita i eksploatacije. Tehnologija „napreduje”, kaže nam Tofler, jer se „hrani sama sobom”. „Ključno pitanje pred kojim stoji današnja generacija — u odnosu na koje su sva druga pitanja samo izvedena — jeste pitanje može li se tehnologija podvrći kontroli” — Toflerova je teza, sudeći prema prikazu iz 1943. koji je dala Rokfelerova fondacija<sup>16)</sup>. Majstorija se svodi na skretanje pažnje sa društveno-ekonomske strukture na navodno neutralnu teritoriju, kao da danas niko ne kontroliše tehnologiju. Analiza je data toliko strastveno da se entuzijazam za kapitalizam kakav je Toflerov čini prihvatljivim i onima koji su u pravu kad misle da nešto ozbiljno nije u redu.

Rožakova analiza je istog kroja, mada je izvesno kritičnija od Toflerove jedva prikrivene apologetike<sup>17)</sup>. Poput mnogih, i on odbacuje „starinski retorički radikalizam”. „Dok stare kategorije analize društva imaju tako malo da nam saopšte... nova politika oslobođena staromodnih predrasuda... ima velike prednosti”. Kao Tofler, i on opovrgava sopstvenu analizu. On se distancira od tradicionalnih političkih kategorija time što ih ne razume, pa mora da ponavlja nešto što je još starije. On nam kao novo nudi stari romanticizam sa etiketom osobitog. Njegova tumačenja Markuzea i Brauna, Marksa i Frojda, opremljena basnom koja glasi poput popunjenog kupona za nagradni konkurs nekog proizvođača zobenih pahuljica, prevazilazi „stare ideologije” prosto zaobilazeći ih.

<sup>16)</sup> Citirano u Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 41.

<sup>17)</sup> Deo ovih opaski o Rožaku pojavio se u Russell Jacoby, „Marcuse and the New Academics”, *Telos*, 5 (1970), pp. 188 ff.

Rožak je primer obnavljanja banalnosti sa etiketom nove dubine. Ključ njegovog teoretisanja je čiftinski romantizam sa kojim je još Hegel polemisao; misao mu se rasplamsa na pomen religije, duše i propovedi, a ohladi se kada naiđe na misao i analizu. Nije slučajno da Rožak smatra Antonionijevo *Uveličanje* pornografskim, ili Markuzea svakidašnjim, a zapada u zanos krasnorečivosti zbog Pola Gudmana, poredeći ga sa Sokratom; ako uzdizanje Gudmana i ostavimo po strani, vidimo da svuda gde su misao i inteligencija Rožak nalazi banalnost i zdrav razum, a u banalnosti nalazi genijalnost. Pun entuzijazma on otkriva intelektualnu poddelu rada, kao da je ova ikad bila skrivena. Po njegovoj šemi misao je zadržana za intelektualce, tehokrate i političare, a pesnici i sanjalice vitlaju po igralištu umetnosti, mita i duše. Caroliju koju je Rožak hteo da preproda uništio je baš taj sistem arhivisanja. Podvajanje naučne od poetske istine prevashodan je znak činovničkog duha.

Rožak ne poznaje i ne razume dijalektički pristup; njemu više leži logika ili-ili. Pogledamo li za trenutak njegovo ključno političko-filozofsko razmatranje, videćemo da je otuđenje ili društvena, ili psihička pojava. Rožak zaključuje da je „alijenacija... primarno psihička, a ne socijalna. Nije razlika u vlasništvu ono što *razdvaja* ljude... već je to bolest koja je ukorenjena u svim ljudima. Stoga istinski istraživači alijenacije nisu predstavnici društvenih znanosti, nego psihijatri". Iz toga možemo da naučimo da „revolucija koja će nas osloboditi otuđenja mora biti po svom karakteru prije svega terapijska". Svakako da to ima smisla, jer ni sistem ne gleda na to drugim očima. Uzgred, i Rožak je takođe shvatio da je „alijenacija, ispravno shvaćena, mnogo snažnije koncentrirana na višim nivoima kapitalističkog društva, nego na njegovom osiromašenom dnu".<sup>16)</sup>

Nezadovoljan ovim otkrićem, Rožak ide dalje: ono što njega brine je da literarni i psihički majstori nisu bezbedno manipulirali „otuđenjem", te bi se ovo moglo, preliti u sociologiju, pa kaže da zlo ne leži u ljudskoj sudbini, već u neljudskim uslovima. Prateći Belovo istraživanje o tom pitanju<sup>17)</sup>, Rožak nas ubeđuje da

<sup>16)</sup> Theodore Roszak, *The Making of Counter Culture* (Garden City, 1969), pp. 84 ff. (u prevodu na naš jezik: *Kontrakultura* / Zagreb, Naprijed, 1978/, str. 76).

<sup>17)</sup> Kritiku Belovih i Takerovih (Tucker) dubioznih interpretacija Marksa i otuđenja videti kod István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (London, 1970), pp. 227 ff., 331 ff. Razmatranje različitih stavova o radom i kasnom Marksu pogledati kod Ernest Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx* (New York, 1971), pp. 154 ff.

otuđenje kod Marksa „ima sasvim marginalne veze sa načinom na koji se ta ideja javlja kod Kjerkegora, ili Dostojevskog, ili Kafke“. kao da velika trojka otuđenja polaže autorsko pravo na isključivu upotrebu izraza otuđenje. Postvarene kategorije koje je Rožak usvojio paralizuju svaku kritiku koja bi otklonila postvarenje; čak se i njegova kritika ludila nauke, uprkos svojoj tačnosti, završava ludilom. Romantična kritika kapitalizma sadrži deo istine; ali, nju je potrebno artikulirati kao društvenu kritiku, a ne birokratizovati je i fetišizovati<sup>20</sup>). Magijska svest, „mudrost osetljive duše“, za koje se zalaže kao za odgovor tehnokratskom društvu, znače odbijanje tog društva, a ne njegovu negaciju. Prihvatajući građanske forme razuma kao sâm Razum, Rožak daje svoj doprinos ovekovječanju njegove vladavine.

Kritika lažnog novog i planiranog zastarevanja misli ne može da obrne stvari naglavce pa da tvrdi kako su stari tekstovi — pa bilo to Marksovi ili Frojdovi — podjednako valjani kao što su bili onda kada su pisani, i kako nije potrebno nikakvo novo tumačenje i promišljanje. Baš je sam odnos između originalne misli i savremenih uslova ono čime se treba baviti. Slepo opredeljenje za jedno ili drugo ima svoje pristalice, a svako je otkrilo i svoje posledice. Za marksizam koji nije bio iznova promišljan već jedino iznova potvrđivan, to se mehaničko ponavljanje pokazalo smrtonosnim; građansku teoriju društva dovelo je do berićetne aktivnosti izdavanja i zaboravljanja. Između tekstova iz prošlosti i današnjeg društva postoji određena tenzija. Priroda te tenzije predstavlja za marksizam problem koji se stalno ponovo javlja i izbija na površinu u diskusijama o revizionizmu i ortodoksiji.

Frankfurtska škola je proglasila novofrojdiste „revizionistima“. Sam izraz ne može se odvojiti od istorije marksizma. Za one izvan marksističke tradicije izrazi revizionizam i ortodoksija nemaju isti smisao; pa i u samom marksizmu ti su izrazi imali takvu krivudavu istoriju da im je današnje značenje dosta sumnjivo. Istorijski gledano, u Nemačkoj je revizionizam bio vezivan za Edvarda Bernštajna. Za ortodoksnе to je označavalo preinačavanje marksizma koje je u ime poboljšanja odbacivalo njegovu suštinu kao zastarelu: revizija je predstavljala zarez koji je presekao žilu kucavicu marksizma. Novofrojdisti i njihovi naslednici drago-

<sup>20</sup>) „Intelektualni zadatak stavljanja svih reakcionarnih argumenata protiv kulture Zapada u službu progresivnog prosvetavanja svakako nije među poslednjima“ (Aldorno, *Minima Moralia* /Frankfurt, 1964/, p. 254). Primer takvog dela je Raymond Williams, *Culture and Society* (Garden City, 1960).

voljno su prihvatili ovu oznaku utoliko što alternativu sagledavaju kao alternativu između autoritarne ortodoksije i kreativnih humanističkih revizija. Erich Fromm je baš tako sagledava; u eseju pod naslovom „Psihoanaliza — nauka ili partijska linija?“ on se ne usteže da nazove Frojda i ortodoksne frojdiste „staljinistima“ koji hoće da „pokore svet“. Naravno, alternativa je onda jasna: psihoanaliza „mora da revidira, sa stanovišta humanističkog i dijalektičkog mišljenja... mnoga od njegovih (Frojdovih) shvatanja i teorija smišljenih u duhu psihološkog materijalizma devetnaestog veka“<sup>21)</sup>.

Ali, ogoljene alternative ortodoksije i revizionizma, odnosno materijalizma devetnaestog veka i humanizma dvadesetog veka, ne smeju se zadržati. Nije u pitanju dogma nasuprot promeni, već *sadržina* promene; ova potonja, a ne prva, određuje da li je nešto ortodoksija ili revizija. Teško je tvrditi da su se ortodoksni frojdisti naprosto zadovoljavali samo ponavljanjem Frojda, i da su bežali od svake promene kao jeresi, — niti je sam Frojd gušio inovacije. „Ja energično branim Grodeka od vaše pristojnosti“, pisao je Frojd svešteniku Oskaru Pfisteru. „Šta biste vi rekli da ste bili savremenik Rablea?“<sup>22)</sup> Od rada Ernesta Džounsua o Hamletu i noćnim morama, do studija Georga Grodeka i Šandora Ferencija, i u novije vreme Markuzeove knjige *Eros i civilizacija*, i Normana O. Brauna *Život protiv smrti*, Frojdovi pojmovi su razvijani i razrađivani. A revizije, počev od Adlerove, preko Hornajeve i Frommove, podržane mitom Frojda kao autoritarnog teoretičara i ličnosti, obeležavalo je monotono otkrivanje zdravog razuma.

Kada je jednom izbegnuto lažno suprotstavljanje ortodoksije i revizionizma kao suprotnosti između zastarele dogme i savremenog uvida, i sam pojam ortodoksije mora nanovo da se formuliše. U meri u kojoj su teorije Marksa i Frojda kritike građanske civilizacije, ortodoksija je podrazumevala privrženost tim kritikama, tačnije, *dijalektičku* privrženost. Ne traži se ponavljanje već artikulacija i razvijanje pojmova; a u marksizmu — u izvesnoj meri i u psihoanalizi — ove moraju biti uperene upravo protiv zvanične ortodoksije koja uživa, srećna kada pojmove može da okošta u formule. Revizionizam je zaista predstavljao pro-

<sup>21)</sup> Erich Fromm, „Psychoanalysis — Science or Party-Line?“ u *The Dogma of Christ* (New York, 1963), pp. 131 ff.

<sup>22)</sup> Citirano u Carl M. and Sylvia Grossman, *The Wild Analyst: The Life and Work of Georg Groddeck* (New York, 1965), p. 113.

menu, ali promenu koja je razvodnila kritičke uvide koji su već bili potisnuti. On je kapitulirao pred stvarnošću koja je samu sebe proglasila novom i dinamičnom, dok je u stvari pritom statično nudila ponovo jedno te isto. Obris prirode revizionizma i u marksizmu i u psihoanalizi već se pomalja: u oba oblika revizionizam je u vezi sa opadanjem teorije *per se*, odbijanjem ili nesposobnošću konceptualizacije. U oba oblika pomerala se ka empirizmu, pozitivizmu, pragmatizmu i ka odbacivanju teorije — bilo filozofskog i Hegelovskog sadržaja marksizma, bilo metateorije psihoanalize. U oba slučaja težila je neposrednoj dobiti u političkoj reformi i u terapiji, na uštrb posredne teorije.

U velikoj meri je kritika revizionizma u marksizmu — bar u godinama pre Staljina — i u psihoanalizi, bila usredsređena na ovu tačku: revizionisti su bili optuživani za podređivanje teorije trenutnim dobitima i reformama. Roza Luksemburg je uočila tu „mržnju revizionista prema ‚teoriji‘“. „Sasvim je prirodno da ljudi koji trče za neposrednim ‚praktičnim‘ rezultatima žele da se oslobode... naše ‚teorije‘“<sup>23)</sup>. Drugim rečima, a o tome ćemo kasnije, isto važi i za psihoanalitički revizionizam. Markuze je otkrio da su revizionisti izgubili tenziju između teorije i terapije u psihoanalizi, analogno tenziji između teorije i prakse u marksizmu. A kad se to izgubi i revolucionarna i kritička oštrica psihoanalize biva zatupljena.

Dok je revizionizam obeležen slabljenjem teorije, dijalektička ortodoksija stalno razrađuje i nanovo promišlja. Međutim, u frojdističkoj misli teško je naći pojmovno središte prema kome se određuje koji pojmovi su vredni ponovnog formulisanja, a koji su nebitni. Ono što je Đerđ Lukač učinio za marksizam u tekstu „Šta je ortodokсни marksizam?“, još nije učinjeno u frojdistizmu. Pa ipak, Frojd i njegovi učenici su jasni u pogledu toga šta u psihoanalizi treba sačuvati — ne besmislenim ponavljanjem, već razradom: pojmove potiskivanja, seksualnosti, nesvesnog, Edipovog kompleksa, infantilne seksualnosti.<sup>24)</sup> Nije slučajno da dve knjige jeretičke po dometu i argumentaciji, a ortodokсне po privrženosti Frojdivim pojmovima, počinju gotovo istovetno. „Prema Frojdu“,

<sup>23)</sup> Rosa Luxemburg, „Reform or Revolution“, u *Rosa Luxemburg Speaks*, ed. Mary-Alice Waters (New York, 1970), p. 87.

<sup>24)</sup> „Pretpostavka da postoje nesvesni mentalni procesi, priznavanje teorije rezistencije i represije, prihvatanje značaja seksualnosti i Edipovog kompleksa — sve to predstavlja glavnu sadržinu psihoanalize i osnove njene teorije“ (Sigmund Freud, „Two Encyclopedia Articles“, *Collected Papers* / London, 1957 /, vol. 5. p. 122).



glasi druga rečenica Markuzeove knjige *Eros i civilizacija*, „istorija čoveka je istorija potiskivanja“.<sup>25)</sup> A knjiga Normana Brauna, *Život protiv smrti*, počinje: „Postoji jedna reč, ukoliko je dobro razumemo, koja je ključ za Frojvodu misao. Ta reč je ‚potiskivanje‘“<sup>26)</sup>. Braun dodaje fusnotu uz ovu Frojvodu rečenicu: „Učenje o potiskivanju je kamen temeljac na kojem stoji čitava građevina psihoanalize, najsuštinskiji njen deo“.

Ne sme se zaboraviti — naprotiv, to treba objasniti — da su nastojanje da se postignu neposredne reforme i dobiti, i nestrpljivost prema teorijama prošlosti, humanistički po svojoj motivaciji. Baš oni u psihoanalizi koji su želeli da je učine liberalnijom i društvenijom, umanjili su njenu snagu. Dok god se poslefrojdisti zalažu za humanost i senzitivnost, koje ne nalaze u psihoanalizi i bihejviorizmu, treba ih uzimati ozbiljno; otvorene i neprikrivene apoloģije ubitačnom poretku same su sebi kritika. Međutim, razna obećanja o oslobađanju svakako treba proveravati.

Primer te dinamike humanističkih reformi nasuprot teoriji nalazi se u raspravi između Froma i Markuzea. From je 1955. nazvao Markuzea nihilistom zbog toga što, za razliku od njega, humaniste, nije naznačio konkretne i neposredne veze i dobitke koji povezuju sadašnjost sa budućnošću<sup>27)</sup>. Fromu je Markuze izgledao više naklonjen teoriji nego praktičnim reformama. Logika argumentacije navela je Froma da odbaci (kao nelogičnu) teoriju koja je izgledala neostvariva, kako bi neposredne dobitke i reforme uzdigao kao oličenje utopije. To postaje očigledno kasnije, u jednom skorašnjem radu, gde nešto drukčijim izrazima obnavlja optužbu da je Markuze nihilista. „Markuze se čak ne bavi politikom; jer ako nekoga ne interesuju stupnjevi između sadašnjosti i budućnosti, taj se ne bavi politikom, ni radikalnom niti bilo kojom drugom“. From dodaje malo psihoanalitičke mudrosti da objasni tu situaciju: „Markuze je u osnovi primer otuđenog intelektualca koji svoje lično očajanje predstavlja kao teoriju radikalizma“<sup>28)</sup>.

S druge strane, From neotuđen i pun nade nema teškoća da nade te „stupnieve“. Ironija je u tome što ti stupnjevi o kojima From govori nisu samo nepraktičniji od ma čega o

<sup>25)</sup> Herbert Markuze, *Eros i civilizacija*, str. 19.

<sup>26)</sup> Norman O. Brown, *Life Against Death* (New York, 1959), p. 3.

<sup>27)</sup> Fromm, „The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'“, *Dissent*, II, 4 (1955), p. 349.

<sup>28)</sup> Fromm, *The Revolution of Hope* (New York, 1968), p. 9. (u prevodu na naš jezik).

čemu je Markuze ikada govorio već su stupnjevi koji, čak i ako bi bili primenjeni, postizu manje od reforme; gubitak teorije sveti se time što brka praksu koja vodi dublje u ovo društvo s praksom koja ga napušta. „Posle još nekoliko godina trajanja ove *praktične politike*“, pisala je Roza Luksemburg o revizionistima, „jasno je da je ona nepraktičnija od svih“<sup>29</sup>). „Ja tvrdim“, piše From, „kada bi ljudi zaista prihvatili Deset zapovesti ili budističku Osmostruku stazu kao delotvorna načela koja će upravljati njihovim životima, u našoj celokupnoj kulturi došlo bi do dramatične promene“. Ukoliko ta „dramatična promena“ izgleda neverovatna ili neizvodljiva, From ima druge ideje o tome kako da se brže i efikasnije dostigne budućnost. „Prvi korak bi mogao biti obrazovanje Nacionalnog saveta koji bi se mogao zvati ‚Glas američke savesti‘. Mislím na grupu od, recimo, pedesetak Amerikanaca čiji integritet i sposobnosti nisu u pitanju... Oni bi iznosili stavove koji bi, zbog značaja onih koji su ih izneli, zasluživali publicitet“<sup>30</sup>). To je samo prvi korak. From objašnjava kako će se formirati klubovi koji će pomagati Savetu, zatim grupe, i tako dalje; sve će to izmeniti prirodu društva. Zagovornik neposredne prakse, nestrpljiv sa kritičkom teorijom, pretvara se u kućnog filozofa koji preporučuje čudotvorno dejstvo ulaganja napora. Poslednja stranica njegove knjige *Revolucija nade* je prijava sa predlogom kandidata za Nacionalni savet Glasa američke savesti. Ta stranica, međutim, ne sadrži i povratni koverat, jer — kako From kaže čitaocima: „Ja nisam obezbedio povratni koverat; razlog je u onome što je u knjizi rečeno. Čak i za prvi maleni korak potrebna je inicijativa bar da sami napišete adresu na kovertu i da date novac za marku“. Društvena promena po ceni poštanske marke mudrost je humaniste koji prikazuje kao nihilizam teoriju koja govori o mentalitetu poštanske dopisnice. *Revolucija nade* je jedan diznjevski proizvod. „Nihilizam“, pisao je Markuze, „koji optužuje neljudske uslove može biti pravi humanistički stav... U tom smislu i prihvatam Fromovu ocenu moza stava kao ‚humanistički nihilizam“<sup>31</sup>).

A nova ili ne baš tako nova levica? Nesumnjivo je deo nepravdičnosti koje čini ova knjiga i ta što smatra da su nepolitičke psiholo-

<sup>29</sup>) Citirano u Lelio Basso, „Rosa Luxemburg: The Dialectic Method“, *International Socialist Journal*, III, 16–17 (1966), p. 518.

<sup>30</sup>) Fromm, *The Revolution of Hope*, pp. 143, 157.

<sup>31</sup>) Marcuse, „A Reply to Erich Fromm“, *Dissent*, III, 1 (1956), p. 81.

gije koje u najboljem slučaju bar tvrde da su liberalne i humanističke, i politička levica, kao i psihologija R. D. Leinga i Davida Kuperera, koje tvrde da su revolucionarne — međusobno povezane pojave. Svakako da nije reč o istovetnim pojavama. Diskusija o Leingu i Kuperu biće ostavljena za poslednje poglavlje. Sto se političke levice tiče, bez obzira na to koliko konfuzna bila, ne treba je izjednačavati sa psihologijama koje, bez razlike, služe velikom biznisu preko nedelje, a zaposlenima preko vikenda. Pa ipak su te dve pojave povezane. I jedna i druga usmerene su na subjektivnost — na ličnost i njene neposredne emocije — kao odgovor na okorelo i ravnodušno društvo. Uzimajući ličnost kao pacijenta, oni su prihvatili standardni lek samog društva; pojedinac može da izvida svoje rane uz malu prijateljsku pomoć. To što prepisani lek može da izgleda dvostruko uspešniji uz dodatak seksualnosti, samo je varijanta dobre stare domaće medicine.

Činjenica da su se američki biznis i njegova negacija — levica složili u nekim tačkama o tome kako da se ublaži nezadovoljstvo, ironija je koja govori o snazi građanskog društva: nema izlaza, čak ni za one koji se opiru. Društvo neminovno primorava svakoga da se usredsredi na preostale delove *selfa* i subjektivnosti. Nije nikakva tajna da su se tek posle prvog svetskog rata, a još više posle Hotornovih (Hawthorne) eksperimenata u kompaniji *Western Electric* tridesetih godina, industrijska psihologija i sociologija okrenule proučavanju malih grupa i subjektivnih uslova radnika<sup>22</sup>). Namera je bila da se proizvodnja poveća usredsređivanjem na subjektivne stavove radnika umesto na objektivne uslove. Hugo Münsterberg je 1913. pisao da upravljanje zasnovano na nauci nastoji da organizuje rad tako da se „gubitak energije izbegne, a da se postigne najveća moguća efikasnost industrijskog preduzeća”. To će se postići ne „prekomernim ganjanjem radnika... na protiv, uvećanje radnikovog zadovoljstva radom i njegovog ličnog zadovoljstva tokom čitavog životnog veka spadaju među najvažnije posredne pokretače ove nove šeme”<sup>23</sup>). Zvaničan stav američkog Udruženja poslodavaca iz 1924. glasi: „Prošlo je vreme kada su američki poslodavci gledali na ljudski faktor kao na nešto što treba prihvatiti za gotovo; danas se i u trgovini, i u industriji naglasak mora staviti

<sup>22</sup>) Videti Loren Baritz, *Servants of Power* (New York, 1965), i Georges Friedmann, *Industrial Society* (New York, 1964).

<sup>23</sup>) Hugo Münsterberg, *Psychology and Industrial Efficiency* (Boston, 1913), pp. 50—51.

na ljudski faktor koji moramo proučavati s podjednakom pažnjom s kojom su posljednjih nekoliko decenija proučavani materijali i mašinerija".<sup>34)</sup>

I opet nije pravično izjednačavati razvoj američke industrije i razvoj američke levice. Očito se bavljenje ove druge emocijama i psihom pojedinca ne čini zbog toga da bi se povećala kapitalistička proizvodnja, već — ako ništa drugo — da bi je preobrazila. Ipak, problem je baš u tome što se taj politički cilj sve više izrođuje u gole parole, spolja dodate, a ne iznutra povezane sa tekućom praksom; parole služe da se etiketiraju političke grupe i frakcije, a ne da se obeleže različiti politički projekti. Tekuća politička praksa se skreće ka istraživanju psihičkog života grupe, lišavajući energije doslednu političku misao i praksu. Politika postaje privesak. Zapravo, zanimljivo je uočiti da su se liberalni industrijski sociolozi i stručnjaci za međuljudske odnose, koji su bili osnivači *sensitivity* grupa i *T-grupa* krajem 40-tih i početkom 50-tih godina — a za koje su delovi levice fantazirali da su ih izmislili dvadeset godina kasnije — bavili upravo tim razvojem. Jedan od prvobitnih ciljeva *T-grupa* bio je da se učesnici uvežbavaju u ljudskim „umećima“ kako bi mogli da budu efikasni vođe društvene promene, posebno rasna integracije u sopstvenim zajednicama. Ipak, na razočarenje nekih začetnika, čak i taj ograničeni društveni cilj izgubio se i utopio u proces društvene interakcije. Spoljašnje i društvene teme učinile su se „manje atraktivnim i pokretačkim“ od „događanja sada i ovde, koja su se nužno usredsređivala na lični, interpersonalni i grupni nivo“. „Insistiranje na organizaciji i strukturi zajednice koja očekuje učesnike kada se vrata kućama, takođe je sve više čilelo“. Pažnja je skrenuta na „interpersonalna zbivanja između trenera i članova, ili između članova, i u promenljivoj meri na zbivanja u grupi...“<sup>35)</sup>

Skretanje sa društvenih suprotnosti na važnost subjekta kao emocionalnog i psihičkog entiteta ukazuje na nešto što se stvarno događa u društvu, a ne znači — kao što to tvrde apologeti — da je društvo zadovoljilo osnovne materijalne potrebe, pa se sada kreće ka višim dometima oslobađanja, već znači upravo obrnuto: dominaciju koja zahvata najdublju sušti-

<sup>34)</sup> Citirano u Reinhard Bendix, *Work and Authority in Industry* (New York, 1963), pp. 287—88.

<sup>35)</sup> Kenneth Benne, „History of the T: Group in the Laboratory Setting“ u *T-Group Theory and Laboratory Method*, ed. Leland P. Bradford et al. (New York, 1964), pp. 86, 91.

nu muškaraca i žena. I tako su opsađena i poslednja uporišta autonomne ličnosti. Ljudski odnosi su danas felerična roba i artikli ispod standarda iz poslednjih dana rasprodaje u robnoj kući života. Redovi se prave zbog toga što svako zna da je ono što je ostalo ništavno; sve što je preostalo samo su ostaci. U svakom slučaju, razgovor o zadovoljavanju osnovnih materijalnih potreba skaredan je kada se poznaju apsolutna potreba sveta i patnja koja služi kao sredstvo takvog zadovoljenja. U tom kontekstu stravične nužnosti sloboda je, takođe, stravična: očajnički beg od aveti bede. Bedževi sa smeškom treba da odagnaju iz svesti svakodnevnu klanicu i dirinčenje; smejemo se zato što su živi ljudi tužni. Lepršava senzibilnost ostaje jedino zahvaljujući čeličnoj nezainteresovanosti za opšte lišavanje, patnju i brutalnost. Ukratko, celokupan program sveden je na: kezi se i podnosi.

Subjektivnost koja svuda izbija na površinu, čak i u obliku ljudskih odnosa, vrhunskog iskustva, i tako dalje, odgovor je na njenu smrt; zbog toga što je pojedinac otpisan iz postojanja — a time i individualna iskustva i emocije — potrebno je više napora no ikad da se taj poslednji delić održi u životu. Psihičko gušenje progoni postvarene ljude. S puno razloga očajanje muškaraca i žena vidljivo se povećava. Današnji proces postvarenja je potop, a ljudski subjekt zaključan je u podrumu. Frenećno traganje za autentičnošću, iskustvom, emocijama, samo je lupa po tavanici dok voda nadire.

U sociološkoj i psihološkoj misli koja se pojavila kao objašnjenje i reakcija na ova zbivanja, psihoanaliza pokazuje svoju snagu; ona demistifikuje tvrdnje o oslobođenim vrednostima, senzibilnosti, emocijama, nalazeći im koren u potisnutoj psihičkoj, socijalnoj i biološkoj dimenziji. U doba obnovljenog idealizma — govoriti o sukobu ega, moralnim problemima i o konfliktu vrednosti — zastarelo je materijalistički; time se osluškuje kucanje damara psihičkog podzemlja. Kao takvo, više je u stanju da pojmi jačanje društvenog bezumlja koje konformistička psihologija potiskuje i zaboravlja: varvarstvo same civilizacije, jedva prikrivenu bedu življenja, ludilo koje spopada društvo. Kritička teorija kao i kritika i negativna psihoanaliza suprotstavlja se društvenom zaboravu i konformističkim ideologijama; ona je verna i objektivnom pojmu istine i prošlosti od koje sadašnjost još uvek pati.

(Prevela s engleskog Ružica ROSANDIĆ)

---

# SUMRAK ZNAKOVA\*

---

*Duša i materijalne stvari*<sup>1)</sup>). Izolujući ova dva pojma, podrazumevamo da su predmeti nešto materijalno, to jest objektivno — sirovina kojoj su se ljudi suprotstavljali da bi je menjali — a da, s druge strane, oni imaju dušu, mi ljudi imamo dušu, te da je treba spasiti. U najboljem slučaju ovakvo shvatanje može da vodi samo ka dodatnoj duhovnosti, ka tom „duševnom dodatku”, putem kojeg politički i tehnološki poredak danas traži svuda svoju ideologiju i opravdanost.

Ali nesporazum u vezi s dušom i nije najteži. Prava mistika, dakle prava mistifikacija odigrava se na polju materijalnosti stvari. Dogod smatramo stvari materijalnim, dotle ih doživljavamo kao da su odvojene od nas, te nas one i razdvajaju. Postaju neodgonetljivi hijeroglifi. To se može proveriti, na primer, u Marksovoj analizi robe: tek od trenutka kada on više uopšte ne sagledava robu kao nekakav materijalni proizvod, već kao društveni oblik, nikako više kao predmet, već kao društveni odnos, tada se otkrivaju društvena tajna robe i tajna kapitala.

Nikada nećemo izići na kraj s društvenim protivurečnostima koje izazivaju proizvodnja i potrošnja stvari ako ne shvatimo ovu istinu: predmet nije ni duša niti materijalna stvar, već je u biti od postanka društveni odnos. Drugim rečima, predmet sâm po sebi nije ništa: to je *subjekat za neki drugi subjekat*. Upravo tu u isti mah počinju i sociologija i kriza dizajna — jer su današnji predmeti odraz čitavog jednog sistema koji čini da *subjekti postaju jedan za drugog objekti*.

\*) Jean Baudrillard, *Le crépuscule des signes, Tra-verses*, № 2, nov. 1975, Edition de Minuit, Paris, 1975. Ovaj tekst Ž. Bodrijara biće objavljen u antologiji tekstova o dizajnu — koju priprema Ješa Denegri — u izdanju Studentskog izdavačkog centra Predsedništva Univerzitetske konferencije SSO Beograda.

<sup>1)</sup> Tema sa kongresa I.C.S.I.D. (Kjoto, 1973).

Status subjekata imamo i mi i naši predmeti. Ako naši predmeti imaju materijalni status, to znači da mi, subjekti, jedni za druge nismo ništa drugo do sirovina. Ako naši predmeti imaju funkcionalni status to, shodno istoj filozofiji, znači da ljudi među sobom imaju isključivo funkcionalne odnose. Ako ih *dizajniramo*, odnosno ako idemo za time da izgrađujemo okolinu ne samo kao sistem funkcija, već kao sistem znakova i značenja, to znači da kao idealan društveni sistem nudimo tu izričitu ravnotežu između funkcija i potreba, tu sračunatu, racionalnu adaptaciju jednih ljudi prema drugima, isto kao kod adaptacije elemenata u arhitekturi neke prostorijske ili urbane celine. Možemo se zapitati da li je tu ideal.

Zatvoreni smo u jednom svetu predmeta, u potki znakova, funkcija i potreba vezanih za predmete. *Dizajnirati* ih, zamisliti ih u sve većim celinama možda samo predstavlja sve veće zatvaranje u društvenu apstrakciju i podvajanje. Ako predmeti izražavaju postvaren društveni odnos, oni moraju nestati da bi se iznašao neki drugi društveni odnos. Ako se dizajn sastoji samo od savršenog računa tog sveta predmeta i znakova onda treba i on da nestane. Treba postaviti neophodnost *prolaženja kroz* predmete, to jest smrti dizajna, da bi ljudi ponovo došli do simboličke razmene. U svakom slučaju, neka praksa je živa samo ukoliko pretpostavlja i sopstveni kraj.

U knjizi *Principi higijene (Principes d'hygiène)*, Čuang-Ce priča priču o mesaru: „Kada je mesar princa Ven-Hue sekao vola, rukama bi obuhvatao životinju: ramenom bi je pritiskivao, nogama bi se čvrsto odupirao o pod, a kolenima bi je pridržavao. Zarivao bi nož po muzikalnom ritmu koji se savršeno približavao slavnim melodijama koje se sviraju prilikom plesova šume i dudova (...).

„Kako tvoja veština može da dostigne takav stupanj, reče mu princ Ven-Hue”.

Mesar odloži nož i reče: „Volim Tao i tako napredujem u svojoj veštini. Na početku svoje karijere, samo bih video vola. Posle tri godine vežbanja, više nisam video vola. Sada mi deluje duh više nego oči. Čula mi više ne deluju, već samo duh. Poznajem prirodnu konfiguraciju vola i načinjem samo međuprostore organa. Tako ne oštećujem vene, arterije, mišiće, nerve, a tim pre velike kosti! Isti nož meni služi već dvadeset godina. Raskomadao sam njime hiljade volova, a oštrica još uvek izgleda kao da je sad izoštrana. Istinu govoreći, u zglobovima kostiju ima međuprostora, a oštrica noža je tanka. Onaj koji ume da zarije veoma tanku oštricu u te

međuprostore rukuje nožem s lakoćom jer radi kroz prazna mesta. Zato se služim svojim nožem već devetnaest godina, a oštrica mu je još uvek kao nova. Svaki put kad treba da raščlanim zglobove, zapazim posebne teškoće koje treba rešiti i zadržim dah, fiksiram pogled i polako radim. Lagano rukujem nožem, a zglobovi se razdvajaju tako lako kao kad spustimo malo zemlje na tle. Izvučem nož i ustanem, pogledam na sve strane i tu i tamo se razonodim; očistim svoj nož i vratim ga u korice.”

„Vrlo dobro, reče princ Ven-Hue. Pošto sam saslušao mesarove reči, shvatio sam veštinu kako da se očuvam.”

Ovaj tekst je nesumnjivo najlepša ilustracija simboličke prakse po tome koliko u sebi nosi radikalnu mutaciju subjekta i objekta. Da bi nož mogao tako da kruži po telu vola, a da se nikad ne istroši, treba da prestane da bude nož, taj puni, oštri, ubilački, funkcionalni predmet kojim se služi loši mesar. Recipročno, telo vola treba da prestane da bude taj puni anatomski objekt, ta materijalna, neprovidna očitost s kojom se sreće i pred kojom se loši mesar zaustavlja. Treba da telo vola ponovo nađe svoju tajnu arhitekturu, arhitekturu praznoga, međuprostora, a da tanki nož verno i polako opisuje tu tajnu arhitekturu. Treba da se između tela i noža uspostavi nešto drugo no objektivni odnos snaga i da i jedno i drugo izgube svoje oprečne karakteristike, prvi čeličnu, a drugi telesnu koje čine da prvi vrši silu nad drugim i potčinjava ga svojoj delotvornosti. Tada se između njih ustanovljava jedna simbolička razmena. Čudo te razmene nastaje iz činjenice što se nož ne može više nikad istrošiti, upravo zato što je prestao da bude taj funkcionalni predmet koji nazivamo nožem.

U isti mah i mesar prestaje da bude mesar. Na isti način, da bi ponovo došao do simboličkog odnosa dizajner treba da prestane da bude dizajner.

Jer danas je jasno da je naše korišćenje prirode i okoline grubo, ubilačko, u bukvalnom smislu reči anatomske. Pod znakom tehničke racionalnosti zasecamo ono što nas okružuje tačno onako kako to čini loši mesar svojim nožem. Mi, shodno našoj racionalnosti zvanom materijalističkom, operišemo na punim materijama, punim predmetima, punim znakovima; planom ih uokvirujemo, pridajemo im precizne funkcije, tkamo sve gušću mrežu funkcija i računava, obeležavamo svoj prostor — ništa ne ostavljamo praznome kojeg se naša racionalnost užasava. Nema međuprostora, postoji samo pu-



noća, koherentnost, homogenost. Naša sablast je na taj način sablast zasićenog sveta s maksimumom spona i internih odnosa ali u kojem princip identiteta i ekvivalencije ostaje fundamentalni zakon: vo ostaje vo, a mesar ostaje mesar.

Međutim, zaboravili smo da međuprostori vezuju međusobno objekte ili subjekte — praznina ih razdvaja. Praznina takode čini snagu džudiste u napadu, u njoj se snage poništavaju, a zajedno s njima i funkcije i koordinate u koje zatvaramo predmete i sebe. Upravo tu prazninu treba ponovo izmisliti. Sve racionalne discipline stavljaju sebi u zadatak da svoj predmet okruže i opišu. Dizajn, urbanizam, arhitektura crkavaju od te divljačke discipline koju su sebi i svom predmetu istovremeno nametnuli nastojeći da ga racionalizuju.

Dovoljno je uporediti strukturu metropole iz tehničke ere, Njujork na primer, sa strukturom naših gradova iz srednjeg veka ili renesanse ili pak s onim što Rolan Bart govori o simboličkoj organizaciji starog grada Tokija. I tu se grad organizuje oko praznog prostora, oko zabranjenog kruga carske palate. Upravo oko tog nenaštanjenog, skoro imaginarnog prostora, oko tog doma odsutnosti ostvaruje se simboličko jedinstvo jednog grada i jednog društva. Isto je tako bilo i u evropskim gradovima do modernih vremena, s njihovim trgovima, arkadama, pijacama, crkvama — prazan prostor usred grada, slobodan prostor, društveni prostor i to ne samo u političkom i ekonomskom, već i u simboličkom smislu reči. Kad taj prostor nestane, grad umire. To je slučaj metropole kao što je Njujork. Apsolutno plansko iskorišćavanje ne ostavlja nimalo prostora bez ove ili one namene — jedini nefunkcionalni prostori su mrtvi prostori, zone u kojima se više ne može stanovati a u koje pak zalaze oni koje sistem odbacuje. Ova funkcionalna redukcija je uostalom ono što omogućava gradu da se bezgranično razvija, horizontalno i vertikalno, po ugledu na sâm industrijski sistem.

Najlepši primer nesumnjivo su dve kule „Svetkog trgovinskog centra“ (*World Trade Center*). Savršeni paralelopipedi, četiri stotine metara visoki, bez prozora, klimatizirani: to je čist znak vrtoglavo razvijenog sistema političke ekonomije. Zašto dve kule? Zato što savremeni znak, nemajući više u svom središtu tu simboličku gravitaciju, može samo da se ponavlja i udvostručuje kao u ogledalu. Sobica mrtvaca u srcu piramida iščezla je iz *World Trade Center-a*, a ovo čini razliku između tradicionalne organizacije i našeg savremenog grada, ortogonalnog i s velikim prigradom.

Naša moderna arhitektura, koja proizlazi iz sračunatih potreba i funkcija, nije u stanju da ponovo izmisli tu vrstu suprotnog prostora, taj dom odsutnosti i simboličkog zračenja. Ona može samo beznačajno da ih simulira, kao na zelenim površinama. Da li su to ostrvca u prirodi u zavadi s urbanim stegama, disanje usred gradskih blokova? Sve je to samo simuliranje. Zelena površina je i sama planom zacrtana, predviđena, funkcionalizirana — ona od tog trenutka pa nadalje u urbanoj perspektivi odgovara funkciji-igri, funkciji-prirodi, funkciji-dokolici. Ona ulazi u regulisanu opoziciju, naime, u sistematsko saučesništvo sa izgrađenim i nastanjenim prostorom. I ona sama je određen i popunjen prostor. Dakle, to ni u čemu ne menja funkcionalni terorizam grada. Zbog toga što više ne postoji stvarni prazan prostor u središtu gradova, zato se oko njih povećava ona druga praznina — društvena i prirodna pustinja koju nazivamo okolinom.

Upravo se tu izlažemo opasnosti da se izgubimo u tom nadmetanju u proizvodnosti, konstruktivnosti, racionalnosti, u toj prezasićenosti funkcijom, znakom, računom. Upravo tu opasnost svi teže da izbegnu traganjem za novim vrednostima i novom ravnotežom životne sredine. Međutim, svi ti novi sistemi vrednosti veoma podsećaju na zelene površine: isti moralni alibi u središtu dominirajućeg sistema.

U izvesnom smislu zamisao da se pomire duša i materijalne stvari nije nova: postojala je već u samom začetku dizajna. On istovremeno proizlazi iz dve dimenzije: političke ekonomije i filozofije prosvetiteljstva, a u traganju je za društvenom pedagogijom industrijske ere. U tome se dizajn ne izdvaja od drugih institucija, kao što su nauka, tehnika i škola. Mislilo se da će sve ove institucije, prema idealu o stalnom i racionalnom napretku, izmeniti društvene odnose, ukinuti ugnjetavanje i društvenu nejednakost i dovesti do prozirnosti i sreće ljudi. Danas su sve one u dubokoj strukturalnoj krizi jer je zlatno ideološko doba prosvetiteljstva mrtvo; došlo je do rascepa između oba elementa te harmonične sinteze Progresu u koju se u XVIII i XIX veku moglo verovati. Drugim rečima, ideal prosvetiteljske filozofije nije se odupro razvoju političke ekonomije koja je bila njegov objektivni osnov.

I kada, jednim čudnim poremećajem, te idealne vrednosti prestanu istorijski da utiču na objektivni sistem, one nastavljaju da mu služe kao alibi. Jednostavno doprinose reprodukciji dominirajućeg poretka. Tako je i sa školom čija

nam je konzervativna društvena funkcija danas poznata. Tako je i sa tehnikom i proizvodnjom čiji je proces otvoren. Tako je i sa dizajnom u onoj meri u kojoj su koreni njegovih protivrečnosti isti.

Što se dizajna tiče ta protivrečnost izbija na tri bitna nivoa: estetskom, društvenom, antropološkom.

#### *Estetski nivo*

Dizajn je iznikao iz projekta o sintezi oblika i funkcije industrijskih predmeta. Odbaciti iracionalne oblike da bi se predmetu vratila njegova objektivnost, njegova unutrašnja ravnoteža koja bi ga istovremeno činila i lepim. Mislilo se da dizajn može pronaći pravu jednačinu predmeta, progresivnu istinu koja bi na kraju pobedila kič i modu. No, jasno je da je to utopijska. Da li je ovaj oblik racionalniji od nekog drugog? Kratkoročno ili srednjoročno gledano konstrukcija neke stolice ili zgrade može izgledati apsolutno superiorna u odnosu na neku drugu. Postoji, dakle, srednjoročna istina o estetskom projektu dizajna — ali pod uslovom da se zaboravi jedna druga logika, sistematska logika znaka, ciklična logika mode koja igra na dugu stazu, a uvek pobeđuje. Na neki način postoje segmenti apsolutnog razvoja oblika, ali pod širim uglom postoji totalna relativnost oblika pod režimom mode, zato što je to dominirajući sistem, jedini koji je odista postao univerzalan i koji posvuda zapoveda proizvodnji i prometu znakova.

Tako, ono što smo nazvali „estetikom prozirnosti” („*esthétique de la transparence*”) nasuprot klasičnoj koncepciji koja je svim predmetima bez razlike davala najjednostavniji oblik, dovodeći time do „stila-kutije” („*style-boîte*”). U stvari, kakva je zapravo bila razlika, u ovoj klasičnoj verziji, između komada nameštaja, automobila, tranzistora i konfekcijskog modela Kurežove (Courrèges) haljine? Kuća, upaljač, električni brijač, ženska haljina: svuda kutije, ambalaža, geometrijski ili aerodinamični stolnjaci. Kao reakcija na ovu opštu tendenciju — koja je od prve izgledala kao i svaka druga moda, odnosno kao istorijski datiran i prolazan stil, kao „*modern style*” ili „stil-rezanci” — podigli su se glasovi u ime jedne estetike istine iznad predmeta: estetske istine njegove strukture. Rekli su nam: „Čemu želja da se sakriju, po svaku cenu, tolika tehnika i tehnički mehanizmi? Zašto strukturu prekrivati krutim pokrivačem? Šta je lepše od stare parne mašine sa njenim klipovima i polugama? Šta je lepše

od Ajfelove kule i bicikla čija se cela konstrukcija vidi? Pokažimo mehanizme, uključujući i pokrete ljudskog tela. Pojasnimo ih dajući ih na razumljiv način. Uzmimo staklo i prozirne materijale. Otkrijmo funkcionalne organe kuće, kola, ulice, tela, grada. Stvorimo predmete koji se neće stideti svog tela!" Time se podrazumeva: dizajn će onda biti odraz prozirnog društva čija bi se grada videla, društva bez tajni i manipulacija. Ultrafunkcionalizam koji njegovi sledbenici smatraju revolucionarnim završiče zapravo kao promena dekora. Jer, nije tačno da haljina ili elastičan hula-hop kroz koji se telo vidi, bilo šta oslobađa: u kategoriji znakova to je dodatna sofistifikacija. Razotkriti strukturu ne znači doseći do nultog stepena istine; već ih prekriti novim značenjem koje će se dodati svim ostalim značenjima. A to će biti mamac za novi stil oblika, za novi sistem znakova. Takav je ciklus formalne inovacije, takva je logika mode, i tu niko ništa ne može. No, to nije razlog da to zaboravimo.

Dizajner može pobesneti videći kako kič svuda pobeđuje, ali pravi neprijatelj dizajna nije kič, već činjenica što Knol (Knoll) i Sarinen (Sarinen) i sami postaju modeli, to jest modni znakovi i modni pokazatelji. Za njima ceo dizajn postaje modni pridev: dizajn-komplet, dizajn-stolica, dizajn-boja. Šta učiniti? Treba priznati da danas više nije moguća prozirnost:

— nema je, s jedne strane, ni između predmeta i njegove funkcije (njegove upotrebne vrednosti) u sistemu u kojem dominira politička ekonomija. Upotrebna vrednost svuda doživljava kratak spoj koji izaziva prometna vrednost.

— nema je, s druge strane, ni između funkcije predmeta i njegovog oblika u sistemu u kojem dominira moda. Oblik svuda doživljava kratak spoj izazvan ciklusom mode.

Nijedan oblik, nijedan znak ubuduće ne izmiče logici mode kao što nijedan proizvod ne izmiče logici robe. Otud dvoumljenje dizajnera koji u svojim najradikalnijim, najnovijim koncepcijama, i dalje radi na usavršavanju dominantnog sistema. Otud istorijska dvosmislenost dizajna, koji je u svom pokušaju da oslobodi predmete u okviru njihove idealne funkcionalnosti, istorijski nesumnjivo samo doprineo *buržoaskoj revoluciji u sistemu formi*. Kao što je buržoaska revolucija na političkom planu krčila put univerzalizaciji kapitalističkog ekonomskog sistema, biće da je tako i revolucija dizajna samo prokrčila put univerzalizaciji sistema mode.

*Društveni nivo*

Iluzija dizajna proizilazi, takođe, iz njegove idealističke filozofije što potcenjuje moć dominirajućeg sistema i ne poznaje objektivne uslove svoje prakse. Od svog nastanka, sa Bauhausom, dizajn je sebi postavio društveni i politički cilj. Ideja dizajna je da, kroz funkcionalno oslobađanje okoline, pospeši veću proizvodnost društvenih odnosa, demokratizaciju i jednakost svih pred predmetom. Uvek ta prosvetiteljska filozofija — misao o konačnoj i neizbežnoj sreći za sve ljude pod uslovom da se unosi sve više savesti ili nauke, sve više tehnike ili morala. Dizajn je zadržao ponešto od svih ovih snova, a posebno crte racionalističke euforije XIX veka. Bauhausov projekat sastojao se u tome da se na kvalitativnom planu, putem formalne i estetske revolucije svakodnevice, dovrši ono što je ranije na kvantitativnom planu obavila industrijska revolucija.

Primitimo da su se s erom zagađivanja, od 60-tih godina na ovamo, stvari izmenile: dizajn sve više i više teži da se definiše nasuprot tehničkoj racionalnosti — tvrdi se da je post-tehnološki. Na ovaj način dolazi do raskidanja prvobitnog pakta dizajna sa tehnološkim društvom. Međutim, njegov društveni i politički projekat nije se izmenio. Šta je od njega ostalo?

Proizvodi dizajna su skupi, to je činjenica, međutim, ova je primedba suviše laka i prikriva ozbiljnije protivurečnosti. Zameriti dizajnu da je suviše skup i nedemokratski, da je stvorio jednu vrstu nove aristokratije potrošača koja se naizgled slučajno poklapa s privilegovanim ljudima što se novca i kulture tiče — znači u osnovi optužiti ga lažno. Dizajn je industrijski proizvod i ne vidi se kojim bi čudom izbegao zakonima tržišta — isto kao što ne može da, kao produkcija oblika i znakova, izbegne sistemu mode. Tačno je, proizvodi dizajna pothranjuju igru prometne vrednosti, dakle nejednakosti društvenih klasa u lepezi potrošnje. Pojačava je čak i kad unosi novine i onda kada veruje da će se te inovacije širiti po celom društvu, jer proizvodi distinktivni materijal koji će poslužiti društvenoj diskriminaciji.

Poznat je primer „multipla”, tog pokušaja da umetničko delo bude dostupno svima eliminisanjem privilegije unikata, odnosno umnožavanjem originala. Poznate su špekulacije i ekonomski bum koji su imala ta umnožena dela ponovo postavši redak materijal i „višak” prometne vrednosti. To je pomalo sudbina svih kreacija dizajna pošto su serije silom prilika ograničene, i to istovremeno proračunom in-

dustrijalca i pečatom, dizajnerovim potpisom. Svesno ili ne, predmetima dizajna se uvek odbija status serijskih predmeta — uvek su bili ako ne zamišljeni a ono proizvedeni i ostvareni kao modeli sa svom društvenom, ekonomskom i kulturnom diskriminacijom koju to implicira.

Ali je ovo samo sporedna protivurečnost. U suštini, ovde je dizajn žrtva, kao što su arhitektura ili urbanizam žrtve dominirajućeg sistema — dvoglavog sistema tržišta i mode. Ne može se tražiti da dizajn sâm promeni zakone političke ekonomije, niti one druge još suptilnije i terorističkije — političke ekonomije znakova, kodova, razlika. Dakle tu, na nivou diferencijalne potrošnje proizvoda, ne leži istinski problem: već na nivou same proizvodnje — u rascepu između proizvođača i potrošača, stvaralaca i korisnika. Jer proizvodnja stvara nešto još gore od nejednakosti: istinsku diskriminaciju. Ovoga puta, međutim, dizajneri su odgovorni jer mogu da biraju način proizvodnje. Izbor je — politički izbor — uživati izdvojen status proizvođača, a svima drugima davati izdvojen status potrošača. U društvenom smislu, tu se odigrava današnja kriza — sve ostale protivurečnosti samo pojačavaju taj rascep, tu podelu rada, koju svi pokušaji da i korisnik učestvuje, dođe do reči, nikad neće uspeti da smanje.

„Jednostrani odnos između dizajnera koji pruža dizajnerske usluge i korisnika koji ih prima onakvim kakve jesu sada je doveden u pitanje (...). Sve više smo svesni činjenice da korisnici mogu biti pozitivan faktor u stvaralaštvu dizajna. Kako razumeti odnos koji postoji između takozvane odluke dizajna i procesa donošenja odluka od strane korisnika? Komunikacija između jednog i drugog je poželjna (...)<sup>2)</sup>”

„Poželjno” nije jaka reč. Nije dovoljno učiniti korisnika „pozitivnim faktorom” u procesu koji mu u bitnom izmiče. Treba slomiti tu svetinju proizvodnje, svetinju odluke i inovacije koja je za korisnike ravna kulturnoj ekskomunikaciji, ekskomunikaciji u bukvalnom smislu, jer tu komunikacije više nema. Od trenutka kada su predmeti proizvedeni na taj izdvojeni način, fundamentalna poruka je ona o izdvajanju. Oni mogu da budu lepi i funkcionalni, bogati značenjima, međutim ako su ta značenja proizvedena jednostrano, ti predmeti ne mogu ni u čemu da izmene oblik društvenog odnosa.

---

<sup>2)</sup> Iz Uvodnog teksta na kongresu I.C.S.I.D. Kjoto, 1973.

Nemoralnost naše kulture (pod tim podrazumevam i materijalnu proizvodnju i sistem medija i sferu politike), nije u nemoralnosti sadržaja, ideologije, lažnih potreba, razbacivanja, niti čak u ogromnom materijalnom i psihološkom zagađivanju. Ona leži u činjenici što sve te sfere izmiču kontroli grupe i na taj način, dakle, za grupu kao i za individue koje je čine, gube svaku simboličku vrednost.

I sâm dizajn je deo ove nemoralnosti, ne zbog neke saučesničke ideologije kapitalističkog sistema, već samom praksom izdvojene proizvodnje. „Udaljavanje dizajna od života običnog čoveka možda predstavlja integralni deo njegove filozofije. Možda je moderni dizajn oblik privilegovane subkulture.”<sup>3)</sup>

Dizajn želi — na demokratski način naravno — da unapredi estetski ukus, svakodnevni smisao za lepo, kulturu namenjenu i dostupnu svima. Publika ima obično iskvaren ukus: više voli staro i rustično, malograđansko dekorativno ili barokno stilizovanje. Stidljivo ćemo reći da je tako zato što mu nedostaje prava kultura koja bi mu omogućila da voli lepe stvari; na ovaj način dizajn spašava sopstvenu poziciju. Ali zašto se u toj nenaklonosti publike ne uviđa sociološka odbrambena reakcija, tipa: „Te stvari nisu za nas”. Žele joj podmetnuti proizvodnju za upućene, kulturu namenjenu naslednicima kulture. Publika jednostavno reaguje klasno: odbija je.

Dizajn je prepušten sopstvenoj mistifikaciji sve dok ne postane svestan latentnog govora kulture. Nuditi nekome nešto što ne može da asimilira najgora je vrsta agresije. „Masovna kultura, masovne informacije, govorio je Keno (Queneau), stvorene su da bi ubeđivale neznalice.” Zar nije isti slučaj s dizajnom, koji suočava ljude s njihovom vlastitom nesposobnošću da razumeju? Kultura koja im se na taj način pruža postaje nekim zagonetnim obrtom živi dokaz njihove ne-kulture. Pod izgovorom da ih unapređujemo, vraćamo ih na njihovo mesto. Tako se razjašnjava njihova objektivna društvena sudbina koja ih vodi ka kiču kao jedinom raspoloživom izboru kojim izražavaju svoj otpor. Tako se razjašnjava ideologija stvaralaca: oni teoretišu svoju praksu u jednom demokratskom govoru, a pritom su nesvesni temeljne društvene strukture svoga rada. No, postoji tu i jedna društvena pravda: ta im ista potisnuta struktura kvari sve napore.

Dakle, sama je publika izrekla klasnu kritiku dizajna. Dodao bih da ovu kritiku ne treba svesti na tradicionalnu marksističku kritiku koja tvrdi da dizajn samo namenski proizvodi za privi-

---

<sup>3)</sup> Ibid.

legovane klase — to je ona ista vrsta kritike koja se upućuje školskim institucijama jer umeju samo da reprodukuju radnu snagu namenjenu kapitalu. Ova kritika zahteva samo jednakost u uživanju kulturnih dobara. Međutim, radi se o nečemu višem od toga: nenaklonost publike izražava odbijanje nečega što sama nije proizvela, onoga čije joj je stvaranje unapred uskraćeno. Radi se, u stvari, o kritici kasta — kaste korisnika, kaste stvaralaca, kaste izumitelja, kaste potrošača — a cilja na one koji kulturnim zakonom manipulišu u svoju korist.

Ne zaboravimo da je Bauhaus u svom projektu zapisao smrt umetnosti kao aristokratskog individualnog stvaralačkog oblika i odmerimo razdaljinu koja nas deli od tog zahteva. U tome bi, u stvari, bila jedina radikalna revolucija koja bi dovela u pitanje kulturu kao kodeks, koja bi razbila kulturni zakon i otvorila se prema istinskoj totalnoj kulturi svakodnevnice. Dosad su svi naponi uspeli da samo demokratizuju, i to prilično loše, proizvode dizajna, ali nikada i sâm proces njihove proizvodnje. Tu još uvek u odnosu na ovu radikalnu revoluciju imamo posla isključivo s buržoaskom revolucijom. Nesumnjivo, mnogi će se utešiti pri pomisli da je ta buržoaska revolucija neophodna etapa ka krajnjoj revoluciji, i da je dovoljno malo dijalektičkog strpljenja i dobre volje. Ali stvari ne stoje tako. Treba videti koliko sva ta društvena osvajanja, oslobađanja društvenih i individualnih potreba, obilje znakova, predmeta, informacija, razmnožavanje poruka i ljudskih odnosa — koliko nas ovo sve više i više zarobljava u našu potrošačku sudbinu i društvenu neodgovornost. Zato što je i sloboda uživanja svega toga zapravo dirigovana sloboda, to obilje samo pojačava izdvajanje o kojem smo govorili. Možemo se ugušiti u najlepše dizajmiranoj okolini — zato što je i najlepša okolina mrtva, a oni koji u njoj žive samo su funkcionalne promenljive veličine te okoline. No, upravo tu leži sudbina korisnika-potrošača: on je samo element celokupnog proračuna. U najgorem slučaju, biće prisutan jedino u ispitivanjima tržišta; a u najboljem slučaju biće obuhvaćen sindikatom potrošača.

Danas dizajn nastoji da se orijentiše ka većoj slobodi korisnika, stvarajući višefunkcionalne, polikombinatorske, nefunkcionalne i ludičke predmete, itd. Ostalo je da se vidi da li ova prekvalifikacija nije suviše dockan uključena u proces, jer bi u tom slučaju korisnikova sloboda bila samo sloboda manipulacije, sloboda kombinovanja. Da li je time korisnik promenio svoj status? Dali su mu simulakrum odgovornosti, ali ne i ključ koda. Sve što korisnik može da uradi jeste da uđe u igru —



igru slaganja ili pak, na primer, lumino-kine-  
tičku igru. To je bolje od pasivnog korišćenja,  
ali je još uvek veoma nalik izboru, recimo,  
marke praška za pranje. U svakom slučaju, to  
je veoma daleko od istinske odgovornosti, to  
je čak daleko i od igre deteta koje predmete  
menja prema sopstvenoj mašti, a ne prema  
kodu unapred upisanom u predmet.

Dijalektika — ta čuvena dijalektika između  
proizvodnje i potrošnje, između inovatora i  
korisnika — ne postoji. Uprkos svim *povrat-  
nim spregama (feed-back)* i drugim lukavstvima  
o participaciji, nikad nema istinskog odgovora  
korisnika proizvođaču — dakle, nema istinske  
odgovornosti. Isto je i na političkom planu  
gde se, uprkos svim izbornim konsultacijama,  
anketama i oblicima društvenog dogovaranja  
na svim nivoima, sve više širi jaz između onih  
koji donose odluke i onih na koje se te odluke  
odnose.

Ne treba se dakle uzdati u neku dijalektiku  
koja će premostiti ovaj jaz. Sami činioци pod-  
vajanja, odgovarajući statusi proizvođača i po-  
trošača moraju nestati. Tačno je da se celo-  
kupna sadašnja arhitektura društvenih odnosa  
suprotstavlja ovoj simboličkoj revoluciji. Ali za-  
htev postoji, svuda je prisutan — zahtev za  
jednom radikalnom alternativom sadašnjem  
diskursu predmeta. Javljaју se vitalni i duboki  
otpori koji svuda ciljaju na taj monopol i tu  
neodgovornost. Naspram ovakvog zahteva, pre-  
tenzija dizajna da stvara istinski lepe predmete  
u jednom izdvojenom svetu predstavlja opasnu  
utopiju. Da bi se danas došlo do simboličkog,  
treba se vratiti na definiciju datu na početku:  
objekat je subjekat za drugi subjekat. Dakle,  
nema proizvođača niti potrošača ni s jedne ni  
s druge strane, već su to dva subjekta koji se  
simbolički razmenjuju posredstvom jednog pred-  
meta. Takav je status slobodne reči. Do gu-  
bitka simboličkog dolazi se onda kada jedan  
subjekat postaje objekat za neki drugi sub-  
jekat — tako korisnik-potrošač postaje obje-  
kat za dizajnera. Ovo je naš dominantni druš-  
tveni oblik i on se za nas utiskuje u svaki  
predmet. Zato što nije izveo revoluciju koja bi  
omogućila mesto i predmetima i nosiocima po-  
ruke i samim znacima čija bi invencija pripa-  
dala svima, dizajnu preči opasnost da podeli  
istu sudbinu sa tim dominantnim društvenim  
oblikom.

#### *Psiho-antropološki nivo*

Postoji jedan drugi teren na kojem se dizajn  
spotiče o opasnu prepreku, a koji je u suprot-  
nosti s njegovim vlastitim zahtevom. „Dizajn  
je dosad bio zaokupljen jedino stvaranjem pro-

izvoda, ali ga se nikada nije ticao *celokupan proces, od stvaranja do uništenja predmeta*. Drugim rečima, nismo imali dovoljno u vidu čitav ciklus proizvodnje. To je možda razlog zbog kojeg ostajemo bez odgovora suočavajući se sa problemom rasipanja.<sup>4)</sup>

Pitanje odumiranja predmeta zapravo je fundamentalno i nije slučajno što naše društvo više ne vlada starenjem ni umiranjem svoje materijalne okoline. A kada ovde govorimo o umiranju nije toliko reč o materijalnom nestanku koliko o simboličkom uništavanju. Videli smo mašine Tingeli (Tinguely) napravljene s ciljem da se i same dezintegrišu nakon izvesnog vremena — mašine-utvare koje razotkrivaju jednu od teskoba naše tehničke civilizacije: umreti pod teretom svojih predmeta koji su prividno namenjeni brzom kraju na osnovu imperativa proizvodnje i mode ali koji nas, u stvari i dalje opterećuju u vidu otpadaka, mrtve pa ipak nerazorive i neuništive okoline — kao što je to slučaj s plastičnim materijama. Danas je, bez sumnje, pod pretnjom smrti gušenjem, preče izići na kraj s predmetima nego ih sve više proizvoditi. Zaboravili smo, tj. cela naša funkcionalna civilizacija je u euforiji proizvodnje zaboravila jednu bitnu, vitalnu funkciju — funkciju smrti, funkciju razaranja.

Velika svetska kriza 1929. godine izbila je, znamo, zbog teškoća vezanih za prodaju proizvedene robe. Upravo se u vezi s tom krizom koja je bila u osnovi stvarnog razvoja društvenih nauka, ljudskih odnosa i celog ideološkog arsenala potrošnje, moglo reći da je „čovek čoveku postao naučni predmet od onog trenutka kada je automobile bilo lakše proizvesti nego prodati”. Prema istoj formuli mislim da novu veliku krizu 70-tih godina, krizu okoline i zagađenja u koju smo zapali, karakteriše činjenica da „okolina, priroda postaju za čoveka naučni predmet tek od trenutka kada je predmete (i sve proizvode uopšte) postalo lakše proizvoditi i prodavati nego li uništiti”.

Nije dovoljno proizvesti predmete koji služe, treba proizvesti predmete koji bi umeli da umru. Treba znati kako ih se otarasiti. Primitivna društva su to dobro znala: *proizvodnja je zločin koji treba znati otkupiti žrtvom*, uništenjem koje će kompenzirati besčasni čin proizvodnje i ponovo uspostaviti simboličku ravnotežu. Tradicionalno seosko društvo sačuvalo je još ponešto od te simboličke ravnoteže — predmeti se u rukama ljudi sporo rabe i umiru s njima.

---

<sup>4)</sup> *Ibid.*

Jer, smrt je nešto što se deli i treba je znati podeliti s predmetima, kao i sa drugim ljudima.

Danas jedino smrtonosni automobilski udes u neku ruku vaspostavlja, iako na karikiran i glup način, tu žrtvenu ravnotežu. Uglavnom, predmeti umiru bilo kako, dok nam odgovornost za tu smrt izmiče. Ovde treba napraviti razliku između simboličke smrti predmeta i industrijskog rasipanja, ili jednostavno njihove potrošnje. Trošenjem predmeti postaju otpaci, a znamo kako stoji sa fizičkim i materijalnim zagađenjem koji iz toga proizilazi.

Međutim pravo zagađivanje ne leži u tome, već u ostatku koji ti predmeti sačinjavaju zato što nisu uzimani u obzir ni u psihološkom niti u simboličkom smislu i zato što jedan deo tih predmeta, tj., ono što bi Bataj (Bataille) nazvao „prokletim udelom” („*la part maudite*”), industrijski civilizovani ljudi stalno zapostavljaju. Našim predmetima ne priznajemo više pravo da se polako istroše, stare i umiru — pravo na žrtvu i smrt. Pridajemo im samo instrumentalni status, a kad ga izgube, ostaje im samo status otpatka. Uostalom, predmeti samo prenose jednu vrlo uopštenu sudbinu koja je identična sudbini subjekata i njihovih tela u industrijskom sistemu — čistu sudbinu instrumentalnosti, nikad života ili smrti.

Ovaj sistem nije u stanju da integriše starce, starenje i smrt, dok su to nekadašnja društva uvek umela da čine. Neke su se kulture čak fundamentalno organizovale oko te simboličke integracije smrti, mrtvih i predaka. No, svako društvo koje nije u stanju da simbolički integriše smrt možda je, kao naše društvo, civilizacija i nikada neće biti kultura.

Prisustvo smrti, odnosno njeno duboko značenje za zajednicu, bliskost smrti (bića i predmeta) kao živog materijala simboličke razmene, za nas je izgubljeno. Umesto simboličkog, od smrti imamo samo simulakrum, kao prilikom sahranjivanja u *Funeral Homes* u Sjedinjenim Državama, gde se sve čini kako bi se znacima života smrt otklonila — što, jednostavno rečeno, znači da, u društvu koje više ne ume da kolektivno i simbolički prihvati smrt, i živi ljudi nisu ništa drugo do tek preživeli.

Ova gotovo etnološka razmatranja o smrti tiču se i dizajna. Jer je i dizajn u svojoj koncepciji predmeta naslednik i zatvorenik te idealističke i u suštini regresivne koncepcije koja hoće da čovek bude na zemlji da bi bio srećan i da bi izbegao smrt. To je racionalistička koncepcija potreba i njihovog zadovoljenja, funkcionalistički

račun maksimalne dobrobiti, komfora, informacije, estetski račun maksimalne koherencije i organizacije. „Civilizovani svet je u suštini plod ljudskih napora da prirodu učine udobnijom”<sup>5)</sup> — možda je to definicija civilizacije, ali to je upravo ono od čega naša civilizacija crkava. Dublje posmatrano, to je savršeno netačno: netačno je da čovek ima za cilj tu ekonomsku racionalnost, to maksimalno izvršavanje pozitivnih funkcija i sreće. To proizilazi iz jednog pojednostavljenja koje čoveku ostavlja samo jednu stranu — stranu akumulacije, pozitivnog računovodstva i podešavanja opstanka. Nema potrebe posegnuti za celokupnim arsenalom psihoanalize ili nagonom smrti da bismo saznali da je čoveku, individualno i kolektivno, potrebno sasvim nešto drugo, i da duboko traganje za željom i uživanjem daleko prekoračuje civilizaciju zasnovanu na sreći. To traganje može eventualno proći kroz nasilje, prestup, žrtvovanje — nije mu dovoljna racionalnost oblika i struktura, skladna hijerarhija funkcija. Ta duboka ambivalentnost izaziva naše otpore prema ovom društvu čiji je cilj sreća za sve ljude po svaku cenu. To je traženje jedne revolucije koja ne bi bila samo industrijska, niti moralna revolucija vrednosti, već *revolucija principa realnosti* tog racionalnog i funkcionalnog sistema koji svakoga od nas osuđuje da iz sebe izvuče vrednosni maksimum. Ako još postoji neka moguća etika, to je etika ne-vrednosti destrukcije i izbegavanja vrednosti. Jedino se po tu cenu može među ljudima ponovo roditi simbolička komunikacija, odnosno jednostavnije, zajednica.

No, ne verujem da dizajn u svojoj celokupnoj praksi otvara put ka nekom sveobuhvatnom zahtevu. Ne vidim da predmeti koje stvara nose tu simboličku moć, tu anti-vrednosti i da se u njima ogleda nasilje, preokret ili smrt. Ne maštam o nasilju radi nasilja, već govorim o simboličkom nasilju: nasilju deteta, na primer, kad pravi lutku od krpa ili kad otvori mehaničku igračku da bi videlo šta ima unutra. Poznat nam je neuspeh superfunkcionalnih igračaka kod dece: dete upravo neće preciznu namenu igračaka — stalno je menja ili eventualno igračke razbije. U svakom slučaju, ono u svojoj želji čini nasilje nad predmetom i to nasilje je simboličko. Ova transgresija predmeta može dakle biti i igra, ali može postati i smrtonosna: dokaz je spaljivanje kola za vreme pobune maja 1968. godine. U svakom slučaju, ovo menjanje ili ubijanje predmeta ne može se ubeležiti u funkcionalno predviđanje, niti u racionalnu simulaciju — dizajn ih, dakle, ne može preuzeti na sebe. Tu postoji apsolutna granica,

<sup>5)</sup> *Ibid.*

a u isti mah i neuspeh dizajna u zahtevanju totalne prakse. Jer duboka inspiracija dizajna ostaje u krajnjoj liniji racionalnost (racionalnost znaka, funkcije, potrebe) i u to ime mu izmiče onaj skriveni, „prokleti deo” predmeta.

Jer, na Zapadu je znak opsednut svojim menjanjem. Ko zna nije li prava funkcionalnost predmeta u tome da se i njima menja namena, to jest da budu premeštani, izigrani, prekračeni, potrošeni? Primitivna društva vršila su tu potrošačku funkciju činom žrtvovanja. Nama je jedino ostala potrošnja — i tu je izvor naše kolektivne teskobe.

Treba izmeriti tu duboku ambivalentnost pre nego što potražimo pomirenje duše i materijalnih stvari. U protivnom, izlažemo se opasnosti da ponovo zapadnemo u ciklus humanističkih vrednosti koje samo maskiraju moć tehnokapitalističkog sistema. Govoriti o kvalitativnim potrebama, o kvalitetu življenja, duševnom dodatku ili o osmišljavanju okoline znači ponovo uzdizati ono što je bilo humanistički ideal u prvoj industrijskoj revoluciji — tom idealu je, međutim, došao kraj u poslednjih pedeset godina s objektivnom evolucijom ka tehnološkoj i kibernetičkoj organizaciji svih sektora života. Obnavljati ga značilo bi kasniti za jednu revoluciju nad sistemom.

Dvadesete i tridesete godine, s ključnim događajem svetske krize iz 1929, označavaju trenutak kada proizvodni sistem, pod pretnjom da će se srušiti pod teretom prekomerne proizvodnje, počinje da uvodi strukture masovne potrošnje. Masovna potrošnja postaje osnovni momenat proširene reprodukcije sistema proizvodnje. Istovremeno, naravno, potrošnja se nameće kao individualni ili kolektivni ideal: ova idealizacija je za kapital pitanje života ili smrti.

Dizajn je nastao iz tog spoja, iz te potrebe da se proizvodnja spoji sa masovnom potrošnjom. Od predmeta (i od prostora u arhitekturi) čini se društveni cilj, vitalnu sredinu — što ranije nikada nije bio slučaj — ali samo u funkciji objektivnih ciljeva sistema. Pojava predmeta i prostora kao specifičnog problema na horizontu industrijskog društva je istovremeno znak njihove funkcionalizacije i integracije u sferi ekonomske politike — robne političke ekonomije i političke ekonomije znaka. U tom trenutku nekom vrstom univerzalizacije „sve postaje arhitektura”, kako kaže Korbizije, sve postaje dizajn, a arhitektura i dizajn dobijaju neku vrstu terapeutsko-društvene misije. Oni uostalom dele taj poziv sa ljudskim odnosima, psiho-sociološkim naukama, čak i sa reklamom, urbanizmom itd.

Potrebno je svuda stvoriti koherenciju u pode-  
ljenom društvu. Međutim, ta je koherencija  
svuda koherencija vladajućeg sistema.

S ovom novom fazom dirigovanog širenja po-  
trošnje sistem prometne vrednosti zalazi u sve  
domene društvenog života. Telo, seksualnost,  
informacije, kultura, svakodnevni predmeti, pro-  
stor — sve što je do tada još izmicalo političkoj  
ekonomiji i što je čuvalo neku vrstu autonomije  
i odmah upotrebljive vrednosti, sve to odsad  
pada pod udar prometne vrednosti. Još je Marks,  
u obliku robe, analizirao jednu realnu dijalek-  
tiku između upotrebne vrednosti i prometne  
vrednosti. Na našem stupnju razvijene proiz-  
vodnosti — tehno-strukturalne, neokapitalisti-  
čke, kako hoćete — ta dijalektika je mrtva.  
Nema više, u pravom smislu reči, upotrebne  
vrednosti i ne možemo je više suprotstavljati  
kao drugu krajnost prometnoj vrednosti — ona  
je postala njen satelit. Ovo se konkretno otkriva  
u gubitku autonomije i to ne samo radnika u  
svome radu (to datira još od XIX veka i prve  
faze političke ekonomije), već i stanovnika u  
svome mestu, građanina u svome gradu, koris-  
nika u svojoj potrošnji, biološkog bića u svojoj  
prirodnoj sredini, subjekta u svom telu. Svuda,  
u svim našim praksama, upotrebna vrednost  
stvari nam izmiče u korist uopštene prometne  
vrednosti.

Ta univerzalna prometna vrednost nije više  
samo, niti je u suštini ekonomska prometna  
vrednost, ona je takođe a i pre svega prometna  
vrednost/znak. Ona vlada čitavom našom sre-  
dinom i okolinom putem mnogih kôdova i go-  
vora, reklama i propagande, mode i medija.  
Nalazimo se u svetu kôda u kojem se svi znaci,  
u krajnjoj liniji, razmenjuju a da ne odgova-  
raju jednoj stvarnoj upotrebnoj vrednosti i da  
ih ne možemo razmeniti za nešto stvarno. To  
kruži, to komunicira, to emituje, to daje znake  
a da se ne zna ni kome, ni zašto — u toku  
je gigantski proces totalne semantizacije životne  
sredine, tj. semijurški proces paralelan sa uspo-  
nom materijalne proizvodnje, čiji se ishodi ne  
mogu sagledati.

U ovoj totalnoj semijurgiji koja cilja da kon-  
trolliše naš život i upravlja njime preko juris-  
dikcije kôdova i modela ruše se veliki kriteri-  
jumi tradicionalnih vrednosti.

Uzmimo reklamu (medije uopšte): ona je s onu  
stranu istinitog i lažnog — Burstin (D. Boor-  
stin) je upravo rekao da se sva njegova umet-  
nost sastoji u izmišljanju ubedljivih izlaganja  
koji ne bi bili ni istiniti ni lažni. Uzmite modu:  
ona više nema nikakve veze s lepotom u prav-  
vom smislu te reči, ona pravi lepo od bilo čega.

nameće svoj ciklus za koji više ne postoje generički kriterijumi lepote — ona je s onu stranu lepog i ružnog. Uzmite masovnu propagandu i politiku: njenoj praksi nije potreban moralni kriterijum, ona svoj moral nalazi u sebi, svom govoru — koherencija političkog govora je s onu stranu dobra i zla. A sami predmeti: jasno je da se pitanje njihove stvarne upotrebe više ne postavlja u sistemu koji proizvodi da bi proizvodio — oni su s onu stranu korisnog i nekorisnog.

I tako redom. Ista bi se analiza mogla primeniti na racionalno i iracionalno, na kvantitativno i kvalitativno. Svi veliki humanistički kriterijumi vrednosti, kriterijumi čitave jedne civilizacije rasuđivanja kakva je bila naša — moralno, estetsko, praktično rasuđivanje — poništavaju se u našem sistemu slika i znakova. Tehnološko-strukturalni, semijurški, kibernetički sistem, nazovimo ga kako hoćemo, objektivno je neutralisao sve velike suprotnosti koje su strukturisale našu istoriju. Da bismo rezimirali celinu, možemo reći da je sâm sistem s onu stranu cilja i sredstava jer je postao sâm sebi cilj. U tom smislu je tačno da je „individualnost ostatak moderne humanističke tradicije”.<sup>6)</sup>

Takva je objektivna situacija. Dopadala nam se ili ne, treba prihvatiti revoluciju koju je sistem izvršio pre pedeset godina i iz koje više nema povratka. Ako ima drugih perspektiva, one postoje samo odatle, a ne unazad prema nekom predašnjem idealu.

No, kakva je svrha dizajna ako ne da, na nivou cele naše sredine, pronađe ravnotežu između cilja i sredstava? Pronaći etiku znaka, estetiku i fundamentalnu simboliku. To jest, s onu stranu vladavine političke ekonomije i prometne vrednosti, pronaći jednu vrstu superiorne upotrebe vrednosti predmeta. Pronaći kulturu. stvarni habitus, živi afinitet između čoveka i njegove okoline, i to pod znakom korisnog, odnosno pod takvim znakom pod kojim je sve ovo moglo da postoji, ili bi postojalo u nekom zlatnom dobu upotrebne vrednosti.

No, danas nema više etike znaka. Postoji samo politika i strategija znaka, strategija samoga sistema — materijalna i simbolička vrednost je mrtva, sistem je nju ubio, a iluzija koju o njoj čuvamo je retrospektivna iluzija. I nijedno nadmetanje u radu znaka (kako bi to hteo G. Dorfler, na primer, za koga je sadašnja situacija prouzrokovana „nedostatkom prosvetene planifikacije i semantizacije sredine od strane dizaj-

---

<sup>6)</sup> *Ibid.*

nera”<sup>7)</sup> ne bi nas odvelo s onu stranu vrednosti znaka, niti s onu stranu terorizma kôda, kao što nas, isto tako, nijedno nadmetanje u proizvodnji ne bi odvelo s onu stranu političke ekonomije.

Jedino do čega može dovesti to nadmetanje u racionalnom semantičkom računu je estetika simulacije, etika simulacije, simbolika simulacije [ne u smislu prikrivanja (dissimulation), već u smislu operativnog simulakruma, tj. u smislu koji se dobija u kibernetičkim sistemima]. A ovo s onu stranu estetskog ili moralnog *stylinga* sastoji se u ponovnom unošenju forme ili duhovnog dodatka. Na najvažnijem nivou koji ide za tim da, preko predmeta, dođe do svakog mogućeg značenja, *dizajnirani* predmet, ma šta činio, nudi nam se kao model simulacije, model predviđanja gde je već moguće i nemoguće uhvaćeno u funkciji, gde je imaginarno ubeleženo u neku kombinatoriku.

Najveća opasnost je u tom kidnapovanju imaginarnog od strane modela simulacije, u kidnapovanju simboličkog semijurgijom, u tom prividenju totalnog univerzuma ponovo stvorenog mnoštvom znakova. To je pokušaj kibernetičke racionalizacije jer je ona u krajnjem ishodu pokušaj totalne kontrole nad ljudima i stvarima. Dizajn je u svojstvu institucije odlučan momenat te kibernetičke revolucije. A ovaj novi kvalitet života, ta nova etika o kojoj je danas reč nije ništa drugo do lukavstvo kibernetičkog uma.

Ne može se dopreti do imaginarnog i simboličkog. Postoji nešto u fundamentalnom traganju ljudi, u njihovom traganju za simboličkim što definitivno izmiče jurisdikciji dizajna i njegove etike. Tim snagama, tim otporima treba ostaviti njihov karakter divljeg izbivanja — karakter cepanja. Hteti ih uhvatiti i unapred ih *dizajnirati* bilo bi isto što i cenzurisati ih.

Još jednom, svaka disciplina se razvija samo ukoliko se odvoji od svog predmeta i pusti u igru i svoju sopstvenu smrt. Iako zvuči paradoksalno, jedino u tom pravcu dizajn može ponovo otkriti smisao simboličkog.

(Sa francuskog prevela  
ZLATA MURADBEGOVIĆ)

---

<sup>7)</sup> *Ibid.*



---

Handwritten notes in a box:  
1. In the present  
2. It is important to study  
the history  
of the  
of the  
of the



---

II DEO

---

# ANTROPOLOŠKA RAZMATRANJA

---



# DEFINICIJA RELIGIJSKE POJAVE I RELIGIJE\*

---

Da bismo mogli da pronademo najprimitivniju i najjednostavniju religiju na koju nam posmatranje ukazuje, potrebno je najpre da definišemo šta pod religijom valja podrazumevati.<sup>1)</sup> U protivnom bismo se izložili opasnosti bilo da religijom nazovemo sistem ideja i običaja koji ne sadrži ništa religijsko, bilo da prođemo mimo religijskih činjenica ne uočavajući njihovu pravu prirodu. Da ova opasnost nije nimalo nestvarna i da nipošto nije reč o povinovanju pukom metodološkom formalizmu, dobro pokazuje činjenica da jedan, u ovom pogledu neoprezn naučnik, g. Frejzer, kome nauka o religijama ipak mnogo duguje, nije umeo da prizna duboko religijsko obeležje verovanja i obreda koje ćemo kasnije izučavati, a u kojima mi, međutim, vidimo prvu klicu religijskog života čovečanstva. Postoji dakle jedno prethodno pitanje koje valja raspraviti pre svakog drugog. Ne možemo ni pomišljati da ćemo već sada dopreti do dubokih i odista eksplikativnih obeležja

\*) Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totemique en Australie* (Alcan, Paris 1912). Ovde objavljujemo Prvo poglavlje Prve knjige Dirkemove klasične studije koju će, pod naslovom *Elementarni oblici religijskog života*, uskoro objaviti Beogradski izdavačko-grafički zavod u svojoj Seriji velikih antropoloških dela. Prevod je rađen prema petom francuskom izdanju (PUF, Paris 1968). — *prim. prev.*

<sup>1)</sup> Religijsku pojavu već smo pokušali da definišemo u jednom radu objavljenom u časopisu *l'Année sociologique* (t. III, str. 1 i dalje). Kao što ćemo videti, definicija koju smo tada dali razlikuje se od one koju sada predlažemo. Pri kraju ovog poglavlja (nap. 68) objašnjavamo razloge koji su nas naveli na te izmene; uostalom, one ne impliciraju nikakvu bitniju promenu u shvatanju činjenica.

religije, koje je moguće odrediti tek na kraju istraživanja. Ali nužno je i moguće ukazati na izvestan broj lako uočljivih spoljašnjih znakova koji dopuštaju da se religijske pojave raspoznaju svuda gde se susreću i sprečavaju da one budu pobrkane s drugim pojavama. Pristupićemo ovom prethodnom postupku.

Ali da bi on dao rezultate koji mogu da se očekuju, potrebno je najpre da naš duh oslobodimo svake predrasude. Ljudi su bili primorani da neku predodžbu o religiji stvore mnogo pre nego što je nauka o religijama mogla da uspostavi svoja metodična poređenja. Životna nužda primorava sve nas, vernike i nevernike, da na izvestan način sebi predočavamo one stvari usred kojih živimo, o kojima neprestano moramo da donosimo sudove i o kojima valja da vodimo računa u našem ponašanju. Ali budući da su ta površna znanja oblikovana nemetodično, shodno slučaju i sticajem životnih prilika, ne zaslužuju da im se pokloni bilo kakvo poverenje i treba ih strogo držati po strani ispitivanja koje sledi. Elementi definicije koja nam je potrebna ne mogu se zahtevati od naših predrasuda, strasti ili navika, već u definisanju valja poći od same stvarnosti.

Suočimo se dakle s tom stvarnošću. Ostavljajući po strani svaku zamisao o religiji uopšte, razmotrimo religije u njihovoj konkretnoj stvarnosti i pokušajmo da istaknemo ono što može da im bude zajedničko. Jer religiju je moguće definisati samo s obzirom na obeležja koja se pronalaze posvuda gde ona postoji. U tom poređenju uzećemo dakle u obzir sve religijske sisteme koje možemo upoznati: sadašnje i prošle, najprimitivnije i najjednostavnije, kao i najnovije i najistančanije. Jer nemamo nikakvo pravo niti bilo kakvo logičko sredstvo da jedne isključimo, a druge zadržimo. Onome ko u religiji vidi samo prirodnu manifestaciju ljudske delatnosti sve su religije, bez ikakvog izuzetka, poučne; jer sve, svaka na svoj način, izražavaju čoveka i mogu nam pomoći da bolje razumemo i tu stranu naše prirode. Videli smo, uostalom, koliko je posmatranje religije prvenstveno u obliku koji poprima kod najcivilizovanijih naroda daleko od najboljeg načina da se ona izučić.)

Ali da bismo se lakše oslobodili uobičajenih shvatanja, koja nas svojim izgledom mogu sprečiti da stvari vidimo onakve kakve jesu. do-

\*) Vid. više. Nećemo više naglašavati potrebu za ovim prethodnim definicijama, niti ukazivati na metod koji valja slediti da bi se do njih dospelo. Izlaganja o ovome moguće je naći u našim *Règles de la methode sociologique*, str. 43 i dalje [upor. srpskohrvatski prevod, *Pravila sociološke metode*, Vuk Karadžić, Beograd 1963, str. 45 i dalje. — *prim. prev.*]; upor. *Le suicide*, str. 1 i dalje (Paris, Alcan; kasnije P.U.F.).

bro je da, pre no što za vlastiti račun pristupimo ovom pitanju, razmotrimo neke od najuobičajenijih definicija u kojima se ove predrasude izražavaju.

## 1.

Obično se smatra da je pojam natprirodnog svojstven svemu što je religijsko. Pod natprirodnim se podrazumeva svaki poredak stvari koji prevazilazi domašaj našeg razuma: natprirodno je svet tajanstvenog, nesaznatljivog, neshvatljivog. Religija bi, dakle, bila neka vrsta spekulacije o svemu što izmiče nauci i, uopšte, distinktivnoj misli. „Religije potpuno suprotne po svojim dogmama — veli Spenser — slažu se u tome što prećutno priznaju da je svet, sa svim onim što sadrži i što ga okružuje, tajna koja zahteva objašnjenje.” On dakle nalazi da se religije u suštini sastoje u „verovanju u sveprisutnost nečega što nadilazi razum”<sup>3)</sup>. Tako je i Maks Miler u svakoj religiji video „napor da se pojmi nepojmljivo, da se izrazi ono što se izraziti ne dá, težnju ka beskrajnom.”<sup>4)</sup>

Izvesno je da je osećanje tajanstvenosti odigralo značajnu ulogu u nekim religijama, a naročito u hrišćanstvu. No, treba dodati da se značaj ove uloge čudesno menjao u pojedinim trenucima istorije hrišćanstva. Ima razdoblja u kojima se taj pojam potiskuje u drugi plan i iščezava. Za ljude 17. veka, na primer, dogma nije nimalo smetala umu; vera se lako mirila s naukom i filozofijom, a mislioci koji su, kao Paskal, živo osećali ono što je duboko nejasno u stvarima, bili su tako malo u skladu sa svojim dobom da ih savremenici nisu razumevali.<sup>5)</sup> Bilo bi dakle doista pomalo brzopleto od jedne ideje podložne takvim promenama načiniti osnovni element čak i sâmog hrišćanstva.

U svakom slučaju, izvesno je da se u istoriji religija ova ideja javila veoma kasno; ona je potpuno strana ne samo narodima koji se nazivaju primitivnim već i svima onima koji nisu dostigli određeni stupanj duhovne kulture. Bez sumnje, kada vidimo da beznačajnim predmetima pridaju izvanredne moći, da svet naseļjavaju čudesnim principima sazdanim od najneskladnijih elemenata i obdarenim nekom vrs-

<sup>3)</sup> *Premiers principes*, franc. prevod, str. 38—39 (Paris, Alcan).

<sup>4)</sup> *Introduction à la science des religions*, str. 17; upor. *Origine et développement de la religion*, str. 21.

<sup>5)</sup> Isti duh nalazimo i u sholastičko doba, o čemu svedoči izreka kojom se definiše filozofija tog perioda: *Fides quaerens intellectum*.

tom posvudašnjosti koju je teško zamisliti, skloni smo da u ovim shvatanjima nađemo dah tajanstvenosti. Učini nam se da su tim idejama, koje toliko smetaju modernom umu, ljudi mogli da se prepuste samo zato što su bili nemoćni da pronađu racionalnije zamisli. Ali ova objašnjenja, koja nás iznenađuju, primitivnom čoveku izgledaju najprostija pod kapom nebeskom. On u njima ne vidi neku vrstu *ultima ratio*, kojem se razum prepušta kao krajnjem sredstvu, već najneposredniji način da sebi predstavi i shvati ono što unaokolo opaža. Njemu nije nimalo čudno što se glasom ili pokretom ruke može zapovedati prirodnim elementima, zaustaviti ili ubrzati kretanje zvezda, izazvati ili prekinuti kiša. Obredi kojima pribegava da bi obezbedio plodnost tla ili rodnost životinjskih vrsta kojima se hrani nisu u njegovim očima iracionalniji no što nama izgledaju tehnički postupci kojima se naši agronomi služe u istu svrhu. Sile koje tim različitim sredstvima pokreće ne čine mu se naročito tajanstvene. One se, dakako, razlikuju od sila koje moderni naučnik saznaje i čijoj nas upotrebi uči; ponašaju se na drugi način i ne daju se ukrotiti istim postupcima. Ali onome ko u njih veruje one nisu nimalo neshvatljivije no što su težina ili elektricitet današnjem fizičaru. Osim toga, u samom ovom delu videćemo da je pojam prirodnih sila veoma verovatno izveden iz pojma religijskih sila; među njima, dakle, ne može postojati ponor koji razdvaja racionalno od iracionalnog. Čak ni činjenica da se o religijskim silama često misli u obliku duhovnih entiteta ili svesnih volja nipošto ne dokazuje njihovu iracionalnost. Um se ne opire *a priori* priznanju da inteligencije pokreću takozvana neživa tela, baš kao i ljudska, mada se savremena nauka teško zadovoljava ovom pretpostavkom. Kada je Lajbnic predložio da se spoljašnji svet pojmi kao golema zajednica duhova među kojima postoje i mogu postojati samo duhovne veze, hteo je da postupi kao racionalista, i u tom univerzalnom animizmu nije video ništa što se može ogrešiti o razum.

Uostalom, ideja o natprirodnom, onako kako je mi shvatamo, novijeg je datuma: ona, naime, pretpostavlja oprečnu ideju, čija je negacija, a ova nije nipošto prvobitna. Da bi se o nekim činjenicama moglo reći da su natprirodne, trebalo je već osećati da postoji jedan *prirodan poredak stvari*, to jest da su pojave u svetu međusobno povezane shodno nužnim odnosima koji se nazivaju zakonima. Kada je ovo načelo jednom prihvaćeno, sve što ne podleže zakonima moralo se nužno javiti kao nešto što je van prirode i, prema tome, van uma; jer ono što je u ovom smislu prirodno, takođe je i racionalno, budući da oni nužni odnosi samo izražavaju na-

čin na koji se stvari logički povezuju. Ali pojam univerzalnog determinizma je skorašnjeg porekla; čak ni najveći mislioci klasične antike nisu uspjeli da o njemu steknu potpunu svest. On je tekovina pozitivnih nauka, postulat na kojem počivaju i koji su svojim napretkom dokazale. No sve dok je nedostajao, ili nije bio dovoljno čvrsto ustanovljen, u najčudesnijim događajima sve se činilo savršeno shvatljivo. Sve dok se nije znalo šta je u poretku stvari nepromenljivo i neumitno, sve dok se u njemu videlo delo kontigentnih volja, moralo se smatrati prirodno da ove, ili neke druge volje, mogu onaj postulat menjati po svom nahođenju. Eto zašto čudnovati događaji koje su stari pripisivali svojim bogovima nisu u njihovim očima bili čudesa u modernom značenju reči, već lepi, retki ili stravični prizori, predmeti iznenađenja ili zadivljenosti (θαύματα, mirabilia, miracula); ali stari u njima nisu nipošto videli nešto kao uzlete u jedan tajanstveni svet u koji um ne može da prodre.

Ovaj mentalitet možemo razumeti utoliko bolje što nije sasvim iščezao iz naše sredine. Ako je načelo determinizma danas čvrsto utemeljeno u fizičkim i prirodnim naukama, prošlo je samo jedno stoleće otkako je počelo da se unosi u društvene nauke, u kojima se njegov autoritet još osporava. Sasvim je malo duhova snažno prožetih idejom da su društva podvrgnuta nužnim zakonima i da predstavljaju prirodno carstvo. Veruje se stoga da su u njima moguća prava čudesa. Smatra se, na primer, da zakonodavac neku ustanovu može stvoriti ni iz čega, pukim nalogom volje, da jedan društveni sistem može preobraziti u neki drugi — baš kao što vernici tolikih religija drže da je božanska volja stvorila svet iz ništavila, ili da po svom nahođenju jedna bića može pretvarati u druga. Što se društvenih činjenica tiče, naš mentalitet je još mentalitet primitivaca. Međutim, u stvarima sociologije onoliki savremenici još se pridržavaju zastarelog shvatanja ne zato što im se društveni život čini nejasan i tajanstven; naprotiv, lako se zadovoljavaju ovim objašnjenjima i uporno ustrajavaju u svojim iluzijama koje iskustvo neprestano opovrgava, samo zato što im društvene činjenice izgledaju kao nešto najjasnije pod kapom nebeskom, što u njima ne naslućuju stvarne nejasnoće, i što još nisu priznali da je nužno pribеći tegobnim postupcima prirodnih nauka kako bi se postepeno razvejavao taj mrak. Isto duhovno stanje počiva u korenu mnogih religijskih verovanja koja nas iznenađuju svojim simplicizmom. Nauka je, a ne religija, naučila ljude da su stvari složene, a njihovo razumevanje mukotrпно.

Ali, odgovara Dževons<sup>9)</sup>, ljudskom duhu nije potrebna izričito naučna kultura kako bi zapazio da među činjenicama postoje određeni sledovi ili postojan poredak smenjivanja, i da bi, s druge strane, uočio da ovaj često biva narušen. Dešava se da Sunce naglo zađe, da kiša izostane kad joj je vreme, da Mesec okleva da se ponovo javi posle svog periodičnog nestajanja, itd. Pošto se zbivaju van redovnog toka stvari, ovi događaji pripisuju se izvanrednim, izuzetnim — to jest, uglavnom vanprirodnim uzrocima. Upravo u ovom obliku je ideja o natprirodnom navodno rođena već na počecima istorije, i upravo tako je, od tog časa, religijska misao bila snabdevena svojim sopstvenim predmetom.

Ali, najpre, natprirodno se nipošto ne svodi na nepredviđeno. Novo pripada prirodi isto kao i njegova suprotnost. Ako ustanovljavamo da pojave obično slede jedna drugoj određenim poretkom, zapažamo takođe i da je taj poredak uvek samo približan, da od slučaja do slučaja nije ravan samome sebi i da sadrži svakojake izuzetke. Ma kako malo iskustva imali, navikli smo da nam očekivanja neretko bivaju izneverena, a razočaranja su suviše česta da bi nam se činila neobična. Određena neizvesnost je iskustvena veličina, baš kao i određena jednoličnost; nemamo stoga nikakvo pravo da jedno pripišemo uzrocima i silama potpuno različitim od onih na kojima počiva ono drugo. Stoga, da bismo stvorili ideju o natprirodnom, nije dovoljno da budemo svedoci neočekivanih događaja, već je potrebno i da se ovi događaji poimaju kao nemogući, to jest nepomirljivi, s jednim poretkom koji nam se, s pravom ili ne, čini nužno sadržan u prirodi stvari. Ali ovaj pojam nužnog poretka izgradile su, malo po malo, pozitivne nauke, i stoga oprečan pojam ne bi mogao da mu prethodi.

Osim toga, ma na koji način ljudi predstavljali novine i slučajnosti otkrivene iskustvom, u tim predstavama nema ničeg što bi moglo poslužiti da se opiše religija. Jer cilj religijskih zamisli nije da izraze i objasne ono što je u stvarima izuzetno i neuobičajeno već, naprotiv, pre svega ono što je trajno i redovno. Bogovi najčešće služe manje tumačenju nakaznosti, neobičnih i nepravilnih pojava nego objašnjenju uobičajenog kretanja univerzuma, zvezdanih putanja, smene godišnjih doba, godišnjeg rasta vegetacije, produženja vrsta itd. Pojam religijskog se, dakle, ni izdaleka ne podudara s pojmom izuzetnog i nepredviđenog. Dževons odgovara da tak-

---

<sup>9)</sup> *Introduction to the History of Religion*, str. 15 i dalje.



va zamisao o religijskim silama nije prvobitna. Ljudi su, navodno, počeli da ih smišljaju kako bi protumačili poremećaje i nesrece, a tek kasnije su upotrebljene da bi objasnile jednoličnosti u prirodi.<sup>7)</sup> Ali nije jasno šta je ljude moglo navesti da religijskim silama pridaju istovremeno tako očigledno oprečne funkcije. Osim toga, pretpostavka prema kojoj su sveta bića najpre bila zatočena u negativnu ulogu smutljivaca potpuno je proizvoljna. Videćemo, naime, da je već i u najjednostavnijim religijama koje su nam poznate osnovni zadatak ovih bića bio da na pozitivan način održavaju normalan tok života.<sup>8)</sup>

Tako ideja o tajanstvenom nipošto nije prvobitna; čoveku nije data, već ju je skovao sâm, vlastitim snagama, napoređo s idejom koja joj je oprečna. Stoga ona zauzima određeno mesto samo u malom broju naprednih religija. Ne može se smatrati osobenom crtom religijskih pojava a da se time iz definicije ne isključi većina činjenica koje valja definisati.

## 2.

Druga ideja kojom su pisci često pokušavali da definišu religiju jeste božanstvo. „Religija je — kaže A. Revij — određenje ljudskog života osećanjem veze koja čovekov duh sjedinjuje s tajanstvenim duhom kojem on priznaje nadmoć nad svetom i nad samim sobom i voli da se s njim oseća sjedinjen.”<sup>9)</sup> Istina, ako se reč božanski shvati u jednom jasno određenom i užem značenju, ova definicija ne obuhvata mnoštvo očigledno religijskih činjenica. Duše umrlih, duhovi svih vrsta i stepena kojima je religijska mašta tolikih različitih naroda naselila prirodu, uvek su predmet obreda, a ponekad čak i redovnog kulta; ali to ipak nisu bogovi u pravom smislu reči. Da bi ih definicija uključila, dovoljno je reč bog zameniti onom obuhvatnijom rečju, duhovno biće. Upravo to je učinio Tajlor: „Kada treba sistematski izučiti religije nižih rasa — kaže on — potrebno je najpre definisati i jasno odrediti šta se pod religijom podrazumeva. Ako se ovom rečju želi ukazati na verovanje u vrhovno božanstvo... izvestan broj plemena naći će se isključen iz religijskog sveta. Ali nedostatak ove greuske definicije sastoji se u tome što religiju poistovećuje s nekim njenim posebnim razvojnim oblicima... Bolje je, čini se, kao minimalnu definiciju religije postaviti, jednostavno, verovanje

<sup>7)</sup> Jevons, str. 23.

<sup>8)</sup> Vidi niže, knj. III, pogl. II.

<sup>9)</sup> *Prolégomenes à l'histoire des religions*, str. 34.

u duhovna bića".<sup>10</sup> Pod duhovnim bićima treba podrazumevati svesne subjekte obdarene moćima višim od onih kojima raspolaže običan čovek; ovaj naziv odnosi se, dakle, na duše umrlih, duhove, demone, kao i na božanstva u pravom smislu reči. Dobro je odmah ukazati na osobeno shvatanje religije koje je sadržano u ovoj definiciji. Jedini način opštenja koje s ovim bićima možemo da održavamo određen je prirodom koja im se pripisuje. Oni su svesna bića; stoga na njih možemo delovati samo onako kao što se deluje na svesti uopšte, tj. psihološkim postupcima kojima pokušavamo da ih ubedimo ili ganemo bilo rečima (zazivanje, molitve), bilo ponudama i žrtvama. A pošto bi cilj religije bio da uredi naše odnose s tim naročitim bićima, religije može biti samo tamo gde ima molitvi, žrtava, obreda umilostivljenja, itd. Tako bismo raspolagali veoma jednostavnim kriterijumom koji bi nam omogućio da razlikujemo ono što jeste od onoga što nije religijsko. Upravo na taj kriterijum sistematski se poziva Frejzer,<sup>11</sup> a s njim i više etnografa.<sup>12</sup>

Ali ma koliko se ova definicija mogla činiti očiglednom, zahvaljujući duhovnim navikama koje dugujemo našem religioznom vaspitanju, ima brojnih činjenica na koje, mada pripadaju području religije, ona nije primenljiva.

Postoje, pre svega, velike religije u kojima ideje o bogu ili duhu nema ili, ako ništa drugo, ona igra drugorazrednu i bledu ulogu. Takav je budizam. Budizam, kaže Birnu „stoji, nasuprot bramanizmu, kao moral bez boga i ateizam bez prirode”.<sup>13</sup> G. Bart veli da budizam „uopšte ne priznaje boga od kog čovek zavisi, njegovo učenje je potpuno ateističko”<sup>14</sup>; Oldenberg, pak, budizam naziva „religijom bez boga”.<sup>15</sup> Cela suština budizma utvrđena je, naime, u četiri stava koje vernici nazivaju četiri plemenite istine.<sup>16</sup> Postojanje patnje prva povezuje s večnom promenljivošću stvari; druga u želji

<sup>10</sup>) *La civilisation primitive*, I, str. 491.

<sup>11</sup>) Već u prvom izdanju *Golden Bough*, I, str. 30–32 [upor. srpskohrvatski prevod, *Zlatna grana*, I, Prosveta, Beograd 1977, str. 18–19. — *prim. prev.*].

<sup>12</sup>) Naročito Spenser i Džilen, pa i Projs, koji sve neindividualizovane religijske sile naziva magijskim.

<sup>13</sup>) Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2. izd., str. 464. Poslednja reč u tekstu znači da budizam ne priznaje ni postojanje večite prirode.

<sup>14</sup>) Barth, *The Religions of India*, str. 110.

<sup>15</sup>) Oldenberg, *Le Bouddha*, str. 51 (franc. prevod, Paris, F. Alcan; kasnije P.U.F.).

<sup>16</sup>) Oldenberg, isto, str. 214, 318. Upor. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, str. 389 i dalje.

ukazuje na uzrok patnje; treća nalazi da je obuzdavanje želje jedini način da se patnja dokonča, a četvrta nabroja tri stupnja kroz koja treba proći da bi se patnja dokončala; to su čestitost, meditacija i, napokon, mudrost, odnosno potpuno ovladavanje učenjem. Kada se prođe kroz sva tri stupnja, dospeva se na kraj puta, do oslobođenja, do spasenja kroz nirvanu.

Ali ni u jednom od ovih načela nije reč o božanstvu. Budista ne mari da sazna odakle potiče svet zbivanja u kojem živi i pati; on ga prima kao činjenicu<sup>17</sup> i ceo njegov napor sastoji se u tome da mu umakne. S druge strane, u tom poduhvatu spasenja on može da računa samo na sebe. On „nema nijednog boga kome bi zahvalio, niti pak u svojoj borbi zaziva nekog boga da bi mu pomogao”.<sup>18</sup> Umesto da moli u uobičajenom smislu reči, umesto da se obrati nekom višem biću i zatraži njegovu pomoć, povlači se u sebe i meditira. To ne znači da on „sasvim poriče postojanje bića zvanih Indra, Agni ili Varuna<sup>19</sup>”, ali smatra da im ništa ne duguje i da s njima nema ništa”. Jer njihova moć može da se prostire samo na dobra ovoga sveta, koja su za budistu bez vrednosti. On je, dakle, ateista u tom smislu što mu nije stalo da sazna ima li ili nema bogova. Uostalom, čak i kada bi ih i bilo, i ma kojom silom da su oboružani, sveti ili izbavljeni čovek osećao bi se od njih nadmoćniji; jer ono što bića čini uzvišenima nije širina njihovog delovanja na stvari, već isključivo stepen do kojeg su odmakla na putu spasenja.<sup>20</sup>

Istina, bar u nekim delovima budističke crkve, Buda je napokon počeo da se smatra nekom vrstom boga. On ima svoje hramove i postao je predmet kulta koji je, uostalom, veoma jednostavan jer se u suštini svodi na prinošenje nekoliko cvetova ili klanjanje pred osvećenim relikvijama ili slikama. To je jedva nešto više od kulta uspomene. Ali, najpre, ovo obogotvorenje Bude, pod pretpostavkom da je ovaj izraz tačan, svojstveno je samo onom što je nazvano severnim budizmom. „Na osnovu danas poznatih činjenica — kaže Kern — može se tvrditi da budisti s Juga, kao i napredniji kaluđeri među budistima sa Severa, govore o

<sup>17)</sup> Oldenberg, str. 258; Barth, str. 110.

<sup>18)</sup> Oldenberg, str. 314.

<sup>19)</sup> Barth, str. 109. „Duboko sam ubeđen — kaže i Birnu — da Sākyā nije oko sebe zatekao Panteon već naseljen bogovima čija sam imena naveo, ne bi imao nikakvu potrebu da ih izmišlja”. (*Introd. à l'hist. du bouddhisme indien*, str. 119).

<sup>20)</sup> Burnouf, naved. delo, str. 117.

osnivaču svoga učenja kao o čoveku".<sup>21</sup> Istina, oni Budi pripisuju izvanredne moći, više od onih koje poseduje običan smrtnik; ali u Indiji — uostalom, kao i u mnogim drugim religijama — veoma je drevno verovanje da je i veliki svetac obdaren izuzetnim moćima.<sup>22</sup> Svetac, ipak, nije bog, kao što to nisu ni sveštenik ni vrač, uprkos nadljudskim sposobnostima koje im se često pripisuju. S druge strane, prema naj-pozvanijim naučnicima, ova vrsta teizma, kao i složena mitologija koja ga redovno prati, nisu ništa drugo do izveden i izokrenut oblik budizma. Buda je, navodno, najpre smatran samo „najmudrijim među ljudima”.<sup>23</sup> „Zamisao o Budi koji nije čovek dospelo do najvišeg stepnja svetosti — kaže Birnu — je van kruga ideja koje čine temelj čak i jednostavnih Sutra.”<sup>24</sup> Isti autor na drugom mestu dodaje: „njegova [Budina-prim.prev.] ljudskost je tako bespogovorno prihvaćena činjenica da pisci legendi, koji od čuda nisu nimalo prezali, nisu čak ni pomislili da Budu, posle smrti, pretvore u boga”.<sup>25</sup> Opravdano je stoga upitati se da li je Buda ikada uspeo da se sasvim liši svog ljudskog obeležja, i imamo li prava da ga potpuno izjednačimo s bogom;<sup>26</sup> u svakom slučaju, reč je o bogu sasvim naročite prirode, čija uloga nimalo ne nalikuje ulozi drugih božanskih ličnosti. Jer bog je, pre svega, živo biće na koje čovek mora i može da računa; no, Buda je mrtav, stupio je u nirvanu i više ne može da utiče na tok ljudskih zbivanja.<sup>27</sup>

Najzad, ma šta se mislilo o Budinoj božanskoj prirodi, ostaje da je takva zamisao sasvim spoljašnja u odnosu na ono što je u budizmu odista suštinsko. Budizam se, naime, sastoji pre svega u pojmu spasenja, a ono pretpostavlja

<sup>21</sup>) Kern, naved. delo, I, str. 289.

<sup>22</sup>) „Jedini oslonac koji je on [Sākyā] imao da nađe u duhovima ljudi, bilo je u Indiji opšteprihvaćeno verovanje da veliku svetost nužno prate natprirodne sposobnosti”. (Burnouf, str. 119) [Sākyā, ili Sakya-muni je jedan od naziva za Budu, koji je poticao iz plemena Sākyā. prim. prev.]

<sup>23</sup>) Burnouf, str. 120.

<sup>24</sup>) Burnouf, str. 107.

<sup>25</sup>) Burnouf, str. 302.

<sup>26</sup>) Ovo Kern izražava sledećim rečima: „U jednom pogledu on je čovek; u nekom drugom, on nije čovek; u nekom trećem, pak, on nije ni jedno ni drugo”. (naved. delo, I, str. 290).

<sup>27</sup>) „Shvatanje po kojem božanski poglavar zajednice nije daleko od svojih vernika već odista među njima prebiva kao njihov gospodar i kralj, tako da kult nije ništa drugo do izraz večitosti ovog zajedničkog života, budistima je sasvim strano. Njihov gospodar je u nirvani i kada bi ga zazivali ne bi ih čuo”. (Oldenberg, *Le Bouddha*, str. 368).

jedino da se poznaje pravo učenje i u skladu s njim postupa. Istina, učenje se ne bi moglo saznati da ga Buda nije objavio, ali kada je otkrovenje učinjeno, Budino delo bilo je obavljeno. Od tog časa on je prestao da bude nužan činilac religijskog života. Postupanje u skladu s četiri svete istine bilo bi moguće čak i da se uspomena na onog koji ih je naukovao izbrisala iz sećanja.<sup>28)</sup> Sasvim drugačije stoji s hrišćanstvom; ono je nezamislivo bez ideje o Hristu koja je neprestano prisutna, i njegovog kulta koji se stalno upražnjava; jer kroz uvek živog Hrista, koji se svakodnevno žrtvuje, zajednica vernika nastavlja da opšti s vrhovnim izvorom duhovnog života.<sup>29)</sup>

Sve što je do sada rečeno odnosi se i na jednu drugu veliku indijsku religiju, đainizam. Uostalom, oba učenja, budizam i đainizam, sadrže gotovo istovetno shvaćanje sveta i života. „Kao i budisti — veli Bart — i đainisti su ateisti. Oni ne priznaju stvaraoća; svet je za njih večan i izričito odriču da od pamtiveka postoji jedno savršeno biće. Đina je postao savršen, ali to nije bio oduvek“. Kao i budisti sa Severa, i đainisti, ili bar neki od njih, vratili su se ipak jednoj vrsti deizma: u natpisima u Dekhanu govori se o *Đinapati*, koji je nešto kao vrhovni Đina, a naziva se prastvaraoćem. Ali ovo, kaže isti autor, „protivreči najizričitim izjavama njihovih najpozvanijih pisaca.“<sup>30)</sup>

Uostalom, ova ravnodušnost prema božanskom je u budizmu i đainizmu razvijena do te mere zato što je u klici postojala već u bramanizmu, iz kojeg su obe religije potekle. Bramanska spekulacija dospela je, bar u nekim svojim oblicima, do „jednog otvoreno materijalističkog i ateističkog objašnjenja sveta“.<sup>31)</sup> Mnogobrojna božanstva koja su indijski narodi najpre naučili da obožavaju kao da su se vremenom stopila u neku vrstu jedinstvenog principa, bezličnog i apstraktnog, suštine svega što postoji. Tu vrhunsku stvarnost, u kojoj više nema ni trunke božanske ličnosti, čovek sadrži u sebi ili, radije, čini s njom jedno, pošto van nje ne postoji ništa. Da bi je pronašao i s njom se sjedinio, čovek dakle ne treba van sebe da

<sup>28)</sup> U svim svojim bitnim crtama budističko učenje moglo bi postojati onakvo kakvo dolista i jeste čak i kada bi mu pojam Bude ostao sasvim stran“. (Oldenberg, str. 322). A sve što je rečeno o Budi kao istorijskoj ličnosti odnosi se i na sve mitološke Bude.

<sup>29)</sup> Vid. u istom smislu Max Müller, *Natural Religion*, str. 103 i dalje i str. 190.

<sup>30)</sup> Naved. delo, str. 146.

<sup>31)</sup> Barth, u *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, str. 548.

traga za nekim spoljašnjim osloncem; dovoljno je da se usredsredi i meditira. „Kada se — kaže Oldenberg — budizam upuštao u onaj veliki poduhvat da predoči svet spasenja u kojem se čovek spasava sâm i da stvori religiju bez boga, bramanska spekulacija već je bila utrla put tom pokušaju. Pojam božanstva postepeno je uzmicao; likovi starih bogova brisali su se, bledeći; Brama stoluje u svom večitom spokojstvu, veoma visoko nad ovozemaljskim svetom, i preostaje samo jedna ličnost koja će delatno učestvovati u velikom poduhvatu izbavljenja: čovek sâm.”<sup>32)</sup> Eto znatnog dela religijskog razvoja koji se sastojao, sve u svemu, u postepenom uzmicanju ideje o duhovnom biću i božanstvu. Eto velikih religija u kojima su zazivanja, umilostivljenja, žrtve i molitve u užem smislu reči daleko od toga da zauzimaju pretežno mesto i stoga ne predstavljaju znak raspoznavanja po kojem bi neki hteli da prepoznaju izričito religijske manifestacije.

Ali čak i unutar deističkih religija nailazi se na veliki broj obreda koji su potpuno nezavisni od svake ideje o bogovima ili duhovnim bićima. Postoji, najpre, mnoštvo zabrana. Biblija, na primer, nalaže ženi da svakog meseca živi izdvojeno tokom određenog perioda<sup>33)</sup>, a na sličnu izdvojenost primorava je i za vreme porođaja<sup>34)</sup>. Biblija brani da se zajedno upregnu magarac i konj, da se nosi odelo u kojem je vuna protkana s lanom.<sup>35)</sup> Nije, međutim, jasno kakvu je ulogu u ovim zabranama moglo da odigra verovanje u Jehovu; jer on ne učestvuje u zabranjenim odnosima i oni ga se ne

<sup>32)</sup> *Le Bouddha*, str. 51.

<sup>33)</sup> I, *Sam*, 21, 6 [Mesto u *Prvoj knjizi Saumilovoj* na koje se Dirkem poziva, misleći verovatno na 21, 5, glasi prema Daničićevom prevodu: „A David odgovori svešteniku i reče mu: nije bilo žena kod nas ni juče ni onomadne...” Širi kontekst ukazuje da ovde nije reč o periodičnoj nečistoći žena, već o jednom drugom, opštijem obrednom propisu koji nalaže da onečišćeni muškarci, dakle oni koji su nedavno dolazili u dodir sa ženama, nemaju pristupa osvećenju hrani. Prethodan stih glasi: „A sveštenik odgovori Davidu i reče: nemam pri ruci običnoga hljeba; nego ima svetoga hljeba; ali jesu li se momci čuvali od žena?” (21. 4). U okviru Dirkemove argumentacije mnogo ilustrativnije bilo bi, na primer, sledeće mesto (*Lev.*, 15, 19): „A žena kad ima vrijeme, kad ide krv od tijela njezina, neka se odvaja sedam dana, i ko je se god dotakne, da je nečist do večera”. — *prim. prev.*]

<sup>34)</sup> *Lev.*, XII.

<sup>35)</sup> *Deuter.*, XXII, 10 i 11. [Dirkem i ovde pogrešno navodi starozavetni propis. Mesto na koje upućuje glasi: „Non arabis in bove simul et asino” (*Vulgata*, *Deuter.*, XXII, 10); dakle, kao što Daničić, a i francuski prevod Biblije, pravilno kažu: „Ne ori na volu i na magarcu zajedno”, a ne „na magarcu i konju”. — *prim. prev.*]

moгу ticati. Isto je i s većinom zabrana koje se odnose na ishranu, a nisu svojstvene samo Hebrejima već se, u različitim oblicima ali s istim obeležjem, susreću u nebrojenim religijama.

Istina, ovi obredi su isključivo negativni, ali time nisu manje religijski. Osim toga, ima i obreda koji od vernika zahtevaju delatna i pozitivna davanja, a ipak su iste prirode. Oni deluju sâmi od sebe, a da njihova delotvornost ne zavisi ni od kakve božanske moći; mehanički proizvode učinke koji su njihov razlog postojanja. Ne sastoje se ni u molitvama ni u ponudama namenjenim nekom biću čijoj dobroj volji je podređen očekivani rezultat, već se ovaj postiže automatskim odvijanjem obrednog postupka. To je naročito slučaj sa žrtvom u vedskoj religiji. „Žrtva — kaže g. Bergenj — vrši neposredan uticaj na nebeske pojave“<sup>36)</sup>; ona je svemoćna sâma od sebe i bez ikakvog božanskog uticaja. Na primer, upravo je žrtva probila otvor pećine u kojoj su bile zatočene zvezde i učinila da zasja dnevno svetlo.<sup>37)</sup> Na isti način su i prikladne himne neposrednim delovanjem učinile da vode neba poteku zemljom, i to *uprkos volji bogova*.<sup>38)</sup> Istu delotvornost imaju i neki oblici isposništva. Ali, još i više, „žrtva je u toj meri princip *par excellence* da joj se pripisuje ne samo poreklo ljudi već i bogova. Takvo shvatanje može s pravom da izgleda čudno, ali se ono objašnjava kao krajnja posledica ideje o svemoćnosti žrtve.“<sup>39)</sup> Stoga je u celom prvom delu Bergenjovog rada reč samo o žrtvama u kojima bogovi ne igraju nikakvu ulogu.

Ova činjenica nije svojstvena samo vedskoj religiji već je, naprotiv, veoma opšta. U svakom kultu ima postupaka koji deluju sami od sebe, snagom koja im je urođena i koja se bez posredstva ikakvog boga umeće između pojedinca koji vrši obred i cilja kojem se smera. Kada je za takozvanog praznika sjenica Jevrejin mahao vrbovim granama u određenom ritmu, činio je to da bi podigao vetar i izazvao kišu. Verovalo se da željena pojava automatski ishodi iz obreda, pod uslovom da

<sup>36)</sup> *La religion védique*, I, str. 122.

<sup>37)</sup> *La religion védique*, str. 133.

<sup>38)</sup> „Nijedan tekst — kaže g. Bergenj — ne svedoči bolje o postojanju svesti o magijskom delovanju čoveka na vode neba od stiha X. 32, 7, u kojem je ovo verovanje izraženo opštim izrazima, primenljivim kako na današnjeg čoveka tako i na njegove stvarne ili mitološke pretke: „Neznalica je mudraca pitao za savet; postupio je kao što ga je ovaj podučio, i eto koristi od pouke: poteku slapovi“ (str. 137).

<sup>39)</sup> Isto, str. 139.

je ovaj propisno obavljen.<sup>40)</sup> Ovim se, uostalom, objašnjava prevashodni značaj koji gotovo svi kultovi pridaju materijalnom delu ceremonija. Taj religijski formalizam — po svemu sudeći, prvobitan oblik pravnog formalizma — dolazi otuda što bi formule koje treba izgovoriti ili kretnje koje valja obaviti, kada ne bi bile sasvim saglasne obrascu koji je posvećen uspehom, izgubile delotvornost čiji izvor počiva u njima samima.

Prema tome, ima obreda bez bogova, pa čak i obreda iz kojih su bogovi izvedeni. Sve religijske moći ne izvire iz božanskih ličnosti, a ima kulturnih odnosa kojima cilj nije sjedinjenje čoveka s božanstvom. Religija, dakle, nadilazi ideju o bogovima ili duhovima, i stoga se ne može isključivo njihovom pomoću definisati.

### 3.

Pošto smo ove definicije odbacili, suočimo se sami s problemom.

Napomenimo najpre da sve ove formulacije pokušavaju da neposredno izraze prirodu religije u celini. Postupa se kao da religija predstavlja nekakav nedeljiv entitet, mada je celina koju čine delovi; ona je manje ili više složen sistem mitova, dogmi, obreda i ceremonija. No, celinu je moguće definisati samo s obzirom na delove koji je čine. Stoga je metodičnije nastojati da se opišu najpre elementarne pojave koje tvore religiju, a potom sistem proizveden njihovim sjedinjavanjem. Ovaj metod nameće se utoliko pre što postoje religijske pojave koje ne potpadaju ni pod jednu određenu religiju. Takve pojave su one koje čine građu folkloru; obično su to odlomci iščezlih religija, njihovi neorganizovani preostaci, iako ima i onih pojava koje su nastale spontano, pod uticajem lokalnih uzroka. U našim evropskim zemljama hrišćanstvo se, utiskujući im vlastiti pečat, trudilo da ih apsorbuje i asimiluje. Ipak je mnogo tih elemenata sve do nedavno odolevalo, ili još odoleva, čuvajući srazmernu samostalnost; na primer, praznik majskog drveta, letnje dugodnevice, karnevali, kao i različita verovanja u genije, lokalne demone itd. Mada religijsko obeležje ovih verovanja postepeno blede, njihov religijski značaj je toliki da je Manhartu i njegovoj školi omogućio da obnove nauku o religijama. Definicija koja ne vodi računa o tim elementima ne bi dakle obuhvatila sve što je religijsko.

<sup>40)</sup> Drugi primeri mogu se pronaći u Hubert, članak „Magia”, u *Dictionnaire des Antiquités*, VI, str. 1509.



Religijske pojave se sasvim prirodno razvrstavaju u dve osnovne kategorije: verovanja i obrede. Verovanja su stanja mnjenja i sastoje se u predstavama, a obredi su određeni načini delanja. Između ove dve vrste činjenica postoji sva ona razlika koja misao deli od pokreta.

Obrede je moguće definisati i razlikovati od ostalih ljudskih postupaka, a posebno moralnih, jedino naročitom prirodom njihovog predmeta. Naime, jedno moralno pravilo nam, kao i obred, propisuje načine postupanja, ali se oni obraćaju predmetima drugačije vrste. Da bi se mogla opisati priroda samog obreda potrebno je, dakle, opisati prirodu njegovog predmeta. A naročita priroda ovog predmeta izražena je u verovanju. Stoga je obred moguće definisati tek pošto se definiše verovanje.

Sva poznata religijska verovanja, bila jednostavna ili složena, pokazuju isto zajedničko obeležje: pretpostavljaju klasifikaciju svih realnih ili idealnih stvari o kojima ljudi misle u dve grupe, u dva suprotna roda označena obično dvama posebnim izrazima, koje dosta dobro prenose reči *profano* i *sveto*. Podela sveta na dva područja — od kojih jedno obuhvata sve što je sveto, a drugo sve što je profano — jeste distinktivna crta religijske misli. Verovanja, mitovi, dogme ili legende su predstave ili sistemi predstava koji izražavaju prirodu svetih stvari, sile i moći koje su im pripisane, njihovu istoriju, međusobne odnose i odnose s profanim stvarima. No, pod svetim stvarima ne treba podrazumevati jednostavno ona osobna bića koja se nazivaju bogovima ili duhovima; neka stena, stablo, izvor, kamičak, komad drveta, kuća — jednom rečju, bilo koja stvar — može biti sveta. Obred i sam može posedovati ovo obeležje; u stvari, i nema obreda koji u izvesnoj meri i sam nije svet. Ima reči, izraza i formula koje mogu da izgovore samo posvećene ličnosti; postoje kretnje ili pokreti koje ne mogu svi da obavljaju. Ako je vedska žrtva bila onako delotvorna, ako je čak, prema mitologiji, stvorila bogove i bila mnogo više nego sredstvo da se zadobije njihova naklonost, to je zato što je posedovala moć ravnu najsvetijim bićima. Krug svetih predmeta nije dakle moguće odrediti jednom za svagda; od religije do religije njegov obim je beskrajno promenljiv. Evo zašto je budizam religija: zato što namesto bogova priznaje postojanje svetih stvari, naime četiri svete istine i postupanja koja su iz njih izvedene.<sup>41)</sup>

---

<sup>41)</sup> A da i ne govorimo o mudracu ili svecu koji ove istine upražnjavaju i stoga su sveti.

Ali do sada smo se, primera radi, ograničili na nabranje nekih svetih stvari. Sada valja da ukažemo kojim se opštim obeležjima one razlikuju od profanih stvari.

Čovek bi mogao doći najpre u iskušenje da svete stvari definiše mestom koje im je obično dodeljeno u hijerarhiji bića. Olako se smatra da su, u pogledu dostojanstva i moći, one više od profanih stvari, a posebno čoveka, kada je on običan smrtnik, i, sâm od sebe, nimalo svet. Veruje se, naime, da u odnosu na svete stvari čovek zauzima niži i zavisian položaj; ova predstava svakako nije netačna, ali ne sadrži ništa čime bi se sveto odista odlikovalo. Da bi jedna stvar bila sveta u odnosu na drugu nije dovoljno da joj ova bude podređena. Robovi zavise od svojih gospodara, podanici od svog kralja, vojnici od svojih starešina, niže klase od upravljačkih, tvrđica od svog zlata, slavoljubiv čovek od moći i ruku u kojima ona počiva. No, kada se ponekad o nekom čoveku kaže da je religiozno odan bićima ili stvarima kojima priznaje uzvišenu vrednost i neku vrstu nadmoći nad samim sobom, jasno je da je u svim ovim slučajevima reč religija upotrebljena u metaforičkom smislu i da u svim ovim odnosima nema ništa izričito religijsko.<sup>42)</sup>

S druge strane, ne treba izgubiti iz vida da ima svetih stvari svih stepena, pa i onih prema kojima se čovek oseća srazmerno lagodno. Amajlija ima sveto obeležje, a poštovanje koje uliva ipak nije nimalo izuzetno. Čak ni pred svojim bogovima čovek nije uvek u stanju tako izrazite potčinjenosti, jer se veoma često dešava da nad njima vrši fizičku prinudu (kako bi dobio ono što želi. Udaramo fetiš kojim nismo zadovoljni, da bismo se s njim pomirili kada se pokaže pokorniji željama svog obožavaoca.<sup>43)</sup> Da bi se izazvala kiša, u izvor ili sveto jezero koje se smatra postojbinom boga kiše, baca se kamenje; veruje se da će bog time biti primoran da izađe i da se pokaže.<sup>44)</sup> Uostalom, ako je istina da čovek zavisi od svojih bogova, zavisnost je uzajamna. I bogovima je potreban čovek, jer bi bez njegovih ponuda i žrtava umrli. Imaćemo čak priliku da pokažemo da se ova zavisnost bogova od njihovih vernika održava sve do najidealističnijih religija.

<sup>42)</sup> Ne znači da ovi odnosi ne mogu poprimiti religijsko obeležje, ali ga ne poseduju nužno.

<sup>43)</sup> Schultze, *Fetichismus*, str. 129.

<sup>44)</sup> Primere ovih običaja moguće je naći u Frazer, *Golden Bough*, 2. izd., I, str. 81 i dalje. [upor. naved. srpskohrvatski prevod, I, str. 80 i dalje. — prim. prev.].

Ali ako je čisto hijerarhijsko razlikovanje suviše opšti i u isti mah neprecizan kriterijum, da bi se sveto definisalo u odnosu na profano preostaje samo njihova raznorodnost. No ono što ovu raznorodnost čini bitnom oznakom klasifikacije stvari i razlikuje je od svake druge, jeste njena osobitost: ona je *apsolutna*. U istoriji ljudske misli nema primera dveju kategorija stvari koje se među sobom tako duboko razlikuju i tako oštro suprotstavljaju. Tradicionalna suprotnost između dobra i zla ništavna je u poređenju s ovom, jer dobro i zlo su dve oprečne vrste istog roda, naime morala, kao što su zdravlje i bolest samo dva različita vida istog reda činjenica, naime života. Ljudski duh je, međutim, sveto i profano oduvek i posvuda poimao kao zasebne rodove, kao dva sveta među kojima nema ništa zajedničko. Sile koje deluju u jednom nisu, jednostavno, one iste koje se, u nešto višem stepenu, susreću u drugom, već je njihova priroda drugačija. Ova suprotnost je, od religije do religije, poimana na različite načine. Da bi se ove dve vrste stvari razdvojile, negde je izgledalo dovoljno smestiti ih u različita područja fizičkog sveta; drugde, pak, jedne su potisnute u oblast idealnog i transcendentnog, dok je drugima u potpunosti prepušten materijalni svet. Ali ako su oblici protivnosti promenljivi<sup>45</sup>, samo njeno postojanje je univerzalno.

Ne znači, međutim, da neko biće ne može nikada preći iz jednog sveta u drugi; ali način na koji se ovaj prelazak obavlja kada do nje ga dođe, obelodanjuje bitno dvojstvo dva carstva. On, naime, podrazumeva pravi pravcati preobražaj. Ovo dokazuju naročito obredi inicijacije koje upražnjava mnoštvo naroda. Inicijacija je dug niz ceremonija čija je svrha da mladića uvedu u religijski život; tada on, prvi put, napušta čisto profani svet u kojem se odvijalo njegovo rano detinjstvo i stupa u krug svetih stvari. Ali ova promena stanja ne poima se kao puki i redovan razvitak već postojećih klica, nego kao preobražaj *totius substantiae*. Kaže se da u tom času mladić umire, da određena ličnost, koja je bio, prestaje da postoji, a jedna druga namah zamenjuje onu prvu. On se ponovo rađa u novom obličju. Veruje se da ovu smrt i ponovno rađanje, koji nisu shvaćeni u pukom simbolič-

<sup>45</sup> Shvatanje po kojem se profano suprotstavlja svetom kao iracionalno racionalnom, inteligibilno misterioznom, samo je jedan od oblika u kojima se ova suprotnost izražava. Nauka, jednom stvorena, poprimila je profano obeležje, naročito u očima hrišćanskih religija; stoga se učinilo da je nije moguće primeniti na svete stvari.

kom smislu već doslovno<sup>46)</sup>, proizvode prikladni obredi. Nije li to dokaz da između profanog bića koje je mladić bio i religijskog koje tek postaje nema kontinuiteta?

Ova raznorodnost je čak toliko duboka da se ponekad izvrgava u pravo suparništvo. Dva sveta poimaju se ne samo kao međusobno razdvojena, već i kao neprijateljski i jedan drugom ljubomorno suprotstavljena. Pošto jednom može sasvim pripadati samo pod uslovom da potpuno napusti drugi, čovek je obodren da se posve povuče iz profanog kako bi vodio isključivo religiozan život. Otuda monaštvo koje, naporedo i van prirodne sredine u kojoj običan čovek živi svetovnim životom, veštački udešava jedan drugi život, onom prvom zatvoren i, gotovo, njegova protivteža. Otuda i mistički asketizam čija je svrha da iz čoveka odstrani sve što je moglo da ostane od privrženosti profanom svetu. Otuda, napokon, svi oblici religijskog samoubistva koje je logičan vrhunac tog asketizma. Jer, na kraju krajeva, jedini način da čovek potpuno umakne profanom životu jeste da se sasvim oslobodi života samog.

Suprotnost pomenuta dva roda biva, uostalom, ispoljena vidljivim znakom koji omogućuje da se ova sasvim naročita klasifikacija lako raspozna svuda gde postoji. Pošto je u mislima ljudi pojam svetog uvek i posvuda odvojen od pojma profanog, i budući da među njima poimamo neku vrstu logičke praznine, duh se neodoljivo opire brkanju, ili pak prostom dovođenju u vezu odgovarajućih stvari. Jer takvo mešanje, ili čak suviše blisko susedstvo, odveć grubo protivreće stanju razdvojenosti u kojem se ove ideje nalaze u svestima. Sveta stvar je, *par excellence*, ona koju neposvećeni ne sme i ne može nekažnjeno dotaći. Nema sumnje, ova zabrana ne sme da bude toliko stroga da sasvim onemogući svako opštenje između dva sveta; jer da neposvećeni ne može nipošto da stupi u odnos sa svetim, ono ne bi ničemu služilo. Ali ne samo što je uspostavljanje ovih odnosa samo po sebi uvek osetljiv postupak koji zahteva mere predostrožnosti i manje ili više složenu inicijaciju<sup>47)</sup>, već nije ni moguće ako neposvećeni ne izgubi svoja osobena obeležja, ako i sâm ne postane u izvesnoj meri

<sup>46)</sup> Vid. Frazer, „On some Ceremonies of the Central Australian Tribes”, u *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, str. 313 i dalje. Uostalom, ovo shvatanje je veoma rasprostranjeno. U Indiji, puko učestvovanje u žrtvenom činu proizvodi iste učinke; samim tim što stupa u krug svetih stvari, ličnost žrtvonoše se menja (vid. Hubert et Mauss, „Essai sur le sacrifice”, u *Année sociol.*, II, str. 101).

<sup>47)</sup> Vid. napred ono što je rečeno o inicijaciji.

svet. Dva roda ne mogu da se približe jedan drugom a da u isti mah zadrže sopstvenu prirodu.

Sada raspoložemo prvim pouzdanim znakom religijskih verovanja. Nema sumnje, unutar ona dva osnovna roda postoje sekundarne vrste koje su i same manje ili više nespojive jedne s drugima.<sup>48)</sup> Ali naročito obeležje religijske pojave je da uvek pretpostavlja dvostranu podelu poznatog i saznatljivog univerzuma u dva roda koji obuhvataju sve što postoji, ali se među sobom korenito isključuju. Svete stvari su one koje su zaštićene i izdvojene zabranama; profane su one na koje se ove zabrane odnose i moraju da ostanu udaljene od prvih. Religijska verovanja su predstave koje izražavaju prirodu svetih stvari i odnose koje ove održavaju bilo jedne s drugima, bilo s profanim stvarima. Najzad, obredi su pravila ponašanja koja propisuju kako čovek treba da se vlada prema svetim stvarima.

Kada izvestan broj svetih stvari među sobom održavaju odnose usklađenosti i nadređenosti tako da obrazuju manje ili više jedinstven sistem koji nije obuhvaćen ni jednim drugim sistemom istoga roda, skup verovanja i odgovarajućih obreda čini religiju. Ova definicija pokazuje da se religija ne sastoji nužno u jednoj jedinjoj ideji i ne svodi na jedan jedinstveni princip koji bi, mada se menja shodno prilikama na koje se primenjuje, bio posvuda u osnovi ravan samome sebi: religija je celina koju obrazuju odvojeni i srazmerno individualizovani delovi. Svaka jednorodna grupa svetih stvari, ili čak i svaka iole značajnija sveta stvar, predstavlja organizaciono središte oko kojeg gravitira grupa verovanja i obreda, ili pak poseban kult. A nema religije, ma koliko jedinstvena mogla da bude, koja ne priznaje određen pluralitet svetih stvari. Čak i hrišćanstvo, bar u svome katoličkom obliku, dopušta da pored božanske osobe, koja je uostalom trojedina, postoje Bogorodica, anđeli, sveci, duše umrlih itd. Stoga se religija obično ne svodi na jedan jedini kult, već se sastoji od sistema kultova obdarenih izvesnom samostalnošću. Uostalom, ova samostalnost je promenljiva. Ponekad su kultovi hijerarhizovani i podređeni nekom nadmoćnom kultu u kojem napokon bivaju čak i rastvoreni, ali dešava se takođe da su oni jednostavno ravnopravni i združeni. Religija koju ćemo izučavati pružice nam primer upravo ovakve organizacije.

<sup>48)</sup> Kasnije ćemo i sami pokazati kako se, na primer, određene vrste nespojivih svetih stvari međusobno isključuju upravo kao što sveto isključuje profano. (knj. II, pog. I, § II).

Ovo nam u isti mah objašnjava zašto mogu postojati grupe religijskih pojava koje ne pripadaju ni jednoj ustanovljenoj religiji: one, naime, nisu — ili više nisu — uključene u neki religijski sistem. Uspe li neki od kultova o kojima je bilo reči da se, zahvaljujući naročitim razlozima, održi — mada je celina čiji je on deo bio iščezla — preživeće samo u dezintegrisanom stanju. Upravo to se zbilo s tolikim agrarnim kultovima koji su sebe nadživali u folkloru. U nekim slučajevima to više i nije kult već obična ceremonija, poseban obred koji se održava u tom obliku.<sup>49)</sup>

Ova definicija, iako samo prethodna, već omogućuje da se nasluti u kojim se okvirima mora postaviti problem koji nužno vlada naukom o religijama. Kada se veruje da se sveta bića od drugih razlikuju samo silnijim moćima koje su im pripisane, prilično je jednostavno saznati kako su ljudi mogli doći na pomisao da ona postoje: dovoljno je istražiti koje su snage svojom izuzetnom energijom mogle na ljudski duh delovati tako duboko da pobude religijska osećanja. Problem, međutim, postaje složeniji ako se, kao što smo mi pokušali da utvrdimo, svete stvari svojom prirodom razlikuju od profanih, ako je njihova suština različita. Jer tada se valja zapitati šta je čoveka moglo navesti da u svetu vidi dva raznorodna i neuporediva sveta, mada ništa u čulnom iskustvu nije moralo navesti na pomisao o tako dubokom dvojstvu.

#### 4.

Ova definicija, međutim, još nije potpuna jer se podjednako odnosi na dva reda činjenica koje, mada međusobno srodne, zahtevaju da budu razlikovane: to su magija i religija.

Magiju takođe čine verovanja i obredi. Kao i religija, i ona ima svoje mitove i svoje dogme; no oni su nerazvijeniji, nema sumnje zato što magija, budući da stremlji tehničkim i praktičnim ciljevima, ne trači vreme pukim spekulacijama. I ona ima svoje ceremonije, žrtve, očišćenja, molitve, pesme i igre. Bića koja vrač zaziva i sile koje pokreće ne samo što su iste prirode kao sile i bića kojima se obraća religija, već su veoma često potpuno istovetne. Još u najnižim društvima duše umrlih bile su veoma svete stvari i predmet religijskih obreda. Ali, u isti mah, one su i u magiji igrane

<sup>49)</sup> Ovo je slučaj, na primer, s nekim svadbenim ili pogrebnim obredima.

značajnu ulogu. Kako u Australiji<sup>50)</sup> tako i u Melaneziji<sup>51)</sup>, kako u Grčkoj tako i kod hrišćanskih naroda<sup>52)</sup>, duše umrlih, njihove mošti i kosa ubrajaju se među posrednike kojima se vrač najčešće služi. Demoni su takođe uobičajeno sredstvo magijskog delovanja. No i oni su okruženi zabranama, izdvojeni i žive u jednom zasebnom svetu, pa ih je čak ponekad teško razlikovati od bogova u pravom smislu reči.<sup>53)</sup> Uostalom, nije li i u hrišćanstvu đavo posrnuli bog i, čak i ako ostavimo po strani njegovo poreklo, nema li on religijsko obeležje sâmmim tim što je pakao kojem je na čelu neophodan činilac hrišćanske religije? Vrač zadržava čak i neka redovna i zvanična božanstva. Jednom su to bogovi nekog stranog naroda; na primer, grčki vračevi prizivali su u pomoć egipatske, asirske ili jevrejske bogove; drugi put, to su čak i domaći bogovi: Hekat i Dijana bili su predmet magijskog kulta, a hrišćanski vračevi su na isti način postupali sa Bogorodicom, Hristom i svecima.<sup>54)</sup>

Treba li dakle kazati da je magiju nemoguće strogo razlikovati od religije, da je magija prepuna religije, baš kao što i religija obiluje magijom, i da ih je, prema tome, nemoguće razdvojiti i jednu definisati bez druge? Ali ono što ovu postavku čini teško održivom jeste izrazita odbojnost religije prema magiji i, za uzvrat, neprijateljstvo magije prema religiji. U skrnavljenju svetih stvari magija nalazi neku vrstu profesionalnog zadovoljstva<sup>55)</sup>; svojim obredima ona stvara protivtežu religijskim ceremonijama.<sup>56)</sup> Mada, sa svoje strane, magijske obrede nije uvek osuđivala i zabranjivala, religija na njih obično gleda s nepoverenjem. Kao što pokazuju gg. Iber i Mos, u postupcima vrača ima nečeg duboko antireligijskog.<sup>57)</sup> Ma kakvi da su odnosi između ove dve vrste ustanova, teško dakle da se one bar u nečemu

<sup>50)</sup> Vid. Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, str. 534 i dalje; *Northern Tribes of Central Australia*, str. 463; Howitt, *Native Tribes of S. E. Australia*, str. 359—361.

<sup>51)</sup> Vid. Codrington, *The Melanesians*, pogl. XII.

<sup>52)</sup> Vid. Hubert, članak „Magia” u *Dictionnaire des Antiquités*.

<sup>53)</sup> Na primer, u Melaneziji je *tindalo* čas religijski, čas magijski duh. (Codrington, str. 125 i dalje, 194 i dalje).

<sup>54)</sup> Vid. Hubert et Mauss, „Théorie générale de la magie”, u *Année sociologique*, t. VII, str. 83—84.

<sup>55)</sup> Na primer, skrnavljenje hostije u crnoj misi.

<sup>56)</sup> Okretanje leđa oltaru ili kretanje oko oltara s leva na desno, umesto s desna na levo.

<sup>57)</sup> Naved. mesto, str. 19.

međusobno ne suprotstavljaju; a pronaći čime se razlikuju utoliko je nužnije što naše istraživanje nameravamo da ograničimo na religiju i zaustavimo se tamo gde počmje magija.

Evo kako se može zacrtati granična linija između ova dva područja.

Izričito religijska verovanja uvek su zajednička određenoj društvenoj grupi koja propoveda da im valja biti privržen i upražnjavati obrede koji su s njima povezani. Religijska verovanja ne prihvataju samo svi članovi zajednice kao pojedinci, već su ona stvar grupe i tvore njeno jedinstvo. Pojedinci koji je čine osećaju se povezani jedni s drugima samim tim što im je vera zajednička. Društvo čiji su članovi združeni zato što na isti način sebi predstavljaju svet svetog i njegove odnose s profanim svetom, i ovu zajedničku predstavu izražavaju u istovetnim kulturnim radnjama naziva se crkvom. U istoriji, pak, ne susrećemo religiju bez crkve. Ona je ponekad strogo nacionalna, a nekad se prostire preko granica; čas obuhvata ceo jedan narod (Rim, Atina, hebrejski narod), čas samo jedan njegov deo (hrišćanske zajednice posle uspona protestantizma). Crkvom ponekad upravlja jedno svešteničko telo, a nekad je gotovo sasvim lišena svakog zvaničnog organa.<sup>88)</sup> Ali svuda gde opažamo neki religijski život, njegov supstrat čini određena grupa. Čak i takozvani privatni kultovi — na primer, kućni ili korporacijski — ispunjavaju ovaj uslov, jer ih uvek svetkuje neka zajednica, naime, porodica ili korporacija. Uostalom, kao što su ove posebne religije najčešće samo naročiti oblici jedne opšte religije koja obuhvata život u celini<sup>89)</sup>, tako su i ove uže crkve u stvari samo kapele u jednoj prostranijoj crkvi koja, upravo zahvaljujući svojoj veličini, još više zaslužuje da se nazove ovim imenom.<sup>90)</sup>

S magijom stvar stoji sasvim drugačije. Nema sumnje, magijska verovanja uvek su manje ili više opšta; najčešće su rasprostranjena u

<sup>88)</sup> Retke su, nema sumnje, ceremonije koje se svetkuju bez upravitelja; čak i u najgrublje organizovanim društvima obično postoje ljudi koje značaj njihove društvene uloge unapred određuje da vrše uticaj na religijski život (na primer, starešine lokalnih grupa u nekim australijskim društvima). Ali ovo dodeljivanje funkcija još je veoma kolebljivo.

<sup>89)</sup> Bogovi kojima se u Ateni upućuje kućni kult samo su specijalizovani oblici gradskih bogova (*Ζεὺς κτήπιος* *Ζεὺς ἐκκλησίης*). Tako su i u srednjem veku zaštitnici bratovština bili kalendarski sveci.

<sup>90)</sup> Jer naziv crkva obično se pridaje samo grupi čija se zajednička verovanja odnose na jedan krug opštijih stvari.



širokim slojevima stanovništva, a ima čak i naroda u kojima ne broje manje redovnih pristalica nego religija u pravom smislu reči. Ali magijska verovanja ne vode uzajamnom povezivanju ljudi koji uz njih pristaju, niti ih združuju u jednu istu grupu koja živi istim životom. *Ne postoji magijska crkva.* Između vrača i ljudi koji se s njim savetuju, kao ni među samim ovim pojedincima, nema trajnijih veza koje bi ih činile članovima istog moralnog tela, nalik onom koje obrazuju vernici istog boga ili poklonici istog kulta. Vrač ima klijentelu, a ne crkvu, i sasvim je moguće da njegovi klijenti među sobom nemaju nikakvih odnosa, pa se i ne moraju poznavati; čak su i njihovi odnosi s vračem obično uzgredni i privremeni i veoma nalikuju odnosima bolesnika s njegovim lekarom. Zvaničnost i javnost kojima je delovanje vrača ponekad zaodeno ništa ne menja na stvari. Činjenica da radi pred očima sveta ne sjedinjuje ga na redovniji i trajniji način s licima koja pribegavaju njegovim uslugama.

Istina je da u nekim slučajevima vračevi stvaraju družine; dešava se da se manje ili više redovno okupljaju kako bi zajednički svetkovali neke obrede; poznato je koje mesto u evropskom folkloru imaju sabori veštica. Ali, odmah će se primetiti da ova udruženja nisu ni pošto neophodna funkcionisanju magije, čak su retka i dosta izuzetna. Da bi upražnjavao svoju veštinu, vraču nije potrebno da se udružuje sa svojom sabračom. On je pre usamljenik; obično radije izbegava nego što traži društvo. „On čuva svoju samostalnost čak i u odnosu na svoje sudrugove.“<sup>61)</sup> Nasuprot tome, religija je neodvojiva od ideje o crkvi. Već i u ovom pogledu, između magije i religije postoji bitna razlika. Pre svega, ove magijske družine, kada se i obrazuju, nikad ni izdaleka ne obuhvataju sve pristalice magije, već jedino vračeve. Iz njih su isključeni, ako tako može da se kaže, laici, to jest oni u čiju korist se obredi svetkuju, najzad, oni koji predstavljaju vernike redovnih kultova. Vrač je u odnosu na magiju ono što je sveštenik u odnosu na crkvu, ali sveštenečki zbor nije crkva, baš kao ni verski red koji, u samoći samostana, posvećuje nekom svecu poseban kult. Crkva nije naprosto sveštenečko bratstvo, već moralna zajednica koju čine svi poklonici iste vere, kako vernici tako i sveštenici. Magiji redovno nedostaje svaka zajednica ove vrste.<sup>62)</sup>

<sup>61)</sup> Hubert et Mauss, naved. mesto, str. 18.

<sup>62)</sup> Već je Robertson Smith pokazao da se magija suprotstavlja religiji kao što se individualno suprotstavlja društvenom. (*The Religion of Semites*, 2. izd., str. 264—265). Uostalom, razlikujući na ovaj način ma-

Ali ako se u definiciju religije uvede pojam crkve, ne isključuju li se samim tim individualne religije koje pojedinac sam ustanovljuje i svetkuje za sebe samog? Jer gotovo da i nema društva u kojem takve religije ne susrećemo. Kao što ćemo kasnije videti, svaki Odžibvej ima svog ličnog *manitua*, koga bira sam i kome ukazuje posebne religijske dužnosti; Melanežanin s ostrvlja Bank ima svog *tamanu*<sup>63)</sup>, Rimljanin svog *geniusa*<sup>64)</sup>, hrišćanin svog sveca zaštitnika i anđela čuvara, itd. Izgleda, po definiciji, da su svi ovi kultovi nezavisni od bilo kakve ideje o grupi. A ne samo što su individualne religije veoma česte u istoriji, već se neke od njih danas pitaju nisu li pozvane da postanu najuzvišeniji oblik religijskog života i neće li doći dan kada će postojati jedino oni kultovi koje će svaki čovek slobodno obavljati u dubini svoje duše.<sup>65)</sup>

Ali, ako se, ostavljajući privremeno po strani ova umovanja o budućnosti, ograničimo na razmatranje religija onakvih kakve su danas i kakve su nekad bile, sasvim jasno se pokazuje da ovi individualni kultovi ne predstavljaju odvojene i samostalne religijske sisteme, već proste vidove one religije zajedničke svakoj crkvi kojoj pojedinci pripadaju. Svog sveca zaštitnika hrišćanin bira na zvaničnoj listi svetaca koje priznaje katolička crkva, a kanonska pravila propisuju i kako svaki vernik ima da obavlja taj poseban kult. Na isti način, ideja da svaki čovek nužno ima svog duha zaštitnika počiva, u različitim oblicima, u osnovi velikog broja američkih religija, kao i u rimskoj religiji (da navedemo samo ova dva primera). Jer ona je, kao što ćemo kasnije videti, tesno povezana s idejom o duši, a ideja o duši nije od onih koje je moguće u potpunosti prepustiti samovolji pojedinaca. Jednom rečju, upravo crkva čiji je član poučava pojedinca o tim ličnim bogovima, kazuje mu koja je njihova uloga, kako s njima

giju od religije, ne nameravamo da među njima ustanovimo prekid kontinuiteta. Granice između ova dva područja su često neodređene.

<sup>63)</sup> Codrington, u *Trans. a. Proc. Roy. Soc. of Victoria*, XVI, str. 136.

<sup>64)</sup> Negrioli, *Dei Gentii presso i Romani*.

<sup>65)</sup> To je zaključak do kojeg dolazi Spenser u svojim *Ecclesiastical Institutions* (pogl. XVI); u svojoj *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Sabatje — kao i cela škola kojoj pripada — dolazi do istog zaključka.

mora stupati u odnose, na koji način valja da im ukazuje poštovanje. Kada se metodično analizuju učenja bilo koje crkve, nailazi se među njima i na ona koja se tiču ovih posebnih kultova. Nije, dakle, reč o dve religije različitih vrsta, koje su usmerene u suprotnim pravcima, već na obema stranama nalazimo iste ideje i ista načela, ovde primenjena na prilike koje se tiču zajednice u celini, tamo na život pojedinca. One su čak tako tesno povezane da se u nekim narodima<sup>66)</sup>, ceremonije tokom kojih vernik prvi put stupa u odnose sa svojim duhom zaštitnikom preplicu s obredima čije je javno obeležje neosporno, naime s obredima inicijacije.<sup>67)</sup>

Ostaju savremene težnje ka jednoj religiji koja bi se u celini sadržavala u unutrašnjim i subjektivnim stanjima i koju bi svako od nas slobodno gradio. Ali ma koliko stvarne bile, ove težnje ne pogađaju našu definiciju, jer se ona može primeniti samo na zatečene i već ostvarene činjenice, a ne na neizvesne mogućnosti. Moguće je definisati religije kakve su danas i kakve su nekada bile, ali ne i onakve kakve manje ili više neodređeno teže da budu. Možda je ovaj religijski individualizam pozvan da se pretoči u činjenice, ali da bismo bili u stanju da kažemo u kojoj meri, trebalo bi najpre da znamo šta je religija, od kojih je elemenata sazdana, na kojim uzrocima počiva, koju funkciju ispunjava: sve pitanja čije odgovore ne možemo nagađati dok ne preokračimo prag našeg istraživanja. Tek na kraju ove studije upustićemo se u pokušaj da predvidimo budućnost.

Dospevamo, dakle, do sledeće definicije: *religija je čvrsto povezan sistem verovanja i kulturnih radnji koje se odnose na svete, to jest izdvojene i zabranjene stvari, a sve svoje pristalice sjedinjuju u istu moralnu zajednicu zvanu crkva*. Drugi element koji nalazi mesta u našoj definiciji nije manje bitan od prvog, jer,

<sup>66)</sup> Naročito kod mnogih indijanskih naroda Severne Amerike.

<sup>67)</sup> Konstatacija ove činjenice ne odgovara, uostalom, na pitanje nije li spoljašnja i javna religija samo kasniji oblik jedne unutrašnje i lične religije koja je bila prvobitna činjenica, ili je pak, nasuprot tome, ova druga produžetak one prve unutar individualnih svesti. Ovog ćemo se problema neposredno dotaći niže (knj. II, pogl. V, § II; upor. istu knjigu, pogl. VI i VII, § 1). Za sada se ograničavamo na primedbu da se individualni kult prikazuje posmatraču kao element kolektivnog kulta i njegov zavisni deo.

pokazujući da je ideja o religiji neodvojiva od ideje o crkvi, daje naslutiti da religija mora biti izrazito kolektivna stvar.<sup>68)</sup>

(Preveo s francuskog ALJOŠA MIMICA)

<sup>68)</sup> Upravo se ovim naša sadašnja definicija približava onoj koju smo već predložili u *L'Année sociologique*. U tom radu religijska verovanja definisali smo isključivo njihovom obaveznošću. Ali očigledno je da ova obaveznost, kao što smo i pokazali, potiče otuda što su verovanja stvar grupe koja ih nameće svojim članovima. Prema tome, ove dve definicije se delimično poklapaju. Mislili smo da je jednu novu definiciju potrebno predložiti zato što je prva bila suviše formalna i gotovo potpuno zanemarivala sadržaj religijskih predstava. U raspravama koje slede videćemo od kakve je koristi bilo odmah izložiti ono što odlikuje pomenuti sadržaj. Osim toga, mada je zaista distinktivna crta religijskih verovanja, ovo imperativno obeležje sadrži beskrajne stupnjeve; stoga u nekim slučajevima nije lako opažljivo. Otuda poteškoće i neprilike koje je moguće izbeći ako taj kriterijum zamenimo onim koji ovde predlažemo.

# SHVATANJA MITA KAO TVOREVINE „PRIMITIVNOG MENTALITETA“

---

Početak ovog veka, brojni teoretičari i istraživači bili su skloni shvatanju da je mit povezan sa specifičnim vidom „primitivne“ ljudske misli; pri tom su se trudili da idu i dalje, i da dokažu da je ljudsko mišljenje, jednako kao i ljudsko društvo, tokom svoje istorije nužno moralo da prođe kroz svoj „prelogički“ ili „pred-logički“ period, u kome je mit bio normalan i uobičajen način mišljenja. Posle tog perioda, po shvatanju ovih mislilaca, sledilo je „doba filozofa“ koje je, daljim istorijskim kretanjem društva, potislo i smenilo „doba naučnika“, tj. konačno dostignuto carstvo „racionalne“ i „objektivne“ istine.

Jedno vreme to je čak bila opšteprihvaćena i nepokolebljiva doktrina. Shvatanje da je mitsko mišljenje najizrazitija manifestacija „primitivnog mentaliteta“, s jedne strane, i da je mit ili „izvan sfere razuma“, ili tek prvi korak na dugom i trnovitom putu napretka prema epistemološkoj zrelosti čovečanstva, s druge, imalo je svoje polazište kako u samoj empiriji društvenog života, tako i u različitim teorijskim izvorima.

Krajem 19. veka u Engleskoj i SAD se definitivno učvrstilo građansko društvo, čiji je temelj — ekonomija zahtevala nesputanu eksploataciju i nesputanu konkurenciju gde god je to bilo moguće: od sopstvenog tla, preko kolonija, do svetskog tržišta uopšte. Uspostavljanjem kolonija i svetskog tržišta, otkrile su

---

se svetu mnoge zemlje i narodi o kojima se ranije nije znalo ništa, ili gotovo ništa. U tim uslovima, na osnovu oskudnih, često rdavo prenesenih i protumačenih, pa i netačnih fragmenata misionara, poslovnih ljudi, moreplovaca, vojnika, vladinih činovnika, raznih avanturista i mnogih drugih o životu novootkrivenih naroda izvan do tada poznatih oblika društvene organizacije i pravila društvenog ponašanja uopšte, bilo je lako i gotovo prirodno prihvatiti tezu o „primitivnom mentalitetu“ kao svojstvu plemenskih ili „primitivnih“ društava<sup>1)</sup>. Pored toga, ideja o inferiornom, „primitivnom“ mentalitetu sasvim je odgovarala bezobzirnoj kolonijalnoj politici, koja se često pozivala na „naučnost“ ovakve tvrdnje, a ne malo puta njome i opravdavala.

Podsticaji za proučavanje mita kao oblika kulture u kome se ispoljava specifični ljudski duh došli su i iz teorijskih izvora. S jedne strane, osnova za raznovrsna antropološka izučavanja u krugovima evolucionista bila je pretpostavka o jedinstvenoj razvojnoj liniji celokupnog čovečanstva: od najjednostavnijih ljudskih zajednica i najnerazvijenijih kultura — ka višim i razvijenijim stupnjevima. Bez obzira kako se zamišljala ova ili ona faza društvenog razvoja i vremenski okvir njenog trajanja, napredak je shvatan kao nužni sled pojedinih etapa, i to na istovetan način. „Egzotični“, „primitivni“ narodi pobuđivali su interesovanje ovih istraživača u meri u kojoj se smatralo da oni još uvek žive životom koji je bio svojstven davno

<sup>1)</sup> Ni u klasičnoj ni u savremenoj antropologiji nije postignuta saglasnost o terminu kojim bi se označili izvanevropski narodi i zajednice koji se po svojim društveno-ekonomskim obeležjima nalaze na nekom od ranijih stupnjeva razvoja, dok po kulturnim i duhovnim obeležjima izlaze iz okvira nasleđa poznatih velikih drevnih civilizacija. To su najčešće nepismena društva, ili društva izuzetno duge predpismene tradicije, koja antropolozi nazivaju veoma različito: „primitivna“, „plemenska“, „domorodačka“, „urođenička“, „divlja“, „egzotična“, „prvobitna“, „arhaična“, „zaostala“, „nerazvijena“, „ne-urbana“, „tradicionalna“, itd. I u skladu sa nazivom za takvu zajednicu, njeni pripadnici se zovu „primitivcima“, „divljacima“, „arhaičnim ljudima“, itd.

Za to, s jedne strane, postoje opravdani razlozi. Jer, i ta se društva razlikuju po izvesnim odlikama do te mere da se ona ne mogu uvek imenovati na isti način. Ipak, ako se određeni stupanj i oblik društveno ekonomske organizacije uzmu kao osnovni kriterijumi razlikovanja, takve će zajednice pre pripadati nekom svom zajedničkom svetu, u određenom smislu nerazvijenom i zaostalom za istorijskim hodom razvijenih savremenih društava. I mi ćemo koristiti najčešće upotrebljavani izraz „primitivni“, podrazumevajući pod tim najjednostavnije poznate društvene i ekonomske uslove, dalje od kojih u povratnom istorijskom kretanju ne možemo ići na sadašnjem stupnju našeg znanja.

napuštenom stupnju divljaštva. Ovaj pre svega Morganov (Lewis Morgan) i Tejlorov (Edward B. Tylor)<sup>2)</sup> pokušaj da izgrade teoriju o razvitku ljudskih društava i kultura kao jedinstvenom istorijskom procesu dao je takođe osnova verovanju da i ljudski duh prolazi slične stupnjeve razvoja, i to od svog „primitivnog” stupnja, ka sve višim i sve zrelijim.

S druge strane, dogmatsko učenje o „primitivnom mentalitetu” bilo je dalji ishod prosvetiteljskih ideja i neposredni izdanak pozitivističkih stremljenja, pre svega Kontovih (Auguste Comte), da istoriju društva zasnuje na idejnim osnovama, na istoriji ljudskog duha, i da u svakom od tri stadijuma razvoja društva — teološkom, metafizičkom i pozitivnom — utvrđi i odgovarajući, osobeni način mišljenja. I izgledalo je da je čitava jedna generacija istoričara ljudske misli bila zadovoljna ovakvim stanjem stvari. Činilo se prihvatljivim shvatanje da je mit, kao tvorevina „primitivnog mentaliteta”, način mišljenja i izražavanja tipičan za tzv. primitivna društva, i da „sve što u nama nije dobilo transfuziju racionalnog znanja pripada mitu...”<sup>3)</sup>.

Ko god danas temeljno i bez predrasuda proučava mitove mora se, suočen sa ovakvim stavovima, zapitati da li mitološki opusi naroda sveta doista pripadaju „duhovnoj praistoriji” ljudskog društva? Ili mitotvorenje, kao izraz specifičnog ljudskog stvaralaštva, odgovara nekoj iskonskoj potrebi ljudskog duha, ma kakav on bio, te nam, da bismo shvatili ovu činjenicu, nije potrebna konstrukcija tipa „primitivnog mentaliteta” ili „prelogičkog mišljenja”?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo se vratiti na same početke rađanja ideje o „prelogičkom”, „primitivnom” mentalitetu. Sledeći Kontov pozitivistički pristup, po kome se kulturni progres meri prema naporu koji je učinjen u pravcu konstituisanja „pozitivnog”, naučnog duha, dva Francuza — Emil Dirkem (Emile Durkheim) i Lisjen Levi-Bril (Lucien Lévy-Bruhl) — su ga primenili na uporedno proučavanje „društvenih činjenica”, kako u pismenim tako i u nepismenim kulturama. I Dirkem i Levi-Bril su najveći deo svojih nastojanja usmerili na zasnivanje jedne sociologije čija će osnova biti ideja o „kolektivnoj

<sup>2)</sup> Pri tom treba istaći da se Tejlor, u svom najznačajnijem delu *Primitivna kultura* (Primitive Culture), založio za ideju da „primitivni” ljudi u svojim verovanjima nastoje da budu racionalni, ali ne uspevaju da budu sistematični.

<sup>3)</sup> Grimal, Pierre, *Man and Myth*, Introduction to Larousse World Mythology, p. 9.

svesti", odnosno „kolektivnim predstavama". Međutim, dok je Dirkem na tom polju rada bio bliži onim istraživačima (pre svega F. Boasu) koji su dokazivali da postoji principijelna istovetnost „prvobitnih" i „civilizovanih" oblika mišljenja, Levi-Bril se, posle filozofskog interesovanja, opredelio za proučavanje onog stupnja ljudske svesti koji je, po njegovom shvatanju, prethodio svesti savremene, evropske civilizacije. O tome svedoče njegovi brojni radovi<sup>4)</sup>, od kojih je najpoznatiji *Primitivni mentalitet*, objavljen prvi put 1922. godine. Taj rad je bio i ostao veoma sporan, mnogo puta osporavan, a ipak na određeni način podstican i nezaobilazan kad god se teorijski zasniva i tumači neka celovitija istraživačka građa o društveno-ekonomski nerazvijenijim zajednicama izvan evropskog kulturnog nasleđa, posebno o društvenim oblicima i okvirima saznanja. Čak se i sam Levi-Bril delimično odrekao svog prvobitnog stanovišta, napisavši pred kraj svoga života da ga „nikada nije mogao braniti" i da je ono „u svemu bilo neodrživo"<sup>5)</sup>.

U ovom svom delu Levi-Bril je, na osnovu podataka iz druge ruke, najčešće misionarskih izveštaja, pokušao da odredi „pravu orijentaciju" mentaliteta pripadnika „nižih društvenih zajednica" Južne Amerike, Australije, Melanezije i Afrike, tj. granice i sadržaj njihovog iskustva. Iako je u predgovoru za *Primitivni mentalitet* istakao svoje nastojanje da „... pronikne u načine mišljenja i principe djelovanja ovih ljudi, koje vrlo netačno nazivamo primitivcima, a koji su nam u isti čas tako bliski i

<sup>4)</sup> Pomenućemo samo obimnije radove koji se najneposrednije odnose na Levi-Brilova istraživanja „primitivnog mentaliteta". To su *Mentalne funkcije u nižim društvenim zajednicama* (Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures, 1910), *Primitivni mentalitet* (La Mentalité primitive, 1922), *Primitivna duša* (L'âme primitive, 1932), *Natprirodnost i priroda u primitivnom mentalitetu* (Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive, 1935), *Primitivna mitologija* (La Mythologie primitive, 1937) i *Mistično iskustvo i simboli primitivaca* (L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs, 1938).

<sup>5)</sup> Poslednjih nekoliko meseci svoga života Levi-Bril je proveo praveći skicu sa radnim beleškama za VII tom studije posvećene temi koja ga je zaokupljala gotovo četiri decenije — o „primitivnom mentalitetu". Ove radne beleške su, zatim, prikupljene na jednom mestu, i prvi put objavljene deset godina nakon smrti njihovog autora, dakle 1949. godine, pod nazivom *Les Cahiers de Lucien Lévy-Bruhl* (u engleskom izdanju *Notebooks on Primitive Mentality*, Basil Blackwell, Oxford, 1976). Iako izvorno nepripremljene za objavljivanje, one ukazuju na Levi-Brilove intelektualne dileme i sumnje u ispravnost ideje o „prelogičkom mentalitetu", kao i na nove pravce njegovih razmišljanja, posebno o tome da li pojam iskustva može svim ljudima značiti jednu istu stvar.



tako daleki<sup>6)</sup>, Levi-Bril nam je u nasleđe ostavio, pre svega, svoju kovanicu „prelogički mentalitet“, dok najveći deo rezultata njegovih proučavanja ukazuje koliko su nam ljudi o kojima je pisao daleki, koliko su od nas različiti, koliko su nam malo bliski. Jer, on je osobitost „primitivne misli“ tražio u njenoj „prelogičnosti“ i u njenoj „mističnosti“. „Prelogičnost“ se ogleda u „... odvratnosti za deduktivne radnje mišljenja...“<sup>7)</sup>, u tome što je sve „... tako očajno pobrkano...“<sup>8)</sup>, u tome što „... cjelokupnost mentalnih navika... isključuje apstraktnu misao i umovanje...“<sup>9)</sup>, u tome što misao „primitivnih“ ljudi „... nema iste logičke zahtjeve kao naša“<sup>10)</sup>. Pored toga, „primitivni mentalitet... sadrži malo pojmovnog shvaćanja. On veoma živo osjeća, ali ne analizira niti apstrahira“<sup>11)</sup>. I „... kao što ne stvara apstraktne opće pojmove, tako ne formulira ni opće sudove vrijednosti, koji bi se zasnivali na praktičnom upoređivanju po izgledu različitih predmeta. Ovakvi sudovi sadržavaju intelektualne operacije... za koje primitivni mentalitet nema ni volje ni prakse“<sup>12)</sup>.

Drugo osnovno obeležje „primitivnog mentaliteta“ je njegova „mističnost“. „Ovo njegovo obilježje prožimlje i njegovo mišljenje i čuvstvovanje i djelovanje. Otuda i krajnja teškoća da ga razumijemo i slijedimo njegove postupke“<sup>13)</sup>. Jer, svi predmeti i sva živa bića „zaplteni su u mrežu mističnih participacija i isključenja, ona upravo sačinjavaju njezino tkivo i raspoređenost“<sup>14)</sup>. I, uopšte uzevši, „za ovaj način mišljenja slučaj ne postoji niti bi mogao postojati. Ne zato jer bi bio uvjeren o strogom determinizmu pojava; naprotiv, pošto nema nikakva pojma o ovom determinizmu, on ostaje ravnodušan za uzročnu vezu i svakom događaju, koji ga zadesi, pripisuje mistično porijeklo“<sup>15)</sup>.

Ukratko, sve pretpostavke, sudovi, zaključci, kao i na njima zasnovani praktični postupci „primitivnih“ ljudi utemeljeni su, prema Levi-

6) Lévy-Bruhl, Lucien, *Primitivni mentalitet*, Kultura, Zagreb, 1954., str. 6.

7) Ibid., str. 10.

8) Ibid., str. 13.

9) Ibid., str. 14.

10) Ibid., str. 36.

11) Ibid., str. 328.

12) Ibid., str. 329.

13) Ibid., str. 353.

14) Ibid., str. 19.

15) Ibid., str. 26.

-Brilu, na zakonima logike koja je sasvim različita od logike kojom se mi danas služimo. Taj „prelogički stadijum”, nasuprot „evropskoj” misli koja je iz njega već odavno izašla, odlikuju, po Levi-Brilovom uverenju, verovanje u zakon sveopšte participacije — nasuprot logičkom načelu istovetnosti i protivrečnosti, neposredni doživljaj sveta kao poprišta svakojakih mističnih sila — nasuprot posredovanom odnosu prema svetu shvaćenom kao sveukupnost uzročnih odnosa, nekonceptualnost i zadržavanje na nivou opažajnih slika — nasuprot obilju apstraktnih pojmova i traganju za mogućim uzrocima različitih pojava.

Interesantno je na ovom mestu napomenuti da je jedan autor izneo shvatanja veoma slična Levi-Brilovim, iako je do njih došao sa pozicija jedne druge naučne discipline, i mada je pripadao drugoj misaonoj tradiciji. Reč je o Zanu Pijažu (Jean Piaget), koji je u okvirima eksperimentalne psihologije i genetičke epistemologije pokušao da odgovori na pitanja o razvoju i strukturi inteligencije i ljudskog saznanja uopšte. Pod uticajem Frojda (Sigmund Freud) i njegovog učenja o mitovima kao sačuvanim fragmentima nesvesnih težnji i snova iz „detinjstva” čovečanstva, kao i Levi-Brilove teorije, Pijaže je smatrao da se mogu odrediti faze u kojima se kod dece, na osnovu sazrevanja i iskustva, stvaraju bitni pojmovi i kategorije saznanja, koje su istovetne procesima razvitka čoveka, od „primitivnog” do „civilizovanog”. Podelivši razvoj inteligencije deteta na tri perioda (senzo-motorni, simboličko-prekonceptualni i intuitivni do praga operacija, i formalno-operacionalni) Pijaže je naročitu pažnju posvetio „srednjem” periodu, između 2. i 11. godine života. Iako se i u njegovim granicama smenjuju različite faze on je „... prvi period razvoja koji se može nazvati periodom pre-konceptualne inteligencije i koji je obeležen pre-konceptima ili participacijama, a na planu rasuđivanja koje se javlja — ‚transdukcijom’ ili prekonceptualnim rasuđivanjem”<sup>16</sup>).

Dalje proces razvoja deteta, analogan procesu razvoja čoveka kroz istoriju, teče prema Pijažu ka rastućoj konceptualizaciji, koja će od simboličke ili prekonceptualne faze voditi dete do praga operacija, tj. do moći uopštavanja i apstraktnog mišljenja. Međutim, veoma je značajno da ova faza simboličkog mišljenja „ostaje stalno prelogička”<sup>17</sup>). I ne samo to; što je društvo primitivnije to je, smatra Pijaže, du-

<sup>16</sup>) Pijaže, Zan, *Psihologija inteligencije*, Nolit, Beograd, 1968., str. 162.

<sup>17</sup>) Ibid., str. 164.

gotrajniji i značajniji uticaj dečijeg mišljenja na razvoj svakog pojedinca.

Kao što vidimo, Pijaže nas de facto iz ugla individualnog razvoja ponovo vraća Levi-Brilovoj kategoriji „prelogičnosti”. Kakav je pravi, izvorni smisao ovog termina? Iako je u svojim delima isticao da „prelogičnost primitivne misli” ne znači ujedno i njenu nelogičnost, upravo se takav zaključak stalno i iznova nametao brojnim Levi-Brilovim kritičarima, posebno zbog njegovog nedvosmislenog poistovećivanja logičkog sa naučnim mentalitetom. U suštini, Levi-Bril nije bio u stanju da se otrgne iz one sheme pozitivističkog mišljenja koje metafizičkim postulatima nikada nije priznalo neki drugi status do „prelogičkih”, neiskustvenih, neverifikovanih tvorevina nekritičke mašte. Pored toga, ne postavljajući sebi pitanje o društvenim i kulturnim dimenzijama ljudske misli, Levi-Brilu je promaklo da se razlike između duhovnih aktivnosti različitih naroda moraju tražiti ne samo u oblastima logičkih procedura ljudskog uma i psiholoških motiva pojedinaca već, pre svega, u njihovoj egzistencijalnoj perspektivi. Jer, nesumnjivo je, o čemu svedoče mnogi etnološki radovi, da se u okviru onih društvenih iskustava koja nisu u sklopu naše kulture i njenog razvoja određena suštinska pitanja postavljaju na drukčiji način, i da se na njih daju drukčiji odgovori. Međutim, putevi kojim čovekov um dolazi do tih odgovora su, u logičkom smislu, jednaki i jednako podložni promenama jer se zagonetke sveta, u kome čovek živi, mogu odgonetati na različite načine.

Kao što je već napomenuto, Levi-Bril je imao mnoge kritičare, mada je istovremeno inspirisao svojim učenjem određeni broj mislilaca. Jedan od njegovih prvih kritičara bio je Emil Dirkem. Kako se i sam bavio proučavanjem oblika i sadržaja ljudskog saznanja i poreklom logičko-ontoloških kategorija ljudske misli uopšte, Dirkem je na više mesta isticao neodrživost Levi-Brilove teze o „prelogičkom mentalitetu”. U svom poznijem delu *Elementarni oblici religijskog života* (Les formes elementaires de la vie religieuse) on je zastupao stanovište da su nauka i filozofija postale moguće onog trenutka kada je čovek prestao da robuje svetu neposredne i očigledne realnosti, i kada je shvatio da postoji unutrašnja povezanost između stvari. Naglasivši da je reč o različitim kriterijumima i razlozima identifikovanja i povezivanja reči i pojava, ali istovremeno o suštinski istovetnim procesima uma, Dirkem je napisao: „Stoga je daleko od istine da ovaj mentalitet nije povezan sa našim. Naša logika

je rođena iz ove logike. Objašnjenja savremene nauke su svakako objektivnija stoga što su više metodična i zato što počivaju na pažljivije kontrolisanim posmatranjima ali se ona, po svojoj prirodi, ne razlikuju od onih koja zadovoljavaju primitivnu misao. I danas, kao i nekada, objasniti znači pokazati kako jedna stvar participira u jednoj ili nekoliko drugih<sup>18)</sup>.

Posle Dirckema, i drugi su se smatrali pobuđenim i pozvanim da iznesu sopstvene stavove o Levi-Brilovoj teoriji. Međutim, istraživač i teoretičar koji se verovatno najradikalnije istrgao iz zamke predrasuda o temeljnoj razlici između „primitivnog“ i „civilizovanog“ mentaliteta bio je Klod Levi-Stros. Dosledno zastupajući tezu o strukturalnoj jedinstvenosti ljudske misli, od praistorije do najnovije istorije ljudskih društava, bez obzira na razlike u društvenim uređenjima i stepenu razvitka, on je definitivno raskinuo s jednom tradicijom strogog odvajanja i različitog vrednovanja mogućnosti i načina ljudskog rasuđivanja. Ne ulazeći na ovom mestu u raspravu o Levi-Strosom teorijskom opredeljenju, koje ga je često navodilo da niz epistemoloških problema posmatra iz ograničenog ugla logičke zakonitosti mišljenja, valja podsetiti da je jedna od njegovih osnovnih ideja bila da ljudski duh uopšte poseduje urođene i stalne dispozicije pomoću kojih konstituiše svoj svet, i pomoću kojih u tom svetu uspostavlja čitav sistem smislenih veza i odnosa. Čovekove duhovne sposobnosti su prirodne i nasledene, te stoga u intelektualnom pogledu pripadaju istom tipu, mada mogu biti usmerene u različitim pravcima; no, i u tom slučaju, one sadrže određena obavezna, nepromenljiva svojstva koja su obeležje bilo koje misli, kako god je mi zvali i ma gde je pri tom otkrivali. U tom smislu Levi-Stros je napisao: „Divlja misao je logična u istom smislu i na isti način kao i naša, ali samo kao ona naša misao koja se trudi da upozna jedan svet kome istovremeno priznaje i fizička i semantička svojstva. I kad otklonimo taj nesporazum, ipak ostaje nepobitno da se, suprotno mišljenju Levi-Brila, ta misao služi putevima razuma, a ne afektivnosti; distinkcijama i suprotstavljanjima, a ne mešanjem i participacijama<sup>19)</sup>).

<sup>18)</sup> Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, The Free Press, New York, 1965., p. 270. Slično stanovište, zajedno sa Dirckemom, zastupao je i Marsel Mos (Marcel Mauss) u njihovom ranije objavljenom zajedničkom radu pod nazivom *De quelques formes primitives de classification*, *Année Sociologique*, vol. VI, 1901—2.

<sup>19)</sup> Levi-Stros, Klod, *Divlja misao*, Nolit, Beograd, 1966., str. 307.

Kao što vidimo, Levi-Stros je uveo jedan novi izraz — „divlja misao.” Međutim, pod tim izrazom on više nije podrazumevao „... misao divljaka, ni misao prvobitnog ili arhaičnog čovečanstva, već nepripitomljenu misao, različitu od misli negovane i pripitomljene radi postizanja koristi”<sup>20</sup>). Nasuprot Kontu, a kasnije i Levi-Brilu, koji su smatrali da ova „spontana” ili „primitivna” misao i istorijski i logički pretходи „civilizovanoj” misli, Levi-Stros je za ova dva načina mišljenja tvrdio ne samo da istovremeno postoje u istim istorijskim periodima na različitim delovima zemljine kugle, već i da se uzajamno prožimaju. Razlike među njima, bez sumnje, postoje. To Levi-Stros nikada nije poricao. Ali, to više nisu razlike u stepenu razvijenosti, obuhvatnosti i mogućnostima uma, već u njegovoj usmerenosti. A izuzetna svojstva „divlje misli” posledica su, po Levi-Strosu, njenih veoma ambicioznih namera. Ona bi u istom mahu da bude i analitička i sintetička, da ide u oba pravca do samoga kraja, a uz to još da je sposobna da posreduje između ta dva pola. Stoga je, s jedne strane, prebogata simbolima, dok je s druge krajnje usmerena na konkretno, a u konačnom ishodu shvata da ta dva interesovanja u stvari znače istu stvar. U toj njenoj potrebi za sveobuhvatnim saznanjem sveta kao diskontinuirane složenosti ona postaje vanvremenska; time se razlikuje od „pripitomljene” misli čiji je jedan od najizrazitijih vidova istorijsko saznanje, i koje upravo može da prevlada prvobitnu diskontinuiranost smanjujući rastojanja, uklanjajući razlike i povezujući pojave. I „divlja misao” povezuje, ali ne samo pojedine pojave, ili čak delove pojava, već neprekidno spaja i kombinuje fizički, društveni i duhovni univerzum, mada prema jednom drugom planu, u kome su čitavi sistemi konačnih klasa sačinjeni od značenja i poruka, i u kome su sadržaji pojava neodvojivi od njihovih formalnih svojstava. Na osnovu predstava zasnovanih na analogiji, „divlja misao” gradi posebna duhovna zdanja za razumevanje sveta koji je okružuje. Jedan od njih je i mitologija. Pa ipak, ono što unapred odvajava tako „nepripitomljenu” od „pripitomljene” misli nije samo istorija koja se u ovoj drugoj rascvetava, već i činjenica da je „divlja misao” misao koja misli sve sem sebe samu, dakle misao koja sebe još ne misli. A u tom njenom svojstvu upravo će mit naći svoje plodno utočište.

Ukratko, Levi-Strosova „divlja misao” je u intelektualnom pogledu veoma pokretljiva, i na sebi svojstven način koristi se raznovrsnim logičkim (i ne samo logičkim) mogućnostima. Ono

<sup>20</sup>) Ibid., str. 256.

što nam se pri tom čini igrom reči zapravo su vrlo stroga jezička pravila; ono što nam deluje kao proizvoljno stapanje pojmova i slika u stvari je izraz logičke štedljivosti. Prema tome, više ne može biti govora o intelektualnoj inferiornosti ove misli već, kao što je istaknuto, o različitom pravcu njenog delovanja.

Ako sada napustimo logičko-lingvističke okvire Levi-Strosove analize i zamenimo ih psihološkim, suočićemo se sa učenjem o identičnosti psihologije „primitivnog“ i „civilizovanog“ čoveka, čiji je utemeljitelj bio Karl Gustav Jung (Carl Gustav Jung). Njegovo stanovište da „...arhaična psihologija nije samo psihologija primitivnog, već i psihologija modernog civilizovanog čoveka;...“<sup>21)</sup> nerazdvojno je povezano sa njegovim uverenjem da je čovek danas, u istoj meri kao i nekada, zavistan od nasledenih arhetipskih sadržaja kolektivno nesvesnog i tradicionalnih oblika izražavanja. Upravo zbog toga svaki čovek, po Jungu, bez obzira na nivo svoje svesti i stepen civilizovanosti, u dubljim slojevima svoje psihe ostaje arhaičan, i njegova psiha „...još uvek obelodanjuje bezbrojne arhaizme“<sup>22)</sup>. Smatrajući Levi-Brila autoritetom u ovoj oblasti, Jung mu je pripisao u zaslugu otkriće „prelogičnosti“ naše svesti i apriornog karaktera istina. Sledeći ovaj primer, on je arhetipsko označio ne samo kao prelogičko, već i kao „ono nesvesno od pre 500.000 godina“ koje se uvek iznova pojavljuje. I upravo to njegovo stalno pojavljivanje u vidu predispozicija za stvaranje univerzalnih ljudskih simbola uspostavlja jednakost čovekovih psihičkih mogućnosti, bez obzira na vreme, mesto i okolnosti u kojima se javlja. To je osnovni smisao Jungovog stava da svako ko se izražava u prvobitnim predstavama govori hiljadama glasova i, isto vreme, hiljade jezika.

Pošto je na ovaj način „ukinuo“ suštinsku razliku između arhaične i savremene psihologije, tvrdeći da „...primitivac nije ni logičniji ni nelogičniji od nas“<sup>23)</sup> i da „ništa ne ukazuje na to da primitivac u principu misli, oseća ili zapaza drukčije nego mi“<sup>24)</sup>, Jung je izvore očiglednih nepodudarnosti u životu naroda ekonomski neizdiferenciranih i visoko razvijenih zajednica potražio u njihovim „pretpostavkama“. I još jednom, on je sličnost između „primitivnog“ i „civilizovanog“ čoveka otkrio u to-

<sup>21)</sup> Jung, Karl Gustav, *Lavrlint u čoveku*, Vuk Karadžić, Beograd, 1969., str. 76.

<sup>22)</sup> Ibid., str. 77.

<sup>23)</sup> Ibid., str. 78.

<sup>24)</sup> Ibid., str. 79.

me što ni jedan ni drugi ne razmišljaju o svojim pretpostavkama. Verujući da se načini mišljenja, i na njemu zasnovanog razumevanja, kao datih psiholoških procesa, samo pojavno razlikuju usled razlike u pretpostavkama o svetu od kojih se polazi, on je obeležja koja je Levi-Bril smatrao svojevrsnim za „primitivnu misao” univerzalizovao i shvatio kao obeležja ljudske misli uopšte. Tako je, na primer, Levi-Brilovu tezu o verovanju „primitivnih” naroda u zakon mistične participacije protumačio kao sasvim prirodnu i nama blisku „projekciju psihičkog”. Naime, svaki čovek, u manjoj ili većoj meri, ovim ili onim intenzitetom, projektuje svoje nesvesne želje, očekivanja, strahovanja, itd.; to isto čini i „primitivni” čovek, samo što zbog nediferencirane svesnosti i još uvek neartikulisanog jastva on projektuje mnogo više nego mi, tako da se psihičko više i ne razlikuje od objektivnog fizičkog događanja, već se u njemu smešta bez ostatka. Zatim, „primitivni” čovek se u nizu stvari za koje mu je potrebno konkretno praktično znanje potpuno oslanja na činjenice i iskustvo, i u tom pogledu postupa sasvim kao i mi. Međutim, on ne prihvata da u spletu pojavljivanja stvari i događaja koji imaju svoj red i redosled postoji išta što bi se moglo nazvati slučajem. Umesto da veruje u slučaj, on će verovati u nevidljivu moć i nameru sračunate slobodne volje. Ova vera ima istu funkciju kao i naša nada da ćemo jednom ipak otkriti za sada nepoznati specifični uzrok određene pojave. Ona ima istu emocionalnu podlogu i samo je po obliku različita. A različita je zbog toga što ćemo, kako je to Jung napisao, između verovanja u sunce ili oči, mi izabrati oči, dok će „primitivni” čovek izabrati sunce. Jer, projekcijom prouzrokovan osećaj identiteta sa svetom odvodi ga još uvek daleko od bilo kakvog ljudskog partikularizma. Osećajući čvrstu i neraskidivu povezanost između sebe i svih stvari koje ga okružuju, „primitivni” narodi pretpostavljaju jedinstvo sveukupnog života, koje se proteže kako na celokupnu prirodu, tako i na celokupnu istoriju.

Na ovaj način je Jung objasnio razlike u polaznim premisama između „primitivnog” i „civilizovanog” čoveka koje dovode do daljih razlika u načinu manifestovanja, ali ne i u načinu funkcionisanja ljudskog duha. U tom svom objašnjenju, međutim, Jung nije bio usamljen. Iako različitog profesionalnog opredeljenja — po pozivu filozof, i teorijskih pogleda — neokantovac marburške škole, Ernst Kasirer (Ernst Cassirer) je po mnogim svojim stavovima bio blizak Jungu. To se ogleda već u jednom od osnovnih Kasirerovih nastojanja da, uorkos mnoštvu raznovrsnih manifestacija ljudskog

duha, pokaže jedinstvo njegove biti. U tom smislu on je zasnovao svoju filozofiju simboličkih oblika, čiji je glavni zadatak bio da analizuje temeljne oblike kulturnog stvaralaštva — jezik, mit, religiju, umetnost i nauku i da, na osnovu toga, uspostavi filozofsku sistematiku čovekovog duhovnog stvaralaštva. Pošto se, prema Kasireru, čovekove stvaralačke moći ne svode samo na sazajne moći ljudskoga uma, već se odnose na simboličku delatnost celokupnog ljudskog duha, sa svim njegovim potencijalima, filozofija kulture mora da prevlada jaz između prividne razdvojenosti intuitivnog i diskurzivnog poimanja sveta, i da pokaže da, uporedo sa intelektualnim, postoje i neki drugi simbolički oblici. Ovi drugi simbolički oblici (jezik, mit, religija i umetnost) potpuno su ravnopravni simbolima kojima se služi nauka, ali su druge vrste, i međusobno se niti jedni iz drugih mogu izvoditi, niti jedni na druge svoditi. Jer, nauka je samo jedan od načina duhovnog oblikovanja i prisvajanja sveta.

Da bi postigao ovako zamišljeni cilj, Kasirer je morao da pođe od proučavanja raznovrsnih oblika ljudskog stvaralaštva koji nastaju u beskrajnoj igri između čoveka i sveta, u trenucima u kojima ljudski duh suprotstavlja svoje sopstveno viđenje i doživljaj činjeničnom svetu iskustva. A ti doživljaji sveta su raznoliki, uobličavaju se na različite načine. Tako je, na primer, „primitivni“ pogled na svet, prema Kasireru<sup>26)</sup>, sintetički a ne analitički. Život nije podeljen na vrste i podvrste, već se doživljava kao nedeljiva celina koja ne priznaje nikakve oštre i nepremostive granice, i gde ne postoji nikakva posebna razlika između pojedinih područja života. Samim tim, ništa nema nepromenljiv i zauvek određen oblik, već se sve može pretvoriti u bilo šta drugo. S obzirom da je upravo zakon metamorfoze taz kome bez razlike podležu sve pojave i svi događaji, jedna od osnovnih pretpostavki „primitivnog mentaliteta“ je da se sve, karikom po karikom, vezuje u fluidni ali neraskidivi lanac i da čovek, zajedno sa prirodom u kojoj još uvek nema nikakav osobeni ni povlašćeni položaj, čini jedno veliko društvo, „društvo života“. Stoga je za ovaj mentalitet daleko važnije njegovo opšte osećanje života od njegove logike. Jer „primitivni“ čovek, smatra Kasirer, ne pristupa prirodi samo sa nekim pragmatičkim ciljem, ili sa sazajnim interesom. Svet za njega nije ni široko područje njegovih neposrednih praktičnih potreba, ni puki objekt saznanja, već on sa tim svetom „saoseća“ i duboko ga emocionalno doživljava.

<sup>26)</sup> Cassirer, Ernst, *Jezik i mit*, Tribina mladih, Novi Sad, 1972, str. 80., 81. Takođe, *Ogled o čovjeku, Uvod u filozofiju ljudske kulture*, Naprijed, Zagreb, 1978., str. 111—113.



A upravo na tlu ovih emocija rodiće se mit (i religija), kao simbolički oblikovan izraz verovanja u povezanost sa celinom bića i zbivanja. No, to ne znači da je mit lišen svakog razuma i smisla, niti logičke konstrukcije. To samo znači da su logička pravila u senci intenzivnog osećaja jedinstva sa svetom, zbog čega, prema Kasirerovom uverenju,<sup>26)</sup> nužno mora propasti svaki pokušaj da se mit intelektualizuje. Iz istog razloga razumevanje mita mora da uzme u obzir osnovne činjenice mitskog doživljaja sveta ukoliko hoće da izbegne Levi-Brilov zaključak o iracionalnosti, prelogičnosti i mističnosti ovog fenomena. To je ujedno i glavni pravac Kasirerove kritike Levi-Brila: ako se ne prihvate i ne shvate u svom unutrašnjem jedinstvu i nužnosti premise od kojih „primitivni mentalitet“ polazi u procesu preobražavanja doživljaja u određeni kulturni oblik, tada će svaki pokušaj da shvatimo mit biti osuđen na neuspeh.

Ovaj Kasirerov pokušaj da nam prikaže mit kao autonomni izraz jednog specifičnog pogleda na svet ima sličnosti sa Tarnerovom (V. W. Turner) idejom da nam mitovi pružaju neku vrstu „totalne perspektive“<sup>27)</sup> jer su iz takvog, sintetičkog i sveobuhvatnog doživljaja sveta i nastali. Ali, sličnost je još veća između Kasirerovog i Frankfortovog (H. Frankfort) stanovišta, što nije slučajno, jer je upravo Frankfort sa svojim saradnicima (H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen) bio jedan od Kasirerovih sledbenika. U njihovoj zajedničkoj studiji, *Od mita do filozofije*, Frankfort je pošao od stava da se bitna razlika između savremenih i drevnih (kao i savremenih „primitivnih“) naroda sastoji u tome što prvi spoljašnji svet doživljavaju kao „ono“, dok je za druge taj svet jedno „ti“<sup>28)</sup>. Nesputani strogim naučnim pravilima u traganju za istinom, drevni i „primitivni“ narodi su, s jedne strane, omogućili spekulativnoj misli slobodan i mnogostran razvoj a, s druge, verovali da prirodne pojave imaju svojstva ljudskih postupaka, dok su ljudski postupci istovremeno kosmički događaji. Tako su prepoznavanje i označavanje pojava u svetu, i razumevanje tog istog sveta, ostali da lebde negde između artikulisanog, umnog saznanja i neartikulisanog, emocionalnog doživljavanja, između neposrednog, pasivnog primanja utisaka i aktivnog preispitivanja

<sup>26)</sup> Cassirer, Ernst, *Ogled o čovjeku*, str. 109—110.

<sup>27)</sup> Turner, V. W., *Myth and Symbol*, International Encyclopaedia of the Social Sciences, 10, 1968., p. 577.

<sup>28)</sup> Frankfort, H. i H. A., Wilson, Dž. A. i Jakobsen, T., *Od mita do filozofije*, Minerva, Subotica—Beograd, 1967., str. 11.

onog što se otkriva kao „prisutnost”. Ta prisutnost je, prema Frankfortu, upravo ono „ti”, onaj svet koji se „primitivnom” čoveku „...ne pojavljuje ni kao beživotan ni kao prazan nego prepun života, a život ima individualnost, u čoveku, životinji i biljci, i u svakoj pojavi s kojom se suočava čovek...”<sup>29</sup>). I kao što „ti” u prirodi ima jedinstven i nepredvidljiv karakter jedne ličnosti, takav nepredvidljiv i jedinstven karakter ima i čovek, pa će međusobni odnos između „ti” i čoveka delovati snagom „života suočenog sa životom”, i zahtevaće celog čoveka — sve njegove emocionalne, umne i duhovne sposobnosti. U tom odnosu nastaje i mit kao puno otkrovenje toga „ti”, kao „... oblik poezije koja prevazilazi poeziju u toliko što objavljuje jednu istinu; jedan oblik razmišljanja koji prevazilazi razmišljanje u toliko što hoće da dovede do istine koju objavljuje; oblik akcije, obrednog stava koji se ne ostvaruje u aktu, nego mora da se objavi u poetskom vidu istine”<sup>30</sup>).

Ovakav stav drevnog i „primitivnog” čoveka objašnjava mitotvorni oblik njegove misli<sup>31</sup>): njegova razigrana maštovitost, na izgled posve često bezazlena, deluje s izuzetnim autoritetom; njegovi pojmovi prožeti su doživljajima koji su, sa svoje strane, preobraženi u misao. U mitu priča hoće da je istina koja se, međutim, ne može objektivno dokazati; simbol se poistovećuje s predmetom koji predstavlja; između znaka i označenog nestaje granice; stvarno postaje prividno, dok se privid nameće kao živa stvarnost; realno se prihvata kao tek moguće, a mogućnosti dobijaju ruho realnog događanja; ideal se pretvara u zbiljsko, a zbilja se zamišlja kao nešto daleko i idealno; prolazno i stalno prestaju da se razlikuju, isto kao i slučajno i nužno; njegova konkretnost se nameće kao sveopšta, njegova poruka se nudi kao nešto u šta se ne može sumnjati, njegova razložnost zahteva priznanje vernika.

U istom smislu, u svetu mitske metamorfoze vlada načelo „pars pro toto”. To znači da svaki deo može stajati umesto celine; on ne samo da predstavlja celinu, već jeste celina, pa tako deo

<sup>29</sup>) Ibid., str. 12.

<sup>30</sup>) Ibid., str. 15.

<sup>31</sup>) I Cassirer i Frankfort su posvetili veliku pažnju određenju osnovnih obeležja mitotvorne misli. S obzirom na suštinsku sličnost njihovih stanovišta ona su ovde zajednički sažeto izložena, i to na osnovu njihovih sledećih radova:

Cassirer, Ernst, *Jezik i mit*, str. 51—55 i 80—83; *Ogled o čoveku*, str. 62—77 i 105—119, *Mit o državi*, str. 70—75 i Frankfort, H. i dr., *Od mita do filozofije*, str. 18—35.

nečije kose, ime ili senka, na primer, sadrže „celog” čoveka. Slično tome, rod (genus) nije ona univerzalna kategorija koja objedinjuje i određuje pojedinačno, već svaka pojedina individua uključuje u sebe i rod kao celinu, pridajući mu lična svojstva, te su individua i rod i jedno i drugo u isto vreme.

Pošto su „primitivnom” čoveku svi sadržaji duha i sve pojave u svetu dati u međusobnoj isprepletenosti, ni linija koja razdvaja život od smrti nije sasvim određena, pa se mit javlja kao snažna afirmacija života i stalna i uporna negacija fenomena smrti. Jer, čovekov život je beskrajn, i kao što nema čvrsto određene granice u prostoru, nema ih ni u vremenu. Smrt dolazi intervencijom neke jake sile ili volje, i ne znači gašenje života već samo promenu njegovog oblika postojanja. Stoga se i ne doživljava kao čin ili činjenica umiranja; prosto je zamena jednog načina postojanja drugim.

Već je rečeno da su i Kasirer i Frankfort smatrali da za mitski pojam nije presudno značajan ekstenzitet, već intenzitet, da je kvantitet sporedan, a kvalitet bitan. U intuitivnom razumevanju „primitivna” misao ne ide za tim da zahvati što veću sferu pojava u spoljašnjem svetu, već je jedno od njenih osnovnih obeležja da uklanja specifične razlike među pojavama, da ih sažima i jedne drugima prožima. Tako ona supstancijalizuje kvalitet, pa neke njegove vidove tumači kao uzroke, a druge kao posledice. Jer, svest tu ne stoji u odnosu na sadržaj koji je pred njom u poziciji slobodne kontemplacije. Ona ne proučava određeni događaj sa stanovišta posebnih uslova njegovog pojavljivanja, i ne izdvaja ga iz njegovih prpratnih okolnosti. To ne znači, međutim, da ona ne poznaje povezanost između uzroka i posledica, već samo to da je primena nekog opšteg zakona u objašnjenju pojava ne može zadovoljiti, jer ne zadovoljava ni individualni karakter svakog posebnog događaja. A s obzirom da je svaki događaj veoma složen, i da mu se istovremeno može prići na više različitih načina, mitotvorna misao će tu složenost i mnogostranost pojava objaviti tako što će se i sama izraziti na više različitih načina.

U neposrednoj datosti sveta, shvaćenoj kao „ti”, i jačini ličnog doživljaja, „primitivni” narodi nekritički prihvataju čulne utiske u svoj njihovoj potpunosti, za šta mi danas više nismo sposobni, i u tom procesu im izmiče razlika između subjekta i objekta, između subjektivnog i objektivnog. To se najočiglednije izražava u njihovom shvatanju prostora i vremena. „Pri-

mitivni" čovek ne prihvata apstraktne pojmove beskonačnog i homogenog prostora, i neprekidnog, beskrajnog vremena, jer o tome nema ličnog iskustva. Pojam prostora za njega je neodvojiv od njegovog ličnog doživljaja prostora, isto kao što je i pojam vremena u tesnoj vezi sa njegovim ličnim doživljajem vremena. Određena mesta ili određeni periodi mogu biti prijateljski ili neprijateljski, bliski ili daleki, već prema tome kakav im se emocionalni značaj pridaje. Povrh toga, samo oni prostori koji izazivaju iste ili slične asocijacije smatraju se istim mestima, a istim vremenima se označavaju ona u kojima se ritmički ponavljaju izuzetno važni događaji iz čovekovog života i života prirode.

Svi ovi oblici mitotvorne misli, i prema Kasi-reru i prema Frankfortu, proizvod su opojmljavanja jednog sveobuhvatnog iskustva, u kome um još ne deluje slobodno jer ne može da savlada ni emocije, ni volju. Stoga u konačnom rezultatu nastaju složene intuitivne slike o svetu, koje ni u kom slučaju nisu prelogične u Levi-Brilovom smislu te reči, ali im nedostaje ona kritička distanca sa koje će nauka jedino i umeti da posmatra svet.

I na kraju, moramo se zapitati šta su nam svi ovi teoretičari i istraživači zajedno ostavili u nasleđe. Odnosno, vratimo se na sam početak: da li je mit izvorno tvorevina i izraz nekog posebnog mentaliteta, i to „prelogičkog" kakvim su ga, među prvima, zamišljali Tejlor i Levi-Bril, načinivši odmah od tog pojma kamen spoticanja za dugi niz godina. Jer, nije reč prosto o tome da se jedna misao označi kao „prelogična" ili „primitivna", već je smisao u pokušaju razumevanja prirode, tj. prave mogućnosti te misli, kao i njenih društveno-kulturnih i istorijskih temelja.

Prvo „prelogički mentalitet" označava jednu specijalnu vrstu mišljenja, različitu od one kojom se mi danas služimo; drugo, on ukazuje ne samo na različitu vrstu logike (pre-Aristotelovsku, možda?), već i na niži razvojni stupanj čovekovih mentalnih sposobnosti uopšte; zatim, „prelogičko" je ujedno dobilo i status neracionalnog i, konačno, izjednačeno je sa „mitskim mišljenjem". Tako je mit, koji nas upravo ovde zanima, istorijski vraćen u periode pra-početaka ljudske misli, a potom mu je oduzeta i logika, i racionalnost. I, u krajnjem ishodu, on je u Levi-Brilovoj teoriji ostao za-

boravljeni izdanak neke davne prošlosti, koji više ne odgovara ni prilikama ni duhu vremena u kome još uvek postoji, ali u zatvorenom svetu „primitivnih“ naroda, već pripada području „mističnih participacija“ i „tiranskog konformizma“.

Jung je ovo shvatanje proširio, mada ne i suštinski izmenio, tvrdeći da su svi ljudi, bez razlike, negde duboko u sebi arhaični, i da su arhetipovi, kao nasleđene prirodne sposobnosti stvaranja univerzalnih ljudskih simbola, bremeniti nesvesnim predstavama iz prvotnog, misterioznog doba čovečanstva. Iako je ovome dodao jednu novu komponentu — naime, da se čovekove pretpostavke o svetu i životu međusobno toliko razlikuju da dovode do raznih prerusavanja drevnih arhetipskih slika — on je arhetipovima, puštajući ih da se samo regresivno pojavljuju, oduzeo svaku budućnost i utopijski smisao.

Kasirer, a kasnije i Frankfort su, međutim, bliže odredili pojam mitskog mišljenja i „logiku mitotvorne misli“, zastupajući pri tom stanoviše da svako razmatranje misaonih procesa mora da se zasnjuje na sazajnim temeljima i osnovnim epistemološkim pretpostavkama od kojih mišljenje polazi, i koje mu u velikoj meri određuju i pravac i domet. U tom svom nastojanju Kasirer je izostavio pitanje o društvenim okvirima mišljenja, što je sasvim u skladu sa njegovim teorijskim postavkama, pa je čovekova praksa ostala sužena na polje njegovih simboličkih aktivnosti, a simbolima su, kao „osnovnim mitskim konfiguracijama“, oduzeti njihovi društveni sadržaji i onemogućeni odnosi sa drugim društvenim tvorevinama. Pored toga, i Kasireru i Frankfortu se podjednako može prigovoriti<sup>32)</sup> da su odabrali izvesna obeležja drevnih, odnosno „primitivnih“ kultura i da su, zatim, ta obeležja proizveli u sistematičan pogled na svet. Jer, da bi se nešto što pripada kulturama koje su još daleko od pisanog beleženja, i što je najčešće samo stvar pretpostavke, proglasilo gotovim pogledom na svet, nije dovoljno izdvojiti neke radnje i postupke, pojedina shvatanja o određenim pojavama, određene izraze i izvesne detalje. No, uprkos tome, neosporno je da i Kasirerove i Frankfortove ideje još uvek imaju svoju vrednost, i to pre svega u onim vidovima gde ukazuju na takvu neartikulisnost ljudskog iskustva u kojoj se umno još nije otrglo iz emocionalnog, i u kojoj se svet tumači još uvek lično, a ne predmetno. A takvo ljudsko iskustvo da-

<sup>32)</sup> Sličnu kritičku primedbu izrekao je i Tudor, Henry, *Political Myth*, The Macmillan Press Ltd., London, 1972., p. 34.

nas još uvek poznajemo i u najrazvijenijim kulturama, posebno u njihovim tradicionalnim sredinama.

Sličan je smisao i Levi-Strosovog učenja o „nepripitomljenosti divlje misli”, iako je nastalo iz drukčijih intelektualnih pobuda. Više nego svi njegovi prethodnici, Levi-Stros nas je uverio u osnovnu strukturalnu jedinstvenost ljudske misli, mada njegovo shvatanje o strukturi uma, i povezanosti te strukture sa strukturom mitova, postavlja niz problema i izaziva moguća protivstavljanja. Neosporo je, kao što je Levi-Stros pretpostavio, da je u trenutku svog istorijskog rađanja kao Homo sapiens čovek već posedovao sve mentalne sposobnosti koje poseduje i danas. Da li su one, međutim, bile organizovane tako da funkcionišu na osnovu binarnih opozicija, prilično je neizvesno. Pored toga, da bi se došlo do jednog pogleda na svet koji u sebi sadrži jasno i strogo izdiferenciran subjekt i objekt, moralo se kroz istoriju ljudske misli mukotrpno putovati. A to, opet znači da on nije prirodan, već stečen. Svakako da je pri tom stečen na osnovu mogućnosti logičkog rasuđivanja, i to kroz sumnju i nepoverenje najpre prema čulima, a tek kasnije i prema mislima, a ne na osnovu delovanja nesvesnih, nepromenljivih „matričnih struktura” ljudskog duha, kako je to Levi-Stros zamišljao.

Kakvi se, sumarno zaključci o mitu mogu izvesti, i kakve su dalje implikacije navedenih stanovišta?

Mit nije proizvod nekog, u logičkom smislu, osobitog mentaliteta, a ponajmanje „prelogičkog”, jer njegovo postojanje empirijski nikada nije potvrđeno (uzmimo samo iskustvenu evidenciju o „primitivnim” narodima izloženu u radovima F. Boasa, B. Malinovskog, P. Radina ili C. Kluckhohna), niti ga je i jedna teorija mogla podržati do kraja s jakim argumentima. Takođe, mit nije ni neko proizvoljno izmišljanje (jer je uvek odgovor na sasvim određene izazove i ključne životne probleme, pa samim tim ima i neki svoj obavezni tok i ishod), niti pouzdano znanje o nekoj pojavi ili skupu pojava (jer niz kategorija kojima se u svojoj konstrukciji služi izmiču našem znanju i proveru); ali je njegova maštovitost najčešće izuzetna, kao što je u izvesnom smislu i jedan oblik znanja. Zatim, mit nije izraz gole emocije (jer hoće da je tumačenje prethodno intenzivno doživljene pojave), ni plod jednostavnog racionalnog svodenja (jer nije reč o ooremljenosti sveta u koji veruje, već o spekulativnom nacrtu tog istog sveta u kome vladau harmonija i jedinstvo života); i pored toga, in-

tenzitet doživljaja je od izuzetne važnosti za mit, kao što on nikada ne gubi potpuno svoju racionalnu komponentu. Zapravo, mit je tu da nas upozori da „racionalna tačnost nije dovoljna; mora da joj se pridruži još i transracionalna smisaonost. Možemo nazvati zadatkom mita da nam skrene pažnju na tu smisaonost”<sup>33</sup>). To, međutim, ne znači, kao što su neki istraživači mislili, da je mitu dovoljno prosto nešto dodati ili oduzeti da bi prestao da bude mit, odnosno da bi postao filozofski ili naučni iskaz. Problem je daleko složeniji i vodi nas razmatranju odnosa između mita i logosa.

---

<sup>33</sup>) Cigon, Olof, *Šta je mitologija?*, saopštenje u okviru ciklusa „Istraživanje mita”, III program Radio Beograda, 13. i 14. VIII 1979., u pripremi za štampu.

# JEDNO VIĐENJE ANTROPOLOGIJE /ETNOLOGIJE

---

U poslednjih nekoliko godina se u Francuskoj u krugovima antropologa/etnologa<sup>1)</sup> razvila intenzivna teorijska rasprava o načelnim problemima vezanim za ovu disciplinu. Na stranama časopisa i knjiga se sučeljavaju različite misaone struje, a povodom jednog međunarodnog simpozijuma o stanju i budućnosti antropologije u Francuskoj pariski *Mond* je situaciju rezimirao u naslovu svog članka — 29. 4. 1977. godine — „Francuska antropologija u krizi”. Postoji li odista kriza i kakvo je stanje u disciplini? Odgovore na ova pitanja potražićemo u knjizi koja se njima upravo bavi, nastojeći da ukažemo na trenutne dileme kao i na nedostatke njenog stanovišta.

Reč je o knjizi francuskog etnologa, profesora univerziteta Paris — VII, Mišela Panofa *Et-*

<sup>1)</sup> U Francuskoj termin „antropologija” je tradicionalno obeležavao fizičko izučavanje čoveka, dok je istraživačke običaje, društvenih normi i kulture „primitivnih” društava bilo svrstano pod terminom „etnologija”. Ta se podela danas, međutim, u strožem smislu izgubila — „etnologija” i „antropologija” se sve više prožimaju. Razlozi su mnogi: među ostalim uticaj anglo-saksonске teorije koja pod „antropologijom” podrazumeva sve ono što je vezano za izučavanje takozvanih „primitivnih” društava (u Engleskoj se najčešće govori o „socijalnoj antropologiji”, dok je u Americi prevashodno reč o „kulturnoj antropologiji” — sasvim šematski rečeno); uticaj Levi-Strosa, koji je svoj rad nazvao „socijalnom antropologijom”. Terminološka razlika između „etnologije” i „antropologije” u Francuskoj nema više presudni sadržinski značaj — po Levi-Strosovoj definiciji „antropologija” je onaj sledeći viši stepen uopštavanja u odnosu na „etnologiju” u sklopu jednog istog istraživanja; po njemu dakle nije reč o razlici između dve različite nauke. Videćemo međutim, da autor o kojem ćemo raspravljati drži do „etnologije” kao do nečeg specifičnog u odnosu na „antropologiju”. Bez obzira na to, a upravo zbog pomenutog sve većeg prožimanja, smatram da ovde nije potrebno insistirati na razlici između ova dva termina.



*nologija: drugi zamah*<sup>2)</sup>). Pisana je polemički i s namerom da postavi sva ona pitanja koja se danas nameću etnologiji — „kćeri kolonijalizma” (Levi-Stros) — s pokušajem da pruži istorijsko tumačenje njenog sadašnjeg stanja, prikazujući i njen mogući dalji razvoj. Ova najnovija Panofova knjiga u svojoj želji za sveobuhvatnošću, za sverazumevanjem, za spoljašnjim, ali istovremeno unutrašnjim pogledom na disciplinu čitaocu pruža ipak tek samo jedno moguće gledanje na sadašnji trenutak etnologije.

Vratimo se za trenutak unazad. Ovo nije prvo Panofovo opšte razmatranje etnologije. On je pored specifično etnoloških monografskih studija pisao i rasprave o pitanjima vezanim za etnološku praksu i za njeno mesto među drugim disciplinama. O ovome je 1968. godine zajedno sa Fransoaz Panof, nakon povratka sa jedne istraživačke misije u Okeaniji, objavio knjigu pod naslovom *Etnolog i njegova senka*. U toj su knjizi Panofovi raspravljali o ulozi i zadacima etnologa na terenu kao i o teoriji etnologije. Naglašeno su tada težili odvajanju etnologije od ostalih društvenih nauka, preuzimajući klasičnu distinkciju između etnologije i sociologije koja počiva na postulatu bitne heterogenosti između „primitivnog”<sup>3)</sup> i savremenog društva — što ne dozvoljava poređenje posmatranih činjenica u ta dva tipa društva. Međutim treba istaći da i pored toga što su njihove društvene strukture odista različite, one su ipak uporedive. Takav postupak poređenja je sa antropološkog stanovišta plodonosan jer dovodi u odnos jedno društvo sa drugim, ali i sa samim sobom. Ovo je značajno naglasiti jer se tek ovim pruža mogućnost da se takozvana „primitivna” društva više ne svrstavaju u prošlost čovečanstva, ne svode na

<sup>2)</sup> Michel Panoff, *Ethnologie: le deuxième souffle*, Payot, Paris, 1977, str. 197. Panof je između ostalog objavio sledeće knjige: *L'ethnologue et son ombre*, Payot, Paris, 1968; *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*, Payot, Paris, 1970.; *Bronislaw Malinowski*, Payot, Paris, 1972. — ova knjiga je nedavno objavljena kod nas u biblioteci „XX vek” pod istim naslovom, BIGZ, 1979. u prevodu Ivanke Bogdanović, sa posebnim Panofovim predgovorom jugoslovenskom izdanju. Panof je objavio još i *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, Paris, 1974 u saradnji sa Michel Perrinom.

<sup>3)</sup> Među antropolozima/etnologima ne postoji saglasnost oko termina kojim obeležavaju društva koja izučavaju. Nazivi su mnogi i svaki nosi neko posebno značenje, mada je rasprostranjeno saznanje da svaki naziv sadrži predrasude i nedostatnosti te se oni najčešće, danas, ipak koriste uz nužna ograničenja. Najčešće korišćeni nazivi su „primitivna”, „arhaična”, „egzotična”, „tradicionalna” društva. Vidi o tome na primer J. Caseneuve, „Le concept de société archaïque”, u G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, II tom, P.U.F., Paris, 1968, str. 423—433.

embrione, na zaostale faze evolucije društva čiji je krajnji cilj nužno industrijsko društvo. Danas znamo da ta društva nisu tek „zaostaci” već drukčiji modeli društva — društva koja su se drukčije usmerila, te stoga različita od naših. Ovakvo stanovište, koje je daleko od Panofovog, otvara nove mogućnosti sagledavanja i razumevanja „primitivnih” društava. Međutim kada su Panofovi 1968. razmatrali mogućnosti ovakvih širih posmatranja ili pak mogućnosti angažovanosti etnologa onda je njihov pristup u najmanju ruku bio bojažljiv. Kada je pak bila reč o određenju predmeta izučavanja etnologije onda su zapali u nejasnoće, jer su tvrdili da ona nema svoj specifičan predmet već svoj *raison d'être* nalazi u izvesnom odnosu prema izučavanoj stvarnosti — nije li to, međutim svojstvo svakog naučnog postupka? Deo tih pitanja i nedostataka nalazimo i u novoj knjizi Mišela Panofa, ali su takođe primetne i izmene u ocenama i gledištima, određenih problema, u odnosu na prethodnu.

Panof već u samom naslovu iznosi ideju o „drugom zamahu” smatrajući da je došao kraj jedne ere u toj disciplini i da se nalazimo na pragu njenog novog nadahnuća. Da bi obrazložio ovu svoju postavku on će u knjizi pokušati da razjasni uslove u kojima je etnologija nastajala i razvijala se, da istraži uzroke sadašnjih osporavanja njenih uporišta i konačno da proceni šta će to novo nadahnuće doneti — šta će se zbivati na planu etnologije tokom sledeće decenije.

U vreme kada se u Francuskoj razmišlja o uvođenju etnologije u srednje škole, kada se na mnogim univerzitetima otvaraju katedre etnologije — u sklopu discipline dovode se u pitanje njena polazišta. Mora se međutim istaći da ovo nikako nije samo stvar antropologije/etnologije već deo jednog mnogo šireg procesa opšteg osporavanja unutar svih društvenih nauka, odnosno osporavanja „uslova u kojima se proizvodi naučni govor i uloge ideologije u savremenim industrijskim društvima, jer problem je temeljno politički, a ne samo naučni ili kulturni” (str. 7) kaže Panof. Do ovakvog osporavanja dovela je takođe situacija u kojoj je društvena nauka postala „instrument dominacije pre nego li način oslobađanja” (Norman Birnbaum) i u kojoj se nauka zadovoljava fragmentarnim opisima fragmentovane stvarnosti. Osnovne optužbe upućene etnologiji Panof vidi u sledećem: tvrdi se da su etnolozi i etnografi „špijuni u službi kolonijalnih i neokolonijalnih autoriteta”, zatim da su etnolozi ne tako retko i rasisti (navodi se čak

i primer Malinovskog koji je u svom Dnevniku sa Trobrijanskih ostrva u određenim trenucima o urođenicima govorio kao o „prljavim crncima”, međutim, Panof pokazuje da je to daleko od stvarnog stava Malinovskog) i konačno da etnologiji nedostaje naučna ozbiljnost, da falsifikuje kao i da je zaslepljena svim mogućim predrasudama. Nakon tumačenja uzroka ovakvih optužbi uz kratke istorijske uvide u ta pitanja, Panof utvrđuje da i pored toga što ima istinitosti u svemu ovome i nepobitnih činjenica koje potkrepljuju slične kritike etnologija ipak poseduje relativnu stabilnost i kontinuitet. A etnologue koji kritikuju svoju disciplinu i padaju u stanja malodušnosti smatra „mazo-histima” jer je „etnologija — po njemu — sasvim sposobna da preispituje vlastitu praksu, da prepoznaje sopstvene greške i da svoje napore preorijentiše budući da je odana duhu strogosti” (str. 10.). Vidimo dakle da Panof veruje da etnologija može iz svih ovih teškoća da „ispliva”, međutim on tu i time odaje izvestan strah za „svoju” disciplinu, strah od njenog preobražaja upravo u svetlu njenog kolonijalnog nasleđa, njene instrumentalizacije u državno-vojne svrhe u pojedinim zemljama na uštrb trećih zemalja i njenog zahvatanja širih pitanja. Tako, konstatujući da je disciplina došla u razdoblje ozbiljnih potresa, on ipak ne smatra da ima razloga da u tome vidimo neki potpuni prevrat.

Poteškoće u etnologiji, istina, postoje a najveća je neosporno ta da uobičajeni predmet etnologije — „primitivna” društva — postepeno nestaje te da „ovakva današnja etnologija za desetak godina verovatno nikog više neće naći za izučavanje” (str. 31). U tom smislu se, na primer, sve češće javljaju glasovi koji ističu značaj i potrebu za radom u bibliotekama na obilju etnografskog materijala sakupljenog širom sveta, od prvih hronika misionara i osvajača do današnjih monografskih studija. U ovom „iščezavanju predmeta”, Panof vidi i posebnu opasnost, naime da francuski etnolozi odbace „etnologiju” i prihvate „antropologiju”. „Pristupanje antropologiji omogućilo bi etnologima da pobegnu u jedno „drugde”, nejasno i transcendentno po želji, odakle bi mogli da lebde iznad bedne gužve koja suprotstavlja društvene nauke jedne drugima, i ove sve zajedno prirodnim naukama (...) ovakva težnja i ambicija tipična je za filozofe, a ne za ljude od nauke” (str. 32). Autor na taj način iznosi (u prvom poglavlju „Križa etnologije ili etnologija krize?”) svoj ključni stav, naime da etnologija nije antropologija i da ne sme dopustiti da to postane, iskazujući istovremeno veoma negativan stav kako prema antropologiji

tako i prema filozofiji za koje smatra da se bave „nejasnim uopštavanjima”, te da im nije mesto u „etnologiji” ili blizu nje. Ne upuštajući se ovde u detaljniji komentar i posledice ovakvog Panofovog stava reći ćemo samo to da on i ovde otkriva svoje tradicionalističko viđenje etnologije i želju da je održi u nekim prevaziđenim okvirima.

Šta je onda za Panofa danas etnologija i kako je on određuje? „Etnologija je višegodišnje produbljeno i strpljivo izučavanje vrlo malih zajednica, specifičnim sredstvima, tokom kojeg se istraživač naizmenično, ako ne i istovremeno, nalazi unutar i izvan zajednice, a taj odnos sa izučavanom grupom čini sastavni deo samog istraživanja” (str. 35). Te „male zajednice” o kojima je reč, su po njemu „zajednice u punom smislu te reči”, odnosno bitno je to da društveni odnosi, ekonomska delatnost i ideološke reference jesu unutar grupe, dakle da nisu određeni spolja. Ili, ako je reč o grupama u savremenom društvu (koje takođe mogu biti predmet etnološkog istraživanja što predstavlja novinu u Panofovom pristupu predmetu discipline) onda one moraju da se odlikuju suprotstavljanjem globalnom društvu (nacionalnom ili međunarodnom) i da iz toga crpu minimum samostalnosti, kohezije i originalnosti u odnosu na spoljašnji svet — jednom rečju, u tako određen vidokrug spadaju manjinske grupe bilo sa etničkog, religijskog ili ekonomskog stanovišta. Za Panofa se, dakle, „specifičnost etnologije ne sastoji u arhaičnoj ili statičnoj prirodi izučavanih grupa ili društava, već u njihovom namernom ili nenamernom, suprotstavljanju, preovlađujućem načinu života ili/i vladajućoj ideologiji” (str. 36). I ovim određenjem i njegovim proširenjem na „male zajednice” u savremenim društvima Panof nastoji pošto-poto da istakne neku realno postojeću specifičnost svoje discipline, njenu nesvodljivost na druge društvene nauke, te da odredi njene međe unutar kojih druge društvene nauke „ne smeju” da zadiru, pa makar se i njen predmet pomerio sa isključivo „arhaičnih” društava. On želi da ostane na onom prvom stepenu sinteze prikupljenih etnografskih podataka (kao da samo prikupljanje etnografskih podataka ne zahteva i ne sadrži u sebi već neka teorijska, dakle hipotetična, polazišta) bojeći se da ga onaj korak dalje ka višem stepenu sinteze ne odvede u „antropologiju”, u „nejasna uopštavanja”, u zloslutne vode. Kao da antropologija i etnologija (ako već pravi strogu razliku među njima), nisu veoma tesno povezane, kao da se na mnogim mestima — teorijskim, istraživačkim — i ne podudaraju.

Postavivši u sasvim specifičnoj optici neka od osnovnih pitanja koja se nameću etnologiji Panof u sledeća dva središnja poglavlja daje istorijski pregled razvoja i teorijskih mesta nastanka etnologije, odnosno sadašnjih teorijskih gledišta u toj disciplini.

Poglavlje „Određeni pogled” predstavlja pokušaj da se kritički pristupi etapama etnološke misli, da se neka uvrežena mišljenja o pret-hodnicima ove discipline preispitaju, te da se „rehabilituju” ili istaknu neki zapostavljeni momenti istorije te misli. Etnologija se rađa i razvija tokom 19. veka: „tri preduslova etnološkog pristupa stvarima, u današnjem smislu, bila su tada zadovoljena — nužnost posmatranja ljudi kao predmeta naučnog istraživanja, neposredno doživljavanje iskustva ‚razlike’ i prihvatanje da društvenim promenama nisu potrebni ni komentari teologa ni tumačenja naturalista pošto ljudi stvaraju vlastitu istoriju” (str. 56). Ovako Panof sagledava pretpostavke nastajanja etnologije, te tvrdi, navodeći Dišea („nemoguće je u 18. veku naići na ‚antropološki’ diskurs koji bi bio odvojen od filozofskog ili istorijskog”)<sup>4)</sup> da pre 19. veka ne možemo govoriti o etnologiji. Ovaj podatak niko ne spori, međutim ono što izgleda smeta Panofu jeste činjenica da etnologija jedan znatan deo svojih korena ima u filozofiji, u filozofskoj antropologiji, da je ona dakle postojala na izvestan način u mišljenju koje je težilo da razume i tumači čoveka u širim teorijskim okvirima. Konstatujući da mnogi antropolozi/etnolozi upravo insistiraju na ovome, Panof sebi stavlja u zadatak da „otrese” te neželjene pretke i da pokaže da su se bavili „nejasnim uopštavanjima”.

Imajući ovo u vidu treba istaći da je „otkriće Amerike prvi put Evropejce suočilo sa potpuno različitim tipom društva i primoralo ih da poimaju jednu društvenu stvarnost kojoj nije bilo mesta u tradicionalnoj predstavi o društvenom biću. Drugim rečima otkriveni svet ‚divljaka’ bio je posve nepojmljiv za evropsku misao (...). Na obalama Atlantika istraživači su se suočili, kako piše u hronikama iz 16. veka, sa ‚ljudima bez vere, bez zakona, bez kralja”<sup>5)</sup> Ukazala se time prilika koja nije iskorištena ističe Panof pozivajući se na Bodrijara<sup>6)</sup>. Umesto da ovaj susret sa „drugim”

<sup>4)</sup> M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Maspéro, Paris, 1971.

<sup>5)</sup> P. Clastres, „Archéologie de la violence”, u časopisu *Libre*, br. 1, 1977, str. 138.

<sup>6)</sup> J. Baudrillard, *Le miroir de la production*, Castermann, Paris, 1973, str. 74.

---

postane polazište radikalnog sagledavanja jednog tipa društva u odnosu na drugo došlo je samo do pokretanja *interne kritike* Zapada, odnosno nije izvršeno, kako Panof kaže, „decentriranje” zapadnog stanovišta — do toga je došlo tek u 19. veku. U 18. veku su predstave o „plemenitom divljaku” i o „zlatnom dobu čovečanstva” bile, prema Panofu samo „književni mit u kome se odmarala Evropa tokom svoje ubrzane industrijalizacije” (str. 48). Panofova kritika traganja za „precima” seže i do osporavanja činjenica da su izveštaji, putopisi, hronike misionara, osvajača, putnika, avanturista, etnološki spisi — i mada pominje neke od tih spisa on će, na primer, opisujući sadržaj monografije Lafitua (J. F. Lafitau), *Moeurs des Sauvages américains*, Paris, 1724 (Običaji američkih divljaka) samo želiti da pokaže da taj sadržaj nije etnološki u onom smislu kako ga je on odredio. Ova njegova zapažanja i osporavanja su samo delimično tačna jer Panof u ovom odbacivanju etnološke prošlosti zaboravlja da ukaže na one klice mišljenja koje započinja „decentriranje” zapadne misli. Tako na primer, Panof uopšte ne ukazuje na činjenicu da Montenj (koga tek uzgred pominje) i La Boesi u tom dobu osvajanja predstavljaju „disonantne glasove” (P. Clastres), u odnosu na opšti potlačivački i izrabljivački duh (slično je sa španskim teologom i administratorom Las Casasom ali na drugi način). Montenj je u svom ogledu „Des coches” (O vozilima) 1580. godine napisao o „divljacima”: „I kako sve doći većina njihovih odgovora u razgovorima sa nama [Evropejcima] taj narod nam po svojoj prirodnoj jasnoći duha i doličnosti ni po čemu nije inferioran”; i „jako se plašim da smo svojim dodirrom uveliko ubrzali pad i propast ove druge hemisfere [Amerike], i da ćemo im veoma skupo naplatiti naše stavove i umeće”). Zabeležimo i to da Ruso ni jedanput nije pomenut. Panof se, dakle, sasvim jasno ograđuje od „predaka”, želi da zaobiđe te „loše uticaje”, kao da priželjkuje da se etnologija stvorila *ex nihilo*.

Osvrnimo se sada podrobnije na 19. vek i evolucionizam za koje Panof smatra da su i suviše zanemarivani — dok se u raznim priručnicima društvenih nauka danas sve više ističe upravo taj 18. vek koji on ne želi u svojoj baštini kao i poslednje decenije 20. veka. On tvrdi da je etnologija u tim svojim „počecima” krenula dobrim putem istražujući uzroke pojava i zasnivajući se na istorijskom materijalizmu, ali da je potom ovakav put zanemaren, i odstranjen u prilog funkcionalističkog pristupa.

7) Montaigne, *Essais*, 3 tom. Librairie Générale Française, Paris, 1972, str. 158—159.

„Uticaj evolucionizma, nadasve Darwinovog, bio je presudan za razvoj etnologije” kaže Panof (str. 58), a njene osnovne pojmove iskovali su velikani, danas više pominjani nego čitani, koji su se posvetili misli o evoluciji: Bahofen, Maklenan, Men, Morgan, Tejlor, Frejzer; i ne samo to, upravo su ovi kabinetski naučnici dali odlučan podsticaj za „terenska” istraživanja. Panof izdvaja Morgana kao najznačajnijeg među njima jer je kao i Darwin počeo dosledno da proverava svoje hipoteze činjenicama, da istražuje vremensku uzročnost koja može da se odredi i posmatra, te se nije bavio samo „spekulacijama polazeći od nekih opštih principa”. Nadalje Panof u svom pleoajeu za L. Morgana, zasnivajući se na radovima R. Makariusa i E. Terraya<sup>9)</sup>, odbacuje uobičajene prigovore upućene Morganovoj teoriji i izdvaja četiri ključna doprinosa: Morgan jasno ustanovljava metod uzročnog tumačenja fenomena „razlike”, postojanja „drugog” (društava različitih od naših) — on nema nikakve veze sa tumačenjem pomoću geografskog determinizma koje je Monteskijska učinilo popularnim; Morgan je zatim izložio tezu da sva ljudska društva mogu da se poredi s obzirom da prepoznatljivi elementi u svakom od njih čine koherentan sistem na koji se može primeniti strogi metod tumačenja — ova „pred-strukturalistička” ideja (str. 76) primenjena je u njegovoj čuvenoj knjizi *Systems of consanguinity and affinity of the human family* (1871); treći doprinos Morgana je isticanje pojma komplementarnosti i sukoba dva momenta — „societas” i „civitas” — prisutna u svakom društvenom poretku zasnovanom na srodstvu i braku; najznačajniji doprinos je međutim, prema Panofu korišćenje metode istorijskog materijalizma (str. 78). Drugim rečima, upravo Morgan, smatra Panof, provodi „decentriranje” zapadnog logosa što tek omogućava samosvojno izučavanje tog „drugog”.

Ipak, veli Panof, etnologija nije produžila tim zacrtanim putem. Istorija kao pojam dugo nakon toga nije zanimala etnologue i bila je praktično „uklonjena” sa drugim idejama izniklim u 19. veku. Etnologe je više zanimalo da odgovore na pitanje „kako” neko društvo ili zajednica opstoji, nego na pitanje „zašto” je to tako. I Panof ilustruje ovu svoju tvrdnju o težnji ka istraživanju mehanizama i funkcionisanja društva tvrdnjom Evans-Pričarda: „savremena etnologija u celini uzevši stoji na konzervativnom stanovištu, jer je mnogo više pri-

<sup>9)</sup> R. Makarius, „Présentation” za Morgan L. H., *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971; E. Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Maspéro, Paris, 1969.

vlači teoretiziranje fenomena ravnoteže i faktora stabilnosti nego li društvenih pokreta i težnji ka promeni".<sup>9)</sup>

Evolucionizam i istorija se, dakle, oko 1920. godine gube pred snažno nadolazećim funkcionalizmom. Dolazi do pomeranja etnologije ka sistematizaciji istraživanja na terenu, većim zahtevima za strogošću i produbljivanju istraživanja. Statični pogled na ta daleka društva bio je potkrepljen Dirkemovim insistiranjem na koheziji i menaničkoj solidarnosti „primitivnih“ društava i Boasovim isticanjem da se kao predmet istraživanja uzme u obzir celokupnost kulture, što se podudarilo i sa objektivnim uslovima u tadašnjim „arhaičnim“ društvima koja su pružala sliku statičnosti i stabilnosti, kaže Panof. Ovakav Dirkemov uticaj bio je dominantan kod britanskih antropologa posredstvom Redklif-Brauna, dok u Francuskoj to nije bio slučaj jer tada profesionalni etnolog/antropolozi nisu praktično ni postojali (prva velika francuska etnološka ekspedicija „Dakar-Džibuti“ krenula je 1931. g. dok su Redklif-Braun i Malinovski stigli na „teren“ već 1906., odnosno 1914. godine). Funkcionalizam kao razdoblje u istoriji etnologije odlikuje, prema Panofu, napuštanje uzročnog tumačenja pojava, holistički pristup, insistiranje na koheziji društva, iscrpnost i „sklonost estetiziranju“ (str. 106) težnja ka književnom uobličavanju izlaganja, prema čemu Panof ima negativan stav.

Funkcionalizam je prednost davao izučavanju kulturnih pojava (kultura shvaćena kao sistem referencija koje prihvata određeno društvo) u odnosu na društvene (društvo kao dinamika odnosa među ljudima). Slično je sa strukturalizmom. Razmatrajući strukturalnu antropologiju na početku poglavlja „Radikalno osporavanje ili iluzija anti-etnologije“ Panof ističe da je ona pronašavši uporište u lingvističkom modelu poverovala da je našla onu strogost koja će je izjednačiti sa prirodnim naukama (str. 113). I ona je kao i funkcionalizam po strani ostavila istoriju, a tragajući za „stanovištem imanencije“ i za nepromenljivim elementima ljudskog duha ona se u potpunosti udaljila od subjekta koji je nosilac pojava koje je proučavala. Recimo ovde, sa Klastrom (P. Clastres), da je „osnovni nedostatak strukturalizma u okviru socijalne antropologije taj da se o društvu, o konkretnom 'primitivnom' društvu ne govori, niti o njegovom načinu funkcionisanja, o unutrašnjoj dinamici, o ekonomiji i politici; treba međutim istaći da je značaj Levi-Strosovog rada o *Elementarnim strukturama srodstva* i o mitovima

<sup>9)</sup> E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1951.



neosporan, kao što je neosporno i mesto mita i srodstva u „primitivnim“ društvima, međutim taj rad nam ništa ne kazuje o njihovom društvenom biću, o njihovoj društvenoj specifičnosti.”

Pored strukturalizma postoji u Francuskoj danas veoma prisutna struja onih etnologa koji smatraju da etnologiju ne treba dovoditi u pitanje i da treba mirno raditi bez puno teoretiziranja, proizvodeći radove manjeg teorijskog obima — gomilajući ih strpljivo i pomno jedne na druge. U ovakvoj konstelaciji scijentizma s jedne strane, i upotrebe društvenih nauka u državno-vojne svrhe (kao na primer u SAD sa eklatantnim primerom projekta Kamelo<sup>10</sup>) odnosno njihove instrumentalizacije s druge, u okviru okoštalih univerzitetskih struktura dolazi do osporavanja „univerzalnosti zapadnog logosa“, do osporavanja njegove sposobnosti da govori o tom nesvodljivom „drugom“ — „primitivnom“ društvu. Moralo je u takvoj situaciji doći do „nove anti-scijentističke etnologije“ (str. 143) koja „sknavi“ disciplinu, kaže Panof, tako što poziva „laike“ da učestvuju u istraživanju, ili što nagoveštavaju mogućnost novog odnosa između posmatrača-istraživača i posmatranog u kome bi došlo do izvesne harmonije, „do oslobađanja stvaralačkih energija“. Panof osuđuje ovakve nove pokušaje, prodore, kao „puko moralizatorsko osporavanje discipline“ ali ipak smatra da pobornici ove potrebe za preispitivanjem, te zahtevi za povratak „doživljenom“ (za razliku od mekih težnji da se zanemari „plodotvornost terenskog iskustva“) i otvaranje discipline pozitivno podstiču traganje za novim pravcima.

Nalazeći se u središtu današnje situacije etnologije i na pragu mogućih pravaca delanja kako ih prikazuje Panof dolazimo i do poslednjeg dela knjige i do njenog poslednjeg pitanja „Šta da se radi?“. Treba pre svega reći da se Panof, za razliku od svojih stavova od pre desetak godina, ovde zalaže za unekoliko angažovaniji pristup problemima „malih zajednica“ u savremenim razvijenim društvima, kao što su etničke manjinske grupe, strani radnici itd — sada uključeni u oblast istraživanja etnologije — mada izražava skepsu u pogledu uspeha takve militantne etnologije, i pored toga što postoje neki vrlo uspešni radovi vezani uz neposredan angažman njihovih autora. Ovakvo delovanje etnologa u okviru svoje zemlje povezano je i sa „isticanjem svakodnevice“ (str. 172) kao mogućeg pravca istraživanja nove etnologije. Reč je zapravo o tome da se nakon decentriranja ponovo javlja proces izvesnog „centriranja“, po-

<sup>10</sup>) Upor. I. L. Horowitz, *The Rise and Fall of Project Camelot*, M.I.T. Press, Cambridge (Mass.), 1967.

novnog usredotočenja na ono što nas okružuje, prelaska sa „egzotike” na „endotiku” — a da ovakav pristup već ima svoje poklonike svedoči, na primer, činjenica da je u okviru veoma ugledne antropološko/etnološke biblioteke *Terre Humaine* izdavačke kuće Plon u Parizu (među prvim objavljenim knjigama bile su knjige Levi-Strosa *Tužni tropi*, 1955. god. i *Strukturalna antropologija* 1958) objavljen niz knjiga,<sup>11)</sup> monografija, o životu i radu pojedinih ljudi, određenog zanata ili poziva u našim društvima — etnološke studije o jednom bravaru, o ribaru itd.

Međutim pored ovih militantnijih, angažovanih stremljenja i usmerenosti na ono što nas okružuje, što je tu oko nas u neposrednoj blizini, a nama zapravo daleko i nepoznato i što otvara nove mogućnosti istraživanja i delanja, postoji i pravac povratka na pitanja vezana za dinamiku, ekonomiju i politiku društva. U poslednje vreme se, tvrdi Panof, evolucionistička problematika, istorija i istorijski materijalizam vraćaju u etnologiju „nakon što su velikim delom bili odstranjeni funkcionalizmom i strukturalizmom”. Njihov uticaj u određenim krugovima je znatan, a to je vezano za sve češće uvođenje marksizma u etnološka razmatranja (Terray, Meillassoux i Godelier su među poznatijim predstavnicima ove struje).<sup>12)</sup> Panof smatra da je ovaj uspon metoda uzročnog tumačenja pojava, zasnovanog na istoriji i materijalizmu, „dobra prilika da materijalistička problematika privuče nove talente i da time pruži mogućnost da se etnologija trgne iz starih navika” (str. 177). Ovakav postupak pokreće, u istraživanju „primitivnih” društava niz problema i teškoća što i Panof sagledava. Dovoljno je pročitati neke kritičke osvrte na radove gore navedenih autora pa da to uočimo.<sup>13)</sup> Postoji naime opasnost od primene dijamatovskog marksizma, od pukog prenošenja i kalemljenja šema vulgarnog determinizma, od traženja onog čega u „primitivnim” društvima nema i, dakle, od iskrivljavanja stvarnosti i društvenog bića tih društava.

<sup>11)</sup> Vidi na primer Adelaïde Blasquez, *Gaston Lucas serrurier*, Plon, Paris, 1976; ili Pierre Jakez Helias, *Le cheval d'orgueil*, Plon, 1973.

<sup>12)</sup> C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspéro, Paris, 1975.; M. Godelier, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspéro, Paris, 1973. Za E. Terraya vidi napomenu 8.

<sup>13)</sup> Na primer, kritičko razmatranje Godelierove knjige (napomena 12) u Baudrillardovoj knjizi (napomena 6), ili pak kritički osvrt na Meillassouxovu knjigu (vidi nap. 12) A. Adlera, „L'ethnologie marxiste: vers un nouvel obscurantisme?”, u časopisu *L'Homme*, br. 4, 1976, str. 118—128, ili Samir Aminov osvrt na istu knjigu u časopisu *L'homme et la société*, br. 39—40, 1976, Paris, str. 35—37.

---

Diskusije oko ovih pitanja i dalje traju, mogli bismo zapravo reći da su one tek započele. Panof smatra da će uticaj istorijskog materijalizma postepeno biti veći.

Panofovo viđenje etnologije je simptomatično za proces previranja u društvenim naukama, za traganje za novim rešenjima i pravcima teorijskog i praktičnog rada. Kao što smo videli njegov načelni stav je da etnologija treba da ostane specifična disciplina u odnosu na ostale društvene nauke, da se i dalje bavi svojom praktičnom stranom, terenskim istraživanjem, i da proširi svoje polje rada i na segmente savremenih društava. Jasno je da ga prožimanje etnologije i drugih društvenih nauka u sklopu jedne šire shvaćene antropologije ne privlači, štaviše on sve čini da bi takvu mogućnost udaljio. Najdalje što ide je priznavanje neophodnosti „da se etnologija trgne iz starih navika” i da se odlučnije vrati metodu uzročnog tumačenja. I pored toga što je evoluirao prihvatajući neka nova gledišta on ostaje u tradicionalnim okvirima. Nigde nema ni traga od bilo kakvog kritičkog pristupa. Čak i svojim izborom autora i teorija, koje razmatra ili zanemaruje, on rečito progovara o svom načelno negativnom stavu prema teorijsko-kritičkom pristupu, odnosno prema njegovom uključivanju u etnološka razmatranja. Panof pominje istorijski materijalizam, govori o njegovom rastućem uticaju u etnologiji, ali rekli smo već, uopšte ne spominje Rusoa, a možemo li pri tome Marksa, pa dakle i jednu veoma značajnu struju u antropologiji zamisliti bez jednog Rusoa, ili na primer bez filozofije prosvećenosti odnosno bez misaonih korena jedne kritičke linije u društvenim naukama. Svaka problematika društvenih nauka nastaje postepeno na temeljima koji sežu daleko u istoriju ideja, i to u jednom mnogostrukom procesu. U tom smislu negirati Rusoa, na primer, pa makar to bilo u okviru pragmatičnije shvaćene etnologije znači odvojiti se od jedne „misli o čoveku” koja je itekako relevantna u društvenim naukama, naročito za antropologiju. [Panof slično ostavlja u senci M. Mosa (Marcel Mauss)]. Panof stoga pada u protivrečnost kada se poziva na istorijski materijalizam s jedne strane, a odriče se filozofskog nasleđa i kritičkog pristupa s druge — ili možda misli da u tome nema ničeg protivrečnog.

U Francuskoj se u antropologiji danas krče novi putevi, nastoje se, za razliku od Panofa postavljati temeljna pitanja i iznalaziti staze ka odgovorima na njih. Među tim raznim misaonim strujanjima možda su najzanimljivija traganja u sklopu političke antropologije. Zasnivajući se na vlastitim terenskim istraživanjima, mahom u

„primitivnim“ zajednicama Latinske Amerike i Afrike izvestan broj antropologa se vratio na pitanja o poreklu države, vlasništva, porodice. Ovaj povratak je praćen temeljnim preispitivanjem predašnjih odgovora na pitanja o poreklu... njihovim kritičkim sagledavanjem, u nastojanju da se što je moguće radikalnije zahvati problematika koja je i te kako relevantna za nas, danas i ovde, jer teži da osvetli početak procesa koji je doveo do društva onakvog kakvog ga mi poznajemo, a time da nam otkrije jedan bitan momenat za njegovo razumevanje.





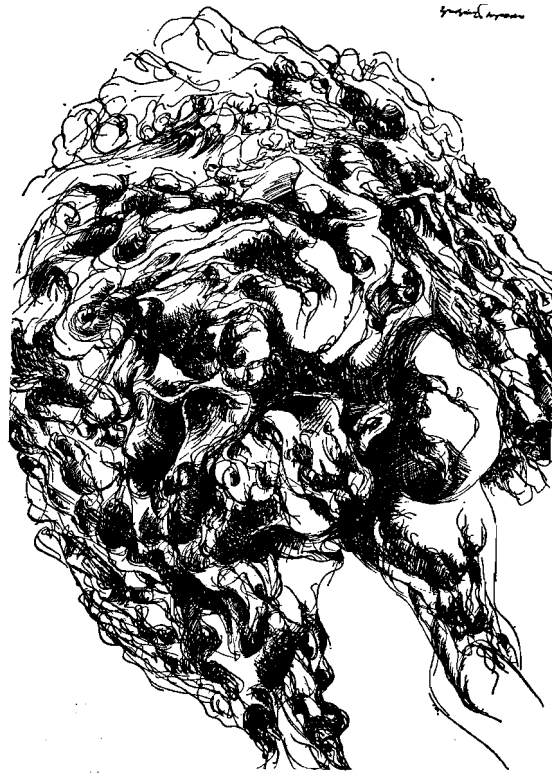
---

III DEO

---

# ZBIVANJA

---



# IZDAVANJE POEZIJE U FRANCUSKOJ\*

---

Francuski izdavači jednodušno izjavljuju: poezija se ne prodaje, poezija nema publiku. To datira već odavno. U *Kritičkom pregledu novih francuskih pesnika*<sup>1)</sup> koji je objavio 1952. godine Žan Rusio navodi: „Posle rata, poezija, koja je doživela novi procvat između 1940. i 1944. godine, ponovo je postala stvar pojedina. Izdanje ‚autora‘ ponovo je opšte pravilo”.

Izraz „ponovo” ukazuje uzgred da je takva situacija bila i pre drugog svetskog rata.

Nekoliko godina kasnije, Žorž Munen je razmatrao ovaj problem u eseju, danas dobro poznatom, *Poezija i društvo*<sup>2)</sup>. On je zaključio da veliki izdavači nastavljaju da objavljuju poeziju, čak je izdaju i više: Katalog Menkura de Frans (Mercure de France) sadrži 120 pesnika za 1956. godinu, 70 za 1922. i 34 za 1897. godinu. Međutim, veliki izdavači to mogu samo zahvaljujući „jednoj vrsti „kompenzacije”... uspešni autori — gotovo nikada pesnici, a nikada novi pesnici — pokrivaju troškove izdavanja neuspešnih autora (izdanja poezije).”

Evo sada podataka koje je objavila *Bibliografija Francuske*<sup>3)</sup> na osnovu ankete koja se odnosi na 1976—1977. godinu<sup>4)</sup>. Prema ovoj anketi, prodaja knjiga iz poezije je bila tako

\*1) Françoise Han, L'edition de poesie en France, prilog pisan specijalno za *Kulturu*.

\*) Seghers, Paris, 1952.

\*) Presses Universitaires de France, Paris 1962.

\*) Publication du Syndicat National de l'Édition.

\*) tj. od septembra 1976. do septembra 1977.

slaba da je spojena sa prodajom knjiga iz oblasti teatra kako bi mogla da se statistički prati. Zajedno, ova prodaja predstavlja 0,4% prometa francuskih knjižara (17.053 franka u odnosu na 3.910.382 franka). U ovom periodu, objavljeno je 540 naslova iz poezije i pozorišta u 1.573.485 primeraka i 5770 romana u 136.068.069 primeraka, tj. jedva nešto više od jedne knjige iz poezije ili teatra na 100 romana.

Kako se objavljuju ova dela iz poezije čiji je broj tako malen?

Uglavnom u malom tiražu. Uobičajeni tiraž za jednog mladog pesnika je 300—500 primeraka koji će ostati dobrim delom neprodati. Tiraži tekućih izdanja pesnika o kojima govori ceo svet iznose obično 2000 primeraka. Podsetićemo da je Sen-Džon Pers, godine kada je dobio Nobelovu nagradu, prodao 80 primeraka svojih zbirki pesama.

Da bi osigurali rentabilnost ili bar pokrili troškove ovih edicija, izdavači često pribegavaju „prethodnim izdanjima”: jedan sasvim mali broj primeraka (trideset, na primer), štampanih na finom papiru i sa nekom originalnom gravurom, ponudi se kao pretplata po visokoj ceni. Kolekcionari i bogati prijatelji autora — ako ih ima — kupuju ove dragocene primerke koji su numerisani i na taj način omogućuju tekuće izdanje.

Retki su izdavači koji mogu da objavljuju samo poeziju. To su stvaraoci, kao Gi Levi-Mano (Guy Lévis-Mano) ili Ružri (Rougerie) u Mortmaru koji često štampaju i izdaju samo ono što vole. Oni su poznati po kvalitetu izrade.

Da bi ostvario velike tiraže, izdavač treba da se orijentiše na klasične pesnike za školska izdanja. Od savremenih pesnika jedino je Žak Prever sa zbirkom *Reči* postao „bestseller”.

Ipak, ima džepnih izdanja čiji tiraž može da dostigne nekoliko desetina hiljada primeraka. U nekim edicijama, kao u Galimarovoj *Poeziji*, publikuju se vrlo poznata imena i tekstovi već objavljeni u tekućem izdanju: Iv Bonfoa (Yves Bonnefoy), Rene Šar (René Char), Gijevik (Guillevic), Mišel Leris (Michel Leiris), itd. Pre nekoliko godina učinjen je pokušaj da se izdaju odmah u džepnom formatu neobjavljene zbirke malo poznatih autora, ali ovo izdanje više ne postoji. U biblioteci *10×18* (K. Buržoa), koja je posvećena uglavnom esejima, nalazi se nekoliko knjiga pesama (Peliže, Rista). Od izdavača strane poezije treba pomenuti izdavačku kuću Obije-Montenj (Aubier-Montaigne) i nji-



hovu dvojezičnu biblioteku kao i izdavača Maspéro (Maspéro) koji u svojoj *Maloj biblioteci* upoznaje čitaoce sa knjigama pesnika trećeg sveta. Dvojezična biblioteka *Oko sveta* (A-tour du Monde) prestala je da izlazi u izdanju Segera koji sada ponovo uvodi neka velika imena u svoju čuvenu ediciju *Pesnici današnjice* (Poètes d'Aujourd'hui); ostale knjige su rasprodane i neće se ponovo izdavati.

Pomenućemo posebno biblioteku *Mala sirena* Ujedinjenih francuskih izdavača koja nudi, po ceni sličnoj za džepna izdanja, često neobjavljene tekstove, lepo opremljene u platnenom povezu.

Na kraju treba izneti iskustvo izdavača Editions St-Germain des Prés, koji je 1969. godine počeo da izdaje *Poezija I* po ceni od jednog franka za svesku (otuda ime) u tiražu od 50.000 primeraka, objavljujući posle klasika (od Rimbafa do Malarnea) i velikih modernih autora (od Koktoa do nadrealista, od Kadua do Fole-na) nove pesnike i strane pesnike. Ovo izdanje, koje se objavljuje u obliku časopisa zbog poreskih pravila i poštanskih tarifa, finansira se od oglasa, a njegovi kritičari mu zameraju da je „jedini časopis u kome pesme treba tražiti među stranicama oglasa”. Ipak, ono ima i svoje pristalice: u francuskim ekonomskim prilikama, možda je ovo jedini način da poezija prodre van kruga pesnika.

U celini, u poređenju sa ogromnim širenjem knjige džepnog formata drugih književnih rodova, poezija je i ovde u lošijoj situaciji.

Vlada daje pomoć u obliku dotacija koje se dodeljuju Nacionalnom centru za književnost. To su mali iznosi za sasvim mali broj naslova. Kriterijumi za dodelu nisu uvek jasni. Bilo kako bilo, ne može se očekivati da u jednoj kapitalističkoj zemlji država finansira izdavanje poezije; ono mora da počiva na istoj komercijalnoj osnovi kao i drugi oblici izdavanja. Pošto u tome ne uspeva, objavljivanje poezije se svodi na izdanja autora.

Zakon o književnoj i umetničkoj svojini, koji je donet 1957. godine, određuje pravne konture ovog izdavanja: autor plaća izdavaču izradu, štampanje i distribuciju knjige. U praksi stvari drugačije stoje. Često, pesnik mora da sakupi izvestan iznos na ime pretplate. Izdavač prihvati da objavi zbirku tek kada mu pesnik preda ovaj iznos. Izdavač se uopšte ne bavi prikupljanjem pretplate, on samo odštampa oglasne biltene i dostavi ih autoru. Paradoks je očigledan: sam pisac mora da nađe kupce. Na-

ravno, kada obiđe krug prijatelja i porodice, još je daleko od sume koju izdavač traži i ne preostaje mu drugo nego da dopuni iz svog džepa, ako ima. Ovaj sistem je naveliko primenjivan u izdavačkoj kući Seger za malu biblioteku P. S. (koja je prestala da izlazi već pre nekoliko godina). Drugi izdavači ga i dalje primenjuju. Kada se delo izda, autor dobije primerke za svoje pretplatnike i kada se zbirka pošalje kritičarima i knjižarama, izdavač je tog trenutka obavio svoju ulogu. Ako je kritičari ne oglašaju, a knjižare ne prodaju, nastaje situacija koja je opisana na početku ovog članka.

Događa se, isto tako, da izdavač jednostavno zatraži otvoreno od pesnika neku sumu da bi publikovao njegovu knjigu. Posle objavljivanja, najpošteniji predaju pesniku sve primerke i ostavljaju ga da se snalazi sa njima kako zna. Drugi daju autoru samo autorske primerke i ne čine ozbiljnije napore kako bi prodali ono što ih nije ništa koštalo i na čemu su već ostvarili izvesnu zaradu pošto su cene, koje takvi izdavači traže autorima, znatno više od stvarnih cena izdavanja knjige.

U takvoj situaciji, pesnici su dugo patili u potaji, jer niko nije hteo da prizna da je platio samo da bi ugledao svoje ime na koricama. Od pre izvesnog vremena, oni nastoje da se povežu i nađu leka onome što se naziva samoizdavanje ili paralelno izdavanje. Obrazuju se grupe koje same štampaju — ponekad jednostavno mehanografski umnožavaju — dela svojih članova, prodaju ih oko sebe i daju na prodaju knjižarima, svojim poznanicima. Ovi poslovi se obavljaju uvek dobrovoljno i bez plaćanja, uz posao koji im obezbeđuje egzistenciju. Najteže je naći dovoljno vremena. Može li se raditi 40 časova nedeljno, štampati i povezivati knjige, zatim prodavati i pored svega toga biti oran za pisanje pesama?

Međutim, ove grupe ne samo da publikuju knjige kao i izdavači, već se bore protiv njih kada im se učine nepošteni. Stoga je osnovan Komitet autora za borbu protiv nesavesnih izdavača, koji izdaje mesečni časopis i organizuje različite akcije, kao dodeljivanje „nagrada”: pozlaćena ajkula od 10 m najpohlepnijem izdavaču...

Izdavanje časopisa predstavlja izraz prirodne želje — ili potrebe — za samoizdavanje. To treba imati na umu da se ne bismo čudili prividnom paradoksu — dupliranju časopisa iz poezije u zemlji koja ne čita poeziju. Anketa, koju je objavio izdavač J. M. Plas (J. M. Pla-

ce) 1. januara 1979. godine, obuhvata 250 časopisa<sup>3)</sup>). Neki od njih su vrlo poznati, dok drugi i bez veće širine uživaju znatan ugled, ali većina dopire samo do malog kruga čitalaca. Njihova finansijska ravnoteža je uvek nesigurna. Zašto ih izdaju? Na prvom mestu, kaže se u anketi, „da bi izbegli gotovo redovno odbijanje izdavačkih kuća koje su opsednute rukopisima i koje ne žele da dovode u pitanje svoj novac i svoj ugled zbog nekog nepoznatog autora; da bi izbegli poniženja i opštu neefikasnost izdanja autora; i najzad da bi početniku omogućili postepen prelaz od nekoliko odvojenih pesama do kompletne prikupljene zbirke”.

Časopis povećava pesniku šansu da će ga više čitati, jer će časopis doći bar do ruku okoline svakog od objavljenih pesnika u jednom broju.

Još veći paradoks predstavlja veliki broj pesnika koji se javljaju ili pokušavaju da se jave na jednom tako nesigurnom terenu. U Francuskoj, pesnici se međusobno čitaju i nemaju veću publiku van svog kruga. Biti uvršćen među pesnike donosi uglavnom neprijatnosti u društvenom životu. Ili tačnije, uprkos prozaičnosti svakodnevnog života, duhovne tuposti široko raširene putem mas medija, uprkos duboko usađene vere u profit, neki pojedinci nastoje da se čuje jedan drugi jezik. Ovaj jezik još nije našao svoj eho u narodu, a razlozi su predmet mnogobrojnih rasprava... među pesnicima.

Nedavno kada je časopis *Evropa* objavio jedan broj posvećen književnosti Bosne i Hercegovine, organizovano je književno veče u Jugoslovenskom kulturnom centru u Parizu. U toku diskusije neko je počeo da čita pesme. Još jednu pa još jednu. Nekolicini francuskih pesnika koji su se tamo našli to je bilo isto toliko simpatično koliko i neuobičajeno. U Francuskoj, nikom ne bi palo na pamet da čita pesme jedne večeri koja za to nije bila posebno predviđena.

Ovde se nalazimo pred problemom koji je više društveni nego književni. Da bismo objasnili zašto Francuzi ne čitaju poeziju, morali bismo prvo da objasnimo mnoge druge pojave savremene istorije.

<sup>3)</sup> Enquête auprès de 250 revues littéraires. Poésie, J. M. Place, Paris, 1979.

---

**BOJANA PEJIĆ**

---

# **CENTAR BOBUR I IZLOŽBA PARIZ - MOSKVA 1900-1930.**

---

Centar za kulturu i umetnost Žorž Pompidu (Centre d'art et de culture Georges Pompidou) u Parizu, popularno nazvan Centar Bobur (Centre Beaubourg) po trgu na kome se nalazi, nedavno je ušao u četvrtu godinu svog postojanja. Francuski predsednik Pompidu je 1969. godine doneo odluku o osnivanju jednog velikog kulturnog centra, i posle dve godine raspisan je međunarodni konkurs za arhitektonsko rešenje objekta. Na konkursu su pobedili Englez Ričard Rodžers (R. Rogers) i Italijan Renco Piano (R. Piano). Po njihovim projektima je sagrađena velepna zgrada koja je za javnost otvorena krajem januara 1977. Poštujući jedan u suštini marloovski pristup kulturi, ovaj centar pokušava da zadovolji dvostruku funkciju: s jedne strane on je mesto gde se čuva umetnost prošlosti (kraj prošlog i umetnost XX stoleća), a sa druge, on je prostor u kome se svakodnevno prati kreativni trenutak našeg vremena, i to na svim područjima kreativnog izražavanja — vizuelne umetnosti, arhitektura, dizajn, književnost, film, pozorište, muzika, i novi oblici umetničkog izražavanja — performans, video, i dr. U okviru Centra deluje nekoliko institucija: Javna biblioteka (Bibliothèque Publique Information), Centar za industrijsko stvaranje (Centre de Création Industrielle), Institut za muzička istraživanja (IRCAM — Institut de Recherche Acoustique/Musique), ogranak Francuske kinoteke (Cinémathèque française) i Nacionalni muzej moderne umetnosti (Musée National d'Art Moderne). Poslednji sprat ove kuće rezervisan je

---

za velike međunarodne manifestacije ili veće retrospektive likovnih umetnika. Pored ovoga, u Centru Bobur postoji čitav niz galerija, ateljea, sala za predavanja ili video i filmske projekcije. Programi koji se ovde spremaju, kada je to moguće, šalju se po čitavoj Francuskoj, a programi u samom Centru se odvijaju svakodnevno, i dešava se da ih ponekad ima i preko sto u jednom danu. Ovako velika aktivnost Centra Bobur neosporno govori o značaju koji on ima za francusku sredinu, a u slučaju nekih većih projekata, može se uočiti i njegova uloga u svetskoj kulturi.

Centar je krenuo sa ambicioznim programom i još ambicioznijim idejama, i danas, posle trogodišnjeg rada, moguće je sagledati profil njegovog delovanja, uvideti koliko su pristalice njegove koncepcije bile u pravu ali i koliko su se ostvarile sumnje u ispravnost njegove kulturne akcije. Pre svega, treba reći da je poduhvat Francuza zasnovan na ideji „animacije kulture”. Po rečima prvog Predsednika Centra, Zana Milijea (J. Millier) „Bobur pokušava da provocira novu vrstu senzibiliteta” i to radi na „čitljiv, razumljiv, didaktičan i otvoren način”. U velikom delu programa Centra to se dosledno sprovodi, ali to se ne bi moglo reći za celokupan program. Posle tri godine od otvaranja, potvrdile su se neke rezerve koje su iskazali oni koji nisu verovali u dobronamernost deklaracija Boburovog programa. Ova mišljenja su se javila još pre otvaranja samog Centra, ali neka od njih, sada su potkrepljena podacima iz već održanih programa.

Osnovna primedba koja se može izreći na rad Centra Bobur je kritika njegovog osnovnog koncepta. Ova je kuća naime, jedan od (mnogih) postojećih pokušaja *centralizacije kulture*. To je očigledno iz površnog uvida u budžet (godišnji troškovi za opstanak i programe Bobura kreću se u visini od 30 miliona dolara<sup>1)</sup>, što je, po nekim statistikama, trećina sredstava koja se godišnje troše u Francuskoj za kulturu, pa je očigledno da je u takvoj organizaciji kulturnog života francuska provincija vidno zanemarena. Međutim, ovakvo smišljeno ulaganje u jedan centar, uslovilo je koncepciju rada Bobura koja je zasnovana na svesnoj (i jasnoj) nameri francuskih „animatora kulture” da reinkarniraju položaj Pariza kao bastiona evropske i svetske (dakle, ne samo francuske) kulture i umetnosti. Ova tendencija se najbolje može sagledati ako se izvrši analiza velikih međunarodnih manifestacija koje Bobur organizuje. One, pored svog istorijskog značaja (koji se ne može osporiti) po-

<sup>1)</sup> C. Friday Paul, „Beaubourg, A Magnificent Toy”, *Art News*, vol. 78 Jan, 1978.

kazuju upravo „francusko viđenje” istorije i sadašnjosti, koje bi trebalo da Pariz predstavi kao mesto u kome je umetnička kreacija uvek nailazila na plodno područje i razumevanje (što je u određenom istorijskom periodu bio slučaj), ali sam akt organizovanja, „animiranja kulture” se jasno ocrtava kao težnja da se Pariz predstavi kao mesto žive kreacije, „ovde i sada”, što je veoma diskutabilno i proizvoljno zaključivanje.

*Veliki projekti — Pariz: Njujork, Berlin, Moskva*

Centar Bobur je tokom prošle godine završio svoj prvi program velikih izložbi najavljen prilikom njegovog otvaranja: dve značajne retrospektive — Marsela Dišana (održane 1977) i Kazimira Maljevića (1978) i međunarodne „koprodukcije” *Pariz—Njujork* (maj—septembar 1977), *Pariz—Berlin* (juli—novembra 1978) i konačno, *Pariz—Moskva 1900—1930* (maj—novembar 1979). Organizovanje tri poslednja projekta upravo ilustruje francusku nacionalističku težnju koja je realizovana pomoću internacionalnih instrumenata. Nepravедno bi bilo negirati svaki značaj ovih manifestacija, i proglašavati ih „vežbama u nacionalnoj gimnastici”, kako se ponekad čini. Ove su izložbe trenutak za procenu i proveravanje umetničkih vrednosti bliže prošlosti i pokušaj kritičkog osvrta na umetnost prve tri četvrtine našeg stoleća. To je prilika da se široka publika informiše o tim vrednostima. Upravo zbog toga je izuzetno važna koncepcija tih projekata, koja bi trebalo da poseduje objektivnost u pristupu.

Sve tri izložbe su organizovane, bar na deklarativnom planu, sa težnjom da se komparativnim metodom pruži uvid u različite kulture, i da se, uz poštovanje i toleranciju, predstavi međusobni odnos različitih sredina. Na tim izložbama je, ipak, prisutna pomenuta nacionalna motivacija Francuza da vide Pariz kao centar sveta umetnosti, jer se, po mišljenjima mnogih, sva moderna umetnost „prelamala” baš ovde. Ako bi ovakav zaključak bio relevantan za neke trenutke istorije, on za sadašnjost svakako nije. Dok za umetnost bliske prošlosti može biti važan nacionalni momenat (poreklo umetnika, sredina) pri čemu se mogu pratiti „nacionalne” karakteristike, a onda i odnosi različitih kulturnih sredina (Moskva, Berlin, Njujork, Pariz), u savremenim tokovima umetnosti nacionalna pripadnost je potpuno irelevantan podatak. Ako danas jedna velika institucija kulture kakav je Bobur, u sklopu svog koncepta savremenog delovanja, prihvati jedan model pristupa pojavama koji je strogo nacionalno obojen, onda postaje jasno da ona nije u stanju da sagleda stvarni tok zbiva-

nja u savremenoj umetnosti, kritici ili teoriji. Umetnost poslednjih decenija je *decentralizovana*, što se može lako uočiti na izložbama savremene umetnosti kao što su *DOKUMENTA* u Kaselu, ili *Pariski bijenale mladih umetnika*, koji su davno odustali od nacionalnih selekcija. Isto tako, Venecijanski bijenale koji je zadržao svoje paviljone, jasno pokazuje da je umetnost danas prevazišla nacionalno jer se posle razgledanja paviljona upravo kristališe ideja o određenom umetniku, ili tendenciji u umetnosti, a ne o dominantnosti usko nacionalnih selekcija. Na tim izložbama je uočljivo da su veliki umetnički centri činjenica od marginalnog značaja za umetnikov *rad* (bavljenje umetnošću), ali, i to se mora reći, ne i za tržište umetnosti. Prihvatanje nacionalnosti kao *metoda* u Centru Pompidu, dakle, pokazuje se kao nedovoljno shvatanje savremenosti.

Pored ovoga, „slučaj Bobur” je simptom situacije (na svetskom planu) u kojoj su umetnost i kultura *ilustracija* prestiža vlasti. Koncentracija kulturne (ali ne samo kulturne) moći znači i koncentraciju materijalnih sredstava, pa se zanesenjačka vizija o „dobro vođenoj kulturnoj politici” razbija i pretvara u sliku u kojoj politika, koncentracijom subvencija, koncentriše kulturna dobra i informacije, da bi mogla lakše da ih kontroliše. Izuzetno osetljivo pitanje prestiža u slučaju Bobura je bilo jasno i pre otvaranja kada su njegovi saradnici u izjavama za štampu i intervjuima otvoreno govorili da je zamišljeno da Bobur bude pandan velikim umetničkim centrima u Sjedinjenim Državama.

Imajući u vidu pomenutu spregu umetnosti i politike, treba reći i da se organizovanje velikih kulturnih manifestacija, kao što su izložbe *Pariz—Njujork*, *Pariz—Berlin* i *Pariz—Moskva*, odvija na visokom međudržavnom nivou (što je i logično), i tu se često, što je opet još logičnije, ispoljavaju faktori koji francuske organizatore primoravaju na kompromisna rešenja, jer u takvoj raspodeli organizacije „faktor umetnosti” nije dominantan, već pojedinačni interesi dve sredine. U tom slučaju je neophodno zadovoljiti interese a ne prezentirati umetnost, iz čega sledi da informacija koja se pruža (izložba) ne može da odgovara realnoj slici umetnosti koja je predstavlja.

Sve tri izložbe imale su za cilj da istorijski i kritički pristupe umetničkim strujanjima našeg veka i da komparativnim metodom pridu razvoju (kulturno i istorijski) različitih sredina, da rasvetle njihove kontakte, ukažu na eventualne integracije, razmene umetnika. Sve tri izložbe, pored bazičnog likovnog materijala, obuhvatale su manje izložbe, koncerte, pozorišne predstave,

filmske i video projekcije, preglede književnosti; pravile „rez” u vremenu i prostoru. Ovaj triptih izložbi, međutim, nije uspeo da prevlada poznati dorivalovski „paricentrizam” i sve tri, manje više, zastupaju tezu o slobodi umetničkog stvaralaštva koju je jedino bilo moguće u potpunosti sprovesti u Parizu, kome je „istorija išla na ruku”.<sup>2)</sup>

Izložba *Pariz—Njujork* razmatrala je veze francuske i američke umetnosti, razmene ideja i kontakte umetnika u periodu 1905—1965. Ova retrospektiva jednog velikog toka umetnosti ovog stoleća obuhvatala je detaljno sve faze odnosa dve sredine, uticaj francuske umetnosti na američku (prve decenije veka) i američke na francusku (peta i šesta decenija), uz obradu događaja iz svake sredine posebno, preciznu sliku o važnim izložbama, privatnim kolekcijama umetničkih dela.<sup>3)</sup> Ova izložba je organizovana upravo u trenutku kada je u likovnoj kritici postalo (ponovo) aktuelno pitanje odnosa Starog i Novog kontinenta<sup>4)</sup> i ona je neosporno doprinela ozbiljnijem tumačenju odnosa američke i francuske umetnosti, ne padajući u grešku da arbitrira u jednom ili drugom pravcu. Obiman katalog i izuzetna postavka doprineli su kompletnijoj rekonstrukciji zbivanja.

*Pariz—Berlin 1900—1933.* je putem paralela i kontradikcija pokazala odnose dve sredine, i po obimu je bila prva velika izložba nemačke umetnosti posle rata. Značaj ove manilestacije je i u činjenici što je organizovana u sredini koja nije, kroz istoriju, pokazivala preveliko interesovanje za zbivanje u nemačkoj umetnosti. Ovo je bila prilika da se, ipak, ispravi ta greška i da se realno sagledaju vrednosti u nemačkoj i francuskoj umetnosti i možda uoče neki novi momenti. Izložbi su upućene neke zamerke, ali njena kritičnost i otvorenost prema pitanju odnosa umetnosti i politike je bila izuzetno dobra, a obuhvatala je ogroman dokumentarni materijal, — manifeste i izjave umetnika, fotografije, filmove, što sve omogućuje da se prodre u stvar-

<sup>2)</sup> B. Dorival, *Pariska škola*, izdanje „Jugoslavija”, Beograd, str. 16. Dorival je, naime, svestan da je Pariz imao „čistu” sreću. Iz istorije je poznato da je ovaj grad privlačio umetnike ne samo da bi uživali u Luvru. Na pitanje francuskih novinara zašto je iz Nemačke došao u Pariz, režiser Bili Vilder odgovara: „To nije bila moja, već Hitlerova ideja”.

<sup>3)</sup> Vid. prikaz, J. Denegri, *Umetnost* br. 56, Beograd, 1977.

<sup>4)</sup> A. B. Oliva, *Europa/America. Le due avanguardie diverse*, ed. Deco Fress, 1976; William Rubin—Mercedin Pleynet, *Paris—New York, situation dans l'art*, ed. Chêne, Paris 1978.



nost zbivanja na umetničkom planu prve tri decenije, imajući u vidu i činjenicu „godine 1933”.<sup>5)</sup>

*Pariz—Moskva: koncepcija*

Izložba je otvorena posle trogodišnjih pregovora i priprema. Organizovali su je Ministarstvo za kulturu i muzeje Sovjetskog Saveza i Centar Žorž Pompidu. Materijal potiče iz četrdeset i tri sovjetske ustanove kulture (muzeji, biblioteke, instituti i privatne zbirke), a, pored Francuske, još dvanaest zemalja je pozajmilo umetničke radove, tako da je na ovoj izložbi prikazano 2 500 eksponata i dokumenata. Zastupljene su sledeće oblasti (i za svaku postoji po jedan francuski i jedan sovjetski komesar, koji je istovremeno i autor teksta u katalogu izložbe): plastične umetnosti (slikarstvo, skulptura), primenjene umetnosti, arhitektura i urbanizam, umetnost revolucionarne propagande, plakat, pozorište i balet, muzika i fotografija. Pored izloženog materijala, izložbu prate filmske i video projekcije koje se odnose na umetnički ili istorijski trenutak, organizuju se koncerti (retrospektiva Skrjabina i panorama savremenih umetničkih tendencija u SSSR-u), otvorene su izložbe „Sovjetski plakat 1925—30.” i „Rusi u Parizu 1919—1939”. U pariskim knjižarama u vreme održavanja izložbe se mogu naći knjige i studije vezane za rusku umetnost, književnost, arhitekturu, a čitavi brojevi nekih časopisa su posvećeni ovoj problematici. Izložba je provocirala jedan kolokvijum organizovan, odmah po otvaranju u Boburu, na Sorboni, na kome su učestvovali uglavnom levo orijentisani intelektualci, pod nazivom *Kultura i snaga komunista*, a koji je bio veoma kritički raspoložen prema retrospektivi u Boburu.<sup>6)</sup>

Veliko interesovanje koje je u francuskoj javnosti izazvala ova izložba, veće nego za prethodne dve, vezano je više za fenomene ruske /sovjetske umetnosti, nego za sagledavanje kulturnog dijaloga ruske i francuske sredine. To je svakako posledica činjenice, kojoj je u Parizu dat veliki publicitet, da je veliki broj umetničkih dela po prvi put predstavljen stranoj publici, i to posle četrdeset godina ležanja u depoima sovjetskih muzeja. Ovaj elemenat *je trebalo* da bude pokazatelj određenog „otvaranja” sovjetske kulturne politike prema savremenoj umetnosti.

<sup>5)</sup> Vid. prikaz, D. Simić-Lazar, *Umetnost* br. 67, Beograd 1979.

<sup>6)</sup> Autorizovana izlaganja učesnika kolokvija objavljene u „Culture et pouvoir communiste, l'autre face de „Paris—Moscou”, Sorbonne 5 et 6 juin 1979, *Recherches*, no. 39, Paris, octobre 1979.

Cilj organizatora je, po rečima jednog od sovjetskih komesara, Poljevoja, da ovom izložbom „ujedine dokumente i mnogobrojna dela različitih žanrova, da ih sistematizuje u cilju da stvore jednu *realnu sliku* (podvukla B. P.) razvoja umetnosti prvih tridesetih godina XX veka, i da pruže uvid u opšte i pojedinačno u umetnosti i kulturi dve zemlje” i „pokažu *objektivnu viziju* (podvukla B. P.) istorije umetnosti tih zemalja”, jednostavno da „restauriše umetnički dijalog Istoka i Zapada”.<sup>7)</sup>

Međutim, da bi se mogao rekonstruisati dijalog, neophodno je prethodno poznavati umetnički identitet svake sredine pojedinačno (poreklo i kontinuitet ideja u plastičkim umetnostima, ili drugim oblicima stvaralaštva) jer je samo tako moguće shvatiti njihov dijalog.

U takvoj situaciji, izložba *Pariz—Moskva* je trebalo da zadovolji dve funkcije: da predstavi dve umetnosti (i kulture) i da razradi njihove veze. Međutim, u samom polazištu je bilo jasno da poznavanje francuske umetnosti nije stvar koja bi trebalo da brine jer se o toj umetnosti dovoljno zna, a tokom dve prethodne izložbe za to se pružila prilika, ali isto tako je odmah bilo jasno da poznavanje ruske/sovjetske umetnosti (kada je u pitanju poznavanje originalnih dela) nije čak ni do danas realizovano u dovoljnoj meri. Zbog toga je bila izuzetno važna koncepcija organizatora (od kojih se sa pravom mnogo očekivalo) upravo u slučaju selekcije ruske/sovjetske umetnosti i rekonstrukcija stvarnih umetničkih zbivanja na tom terenu.

Ova izložba je očekivana sa velikim nadama da će osvetliti neke etape razvoja „umetnosti Istoka” koje do sada nisu dovoljno poznate, mada su do sada izašle studije o toj umetnosti širom sveta, bilo u knjigama<sup>8)</sup> ili časopisima<sup>9)</sup>. Ruska umetnost je naročito u šestoj deceniji bila predmet kritičkih ili teorijskih pristupa stručnjaka. Poslednje dve decenije tek počinje da se uviđa pravi značaj koje je ruska/sovjetska umetnost

<sup>7)</sup> Katalog izložbe *Paris—Moscou*, ed. Centre Georges Pompidou, Paris, 1979, str. 10.

<sup>8)</sup> C. Gray, *The Russian Experiment: Russian Art 1862—1922*, ed. T & H, London, 1962; T. Andersen, *Moderne Russische Kunst 1910—1925*, Copenhagen, 1967; J. E. Bowlt, *Russian Formalism*, 20th Century Studies, no. 78, Centerbery, 1972; J. E. Bowlt, *Russian Art 1875—1975*, New York, 1976; R. Williams, *Artists in Revolution 1905—1925*, ed. Indiana Univ. Press, Bloomington, 1977.

<sup>9)</sup> *L'arte moderna*, br. 44, 48, 1967; *Cimaise* br. 85—86, 1968; *Art and Artists* br. 61, 1971; *WH101* br. 7—8, 1972; Kod nas je o ovoj problematici publikovao studije dr Lazar Trifunović, *Izraz*, Sarajevo, br. 5 i 11, 1957, i *Umetnost* br. 13, Beograd, 1968.

imala u istoriji umetnosti XX veka, koji je po mnogim autorima ključni momenat za razumevanje plastičnog senzibiliteta naše epohe. Isto tako, neosporno je da ruska avangardna umetnost može da posluži i za bolje razumevanje savremenih tokova u umetnosti poslednje decenije<sup>10)</sup>. Pored pisanih materijala, izložbe ruske/sovjetske umetnosti su još jedna mogućnost da se informiše o zbivanjima u umetničkim krugovima<sup>11)</sup>, ali i pored svega, ne bi se moglo reći da posedujemo sintetičnost događaja u Rusiji, naročito posle 1917. godine.

Od jedne velike međunarodne manifestacije očekivalo se mnogo, možda i zbog činjenice da je poznat stav sovjetskih stručnjaka prema nerealističkim tendencijama u umetnosti, i možda se očekivalo čak da su se „merila vremena” vremenom modifikovala, to više što su sovjetski organizatori na konferenciji za štampu organizovanoj povodom ove izložbe izjavili da će se ista izložba otvoriti u Moskvi za sovjetsku publiku za vreme Olimpijade 1980.

Pokušaćemo ovde, koristeći se primerima iz izloženog vizuelnog materijala (izuzimajući šire prikaze dobro obrađene arhitekture i urbanizma, i fotografije koja je sasvim marginalno i usko zastupljena), da pokažemo koliko je izložba *Pariz—Moskva* pružila realnu sliku dve umetnosti tokom tri decenije, trudeći se da ostanemo na graničnoj liniji dijaloga dve sredine.

Kulturni i umetnički susret Francuske i Rusije začet je još pre početka ovog veka, i, prema napomeni organizatora, 1900. treba shvatiti više kao simboličan termin koji obeležava početak novog doba nego kao tačan trenutak kada su stvorene prve veze. Postavka izložbe realizovana je tako da poštuje hronologiju pojava i zbivanja, mada hronologija nije bila ideja-vodilja organizatora. Materijal je raspoređen tako da se godina Revolucije pojavljuje kao centralni da-

<sup>10)</sup> 1922: *Izložba ruske umetnosti*, Berlin, organizacija Narkompros, realizacija Erenburg i Lisicki; 1925: *Međunarodna izložba dekorativnih i primenjenih umetnosti*, Pariz; 1929: *Savremena umetnost sovjetske Rusije*, Njujork; 1959: (prva zvanična retrospektiva sovjetske umetnosti posle rata), Diseldorf; 1962: *Dve decenije eksperimenta u ruskoj umetnosti 1902—1922*, Grosvenor Gallery, London; 1967/68: *Ruska umetnost od Skita do naših dana*, Grand Palais, Pariz; 1968: *Pregled ruske umetnosti 1900—1925*; 1971: *Ruska avangarda*, Muzej moderne umetnosti grada Pariza; 1971: *Umetnost u revoluciji: sovjetska umetnost i dizajn od 1917*, organizacija Art Council, Hayward Gallery, London (predgovor i koncepcija C. Gray); 1974: *Od ravni ka prostoru: Rusija 1916—1924*, Galerie Gmuzvnska, Diseldorf; 1977: *Rusko i sovjetsko slikarstvo*, Metropolitan Museum, Njujork; 1977: *Rusko slikarstvo 1890—1917*, Frankfurt na Majni; 1978: *Revolucionarna avangarda 1912—1930*, MOMA, Njujork.

<sup>11)</sup> Vid. I. Subotić, *Umetnost* br. 13, Beograd, 1968.

tum, što je neosporno i sa stanovišta društvenih zbivanja i organizacije kulturnog života u Rusiji a istovremeno ovo je granica koja je važna za kulturne veze sovjetske države sa stranim sredinama, znači i sa Francuskom.

Likovni materijal je organizovan u tri velike celine: *umetničke avangarde 1905—1917*. (razvoj plastičkih umetnosti — slikarstvo i skulptura, primenjene umetnosti i arhitektura; pravi kontakti i početak kulturnog dijaloga sa Francuskom kada se primaju prvi uticaji i kasnije oformljuje autonomija likovnih jezika); period vezan za događaje oko i *neposredno posle 1917*. (procvat formi umetničkog izražavanja koje su neposredno vezane za izmenu načina života — agitprop, plakat, primenjene umetnosti, a zatim pozorište, film i fotografija); i konačno *period 1920—1930*. (nastavak istraživanja na likovnom području koja u formalnom smislu vode do redukcije predmeta u umetničkom delu, s jedne strane, a sa druge, obnova realističkih tendencija u umetnosti; razvoj arhitekture i urbanizma; slabi dodiri sa stranim sredinama).

#### *Dijalog*

Umetnička klima u Rusiji na samom početku veka obeležena je interesovanjem za nacionalni izraz u umetnosti koje karakteriše ideologiju slikara *Peredvižnjika*. Mihail Vrubelj, pripadnik ove grupe, a slikar koji „otvara” izložbu *Pariz—Moskva*, razlikuje se od ostalih članova po interesovanju za mitološki motiv. On je umetnik koji u rusko slikarstvo inauguriše duh secesije, koja i u ostalim delovima Evrope poprima sve odlike internacionalnog stila. Vrubelj će postati uzor prvoj generaciji ruske likovne Moderne okupljenoj u grupi *Svet umetnosti*. Grupa odbacuje reformatorske afinitete *Peredvižnjika*, otvorena je prema evropskim strujanjima i nacionalni i realistički izraz u umetnosti smatra beznačajnim za moderni izraz. Grupa izdaje časopis *Svet umetnosti* u kome članovi (Bakst, Benua, Vrubelj, Somov, Đagiljev) „obrazuju publiku i slikare”, a inspirisani su idejama minhenske secesije, francuskog simbolizma i *Art nouveau-a*. Prilozi u ovom časopisu odigrali su veliku ulogu u upoznavanju ruskih umetnika sa francuskom i nemačkom umetnošću, ali i upoznavanju tih sredina sa ruskom prošlošću i kulturom. Đagiljev će u Parizu (1909—12) organizovati gostovanje Ruskog baleta i izložbe ruske umetnosti, što je doprinelo da se francuska sredina zainteresuje za umetnička zbivanja na istočnoj strani kontinenta.

Po mišljenju Kamile Grej (C. Gray), 1904. godina označava otvorenije orijentisanje ruskih

umetnika prema Parizu, i tada uticaj Minhena počinje da bleedi. Ovoj situaciji su doprineli i veliki privatni kolekcionari Sergej Ščukin, koji poseduje zbirku od 221 slike, a među njima celokupnu francusku avangardu (Pikaso, Matis, Mone, Renoar, Sezan, Gogen, Deren), i, nešto umereniji Ivan Morozov (poseduje Vlamenka, Bonara, Vijara, Majola, Pikasa, Sinjaka). Na poziv Ščukina 1911. u Moskvu dolazi Matis, čija su platna „Igra” i „Muzika” u Ščukinovoj zbirci.

Poznavanju francuskog slikarstva doprinosi i grupa *Plava ruža* (osnovana 1906). Njeni članovi (Kuznjecov, Sarjan, Petrov-Votkin, Larionov i Gončarova) suprotstavljaju se koncepcijama grupe *Svet umetnosti* i njihovoj „istorijskoj papazjaniji” raznih umetničkih stilova. Onu ulogu koju je za prvu generaciju slikara odigrao Vrubelj, za ovu drugu će odigrati slikar Borisov-Musatov. Grupa izdaje časopis *Zlatno runo* (izašlo 197 brojeva) u kome se dosledno objavljuju priloge o francuskoj umetnosti od impresionizma, a časopis ima i francuskog dopisnika Aleksandra Merseroa (A. Mercereau), koji često putuje u Moskvu gde organizuje izložbe savremene francuske umetnosti.

Godine 1910. u Petrogradu, u želji da naruše društveni konformizam, umetnici osnivaju grupu *Karo pub* i traže od Merseroa da koncipira izložbu francuskih kubista i fovista. Na toj izložbi se pored Francuza, po prvi put pojavljuje mlada ruska avangarda: braća Burljuk, Larionov, Gončarova, Kandinski, Popova, Jakulov, a i umetnici koji su pod velikim uticajem Sezanovih motiva: Končalovski, Faljk, Maškov. Kod Gončarove, a i nekih drugih se već oseća veliko interesovanje za rusku narodnu umetnost. Po mišljenju Gončarove ruska umetnost svoju originalnost crpi iz orijentalnog nasleđa, i tako se suprotstavlja „vulgarizirajućem uticaju sa Zapada”. Primitivistički stil Gončarove i Larionova, inspirisan narodnim stvaralaštvom, prvi je znak savlađivanja stranih uticaja, a u ruskoj umetnosti označava početak njene likovne autonomije.

Ovih godina (1908—11) su česta putovanja ruskih umetnika u Pariz; Arhipenko, Lipšic, Zatkan, Šternberg, Šagal, Aljtman se neposredno uključuju u kubizam. U Parizu 1909. godine Ruskinja Marija Vasiljeva osniva „Akademiju Vasiljev” kroz koju prolaze umetnici iz raznih evropskih zemalja. Među mnogim predavanjima treba pomenuti izlaganje Lunačarskog „Mlado francusko slikarstvo” i dva Ležeova iz 1913. i 1914.

U Rusiji se 1912. osniva grupa *Magareći rep* čija aktivnost znači svestan raskid sa uticajima iz Evrope. Ova grupa je često izlagala sa čla-

novima *Plavog jahača*, sa kojima im je zajedničko interesovanje za narodno stvaralaštvo i dečje radove. Pripadnici *Magarećeg repa* — Larionov, Gončarova, Maljević i Tatlin već su formirani kao snažne umetničke individualnosti.

Tokom sledeće dve godine (1912—14) drugi veliki talas ruskih umetnika odlazi u Pariz (Punji, braća Pevzner i Gabo, Jakulov, Tatlin, Eksterova, Udalcova, Boguslavskaja, Filonov). Neki izlažu sa grupom *Section d'or* čiji će članovi Le Fokonije, Glez, Metsenže i Leže predavati ruskim slikarima. Ova druga generacija, međutim, poseduje duboko poznavanje francuskog slikarstva, ali ih njihov radikalizam primorava da prekinu sa uzorima i prošlošću. Prodiranje ruske umetnosti u parisku sredinu kulminira 1912. kada na Salonu nezavisnih učestvuju čak 78 ruskih slikara.

Za rusku umetnost je po mnogo čemu značajna 1913. Tada Marinetti posećuje Moskvu i jasno se uočava razlika između italijanskog i ruskog futurizma. Larionov i Gončarova, posle primitivističkih i kubofuturističkih iskustava osnivaju pokret *rajonizma (lučizma)* koji Majakovski shvata kao „kubističko tumačenje impresionizma“. Tatlin radi svoje prve kontra-reljefe, a Maljević prve suprematističke studije (crteže za futurističku operu). Možda bi ovde trebalo pomenuti i čvrstu vezu između ruske likovne umetnosti i pozorišta koja je uspostavljena još za vreme *Sveta umetnosti*, i koja traje sve do konstruktivizma dvadesetih godina. Iste godine Filonov, pri Savezu omladine, osniva prvu rusku futurističku organizaciju (neke akcije futurističkog tipa su organizovala braća Burljuk još 1908), a Matjušin prevodi najvažnije delove Metsenžeovog „O kubizmu“ koje izlazi samo godinu dana posle francuskog izdanja. Maljević na izložbi *0,10* objavljuje Suprematistički manifest koji potpisuju Punji, Boguslavskaja, Kljun, Maljević i Menjkov.

Period do 1917. godine je izuzetno značajan i zbog kulturnih veza. To je vreme intenzivnog umetničkog dijaloga u kome tokom prve decenije veka dominira francuski uticaj, da bi sledeće decenije ruska umetnost stekla potpunu autonomiju u likovnom izrazu. Plastična likovna rešenja koja su predstavljena na izložbi *Pariz — Moskva*, a koja su radili ruski slikari, stoje na visini rešavanja problema do kojih francuski slikari nisu nikada stigli. Ruski su umetnici dijalektički prevladali francuski uticaj, koji je kao i za neke druge umetničke sredine, bio ogroman, ali taj uticaj je u ruskoj umetnosti bio samo polazište za dublje razmatranje formalnih elemenata slike (manje skulp-

ture gde tok razvoja nije tako radikalnan). Ras-kidanje sa predmetnim u slici, odbijanje figu-rativnog izraza, usavršavanje konstrukcije oblika i koncentrisanje na unutrašnja svojstva forme su neki od problema koji su interesovali ruske slikare, a način rešavanja, naravno zavisno od svake ličnosti, je na onom stepenu koji Evropa nije do tada poznavala.

Na vest o Revoluciji 1917. mnogi slikari i umet-nici se vraćaju u domovinu (Sternberg, Kan-dinski) ali neki se nastanjuju za stalno u Parizu (Sutin, Arhipenko, Zatkin, Lipšic). U burnim danima Oktobra nastavljaju se istraživanja na području likovnog, ali posle izvršene revolucije, društveni prioritet stiču drugačije forme izra-žavanja (plakat, agitprop, film, pozorište). To je doba kada se manje stvaralo u ateljeu, a više u školi ili na ulici.

#### *Deset dana koji su potresli svet*

Period oko i posle 1917. godine značio je veću koncentraciju na rešavanje vitalnih pitanja, i tesna veza sa stranim sredinama se prekida. Nasleđena situacija u zemlji (neprosvećenost, nepismenost), ekonomska pozicija (glad, neraz-vijenost industrije) i politička situacija (strah od kontrarevolucije, građanski rat i rat sa Polj-skom) nisu dozvoljavale veliko angažovanje na toj strani.

U zemlji se, međutim, dešavaju stvari na pod-ručju primenjenih umetnosti koje donekle za-državaju razvojni put započet početkom veka, ali se uporedo razvijaju sasvim novi oblici rada.

Primenjena umetnost u Rusiji je prošla sličan put koji i slikarstvo. Saradnja sa industrijom počinje u vreme *Art nouveau*-a, kao i u osta-lim evropskim zemljama. Za vreme rada grupe *Svet umetnosti* i atmosfere internacionalizma, razvija se ideja o sintezi umetnosti, pa su sce-nografija, kostimografija, upotrebni predmeti i unutrašnja dekoracija bili izuzetno razvijeni. Arhitekta Fedor Šehtelj je radio izvanredne se-cesionističke enterijere, dok je Vrubelj u svoje predmete unosi elemente narodnog stvaralaš-tva. Kubofuturizam utiče na primenjenu umet-nost, a suprematistička rešenja Maljeviča i kon-tra-reljefi Tatljina kompletno menjaju odnos prema predmetu u umetnosti, sto se odražava i na upotrebni predmetima. Anatolij Striga-ljov, jedini sovjetski komesar koji se na studio-zan način bavi problematikom sovjetske umet-nosti, smatra da se upotrebni predmeti u periodu pre 1917. mogu okarakterisati kao „kontra-dizajn”, a ne dizajn u uobičajenom smislu reći.

Proklamacija Majakovskog „Umetnost na ulicu“ nalazi prvog tumača upravo u primenjenim umetnostima. Parole Oktobra i prvi pokušaji demokratizacije umetnosti i kulture odvijaju se na ovom području — agitprop, plakat, dostižu onaj nivo „umetnosti za mase“ kakav istorija nije poznavala. Umetnost revolucionarne propagande, pored plakata i parola, predstava agitpropa obuhvatala je i upotrebne predmete, i bila prvi pokušaj u podizanju svesti narodnih masa. Sadržajno, poruke su varirale od onih koje na satiričan način ukazuju na propali režim do onih koje veličaju heroje Revolucije, a dvadesetih propagiraju bolju proizvodnju. Formalno, ove poruke su oblikovane tako da koriste elemente narodne umetnosti, suprematistička ili konstruktivistička rešenja, ili su pak oblikovane veoma tradicionalistički (uglavnom van velikih gradskih centara), i to naročito kada je u pitanju monumentalna plastika (uz izuzetke Tatljina i Rodčenka).

U prvom trenutku, kada materijalno nije bilo moguće realizovati monumentalne zamisli, po celoj zemlji su rasli improvizovani spomenici. Među kasnije realizovanim spomenicima mogu se razlikovati tri tipa: revolucionarne nekropole (spomenici herojima), zatim spomenici koji veličaju univerzalne vrednosti (sloboda, Revolucija) i konačno spomenici ličnostima koje su bile nosioci revolucionarnih ideja u svetskoj i ruskoj prošlosti. Sećajući se ovog perioda, arhitekta Meljnikov kaže: „Da smo tada ostvarili sve što smo bili zamislili (srećom, to nije bilo moguće) onemogućili bismo stvaralaštvo mnogim sledećim generacijama“.

Važniji oblik agitpropa bile su revolucionarne proslave (godišnjica Revolucije, Prvi maj) za koje su scenografiju radili umetnici, a nekada su kreirali i čitave predstave za te prilike (Aljtman, Vesnjin).

Tih godina sve štamparske delatnosti (plakat, oprema knjiga) imaju izuzetan značaj. Osnivaju se škole i ateljei, u proizvodnju se uključuju umetnici (Popova, Lisicki, Šternberg, Rodčenko).

#### *Dva monologa*

Godine neposredno po Oktobru znače zatišje na relaciji Pariz—Moskva. Informacije se rede izmenjuju, skoro da ih uopšte nema, osim individualnih kontakata (Erenburg). Prvi intenzivni susreti dešavaju se oko 1924. radi priprema za Međunarodnu izložbu dekorativnih i primenjenih umetnosti koja se održavala 1925. godine u Parizu.



U novoj državi, raskidanje sa tradicijom i obračunavanje sa ukusom sredine, okuplja umetnike i formuliše se kao „levi front umetnosti”. Mnogi od tih umetnika (Maljević, Tatlin, Kandinski, Rozanova, Rodčenko, Brik) u prvim godinama Oktobra obavljaju odgovorne dužnosti u organizovanju kulturnog života, većinom u oblasti obrazovanja, pri Odeljenju za likovne umetnosti (IZO), osnovanom 1918. Ovo odeljenje vodi Šternberg, Umetničku školu u Moskvi (VHUTEMAS — Visoki državni atelje za umetnost i tehniku) vodi Tatlin, a Slobodni petrogradski atelje (SVOMAS) vodi Aljtman u Petrogradu.

Na individualnom planu, u suprematistička istraživanja Maljevića se aktivno uključuju Sjutin, Rozanova i Popova. 1919. Lisicki izlaže svoje „proune”, Rodčenko crno-bele studije, a Maljević na svojoj samostalnoj izložbi iste godine izlaže „Beli kvadrat na beloј osnovi”.

Ruska umetnost (slikarstvo, manje skulptura) tokom prve dve decenije veka prolazi kroz proces koji se može definisati kao kretanje od sadržaja prema formi, ovih ranih dvadesetih godina doživljava suprotan proces — ponovo se okreće sadržaju. Tradicionalističke tendencije u ruskoj umetnosti, kako izložba *Pariz—Moskva* uputno i obilato pokazuje, postojale su sve ovo vreme, i od 1921. sve se jače ispoljavaju. Ponovo se uspostavlja ideologija slikara Peredvižnjika (slikari Brodski, Grekov). Društvo štafelajnih slikara (OST) vraća se konzervativnom likovnom izrazu (Denjeka, Pimenov), ali neznatno modifikovanom u stilu „modernizma”. Grupa *4 umetnosti* vezuje se za probleme „bliske” novom društvu.

U delu izložbe koji se odvija pod nazivom „Realizam dvadesetih godina” od francuskih umetnika zastupljeni su Pikaso, Leže, Modiljani, Delone i drugi. Od sovjetskih Maljević, Pimenov, Faljk, pripadaju tkz. „revolucionarnom realizmu”, koji je i na izložbi veoma široko zastupljen. Pored francuskih slikara koji su odabrani za ovu priliku, mogao bi da se stekne čak utisak da su umetničke tendencije dvadesetih godina isključivo realističke.

Oko 1922. veze sa Evropom se ponovo uspostavljaju. NARKOMPROS (Narodni sekretarijat za prosvetu i kulturu) iste godine organizuje veliku izložbu sovjetske umetnosti u Berlinu, a u Parizu 1925, na Međunarodnoj izložbi dekorativnih umetnosti najzapaženiji je sovjetski paviljon (po projektu arhitekta Meljnikova). Godine 1928. u Moskvi se otvara izložba „Savremeno francusko slikarstvo”.

Sovjetski i francuski arhitekti imaju nešto tešnje veze, jer su im bliske ideje o sintezi umet-

nosti, spajanju nauke i industrije. Najbliže se saraduje sa časopisom *L'Esprit nouveau* i Korbizijeom. On 1928. posećuje Moskvu i predlaže projekat za potpunu reorganizaciju gradskog urbanizma.

#### Dileme

Koncepcija izložbe *Pariz—Moskva* održane u Centru Bobur provocira dve grupe pitanja: prva se tiče umetničkih i estetičkih problema vezanih za „čistu umetnost”, a druga, odnosa te „čiste umetnosti” i postojeće društvene situacije (*nekad* — period koji izložba obrađuje, i *danas* — vreme održavanja izložbe). Prvi nivo razmišljanja o ovoj manifestaciji — dijalog Pariza i Moskve, razmatranja o identitetu umetnosti dve sredine, uočavanje različitih načina na koji su umetnici i na istoku i na zapadu Evrope prilazili problemima plastičke umetnosti i nivo plastičkih rešenja koje dve sredine nude — dovodi do zaključka da su ruski/sovjetski umetnici u svojoj radikalnosti otišli mnogo dalje od francuskih. Naravno, ovde se ne negira značaj francuske umetnosti (kubizma i fovizma, pre svega), za zbivanja u ruskoj umetnosti, ali ipak likovna „emancipacija” odvela je Ruse na koloseke koji su doveli do izvanrednih rezultata. Ovo slikarstvo potpuno raskida sa predmetom, a tako radikalno odricanje nismo u stanju da nađemo u pariskoj varijanti, ma koliko ona internacionalna bila. Postavci se mogu uputiti i neke zamereke iako prezentira skoro sve što se u umetnosti dešavalo tih godina. Pre svega to je nejasna i konfuzna obrada Lisickog, potpuno gubljenje Gončarove kao slikarke (pojavljuje se posle 1917. samo kao autor kostima, mada nastavlja da slika), a Larionov se i dalje prati kao slikar. Izostavljanje Javlenskog, potpuni haos u nazivima mnogobrojnih sovjetskih udruženja (koji su u katalogu neprevedeni i bez jasnog objašnjenja funkcija), neke nejasnoće u hronologiji, potpuno zanemarivanje pedagoškog rada sovjetskih umetnika. Ipak, na pojavnom planu ova izložba ima svoj logičan početak i kraj. Uostalom, ništa što je umetnost na ovoj smotri nije sporno. Nije sporno šta je izloženo, već kako se tom izloženom pristupilo. Sporan je pristup koji poseduje jasne vanumetničke motivacije.

Ovde se otvara druga grupa pitanja koja se tiče odnosa umetnosti i društvene stvarnosti. Pre svega, treba reći da je ovaj projekat bio zamišljen kao velika izložba Pariz—Berlin—Moskva, čime bi se na daleko bolji način pokazala sintetičnost slike kulturnog pokreta u Evropi prvih decenija stoleća. Od ove koncepcije se odu-

stalo jer se, prvo, učinilo da je ovakav projekat isuviše komplikovano izvesti, a drugo, prema francuskoj štampi, što sovjetski organizatori nisu pristali da se sovjetska umetnost dovodi u bilo kakvu vezu sa nemačkom kulturom nacističkog perioda. Zbog izmene u koncepciji, nastala su dva projekta *Pariz—Berlin* i *Pariz—Moskva*, koji, kako se pokazalo, mogu da egzistiraju samostalno. Međutim, za pravo sagledavanje tokova i uticaja sovjetske umetnosti bilo bi izuzetno značajno pokazati njene tesne veze i sa nemačkom i sa francuskom kulturom, na šta ukazuju i kretanja ruskih umetnika koja su se odvijala na relaciji Moskva—Berlin—Minhen—Vajmar—Pariz.

Dileme u vezi s pristupom organizatora počinju već kod termina 1930. Po rečima Sarabjanova, ova godina je važna sa stanovišta kontakata umetnika, što nije održiva konstatacija jer stvarne veze jenjavaju već 1917, nešto su jače 1925 i 1928, ali sigurno nemaju više onaj intenzitet prožimanja i razmene kao tokom prve dve decenije. Uzimanje ove godine za graničnu postaje još nejasnije ako se uporedo sa održavanjem ove izložbe održava retrospektiva *savremenih* tendencija u sovjetskoj muzici, a istovremeno u Boburu nastupa mlada pozorišna grupa Markarof koja sada deluje u Moskvi. Koliko je 1933. godina u slučaju izložbe *Pariz—Berlin* bila jasna granica (uzrokovana neumetničkim faktorima), u slučaju izložbe *Pariz—Moskva* 1930. se javlja kao paušalna procena jednog vremena. Slika proteklih zbivanja biva još nejasnija jer se na ovoj izložbi (niti u katalogu) ne spominje bliže organizacija kulturnog i umetničkog života *posle* 1924, što znači da se uopšte ne pominju odluke Centralnog komiteta boljševičke partije iz 1932, ni odluka I Kongresa sovjetskih pisaca (1934) koji je jasno označio kraj svih „izama” i proglasio hegemoniju „revolucionarnog realizma”. Naravno, pronicljiviji posmatrači izložbe su uočili da je 1930. godine Majakovski odlučio da je 37 godina bilo, bar za njega, dovoljno dugo življenje.

Za razliku od izložbe *Pariz—Berlin*, ova izložba je potpuno zanemarila neke važne vidove kulturnog života. Na njoj nema dovoljno dokumenata (časopisa, manifesta, proglašenja, knjiga vezanih za umetnost), a potpuno su zanemareni i kritika i teorija umetnosti, kao i tekstovi koje su pisali sami umetnici i koji su sastavni deo njihove umetničke prakse. Dok nam je situacija u Francuskoj na tom planu i u to vreme poznata, na tekstove ruskih autora ne nailazimo toliko često, neki nisu ni prevedeni, pa je ovo bila prava prilika da se na njih ukaže. U „realnoj slici” istorije umetnosti nemoguće je zao-

bići pisanje jednog Markova, Rozanove, Punjija, Čuzaka, Aljtmana, svakako ni teorijski rad Kandinskog, Maljevića, manifeste konstruktivista (i čitav „Lef” i „Novi Lef”), pa čak ni pisanja Bogdanova u vezi sa proletkultom. Dodatna dimenzija za razumevanje epohe je potpuno izostala. Pod nazivom „Dokumenti epohe”, umesto pisanja ljudi iz kulture i umetnosti, u katalogu *Pariz—Moskva* publikovani su državni dekreti i dokumenti koji pokazuju kako se država brinula o sudbini „lepih umetnosti” neposredno posle Revolucije.

Katalog jedne ovakve manifestacije u Boburu radi čitava ekipa stručnjaka. To je bio slučaj sa prethodne dve izložbe, i prilozi u katalogu *Pariz—Berlin* su važni prilozi materiji koja je pokazana na izložbi. Međutim, u katalogu ove izložbe, svi ruski stručnjaci (osim izvanrednog Strigaljova) jedva da zadovoljavaju nivo osrednjosti. Nema govora o nekom metodu primerenom savremenoj umetnosti. Svim pojavama bilo da se radilo u Peredvižnjicima ili kubofuturistima, pristupa se na poznati „tendencija iz dela vri” način, pri čemu se, otvoreno preferiraju realističke tendencije, što se može oprostiti, ali ne može kada se pritom falsifikuje uloga umetničkih udruženja i negira bilo kakva uloga umetnika „levog fronta”.

Posle iznetih dilema vezanih za odnos između umetnosti i društva *danās*, ostaje dilema vezana za taj isti odnos, ali u periodu koji izložba obrađuje. Ovo su veoma osetljiva pitanja koja prate fenomen ruske/sovjetske umetnosti od kada se o njoj ozbiljnije razmišlja. Pre svega, pitanje odnosa umetnosti i revolucije. Ova je izložba po svom obimu, pripremama i konačno važnosti, imala šansu da razbije neke predrasude vezane za ovo pitanje. Postoje, uglavnom, dva pristupa ruskoj avangardnoj umetnosti i njenom odnosu sa revolucijom. Prvi mistifikuje ulogu državnog mešanja u umetnost i lamentira nad sudbinom umetnika u sovjetskoj sredini, a drugi prenelašava presudnu ulogu koju je umetnost odigrala u revoluciji. Ova izložba ništa nije donela na tom planu, šta više ona je ovu dimenziju problema potpuno zamutila. Dela su ostala bez istorijskog i društvenog konteksta, pa se čini da je umetnost prošla kroz mizernu evoluciju formi a ne revoluciju duha. Potpuno je negirana činjenica da je „levi front” imao visoko razvijenu svest i svoj pristup funkciji umetnosti u društvenoj zajednici, i to samo zato što nije prihvatio stav da je „umetnost=društvo=1:1”. Budući da na izložbi nisu prezentirani dokumenti, fotografije, polemike, teorije umetnosti, likovne kritike u kojima se jasno govori da je državno opredeljivanje za socijalistički realizam

korak unazad i vraćanje buržoaskoj tradiciji, ostaje tačno ono što je Erenburg zaključio još 1922: „revolucionari na društvenom planu, u umetnosti su reacionari”.

Ova izložba potpuno zanemaruje svaki sukob na individualnom planu, i čak uopšte ne spominje diskusije koje su se vodile na INHUK-u o ulozi umetnosti u društvu — „za hram ili fabriku”. Sukob između pristalica tkz. laboratorijske i tkz. proizvodne umetnosti bile su izuzetno važne za dalju sudbinu sovjetske umetnosti, (što je ujedno i element za razumevanje odlaska nekih umetnika iz zemlje, odnosno „boravak” kako se u katalogu ove izložbe naziva odlazak i život u inostranstvu). Razilaženje među umetnicima i ideološki obojene diskusije među njima (Larionov—Maljević, Tatlin—Maljević, Vertov—Gan) bile su deo uzburkanog i aktivnog umetničkog života, a on na izložbi nije ni pomenut. *Lef* se pojavljuje u jednoj vitrini i marginalno je obrađen u katalogu. Deklaracija konstruktivista ne postoji. Ako se neki sukob i spominje onda je to u situaciji kada treba pokazati kako je „realistički realizam” u odnosu na „levi front umetnosti” bio progresivna struja, što se graniči sa falsifikovanjem istorije.

Posle ovakvih „omaški” sasvim je logično što je sukob na planu individualno—kolektivno ostao „tabu” tema. Činjenica je da Oktobar nije imao svoju „zvaničnu umetnost” i da se nije opredelio za avangardne tendencije, ali su prve godine posle Revolucije tolerisale različita umetnička izražavanja. Nekoliko godina kasnije beležimo prve sukobe između pojedinih umetničkih grupa ili umetnika i režima — kubofuturisti se protive zavisnosti umetnosti od političkog života, Lefovci oštro kritikuju RAPP (Rusko udruženje proleterskih pisaca čija je soc-realistička tendencija poznata). Ova izložba nigde ne objašnjava ni stav Lenjina prema umetnosti, ali zato, implicitno, unosi ideju o pozitivnoj politizaciji umetnosti staljinističkog perioda, mada se opredeljivanje za socijalistički realizam ni na jednom mestu ne dovodi u vezu sa usponom Staljina.

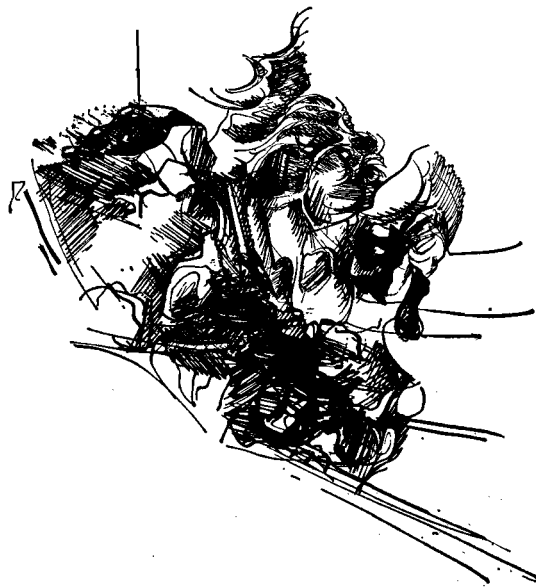
Centar Pompidu je ovom izložbom osvetlio jedan deo istorije odnosa ruske/sovjetske umetnosti i francuske. Ali i pored 2 500 eksponata na izložbi, i pored činjenice da se na izložbi mogu videti dela koja su do danas bila u depouima i sada izložena, učinio je očigledan kompromis. Na pojavnom nivou, ova je izložba trebalo da pokaže slobodu umetničkog stvaranja, raznolikost izraza i mišljenja, ali u suštini ona je *oslikala naličja različitih kulturnih politika*. Jedne, poznate već istoriji i čija je našminkana istorija predstavljena na izložbi, i druge koja se

manifestovala prilikom organizovanja u Boburu. Dve sredine, dve istorije, dve sadašnjosti i dve politike. A negde između — *umetnost*. Zaključak?

„To što politički čovek vrši pritisak na umetnost svoga vremena u želji da ona izrazi određeni svet kulture, to je politička delatnost, a ne umetničko-kritičarska delatnost: ako je svet kulture za koji se vodi borba živa i nužna činjenica, njegovo širenje će biti nezadrživo, on će naći svoje umetnike... Ako je istorija stalan proces oslobađanja i samosvesti, očevidno je da će svaki stadij, kao istorija — u ovom slučaju kao kultura — odmah biti prevaziđen...“ (A. Gramši)

Proces (obostranog) oslobađanja možda predstoji. Da li će izložba *Pariz—Moskva* u Moskvi učiniti korak ka tome?





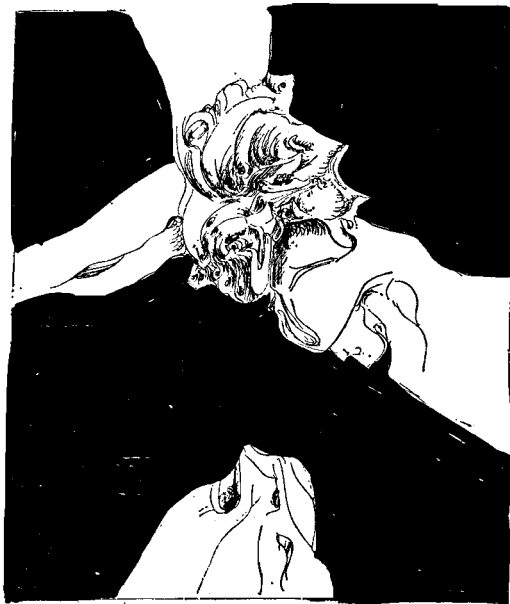
---

IV DEO

---

# OSVRTI

---





# ČOVEK U SVETU SIMBOLA

---

Kao šezdeseta knjiga u renomiranoj Nolitovoj ediciji „Sazvežđa” izašla je obimna monografska rasprava psihologa Ivana Ivića, profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu. Ovo delo\* — zapravo autorova doktorska disertacija — predstavlja prvu domaću sintetičku studiju iz jedne oblasti na samom frontu savremenih nauka o čoveku, koja u svojoj vrsti i u ovom naučnom trenutku nema pravog premca ni izvan naše zemlje. Stoga ga treba pozdraviti kao pionirsko ostvarenje od stožernog značaja. Čineći čast našoj nauci, ono bi zauzelo zapaženo mesto i u produkciji bogatijih naučnih podneblja.

Ivićev rad jeste zreo plod dugogodišnjih istraživanja jednog već izgrađenog naučnika. Štaviše, iako iscrpno dokumentovan literaturom na više jezika, on ne pati ni od one vrste formalnih obeležja doktorskih radnji koja tako često otežava kontinuirano čitanje. Ovaj spis čita se kao knjiga u najboljem literarnom smislu ovog određenja, i to u jednom dahu. Materiju koja je sama po sebi izvanredno interesantna za psihologe, lingviste, biologe, neurologe, pedagoge i druge stručnjake, pisac je — uz zadržavanje strogo naučnog nivoa razmatranja — uspeo da uobliči i izloži na način koji se približava i široj čitalačkoj publici.

Knjiga je podeljena na tri dela. Prvi deo, pod opštim naslovom koji nosi i cela publikacija, uvodi i obrazlaže ključni pojam simboličke funkcije kao bitnog obeležja kojim se *Homo sapiens* razlikuje od drugih živih bića. Ova distinktivnost čovekove sposobnosti stvaranja

---

\*) Ivan D. Ivić, *Čovek kao animal symbolicum*. Nolit, Beograd 1978.

i upotrebe simboličkih sistema već je poodavno zapažena, kako u filozofiji tako i u prirodnim i društvenim naukama. Međutim, Ivić na samom početku eksplicira osnovnu dilemu koju ovo pitanje implicitno sadrži, kako bi postavio problem kojim će se, u njegovim različitim vidovima, zapravo baviti do kraja knjige. To je problem stvarne sadržine ove sposobnosti, posebno s obzirom na jezik kao najrazvijeniji simbolički sistem kojim čovek raspolaže. Naime, pitanje je da li se čovek izdvaja svojom opštom sposobnošću za semiotičku delatnost, ili pak specifično jezičkom sposobnošću kao jednom specijalizovanom funkcijom pomenute opšte sposobnosti. Kao psiholog, a za razliku od stava kome obično naginju lingvisti, Ivić je sklon razrađivanju pojma opšte simboličke funkcije kao istinski temeljnog — i u tom postupku on daje svoj verovatno najveći doprinos.

Kao prvi zadatak na ovom putu logično se postavlja iznalaženje kriterijumâ za razlikovanje semiotičkog od nesemiotičkog. Polazeći od različito zasnovanih kriterijuma dosad navedenih u literaturi, a uzimajući u obzir ne samo formalna svojstva nego i osobene funkcije znakovnog ponašanja, Ivić posle detaljnog kritičkog razmatranja dolazi do spiska od osamnaest mogućih pojedinačnih merila, koja će kasnije biti uporedno i grupno vrednovana u skladu sa posebnim zadacima autorove analize. Tih osamnaest merila jesu: odloženo reagovanje, supstitucija, evokacija odsutnog, predstavljanje, razlikovanje znaka i označenog, simbolička referencija, proizvoljnost znaka, kategorijalnost, relaciona struktura, propozicionalnost, diskretnost, gramatika, polisemija, višeslojna struktura, stvaralaštvo, stvaranje lažnih poruka, vaspitljivost i specijalizacija. Ovaj spisak vredelo je navesti u celosti, jer se jedna tako obuhvatna lista ne može naći u drugim izvorima, domaćim ili inostranim — iako je sama tema veoma aktuelna i popularna. Ono što se mahom nalazi drugde jesu manje selekcije iz ovog znatno potpunijeg popisa, koje odražavaju specijalistička usmerenja svojih autora (lingvistička, filozofska, biološka itd.).

Kao reprezentativan i uticajan savremen primer pristupa koji sistematski kombinuje neke od ovih kriterijuma, izgrađujući koherentnu teoriju celovite strukture u posebnom domenu jezika, Ivić izdvaja za detaljnu kritičku analizu transformaciono-generativnu gramatiku Noama Comskog. Uopšte uzev, njegov prikaz psihološki relevantnih postulata ove lingvističke teorije je kompetentan i pronicljiv. Ivić zamera Comskom zbog zabune koju izazivaju nje-

govori česti prelazi sa formalnog na realni nivo analize, pri čemu se zapravo govori o mogućim formalnim operacijama unutar jezičkog sistema kao takvog ali se iz toga izvlače zaključci o sposobnosti dece za usvajanje jezika. Ovakve primedbe Comskom su već upućivane, naročito iz filozofskih krugova; njegov uobičajeni odgovor jeste da jezik kao čisto formalan sistem nije osobito interesantan, i da jedinu pravu motivaciju za njegovo dublje proučavanje pruža upravo mogućnost da se tim putem dođe do suštinskih saznanja o realnoj prirodi čoveka kao nosioca jezika. Naravno, može se raspravljati o meri u kojoj je ovakav konceptualni skok opravdan ili uspešan. Stanovište Comskog Ivić uglavnom odbacuje kao u suštini isuviše formalističko, čak fizikalističko, a uz to i redukcionističko, utoliko što govori samo o specifičnoj jezičkoj sposobnosti.

Autor potom prelazi na prikaz psihološkog proučavanja opšte simboličke funkcije, u čiju žižu ulazi odnos između forme i sadržaja u datom kontekstu; s ovim u vezi je i karakteristična polifunkcionalnost jezičkog sistema. Ivić se ovde najviše zadržava na učenju Vygotskog o genezi funkcionalnih sistema, kontrastirajući ga sa teorijom Comskog i ocenjujući da teorijski okvir sovjetskog psihologa pruža najbolju osnovu za proučavanje prirode simboličke funkcije. Na toj podlozi Ivić dolazi do cele jedne nove grupe distinktivnih obeležja semiotičkog, koja ranijem spisku pridodaju istorijske i socijalne aspekte, a u koje spadaju istorijska i kontekstualna promenljivost simboličkih sistema, stvaranje funkcionalnih sistema sa drugim psihološkim funkcijama, i internalizacija socijalnih komunikativnih sistema. Kriterijume sa tako proširenog spiska Ivić potom grupiše prema srodnosti, određujući na osnovu njih tri nivoa definicije simboličke funkcije, od kojih treći i najviši glasi: „Simbolička funkcija je opšta sposobnost sticanja i korišćenja, odnosno stvaranja znakova, semiotičkih sistema i izvođenja semiotičkih operacija i sticanja ili stvaranja semiotičkih realnosti” (str. 87). Ova trostepena definicija, koja ide od minimalnih zahteva do maksimalnih, predstavlja u punoj meri originalan i vredan autorov prilog ispitivanoj problematici. Da bi pripremio teren za dalje analize filogenetskog i ontogenetskog karaktera, Ivić u zaključku prvog dela knjige sumarno izlaže osnove različitih tipoloških klasifikacija znakova i znakovnih sistema (arbitrarni i ikonički, socijalni i individualni sistemi).

U drugom delu knjige, pod naslovom „Poreklo simboličke funkcije”, najpre se raspravlja o

nagoveštajima ove funkcije kod životinja -- na način koji iza prividne raznolikosti životinjske komunikacije otkriva priličnu meru suštinske jednodolčnosti, tako da se „ne može utvrditi da postoji nekakvo usavršavanje sistema komunikacije duž evolucione lestvice” (str. 98). S obzirom na postojanje i povremenu (često ideološki inspirisanu) popularnost suprotnih stanovišta, od kardinalnog je značaja autorov zaključak da, usled veoma velikih funkcionalnih, strukturalnih i neurofizioloških razlika, „nema ni najmanje verovatnoće da su semiotički sistemi proistekli iz onakvih nese-miotičkih sistema („afektivnog jezika”) kakvi postoje kod životinja” (str. 106). Ovo ukazivanje na odsustvo prostog evolucionog kontinuiteta između životinjske komunikacije i ljudskog jezika sasvim je na liniji Leneberga i Čomskog, iako se Ivić na ovom mestu ne poziva na ove autore. Izlažući potom detaljnije o senzomotornoj inteligenciji antropoida, on pokušava da u takvim manifestacijama pronađe bar neke intelektualne preduslove za razvoj simboličkih sposobnosti i posebno govora, i u tu svrhu posebno razmatra eksperimente Ladigine-Kots sa šimpanzama. Zatim vrši isto tako iscrpan pregled poznatih pokušaja da se ove životinje eksperimentalno nauče ljudskom govoru (Kellogovi, Hejzovi, Gardnerovi, Premak). Opšti zaključak ovde glasi da i pored nekih izuzetnih, čak spektakularnih dostignuća antropoida u nekima od ovih eksperimenata, najviši dostignuti nivo jedva dobacuje do samih početaka semiotičke sposobnosti, zadovoljavajući samo neke uslove iz minimalne definicije simboličke funkcije.

Prelazeći sa životinja na čoveka kao središnji predmet svoga razmatranja, i to u prihvaćenoj genetskoj projekciji, Ivić u sledećoj glavi ispituje početke simboličke funkcije kod dece. Za polaznu tačku uzima skorašnju teoriju „uređaja za sticanje jezika (*language acquisition device* ili *LAD*), proisteklu iz psiholingvističke mentalne laboratorije Čomskog i nekih njegovih sledbenika. Ivić se na nju žestoko obara, odbacujući je kao iskonstruisanu i zapravo krajnje nepsihološku. Treba reći da je ova postavka predložena kao model jednog procesa, dakle kao teorijski konstrukt koji ne pretenduje da pruži empirijski vernu sliku stvarnih događaja u mozgu deteta tokom usvajanja jezika, događaja koji po prirodi stvari ostaju nedostupni neposrednom posmatranju. No i kao takva ona je već prevaziđena i u samoj američkoj razvojnoj psiholingvistici, koja se u međuvremenu izrazitije usmerila pravcem za koji u nastavku pledira Ivić, naglašavajući procese socijalne interakcije i komunikacije u

dijadi odraslog i deteta, koja čini „kolevku značenja”. Raspravljajući dalje o ranoj socijalizaciji deteta, Ivić kritički preispituje relevantne teze Pijažea i drugih autora, ne zaobilazeći ni granični slučaj dece-vukova (*Homo ferus*)<sup>1)</sup>. Tim putem on formuliše teorijske dokaze neophodnosti presemiotičke afektivne i praktično-situacione komunikacije za razvoj simboličke funkcije kod čoveka, odgovarajući tako i na staru dilemu da li prvo postoji komunikacija ili simboli pomoću kojih se ona obavlja. Svojevrsno postepeno „prevođenje” sa praktično-situacionih sredstava komuniciranja na jezička sredstva olakšava se govorom prilagođenim detetu (*baby talk*), koji uz druga prateća sredstva, a naročito verbalno komentarisanje tekuće aktivnosti, igra ulogu upravo onog sistematskog govornog podučavanja deteta od strane odraslog čije postojanje neki teoretičari negiraju. U ovom procesu dete otkriva jezički kod, zadovoljavajući time potrebu za znakom koja se javila u okviru praktične presemiotičke komunikacije.

Zasnivajući dalju argumentaciju na temeljnom stavu po kome inteligencija ontogenetski pretihodi ne samo govoru nego i simboličkoj funkciji u celini, Ivić razmatra odnos između senzomotorne inteligencije deteta i nastanka simboličke funkcije, uzimajući ovde kao reprezentativna istraživanja Pijažea. Upoređivanje senzomotorne inteligencije deteta i majmuna pokazuje značajne kategorijalne razlike, koje potvrđuju ranije iznete nalaze. Sve u svemu, naš autor zaključuje da — uz biološki uslov sadržan u nekim svojstvima ljudskog mozga, ispoljenim kroz intelektualni razvoj — do pojave simbola dolazi u sadejstvu socijalne interakcije između deteta i odraslih i razvoja senzomotorne inteligencije kod deteta. Tako se javljaju prva semiotička ponašanja: odložena imitacija, mentalne slike, komunikativni gestovi, aktivnosti „kao da”, upotreba simboličkih objekata, prve reči, oniričke slike, crteži. U vezi s pojavom prvih reči, posebno je interesantna koncepcija „presemiotičkog govora” koju uvodi Ivić, ističući da se prve reči javljaju pre bilo kojeg drugog oblika semiotičkog ponašanja, dakle pre prvih manifestacija simboličke funkcije. Prema ovoj postavci, koja svakako zaslužuje dalju proveru, do semiotizacije govora dolazi tek od sredine druge godine života,

<sup>1)</sup> Izlazući slučaj napuštene devojčice Džini, Ivić ističe da on nije do kraja jasan, posebno zbog odsustva podataka o mogućem razvoju ikoničkih sredstava (str. 157). Ovaj izuzetni slučaj je u međuvremenu detaljnije opisan u knjizi koja između ostalog sadrži upravo takve podatke, npr. u vidu njenih crteža: S. Curtiss, *Genie: A Psycholinguistic Study of a Modern-Day "Wild Child"*, New York: Academic Press, 1977.

naporedo sa rađanjem simboličke funkcije u celini. U ovom kontekstu Ivić daje za pravo onima koji smatraju da je za čoveka karakteristična simbolička funkcija u celini, a ne samo govor kao jedan njen pojavni oblik (koji se od drugih bitno razlikuje, između ostalog, svojom arbitrarnošću).

U trećem delu knjige, pod naslovom „Razvoj simboličke funkcije”, autor prati sukcesivna ostvarivanja ove pojave posle njenih ontogenetskih početaka. Pre svega dolazi do autonomizacije semiotičkih sredstava, tj. do njihovog udaljavanja kako od stvarnosti na koju se odnose tako i od lica koja se njima služe. Uoporedo s ovim procesom razvijaju se komplementarni ikonički semiotički sistemi (mentalne slike, san, sanjarenje, simboličke igre, crteži i dr.), koji igraju ulogu srednjeg člana između individualnog i socijalnog iskustva. Međutim, posebno mesto pripada razvoju arbitrarnog jezičkog sistema, hijerarhijski organizovanog, kao najpotpunijeg simboličkog supstituta realnosti, koji omogućuje najrazrađenije simboličke aktivnosti — obuhvatajući ne samo izražavanje misli nego i njihovo stvaranje. Ivić prihvata aktuelnu „kognitivističku” hipotezu o usvajanju jezika, ali samo u osnovi, ističući da između kognitivnog i govornog razvoja postoji stalna interakcija u vidu kružnog uslovljavanja<sup>2)</sup>. Fascinantni proces izgrađivanja jezičkog sistema kod deteta Ivić prati kroz sve njegove glavne razvojne faze, uključujući i internalizaciju govora — proces kojim jezički sistem, već usvojen u socijalnom i komunikativnom smislu, razvija i individualne funkcije mišljenja i samoregulacije ponašanja. U pitanju „egocentričnog govora” autor daje za pravo Vigotskom nasuprot Pijažeu, zaključujući da se tu radi o prelaženju socijalnog govora u unutrašnji govor kroz međufazu glasnog privatnog govora, koji je pojavno još spoljašnji a po funkciji već individualan. Ovo je samo jedan aspekt stalne interakcije socijalnih i privatnih simboličkih sistema, bitne za ontogenezu mentalnih delatnosti, a omogućene upravo postojanjem semiotičkih sredstava. No njegova uloga je izvanredno značajna, jer formirani unutrašnji govor predstavlja osnovni mehanizam psihološke veze između individualnih i socijalnih činilaca u ponašanju pojedinca. Ovde se sažeto ukazuje i na kulturni razvoj deteta kao sastavni deo razvoja simboličke funkcije.

<sup>2)</sup> Kasnije formulisana „slaba forma” ove hipoteze tvrdi u suštini isto ovo. Rasprava u kojoj je predložena nova formulacija (Richard Kromer: „Kognitivna hipoteza o usvajanju jezika”) uskoro izlazi u srpskohrvatskom prevodu u časopisu Trećeg programa Radio Beograda.

Na kraju knjige Ivić u vidu rezimea daje korisnu rekapitulaciju svojih analiza i nalaza. Tu on polazi od ontogenetskih dokaza da je čovek, koji sa životinjama deli princip signalizacije (u smislu Pavlova), izuzetan po tome što se kod njega javlja i princip signifikacije (prema Vygotskom), da bi završio sledećim sumarnim određenjem prirode i značaja simboličke funkcije: „Simbolička funkcija je onaj mehanizam pomoću koga se ostvaruje veza između biološkog i socijalnog razvoja čoveka i u tome je njena kritična važnost” (str. 322).

Ivić je u svojoj knjizi sistematizovao i integrisao raznorodna a relevantna teorijska i empirijska istraživanja u Evropi, Sovjetskom Savezu i Sjedinjenim Američkim Državama. Najveći originalni doprinos razvojnoj psihologiji, a i širem krugu dodirnih naučnih disciplina, dao je svojom razradom pojma simboličke funkcije i njegovih distinktivnih obeležja, svojim opisom i tumačenjem najranijih oblika semiotičkog ponašanja, te svojom klasifikacijom semiotičkih sistema i analizom njihovog ontogenetskog razvoja. Gledana sa psihološke strane, slika koju je Ivić pružio o posmatranom krugu pojava deluje koherentno, zaokruženo i ubedljivo. Moglo bi se, međutim, razgovarati o dovoljnosti psihološke analize — i to uz svu interdisciplinarnost Ivićevog zahvata. Naime, ako je reč o suštinskoj dilemi oko odnosa između simboličke funkcije u celini i sposobnosti usvajanja i upotrebe jezika, i ako se uistinu žele pobiti postavke o izuzetnosti ovog drugog, onda bi bilo uputno pogledati malo detaljnije šta bi rešavanju ovog pitanja eventualno mogli da doprinesu rezultati eksperimentalnih istraživanja u psiholingvistici i neurolingvistici. Ovdje u prvom redu mislimo na proučavanje ranog bilingvizma i raznih vidova patologije govora — pojava koje su u izvesnom smislu na marginama normalnog mentalnog i jezičkog razvoja, ali koje možda baš zato omogućuju preko potrebne nezavisne eksperimentalne potvrde formiranih hipoteza. Ne treba zaboraviti da o uticaju bilingvizma na kognitivni razvoj postoji obimna (iako nesaglasna) literatura, niti da je npr. Leneberg svoje stavove o relativnoj autonomnosti jezika i jezičkog razvoja formulisao i branio upravo pozivajući se na rezultate neuroloških eksperimenata. Ivić, razume se, ima uvida u ovu literaturu i mestimično uzgred navodi ponešto iz nje, ali se ne možemo oteti utisku da bi neke od njegovih analiza dobile na prodornosti — a možda u nečemu i korigovale svoj pravac — da je

sistematski ispitao i ove potencijalne probne kamenove ispravnosti svojih zaključaka.<sup>3)</sup>

Što se tiče lingvističke teorije, Ivićeva kritika Čomskog je takođe psihološki snažna, ali je mestimično preoštro sročena — ako se uzme u obzir činjenica da Čomski nije ni pokušavao da izgradi potpunu teoriju govorne delatnosti (*linguistic performance*), za kakvom se oseća potreba u razvojnoj psiholingvistici, nego samo onaj njen deo koji se odnosi na samu jezičku sposobnost (*linguistic competence*). Osim toga, i pošto se prihvati da su razvojni uslovi koje Ivić postulira za usvajanje jezika potrebni, teško je dokazati da su oni nužno i dovoljni; stoga bi bilo uputno ostaviti malo više prostora i za genetsku osnovu u smislu Čomskog i Leneberga, za koje bi se još moglo ispostaviti da su u nečemu ipak bili u pravu<sup>4)</sup>. Inače, sama teorija izložena je kompetentno, kako je već ranije rečeno — uz samo poneku, i za ovaj kontekst nevažnu, manju omašku (npr. na str. 51 pominje se razlika između obaveznih i izbornih transformacionih pravila, iako je ta ranije pravljena distinkcija uklonjena iz tzv. standardnog modela koji Ivić prikazuje). Autor s pravom ukazuje i na potonje izdanke ove teorije, pominjući posebno školu tzv. generativne semantike. Ovome se može dodati da najnovija istraživanja u lingvistici, uključujući naročito psiholingvistiku, sociolingvistiku i pragmatiku, a u vezi s „komunikativnom kompetencijom” i srodnim pojmovima, idu u istom opštem pravcu kojim se kreće i Ivić, pa se može reći da je njegov pristup izrazito savremen i aktuelan. Od ranije literature, bilo bi zanimljivo znati šta Ivić, skeptičan prema univerzalističkim koncepcijama jezičke strukture, misli o Sapir-Vorfovoj hipotezi jezičke relativnosti, koja ima dodirnih tačaka sa shvatanjima Vigotskog; iz činjenice da je i ne po-

<sup>3)</sup> Pregled značajnog dela aktuelne literature o bilingvizmu i kognitivnom razvoju daje kod nas Lajos Göncz: „Istraživanja dvojezičnosti u Kanadi”, *Godišnjak Saveza društava za primenjenu lingvistiku Jugoslavije* br. 2, Beograd 1978, str. 9–28. O nekim relevantnim neurološkim eksperimentima Leneberga v. sada u srpskohrvatskom prevodu njegove rasprave „O objašnjavanju jezika”, takođe u štampi u časopisu Trećeg programa Radio Beograda.

<sup>4)</sup> Čomski ponovo izlaže svoje stavove o ovim pitanjima u knjizi *Reflections on Language*, New York: Pantheon Books, 1975. Naš čitalac sada može da uporedi Ivićeva gledišta sa onima izloženim u I poglavlju ove knjige prevedenom u II Izdanju izbora radova Čomskog pod naslovom *Gramatika i um* (red. R. Bugarski), Nolit, Beograd 1979: „O kognitivnom kapacitetu”, str. 274–310. Nama izgleda da je ipak još rano za kategorička izjašnjenja bilo u jednom bilo u drugom pravcu.



minje može se zaključiti da je nije ocenio kao relevantnu za predmet svog istraživanja<sup>5)</sup>.

Iako inače veoma pažljiv u upotrebi termina, Ivić možda nije izabrao najsrećnije rešenje kada je odlučio da „simboličko” i „semiotičko” upotrebljava kao sinonime. Za izjednačavanje ovih pojmova ima izvesne podloge u literaturi još od danâ kada je bitno različita upotreba termina „simbol” i „znak” kod Persa i de Sossira (pri kojoj „znak” drugog odgovara „simbolu” prvog) izazvala produženu terminološku zbrku u ovoj oblasti. Međutim, čini se da je vredelo pokušati — tako značajnim povodom kao što je Ivićevo istraživanje — da se ta dva pojma nekako razluče, makar i samo uslovno i operaciono. Upoređivanje relevantnih odlomaka i klasifikacija u tekstu knjige pokazuje da sinonimnost ipak nije potpuna, utoliko što se simboličko (bar na nekim mestima) tretira kao nekonički deo semiotičkog — što bi odgovaralo Pijaževom shvatanju po kome je simbol samo u širem smislu jednak znaku. Drugim rečima, semiotičko je širi pojam, a simboličko se samo može pod određenim uslovima generalizovati do tog stepena. Ekspliciranje ovog razlikovanja, za koje ima osnove u samom tekstu, ne bi ništa bitno izmenilo u autorovoj argumentaciji, ali bi pažljivijem čitaocu možda uštedelo poneku nedoumicu.

Sa formalne strane može se primetiti da u dva-tri slučaja izvori citata u tekstu nisu identifikovani, i da u bogatom spisku referenci na kraju knjige ima nekoliko sitnih omaški. Štamparskih grešaka nema mnogo, i one ne utiču na smisao (sa mogućim izuzetkom na str. 260, gde umesto *institucija* treba valjda *intuicija*). U ovakvoj knjizi, za kojom će se češće posezati, bilo bi korisno imati predmetni i imenski registar.

Treba na kraju reći da učinjene primedbe, ionako mahom uslovno formulisane, niukoliko ne umanjuju značaj prikazanog dela. Stvarna vrednost jednog naučnog poduhvata meri se kritičkim odzivom na koji on nailazi u stručnim krugovima — dakle, i mogućnostima koje otvara u daljem istraživanju proučavanih pojava. Ivićevu knjigu nije pratio neki naročit publicitet u široj javnosti, ali će se o njoj još čuti — i zadugo slušati — na merodavnijim mestima. Ona će trajati u našoj nauci i kulturi.

<sup>5)</sup> O samoj hipotezi v. sada u knjizi: Bendžamin Li Worf, *Jezik, misao i stvarnost* (Izbor i predgovor R. Bugarski, pevod S. Sindelić), BIGZ, Beograd 1979; o njevoj mogućoj relevantnosti u kontekstu ovde razmatranih problema v. u Kromerovoj raspravi pomenutoj u belešci br. 2.

---

LJUBIŠA RAJIĆ

---

# M. RADOVANOVIĆ: SOCIOLINGVI- STIKA

---

Pojačano zanimanje za jezik i proučavanje jezika van manje ili više tradicionalnih okvira naše jugoslavistike, doprinelo je da se tokom poslednjih desetak godina pojavi veći broj radova posvećenih nekim granama lingvistike koje kod nas nisu dotad bile zastupljene ili su predstavljale nova polja u razvoju te nauke. Time se polako smanjuje naše relativno a ponekad i apsolutno zaostajanje za tokovima savremene lingvistike. Jedna od tih grana je sociolingvistika, koja je tokom poslednjih petnaestak godina doživela veoma buran i često kontradiktoran razvoj i zauzela jedno od ključnih mesta u savremenim lingvističkim istraživanjima.

Sociolingvistika je kod nas još uvek disciplina u nastajanju, s dobrim osloncem u već dugotrajnim raspravama o književnojezičkom standardu i u intenzivnom radu na problemima višejezičnosti, ali i sa nizom nezastupljenih oblasti proučavanja i sa još uvek relativno siromašnom literaturom na našim jezicima, literaturom koja je, osim toga, najčešće prevedena. Knjiga Milorada Radovanovića\*) je prilog našoj sopstvenoj literaturi iz te oblasti, a ujedno i prvi pokušaj nekog našeg autora da dá celovit prikaz sociolingvistike kao naučne discipline.

Radovanović je sebi postavio kao cilj da napiše knjigu koja bi imala dvostruku namenu: s jedne strane bila bi upućena „široj kulturnoj i naučnoj javnosti“, a s druge strane popunila bi „prazninu u onoj literaturi koju bi trebalo preporučivati studentima opšte lingvistike na studijama jezika u nas“; dakle, i lingvistima i ostalim zainteresovanim. (Vidi predgovor, str. 6—7). I jedno i drugo je nesumnjivo neop-

---

\*) Milorad Radovanović, *Sociolingvistika*, Biblioteka XX vek, BIGZ, Beograd 1979.

hodno u našoj sredini. Neki popularniji prikaz sociolingvistike za zainteresovane laike uopšte ne postoji na našem jeziku, te su oni dosad bili upućeni na strana dela. Donedavno, tj. sve do izlaženja prevoda Fišmanove *Sociologije jezika*, ni studenti opšte lingvistike nisu imali nikakav priručnik i tek je taj prevod popunio tu prazninu. Međutim, Fišmanova knjiga je donekle preobimna za one studente kojima je sociolingvistika samo deo opšte lingvistike, pa je njima potreban jedan kraći i jednostavniji pregled te naučne oblasti, otprilike onakav kakav se i može očekivati u ediciji „XX vek”.

Obema tim grupama Radovanović želi da predstavi „savremenu teorijsku lingvističku i sociolingvističku problematiku” tako što bi to izlaganje, gde je moguće, ilustrovao srpsko-hrvatskim jezičkim primerima, manje pažnje posvetio „onim oblastima sociolingvističkih istraživanja koja su od perifernijeg značaja za domaće jezičke, društvene i kulturne prilike”, i naglasio „sadržaje koji su kao teme u tome smislu u našim uslovima izuzetno aktuelni” (str. 7). Ovakvo izričito određivanje namene knjige i naglašavanje raspodele tematskih težišta znatno olakšava posao recenzentu, usmeravajući ga da prevashodno vrednuje da li sadržaj i forma knjige odgovaraju njenoj nameni. Međutim, pre bilo kakve kritičke ocene valja pozdraviti Radovanovićev napor da uočenu prazninu pokuša popuniti ovakvim radom i njegovu hrabrost da se uhvati u koštac s pišanjem jednog takvog celovitog prikaza, i to na početku svoje naučne karijere.

Budući stručnjak i zainteresovani laik imaju mnogo zajedničkih osobina, ali se i razlikuju u jednoj bitnosti — svome odnosu prema građi kojom se bave: jednome je ona svakodnevni posao, drugome samo uzgredno zanimanje. Zato je neminovno da knjiga namenjena obema grupama nosi određene protivrečnosti u načinu izlaganja građe. Priručnik namenjen studentima treba, po pravilu, da sadrži pregled aktuelnih oblasti istraživanja date nauke uz eventualni istorijski osvrt, kritičko razmatranje važnijih teorija uz pregled manje važnih teorija, s kritičkim osvrtom koji može biti i taksativan, pregled metoda i tehnika kojima se služi data nauka i, na kraju, selektivnu, usmerenu i bar donekle prokomentarisanu bibliografiju i odgovarajuće indekse. Knjiga namenjena zainteresovanim laicima treba da sadrži pregled aktuelnih oblasti istraživanja i pregled osnovnih teorija sa kritičkim osvrtom, sve to ilustrovano dobro odabranim primerima, a bibliografija treba da bude strogo selektivna

i usmerena pre svega na onu literaturu pomoću koje će laik moći da nastavi tamo gde je stigao na poslednjoj strani knjige koju je upravo pročitao.

Da bi se videlo kakvog je tipa Radovanoviće-va knjiga, treba pogledati njen sadržaj. Radovanović je građu podelio u osam poglavlja. Prvo je posvetio opštem odnosu jezika, kulture i društva; drugo, definisanju jezika kroz pojmove jezičke sposobnosti, jezičkog znanja i upotrebe jezika; treće poglavlje je ilustracija nekih društvenih uslovljenosti upotrebe jezika, na primer upotrebe srpskohrvatskih zamenica „vi” i „ti”; u četvrtom daje definicije jednog broja osnovnih sociolingvističkih pojmova; u petom opisuje raslojavanje jezika; šesto posećuje jezičkom planiranju, normi i standardu; u sedmom daje pregled istorije sociolingvistike i perspektive njenog razvoja; u završnom, osmom poglavlju razmatra odnos sociolingvistike i susednih disciplina i govori o budućnosti lingvistike, a na samome kraju daje odabranu bibliografiju.

Relativno detaljno zadržavanje na definisanju pojmova jezičke sposobnosti, jezičkog znanja i upotrebe jezika, prevashodno referativan karakter knjige, nepostojanje posebnih poglavlja o metodama i tehnikama sociolingvističkih istraživanja, minimalna upotreba fusnota i drugog sličnog naučnog aparata, unošenje bibliografskih podataka u sam tekst poglavlja o istoriji sociolingvistike i neusmerenost bibliografije, pokazuju da je knjiga pre namenjena zainteresovanim laicima nego studentima opšte lingvistike. Zato je opravdano ovu knjigu oceniti kao knjigu namenjenu široj publici i kao takvu je i vrednovati. Naravno, time ne budi rečeno da ne može poslužiti studentima opšte lingvistike. Naprotiv, ona se može preporučiti kao uvod u sociolingvističku problematiku na jednom nižem stupnju nastave ili na jednom opštem kursu.

Od pozitivnih strana Radovanovićeve knjige treba, pre svega, istaći njegovu dobru obaveštenost o kretanjima u savremenoj sociolingvistici, prilično široko prikazivanje problema kojima se bavi ta nauka i uspešno izbegavanje opasnosti da se knjiga prenatrpa citatima iz drugih rasprava. Najbolja su tri dela knjige: peto poglavlje (o raslojavanju jezika), deo sedmog poglavlja u kome se govori o razvoju sociolingvistike, i osmo, u kome se govori o odnosu sociolingvistike i susednih disciplina. U tim delovima Radovanović je najprecizniji i najpregledniji u svome izlaganju; čitalac postaje stvarno obrazovaniji nakon čitanja tih delova. Valja pohvaliti i to što je na veoma jednostavnom, ali ubedljivom primeru zamenica

„Vi” i „ti” uspeo da prikaže niz društvenih uslovljenosti upotrebe jezika.

Na žalost, Radovanovićeve knjige ima i određenih mana u svome sadržaju, koje su mogle biti izbegnute s malo više rada na prečišćavanju teksta.

Osnovna je zamerka da je Radovanović u pojedinim delovima svoje knjige nepotrebno ulazio u teorijske rasprave, verovatno poveden njenom prvom namenom da bude literatura koja se može preporučiti studentima. To se prevashodno odnosi na terminološka raspravljanja u drugom i četvrtom poglavlju, a zatim na diskusiju o semiologiji u osmom poglavlju. Skraćanjem tih diskusija mogao je da uštedi mesto za neke oblasti sociolingvistike koje su neopravdano izostavljene, npr. planiranje nastave stranih jezika, ili za isto tako neopravdano izostavljeni odnos između sociolingvistike i stilistike.

Što se tiče primera, Radovanović je uspeo da u velikoj meri ilustruje tekst primerima iz srpskohrvatskog jezika ili iz naše sredine, ali je ponegde mogao da se još više osloni na njih, npr. kad govori o višejezičnosti ili o jezičkim kontaktima. Neki primeri koje koristi izgleda da su bili pripremljeni za druge studije ili preostali iz nekog drugog materijala, pa su ovde iskorišćeni; npr., nepotrebni su primeri teksta na stranama 54—55, jer je i bez njih jasno o čemu se radi, a primeri na stranama 68—69 su preterano brojni — tri-četiri rečenice jasno pokazuju o čemu je reč. Kod drugih primera dešava se da nekritički daje kao sigurne potvrde određenih tvrdnji primere koji to nisu; npr. tvrdnja da se „h” zadržalo kod Muslimana u BiH pod uticajem verskih knjiga nije potvrđena; a onomatopejske reči se ne mogu bez ograde uzeti kao potvrde primarne motivisanosti veze između oznake i označenog.

Njegovo izlaganje karakteriše i prilično nekritičan stav prema pojedinim teorijama. Nedopustivo je da se tako ovlaš pređe preko, na primer, političkih implikacija Bernstajnovih teorija, ili jezičkog planiranja. Uopšte govoreći, Radovanović je naslutio tesnu vezu između društva i sociolingvistike, ali se prema njoj nije poneo dovoljno kritički.

Pored ovih osnovnih zamerki, autoru se mogu uputiti i neke „detaljističke” zamerke na sadržaj. Na primer, odnos jezika, mišljenja i svesti je daleko komplikovaniji nego što to izgleda kod njega; prikazao je uglavnom pozitivističku filozofiju jezika; pragmalingvistika ima daleko izrazitiji karakter proučavanja (zlo)upotrebe

jezika u politici nego što to izgleda; poznato je da je Sosirov „Kurs opšte lingvistike” protkan nekim protivrečnostima, ali verovatno nikada nećemo saznati da li su za to krivi priređivači, kako to tvrdi Radovanović; Jakobsonov citat na strani 13 ne odnosi se na primarnu motivisanost; itd.

Pozitivne formalne strane ove knjige su kratkoća poglavlja, koja time postaju bitno preglednija, pogodan redosled izlaganja, dobra upotreba grafičkih sredstava za isticanje i dosledno davanje imena i u izvornom obliku i u njihovoj adaptaciji (mada su neke adaptacije iz engleskog jezika malo neuobičajene).

Među negativnim stranama je uopšteno težak stil (npr. na strani 130—131 ima jedna rečenica od čitava 24 reda); ponekad je način izlaganja dosta pretenciozan; neka objašnjenja su mogla da budu kraća a da ništa ne izgube na jasnoći, npr. već ranije pomenuto treće poglavlje. Upotreba šema nije uvek najsrećnija; ima ih nepotrebnih, kao šeme na stranama 31, 37, 81, 128, koje oduzimaju prostor a ne doprinose bitno boljoj preglednosti, dok šema na strani 56—57 čak zamagljuje izlaganje svojom komplikovanošću. Upućivanje samo na autora, bez navođenja bar nekog podatka o tome šta konkretno kaže, nije pogodno u knjigama namenjenim široj publici, jer ona te knjige nema u svojim policama (npr. upućivanje na Škiljana na strani 32, Hajmza na strani 48, Hola na strani 53). Autor se neprestano koleba između veoma svežeg stila u prvom licu jednine i više formalnih prvih lica množine, te bezličnog stila; itd.

U oceni jedne knjige nije uvek lepo hvatati autora za reč, posebno ne kada svojom knjigom praktično započinje našu samostalnu literaturu na jednom novom području, kao što to čini Radovanović. S druge strane, on je u predgovoru (str. 7) postavio sebi cilj da „uočena naučna saznanja prikupi i poveže, zatim uporedi, vrednuje i usavrši”, a u jednom trenutku (str. 121—122) nudi i jedan „realan program sociolingvističkih istraživanja”. Teško je ne zameriti autoru da je u tome preambiciozan i da nije uspeo da sve svoje ambicije pretoči u tekst. S malo više rada na prečišćavanju teksta, uz malo manje početne ambicije, Radovanović je mogao da izbegne većinu zamerki koje sam izneo. Ipak, pozitivne strane njegove knjige premašuju navedene propuste i ja je preporučujem čitaocu.

---

**RADOMIR ĐORĐEVIĆ**

---

# ZAGONETKE INTUICIJE:

---

## ROĐENJE IDEJE

---

Neposredno po objavljivanju knjige\*) profesora Ilića o njoj je organizovano više razgovora, a bila je predmet komentara u štampi i na radiju. Već ova činjenica govori da je knjiga privukla pažnju stručnjaka, da je provokativna u najboljem smislu reči. Pošto su izvesna zapazanja koja sam nameravao da iznesem, već izneta, i to na potpuniji i uspešniji način, u prethodnim diskusijama o knjizi, kao i u nekim reagovanjima na knjigu u štampi, izdvojio sam za ovu priliku samo jedan kompleks problema koji je, po mom mišljenju nesumnjivo središnji kada je reč o prirodi stvaralačkog procesa, stvaralaštva uopšte. Reč je o onim stanjima za koja se obično kaže da imaju presudnu ulogu ili značenje — kad se javlja manje ili više jasno ideja ili zamisao u jednom celovitom, neponovljivom obliku. To su ona stanja kada se gotovo celokupno iskustvo na neki način sažima, oplođuje, kada se prekida čovekovo rutinsko kretanje i započinje novo i nepoznato. Postojanje takvog stanja duha, čina u stvaralačkom procesu nije nikada bilo osporavano, čak ni od strane borniranih dogmatskih pisaca; naprotiv, literatura, i umetnička i naučna, puna je pohvala za to stanje. Može se reći da je malo stvaralaca koji ne izražavaju divljenje što mogu da dostignu takvo stanje, a mnogi od njih su nastojali da ga na osnovu svog ličnog iskustva bar donekle razjasne.

Međutim, problemi tih „iznenadnih“, „neočekivanih“ momenata u stvaranju kad se „odjednom“ javlja ideja, zamisao, obris rešenja problema za kojim se dugo i bezuspešno tragalo,

---

\*) Dr Miloš Ilić, *Teorija i filozofija stvaralaštva*, „Gradina“, Niš, 1979.

bili su gotovo neprekidno predmet sporova, ostali su prilično nerazjašnjeni, i veliko je pitanje da li treba da se nadamo da će oni biti potpuno razjašnjeni, bez obzira na trud koji bi se uložio. Ipak neka od najnovijih istraživanja (Vestköt u Americi, Ponomarjov u Sovjetskom Savezu itd) umnogome ohrabruju.

U razmatranjima pretpostavki i obeležja čvor-nih tačaka stvaralačkog postupka (u kojima nastaje svojevrsni sinopsis dela, naučnog ili umetničkog) jedan od najvažnijih zadataka na samom početku je, svakako, iznalaženje pogodnog jezika, tj. osnovnih termina čije značenje mora da bude utvrđeno sasvim jasno, ako se želi istinska komunikacija u kojoj bi se odigravalo neko misaono kretanje, pomeranje okvira. Oni koji imaju da kažu nešto vrednije ili novo, obično to čine na takav način da im je i izraz umnogome nov; međutim, ipak nije moguće potpuno odvajanje od tradicionalne terminologije koja predstavlja, reklo bi se, izvesnu konstantu kroz stoleća.

Kad je reč o obliku stvaranja ili saznanja koji ima odlike izrazitije neposrednosti, spontanosti, još od mudraca drevnog Istoka ostali su posebni termini za taj oblik stvaranja i saznanja. To se može videti jasno u delima sinologa, indologa i drugih orijentalista. U evropskoj duhovnoj tradiciji taj oblik označavao se negde od Boecija terminom intuicija; ranije, kod starih Grka takođe je postojao poseban termin za taj oblik neposrednog saznanja i stvaranja. Ali, kasnije, zbog višeznačnosti termina intuicija, i naročito zbog izvesnog teološkog nasleđa, mnogi su ga izbegavali, a neki su predlagali da se on sasvim izbací iz upotrebe. Za ovo poslednje, jasno je, da se ne mogu naći neki ozbiljniji razlozi, jer ako bi se višeznačnost uzela kao dovoljan razlog, onda bi ostalo malo termina u upotrebi, od onih kojima se operiše u savremenoj nauci i teoriji umetnosti. Ako se o ovome saglasimo, onda je jasno da je preispitivanje tradicionalnih mnogobrojnih značenja termina intuicija, prvi zadatak. Bez tog kritičkog posla, koji nije tako mali, upotreba termina intuicija izazivaće, mislim, više nesporazuma nego što će pomagati u pokušajima da se bar donekle upozna priroda spomenutih „momenata” neposrednosti, kojima dugujemo ponajviše za onaj opšti plan, ili artikulaciju neke osnovne ideje i zamisli. Posle tih problema dolazi se do glavnog: šta je intuicija i da li se može proniknuti bar donekle u njene zagonetne manifestacije? Intuiciju sačinjavaju brojne komponente koje određuju njena konkretna obeležja; reč je najpre o pretpostavka-ma fizičke, biološke i psihofiziološke prirode, o



različitim matricama, o kojima je i profesor Ilić pisao u svojoj knjizi. U pitanju su problemi s područja mnogih prirodnih i društvenih nauka, ne samo psihologije ili fiziologije, kao što se to misli najčešće. U uslovima kad se nisu poznavale ni najkarakterističnije odlike mišljenja i saznanja nije se moglo ni računati na neku mogućnost upoznavanja onih specifičnih, redih manifestacija procesa mišljenja ili saznanja koji se obično označavaju terminom intuicija. Time se mogu verovatno objasniti ne samo putevi nego i stranputice u razvoju intuicionizma u našem stoleću — koji je prešao put od naziranja značaja jednog specifičnog oblika saznanja i stvaranja, do mita o intuiciji kao nekom novom organonu, koji je privilegija samo za izabrane. Iznalaženje slabosti intuicionizma nije bilo teško, ali je nevolja što se u tome ostajalo samo na odbacivanju osnovnih intuicionističkih premisa; tu je bilo naravno i izuzetaka, ali oni nisu uticali na menjanje opšte klime. To nije bilo sasvim slučajno: bilo je potrebno da se razjasne mnoga obeležja psihičkog života, pre svega mnogi problemi u vezi sa podsvesnim psihičkim tokovima, ili snovima. Osnovni pojmovi psihologije, kao što su to intelekt, mišljenje, psihički život itd, razjašnjavaju se nešto potpunije tek tokom poslednjih decenija našeg stoleća. Ipak, i pored svega toga može da začudi činjenica što izvesne Hegelove ideje i kritika mistifikacija momenta neposrednog, ali i momenta posrednog u saznanju — kad se ti momenti izdvajaju i predstavljaju kao posebni gotovo nezavisni oblici — koje su započele izrazitije još sa Hamanom i Jakobijem, pa i ranije, kod intuicionista bile dovedene do epigonstva — nisu imale veći uticaj. U pitanju su bile premise od kojih se moglo poći u stvaranju jedne, ako se tako može reći, fenomenologije intuicije. Pokušaja celovitijih objašnjenja intuicije bilo je posle toga dosta, među njima i takvih koji su neobično značajni ili zanimljivi i za one koji se danas bave tim problemima; neki od njih pali su međutim, gotovo u zaborav, ili ih pisci prenebregavaju u svojim istorijskim pregledima, spominjući ih ponekad uzgred. Ovdje imam u vidu pokušaje Engelmejera, Lezina, Gruzenberga, pa, donekle, i Lapšina, istaknutog ruskog kantovca. Kritičko osvetljavanje tih i drugih pokušaja pokazalo bi, po mom mišljenju, da mnogi kasniji pokušaji nisu tako novi niti izvorni, kao što se to čini na prvi pogled pojedinih piscima u naše vreme. Osim spomenutih pokušaja bili su, nesumnjivo, značajni i oni koje su činili pojedini istaknuti naučnici na osnovu svoje bogate istraživačke prakse, ili izvesni umetnici, koji su bili puni hvale za taj tajanstveni, nedokučivi čin intuicije.

Ako je reč o onim istraživačima koji su, polazeći od izvesnih ideja iz klasičnog marksizma, nastojali da pronađu nove puteve za objašnjenje tajni intuicije, može se reći da posle izvesnog poleta i plime, doba dvadesetih godina, nastaje jedna duga oseka koja traje gotovo nekoliko decenija, približno do sredine šezdesetih godina, kada se javljaju prva dela u kojima se problem intuicije „rehabilituje”, jer je u razdoblju pre toga, svako interesovanje za problem intuicije izjednačavano sa nekom vrstom inklinacije prema intuicionizmu i mistici. Izgledalo je tako da neoskolastika doživljava trijumf. Na sreću, to se vreme brzo prevazilazi; o tome svedoče brojne ozbiljne studije o intuiciji objavljene tokom poslednje decenije.

I Miloš Ilić bio je u svom istraživanju pred kompleksom problema intuicije. Mislim da se o njegovom prilazu toj problematici može suditi po rezultatima iznetim u ovoj, prvoj knjizi; jer je u njoj reč o subjektu stvaracu, o pretpostavkama stvaranja, o činiocima, putevima i oblicima stvaralačkog postupka. U drugoj knjizi, koju je autor nagovestio u predgovoru ove prve, biće reči, svakako, o široj sredini u kojoj se taj stvaralački postupak manifestuje, koja, takođe, utiče na njega, ali je priroda tog uticaja drukčije vrste.

Kakav je Ilićev prilaz kompleksu problema intuicije i šta taj prilaz omogućava? Ako se knjiga M. Ilića čita nedovoljno pažljivo, ili ako se traže njegovi stavovi o intuiciji samo na određenim stranicama, gde je o tome reč izričito, u skladu sa njegovim rasporedom razmatranja problema, može se steći utisak da pisac nije poklonio pažnju tom problemu u onoj meri koju taj problem zaslužuje. Pisac se, međutim, na jedan ili drugi način bavio dosta problemima iz tog okvira. Spomenuću uz put da pisac veoma često koristi termin intuicija u svojim izlaganjima (str. 14, 29, 33, 58, 87, 105, 108, 130, 223 itd.) iako nije ulazio u određivanje značenja tog termina; kontekstualno značenje je, međutim, u priličnoj meri jasno: termin se upotrebljava u smislu nesvesnog, spontanog ili u smislu posebne čovekove moći. Pored toga pisac koristi i jedan, reklo bi se, svoj termin za označavanje onog obrta koji nastupa intuitivno — „virtuozni obrt” (str. 96 i druge); on ističe da je „virtuozni obrt” „jedan od ključeva stvaralaštva”. (str. 93). Što se tiče mogućnosti da se bar donekle upoznaju mehanizmi i činioci intuicije, pisac smatra da oni ostaju „na rubu podsvesti ili u dubokoj podsvesti, te sa žaljenjem možemo da kažemo: Ignoramus et Ignorabimus ti, ne znamo i nikad nećemo ni znati, u stilu Di-Boa Remona koji je time alu-

dirao na neprekoračivost granica saznanja postavljениh ljudskom duhu". (str. 267). Na kraju, pisac karakteriše intuiciju kao „kapitalnu stvaralačku moć" (str. 267) ne baveći se posebno njenim specifičnim odlikama i značenjem koje ona ima u stvaralaštvu uopšte. Pažljiv čitalac moći će, međutim, da nađe ne samo dovoljno materijala u raznim delovima izlaganja Miloša Ilića (II glava, i posebno III glava knjige) nego i podsticajne stavove za jedno celovitije gledište o fenomenu intuicije; pisac se postarao ne samo da predoči čitaocu neke od najznačajnijih rezultata iz različitih oblasti nauka nego i da ih komentariše na određen način; on međutim ne ide uvek u tim komentarima ka oformljavanju nekih celovitijih gledišta, stvaranju mogućih ili „radnih hipoteza" o mogućoj prirodi intuicije, intuitivnog „bljeska". Taj posao kao da prepušta čitaocu; to je u skladu sa izvesnom njegovom uzdržanošću koja proističe iz jasne svesti da se nalazimo pred izuzetno složenim problemima. Kad se zna da je on kod nas jedan od pionira u istraživanjima prirode stvaralačkog postupka, onda će i taj njegov stav biti razumljiviji. Na ovu knjigu možemo da gledamo više kao na jedan vrlo značajan, znalacki pregled glavnijih shvatanja raznih problema stvaralačkog procesa, zanimljivih i podsticajnih komentara, nego kao na razvijenu teoriju i filozofiju stvaralaštva u strogom smislu ovih reči, u smislu sistematizovanih shvatanja o toliko širokom krugu problema pred kojima se Ilić nalazio. Jer, nije samo intuicija tajna, zagonetka, to isto su i mnogi drugi činioци i stupnjevi stvaralačkog postupka i može se reći da je stvaralaštvo u celini jedna vrsta tajne, velika zagonetka. Ono je čudesan poziv. Jedna od najvećih tajni je u tome što je taj poziv neodložan kad se već jednom pojavi. Sami stvaraoci su se pitali ne jedanput o smislu stvaranja, ličnom i društvenom. Stvaralaštvo se doživljavalo ne samo kao čin kojim čovek prevazilazi sebe, postaje stalno nešto novo, nego i kao udes. Ponekad se ne može tačno reći da li je stvaralačka sposobnost dar, ili nekakva kazna — jer je stvaralac takav da se bavi problemima kojima se ne bave drugi ljudi; otud se i rađa ona psihologija naglašene posebnosti ili izuzetnosti koja može da daje velike ali i gorke plodove. Stvaralaštvo je puno paradoksa: ljudi koji otkrivaju drugima gotovo na magičan način nove svetove, puteve istinskog života, makar za časak, ne mogu do odgonetnu kako to čine. Mnogi pokušaji i umetnika i naučnika da razjasne puteve stvaranja završavali su se objašnjenjima da se radi o nekom božanskom sudelovanju u tom procesu; stvaralac bi u tom slučaju bio samo neki prenosilac božanskog dara i sposobnosti

kao poklona ljudima. Ne zna se tačno koliko je ko od protagonista ovakvih objašnjenja bio zadovoljan tim objašnjenjem (a priklanjao im se, da podsetim, i sam Njutn, jedan od najvećih stvaralaca uopšte) ali je jasno da ta objašnjenja nisu ništa drugo nego razjašnjenja jedne tajne putem neke druge, još veće. Tu se zaboravljalo da oni koji tragaju za tajnama stvaralačkog procesa ostaju i dalje pred glavnim problemom: kako se to događa? Ako bi bilo rešeno pitanje „božanskog sudelovanja”, još uvek bi ostalo nerešeno pitanje: kakvi su putevi i mehanizmi stvaralačkog postupka.

Mislim da se najbolje perspektive za neko uspešnije pronicanje u deo tajni stvaranja — ne kažem u otkrivanju tajni stvaranja uopšte — nalaze u jednom kompleksnijem istraživačkom poduhvatu u kome bi se nekako organski slile filozofske, naučne i umetničke intencije, i tako izbegla parcijalnost koja odavno ne obećava gotovo ništa.

---

STANOJE IVANOVIĆ

---

# OBRAZOVANJE PRE SVEGA

---

U zapaženoj ediciji „XX vek” Beogradskog izdavačkog grafičkog zavoda objavljena je knjiga francuskog socijalnog psihologa Mišela Lobroa *Obrazovanje pre svega*.\* Ona se bavi veoma aktuelnim problemima uloge i značaja obrazovanja u razvoju pojedinca i društvenog života, ali sa ciljem da uspostavi novu osnovu vrednovanja obrazovanja u društvu.

Autor polazi od toga da je „obrazovanje bitna činjenica, odlučujuća za razvoj pojedinaca i društava” i da se ne može zanemarivati koncept obrazovanja kao faktor interiorizacije i socijalizacije. Za razliku od teorije po kojoj priroda tela određuje njihov odnos, Lobro ističe da odnos između ljudi određuje ličnost svakog čoveka i njegovu istoriju jer proizilazi iz niza uticaja iz okoline i životnih situacija. U kompleksu ovog odnosa „obrazovni odnos je najznačajniji jer određuje ne samo aktivnost svakog čoveka već i njegovu ličnost, to jest njegovo nesvesno biće” (str. 9). Prema ovom konceptu uloga nasleđa u formiranju jedinki je drugorazredna, zapravo biološko nasleđe ima samo jednu ulogu u stvaranju sredine u kojoj živi pojedinac. Drugim rečima, biološko nasleđe doprinosi formiranju sredine „koju autor naziva „unutrašnjom”. Ova sredina biće razložena u „spoljašnjoj” sredini koja pojedinca okružuje i koja igra ulogu neprekidnog posrednika u odnosu na „unutrašnju” sredinu.

Postoje mnoga istraživanja koja se bave delovanjem pojedinih činilaca vezanih za sredinu ili za ličnu konstituciju. Ona pokazuju da slično biološko nasleđe nije prepreka za ogromne društvene i kulturne razlike pojedinaca ili širih društvenih grupa i klasa jer je uticaj društvene sredine „odlučujući činilac razvoja ljudskog bića”.

\*) Mišel Lobro, *Obrazovanje pre svega*, BIGZ, Beograd, 1979.

Polazeći od toga da je obrazovanje najznačajniji faktor društvene sredine, autor navodi više primedbi na Marksovo shvatanje društva i klasne borbe. Lobro ističe da je tehnika, kao faktor proizvodnih snaga, individualni ljudski proizvod i da se tehnička otkrića nalaze u rukama malog broja ljudi koji poseduju obrazovanje i naučno iskustvo. Dalje, on dovodi u sumnju ideju da ekonomski i tehnički nivo proizvodnje izaziva određeno društveno stanje, već smatra da veći značaj ima psihologija naroda, stanje duha i akcija nadgradnje. Ovakvo tumačenje Marksove teorije nastalo je iz potrebe da se pruži šire obrazloženje sopstvene teorije o predominantnom uticaju obrazovanja u ljudskom razvoju. Međutim, u njemu se prilično jednostrano suprotstavlja baza i nadgradnja, a obrazovnoj tradiciji daje se primat. Slabost ovog pristupa je što polazi od proste analogije između individualnih i društvenih činilaca razvoja.

Dok je rasprava o delovanju globalnih faktora razvoja prilično uprošćena i neprecizna, analiza faktora individualnog razvoja je daleko pouzdanija. Autor navodi mnoga ispitivanja koja pokazuju da stavovi i težnje koje se javljaju u najranijem detinjstvu imaju neznan uticaj na kasniji razvoj; da uticaji koji određuju ponašanje deteta od 5—6. godine počinju mnogo ranije, ali su njihove posledice odložene; i da tek osobine koje se stiču od 13—14. godine imaju odlučujući značaj na formiranje odrasle ličnosti. Lobro zaključuje da je ličnost deteta počev od 5—6. godine određena „uticajima društveno-kulturne prirode, a ovo je dokazano veoma velikim razlikama koje postoje između dece različitih društveno-ekonomskih nivoa” (str. 31). Priroda ovih uticaja veoma je složena, a njih izaziva i oblikuje porodica i škola.

Razvoj deteta i prisvajanje sveta putem znanja i posredstvom akcije odvija se pod snažnim uticajem „očinskih modela”, a tome škola sa svojim ciljevima mnogo doprinosi. Ciljevi koje škola potvrđuje su „prilagođavanje budućeg mladog čoveka društvu, prenošenje kulture i saznanja, profesionalno formiranje, itd., a ciljevi kojima stvarno teži mogu se sažeti u činjenicu da škola uslovljava dete, to jest da ga primorava da uči, radi i studira, odbijajući da ono samo uzme na sebe svoje vlastito formiranje” (str. 39).

Škola prihvata sistem motivacije za uspeh koji je porodica prethodno pripremila i razvija svoj „proces čistog uslovljavanja” u kome ambicija donosi nagradu, a ova uspeh. U ovom procesu

dete stiće negativno iskustvo o radu, gubi kreativnost i radoznalost, a nametnuta prinuda odbija ga kasnije od proizvodnih delatnosti. Slično se dešava i kada mladi od puberteta i kasnije sazrevaju i otkrivaju društveni život. Iskustvo koje oni stiču „o odnosu sa drugima odvija se u okviru u kome vladaju autoritarni stavovi, hijerarhijske strukture, nasilni sistemi, propisi svake vrste. Mladić i devojka uče da povezuju komunikaciju sa dosadom, osećanjem inferiornosti, prezirom, hladnoćom, eksteriornošću” (str. 48). Socijalne strukture igraju pedagošku ulogu zbog toga što najčešće nepovoljno utiču na iskustva koja bi mogla otvoriti pristup pozitivnim vrednostima.

Autor zaključuje da se razvoj ličnosti odvija tako što se smenjuju dve uzastopne faze: jedna u kojoj postoji prolazna eksplozija kreativnosti i druge u kojoj iskustva postaju nemoguća bilo zbog zabrana bilo zbog suprotnih iskustava, što sputava stvaranje i ispoljavanje unutrašnjih potencijala. Umesto potiskivanja o kome je govorio Frojd, ovde se radi o sprečavanju. U tome i škola ima negativnu ulogu jer je postala sredstvo „društvenog uslovljavanja u uskoj perspektivi rada i proizvodnje”. Po njemu jedini faktori koji se suprotstavljaju ovim negativnim uticajima su masmediji, marginalne grupe i napredne porodice.

U analizi delovanja vaspitnih uticaja na razvoj pojedinca, autor razgraničava primarni i sekundarni nivo uticaja. Na primarnom nivou odnos pojedinca sa stvarnošću je pre svega fizički i telesni, a sekundarni nivo posredstvom predstavljanja, simbola i intelektualnog znanja, omogućava uspostavljanje posrednih odnosa. Pored ovih nivoa odnosa, postoje i dva domena odnosa — domen odnosa sa prirodom i domen odnosa sa ljudskim bićima. Zavisno od nivoa i domena odnosa može postojati više tipova ljudskih aktivnosti, a znači i više vrsta uticaja na pojedine sektore psihičkog razvoja.

Autor istražuje ulogu porodice i sredine u primarnim sektorima ličnosti i pokazuje da sredina ima poseban značaj u formiranju najizvornijih i najosnovnijih vidova ličnosti i u određivanju njegove psihološke strukture koja je osnova za kasniji razvoj. Na sekundarnom nivou uticaj porodice je daleko manji i uglavnom, posredan. Umesto nje značajnije su skupine šire od porodice, a među njima izdvaja se škola.

U suštini škola ima trostruku instrumentalnu ulogu: ona pruža mladima znanja i sposobnosti, priprema ih za dužnosti prema zahtevima društva i prinuđena je da se potčini

društvenim i profesionalnim težnjama učenika i njihovih porodica da bi zadovoljila njihove aspiracije. Proces intelektualnog formiranja zasniiva se u velikoj meri na uslovljavanju i prinudi. „A, u stvari vaspitač koji vidi u sili, poštovanju i zakonskoj prinudi jedini odnos sa svojim učenicima, ne nastoji da ih intelektualno obogati, već da ih spreči da budu slobodni, da se sami odrede, da postanu samostalni, kako ne bi smetali sebi i drugima, kako bi zbilja stremili onim ciljevima kojima on želi da streme. Vaspitač ih uči pokornosti, potčinjenosti, ozbiljnom, više nego nekoj disciplini” (str. 89). To ima za posledicu slabu motivaciju za učenje, reprodukovanje postojećih društvenih slojeva i oblikovanje lojalne većine.

Dok su iskustva na primarnom nivou vezana za prisustvo ili odsustvo zabrana, odnosno sankcija, na sekundarnom nivou dominira prinuda. „Sredina nameće rad, marljivost u izvršavanju izvesnih zadataka, neke obrasce za postizanje uspeha, izvesne odnose sa drugima” (str. 93). Tako se javlja dvostruko uslovljavanje. Na prvom mestu mladi doživljavaju ljudske odnose kao autoritarne odnose koji im oduzimaju mogućnosti samostalnog istraživanja, na drugom mestu odsustvo samostalnog istraživanja sprečava otkrivanje pravih odnosa sa drugima, razumevanje i saradnju.

Autor zaključuje da negativne uticaje sredine u sekundarnim odnosima razvoja ličnosti može da ublaži sama porodica. Dok je na primarnom nivou razvoja porodica bila ograničavajući faktor uspostavljanja slobodnih istraživačkih oblika ponašanja — sistemom zabrana, na sekundarnom nivou ona se javlja kao protivteža ograničavajućem delovanju sredine sistemom prinude. Na kraju on izvodi sintetičan pregled delovanja pojedinih nivoo odnosa tokom detinjstva, mladosti i perioda života odraslog čoveka i zavisno da li postoji pozitivan ili negativan uticaj sredine na primarnom ili sekundarnom nivou u pojedinim fazama razvoja, daje pregled formula ponašanja. Uopštavajući modele ponašanja za svaki od četiri tipa ličnosti, Lobro pokazuje da postoji 16 tipova globalnih ličnosti, „koje nisu ništa drugo do rezultat uticaja sredine” i činilaca koji u njoj deluju.

Pozivajući se na mnoga psihološka istraživanja, autor razvija koncepciju o odlučujućem uticaju sredine na razvoj ličnosti. On se zalaže za istorijski pristup po kome „evolucija” pojedinaca predstavlja neprekidno preplitanje i suprotstavljanje uticaja unutrašnje i spoljašnje sredine.



Međutim, Lobro se žustro suprotstavlja shvaćanjima koja uvažavaju faktor nasleđa i karakterne crte pojedinaca, tako da odlazi u drugu krajnost naglašavajući ulogu društvene sredine. Na osnovu uticaja porodice, škole i drugih činilaca on utvrđuje tačno određeni broj tipova ličnosti (pozitivnih i negativnih), iako u teoriji i u praksi njih može biti i više i manje. Ovakva interpretacija polazi od jednosmernog delovanja društvene sredine na ličnost što je samo jedna strana odnosa, kao što se ne može zanemariti klasno-istorijska osnova društvene sredine i priroda društvenih odnosa koji u njoj dominiraju.

Zato Lobro može za obrazovnu tradiciju i nasleđe vaspitanja da kaže da počiva na mehanicističkoj shemi jednosmernog uticaja vaspitne sredine na vaspitanike koji dovodi do „najgorih neprilagođenosti, a do ovih dolazi upravo tamo gde je tradicionalno vaspitanje najbolje ostvareno” (str. 161).

Pošto od spoljašnjih činilaca zavisi izgrađivanje ili uskraćivanje pozitivnih nagona ličnosti koji su „nosioci uživanja i zadovoljstva”, Lobro se zalaže za takvo obrazovanje koje će omogućiti dodir deteta sa „izvorima uživanja i zadovoljstva”. Iz toga proizilazi da je veoma značajno pružiti osobama „sva obaveštenja i sva moguća obrazovanja da bi im se omogućilo da razviju sve moguće nagone” (str. 181). Samo tako se može stvoriti prostor za afirmaciju pozitivnih vrednosti i kreativnih potencijala ličnosti. Važnije je naučiti voleti nego prezirati, želeti nego plašiti se. Na ovom zahtevu Lobro razvija svoju teoriju uticaja po kojoj društvena sredina treba da stvara najšire mogućnosti za kreativan razvoj ličnosti. U tome je najvažniji „podsticajni uticaj” koji se zasniva na vrednosnom pristupu stvarnosti. Iznalaženje pravih rešenja od više mogućnosti je opazajni i saznajni proces u kome je izbor mogućnosti već jedna vrednost, kao što je i cilj kome teži pojedinac prilikom izbora nova vrednost. U takvim uslovima mogu se stvarati veze između pojedinaca i sredine koje će biti slobodne i koje neće gušiti želje pojedinca. To su one veze koje omogućavaju i osporavaju obrazovanje kao osnovni činilac preobražaja pojedinca i društva.

Iz svega proizilazi da Lobro pridaje posebni značaj društvenoj sredini u razvoju ličnosti, ali se suprotstavlja tradicionalnoj osnovi uticaja obrazovanja koja je po njemu negativna. Iako se zalaže za produktivnu i slobodnu „evoluciju”

pojedince, on ne razrađuje teorijsku osnovu na kojoj počiva uticaj sredine za takvu evoluciju. Izloženo stanovište više je kritika drugih shvaćanja i prakse koja na njima počiva, a manje razvijanje sopstvene teorijske orijentacije.

Ipak, knjiga „Obrazovanje pre svega” zaslužuje pažnju, jer na poseban način osvetljava uticaj društvene sredine na razvoj ličnosti.



# ZIDANICA NA PESKU\*

---

Ispitujući brižljivo raznolike pojave i brojne kontroverze koje se javljaju u domenu literarnog fenomena, mnogi estetičari i teoretičari književnosti došli su do nepokolebljive spoznaje da između KNJIŽEVNOSTI s jedne i IZUČAVANJA KNJIŽEVNOSTI s druge strane postoji oštra razlika. Zagovornici ove teze tvrde da se ova prva delatnost odlikuje kreativnim i umetničkim postupkom, a da je druga sva u znaku izvesne učenosti ili znanja. Iako nam danas ove primedbe izgledaju sasvim očigledne i umerene, zabeleženi su pokušaji da se prebacivanjem problema u domen gnoseologije pomenuta razlika potre. Naime, bilo je onih koji su isticali da književnost mogu da SAZNAJU samo oni koji je pišu i koji, dakle, svoje literarno umeće koriste u stvaranju konkretne književnoumetničke tvorevine. I pored toga što iskustvo književnog stvaranja može za proučavaoca biti od izvesne koristi, bilo bi metodološki pogrešno to iskustvo proglasiti nužnim uslovom za valjano osmišljavanje književnog fenomena. Onaj ko izučava literaturu mora svoje književno iskustvo — koje počiva na isključivo neracionalnim činocima — da preoblikuje u jednu logički koherentno zasnovanu celinu, u kojoj racionalni elementi čine osnov određene komunikacije; „no njegov se položaj neće zbog toga ni po čemu razlikovati od položaja istoričara umetnosti ili muzikologa, ili, ako ćemo pravo, sociologa ili anatomu”<sup>1)</sup>.

Problem, međutim, postaje mnogo komplikovaniji kada se predmet naših razmišljanja pomeri sa proučavanja književnosti na proučavanje konkretnih književnih dela (Velek i Voren, ne prave ovu razliku). Da li nam je i u tom slučaju neophodna učenost i znanje ili delo

<sup>1)</sup> Nikola Milošević, *Zidanica na pesku. Književnost i metafizika*, „Slovo ljubve”, Beograd, 1978. godina.

<sup>2)</sup> Rene Velek i Ostin Voren: *Teorija književnosti*, Nolit, Beograd, 1974. godina, strana 31.

pruža samo po sebi jedinu moguću sadržinu naših ispitivanja? Neki teoretičari jednostavno odriču mogućnost da izučavanje konkretnog književnog dela iziskuje i predstavlja znanje i zalažu se za tzv. „drugo stvaranje”, koje je poznato pod nazivom „impresionistička kritika”. Ovakva „stvaralačka kritika” nije ništa drugo do puklo udvajanje ili prebacivanje jedne umetničke tvorevine u drugu, koja je, po prirodi stvari, u aksiološki podređenom položaju.

Drugu krajnost predstavljaju „filozofski kritičari”, na izgled izuzetno obrazovani i vešti, koji, u stvari, o umetničkim delima sude na osnovu oveštalih i svedenih načela, pa često nalaze ono čega u knjizi nema, „a ne vide ono što pisac želi da čitalac primeti da ima”.<sup>2)</sup> O ovom problemu govori i Mihailo Lalić: „Spolja izgleda da su mnogi naši kritičari verzirani i učeni ljudi. Oni se tako prikazuju hvatajući se za sve novije filozofske pravce i sudeći o našim knjigama prema propisima i dogmama tih nama često tuđih pravaca. Često se desi da oni o knjizi nemaju vremena ni prostora da nešto dublje i sadržajnije kažu; ponekad izgleda da oni knjigu o kojoj pišu nijesu ljudski ni pročitali — odnekud je iskrsnuo neki nov pravac, pa su požurili da se njime pozabave, i da njegovim metrom, citatom ili izvodom knjigu isprate”<sup>3)</sup>.

Jedan od retkih književnih kritičara koji je u svojoj praksi uspeo da izbegne kako nedostatke „impresionističke kritike” tako i dogmatičnost „filozofske kritike” jeste Nikola Milošević. Knjige i studije ovog kritičara i književnog teoretičara izazivaju veliko interesovanje još od vremena pojave njegovih eseja u časopisima *Filozofija* i *Delo*. Ovo zapažanje sasvim je razumljivo kada se imaju u vidu rezultati Miloševićevih istraživanja iz oblasti filozofije i teorije književnosti. Njegov specifičan književnoistorijski postupak u tumačenju kulturnih tvorevina pothranio je našu slabašnu esejistiku i teoriju književnosti i otvorio nove puteve u osmišljavanju nekih problema antropološke prirode.

Mnogi su skloni da metod Nikole Miloševića svrstaju u osobene strukturalne metode. Međutim, značenje termina „strukturalan” — koji, da podsetimo, potiče od Jana Mukaržovskog — prilično je problematično i često prilično neodređeno. Čak i u slučaju da se nje-

<sup>2)</sup> iz pisma Miloša Crnjanskog Nikoli Miloševiću, *Zidnica*, str. 225.

<sup>3)</sup> NIN: „Kad čopor spopadne čoveka”, br. 1494, 26. VIII 1979. godina, 27.

gova upotreba strogo ograniči na područje lingvistike i određenih disciplina koje su podstaknute lingvističkim modelom, izraz strukturalizam je još vrlo daleko od jednoznačnosti".<sup>4)</sup> Sam Milošević je u nekoliko navrata upozoravao na višeznačnost ovog termina. On ističe da se često ima na umu ona varijanta strukturalizma koju zastupa Cvetan Todorov, a koja je inspirisana Levi-Strosovim pojmom strukture. Tendencije ovih „strukturalista“ ogledaju se u pomeranju predmeta izučavanja sa konkretnih književnih dela na sisteme „dubinskih“, skrivenih i krutih pravila koja su nastala na osnovu tih dela, ali se u njima ne manifestuju.

Druga varijanta strukturalističkih tendencija vezana je za pokušaj da se književno delo razume pomoću sheme: „celina“ — „deo“, pri čemu je ova shema najčešće izraz određenog manje ili više prikrivenog „holizma“ — gledišta da celina ima primat nad delovima. Ova „struja“ — koja najizrazitije predstavnike ima u Sosiru i Jeltslevu — najčešće ističe kako je „deo“ izvesne književne „celine“ moguće razumeti samo u određenom kontekstu. Međutim, Milošević upozorava da je to samo delimično tačno, jer svi delovi nemaju istu „težinu“: neki su manje, a neki više značajni u strukturi književnog teksta.

Za Miloševića književna tvorevina je neka vrsta sinteze „emanatističke i atomističke logike“, da se poslužimo terminologijom Emila Laska. Imajući to u vidu, Nikola Milošević u svojim radovima predlaže jednu specifičnu tipologiju relacija imanentnih književnom delu, i relacija između ovih tvorevina i vanknjiževnih činilaca. Namera je Miloševića da ovom tipologijom izbegne kako krajnost „holizma“ tako i krajnost „atomizma“.

Najnovija, sedma knjiga<sup>5)</sup> ovog poznatog autora, *Zidanica na pesku*, odudara od njegovih ranijih studija utoliko što je u njoj iznalaženje određenih strogih teorijskih načela podređeno zahtevima pukog kritičkog istraživanja. Oglеди Nikole Miloševića-posvećeni delima Crnjanskog, Desnice, Nastasijevića, Lalića, Andrića i Selimovića-pretežno su orijentisani na razotkrivanje onih značenjskih intencija književnih tvorevina, koje se odnose na tumačenje ljudske prirode i svrhe čovekovog života pod suncem.

<sup>4)</sup> Milan Bunjevac, *Strukturalni prilaz književnosti*, Nolit, Beograd, 1978. godina, strana 7.

<sup>5)</sup> kažemo sedma iako bi se po naslovima reklo da ih ima šest, zato što je drugo izdanje *Antropoloških eseja* dopunjeno i izmenjeno tako da tu knjigu s dobrim razlozima možemo smatrati novom tvorevinom.

Ovo svojstvo književnog dela Milošević — u nedostatku preciznijeg termina — naziva „metafizičkim”. Da bi izbegao moguće nesporazume, pisac ističe da se pomenuti izraz koristi „samo kao zbirna imenica za sva ona pitanja koja se tiču smisla čovekovog postojanja”,<sup>6</sup> i da su druga značenja ovog termina, ono nadempirijsko i „onostrano”, ostala izvan njegovog interesovanja. Pitanje o smislu čovekove egzistencije postavlja se i van granica književne umetničke tvorevine, ali je Milošević sklon da tvrdi da je opravdana ona poznata Šestovljeva maksima prema kojoj pisci govore o onome o čemu filozofi najčešće čute i da se ti „metafizički kvaliteti” (sintagma je, naravno, Ingardenova) javljaju tek sa nastankom istinski vrednih umetničkih dela. Po njemu, ova obeležja koja predstavljaju najznačajnije komponente književnih tvorevina najbolje se otelevljuju u delima s tragičnim ili melanholičnim porukama, a takva su upravo dela Crnjanskog, Desnice, Lalića i Selimovića.

Ova knjiga-koja donosi i utemeljuje nova tumačenja i poglede-potvrđuje uverenje da je među našim poslenicima na polju književnosti Nikola Milošević „retka ptica na zemlji”.<sup>7</sup> Kao pronicljivi tumač umetničkih tvorevina on poseduje izuzetan dar da ukaže na „kristalizacione centre” u kojima se prelamaju bitne značenjske, intencionalne linije i da iza prividne prozirnosti otkrije „prigušene”, univerzalne poruke i „filozofsku” dimenziju dela.

Književna dela Miloša Crnjanskog, po Miloševiću, spadaju u grupu takvih književno-umetničkih ostvarenja koja su na izgled sasvim „prozirna”, a koja iza svoje tobožnje prozirnosti kriju jedno duboko i kompleksno značenje. Metafizičku okosnicu njegovih dela čini ideja o uzaludnosti svih ljudskih pokušaja i trošnosti i prolaznosti svega što se ima i voli.

Međutim, u svojim analizama Milošević ne ispituje samo ovu ravan u strukturi dela poznatog pisca, već zalazi i u onu oblast koju Roman Ingarden naziva „slojem asocijativnih shema”. Uočavajući izvesnu „labavost” i „rastresitost” u kompozicionoj povezanosti izvesnih delova njegovih proznih i poetskih ostvarenja, on zaključuje da stilska „razobručenost” stoji u nekoj vezi sa necelovitim, dezintegriranim bićem modernog čoveka i njegovim metafizičkim opsesijama i slutnjama.

<sup>6</sup>) Zidanica, strana 181.

<sup>7</sup>) Juvenalove reči, Satire, VI, 165.

Kao što smo u uvodnom delu istakli, Nikola Milošević je poznat i po tome što pomno izučava relacije između književnosti i nekih vanknjiževnih faktora i činilaca. Takve tendencije prisutne su i u ovoj knjizi i one su izražene u suptilnom ispitivanju odnosa ideologije, psihologije i stvaralaštva. Autor primećuje da još od Platonovih vremena datira jedna, u osnovi pojednostavljena i svedena, aksiologija po kojoj su sve vrednosti strogo raspoređene na određenoj hijerarhijskoj lestvici i po kojoj ne postoji nikakva mogućnost njihovog sukobljavanja. Dugo je u evropskoj umetnosti i filozofskoj misli vladalo uverenje da izvesna disharmonija postoji samo između naših vrednosnih postulata i objektivne stvarnosti koja tim zahtevima ne odgovara, za razliku od našeg sveta ideala u kome je sve uređeno na najbolji mogući način. Tek sa Dostojevskim u literaturi i egzistencijalistima u filozofiji došlo se do spoznaje da je i svet vrednosti odeljen i sukobljen i da Platonova aksiološka piramida — na čijem vrhu se nalazi moralna vrednost — ne počiva na tako sigurnim i pouzdanim temeljima. Prema tome, kada razmišljamo o problemu modernog čoveka može da se desi da je neko veliki mislilac i stvaralac a da u isti mah njegove, recimo, političke i idejne osobine nisu na visini njegovih umetničkih i intelektualnih vrednosti.

Ipak, mnogi je savremeni intelektualac sklon da ovo — po mnogo čemu tragično saznanje o koliziji vrednosti — drži daleko od sebe. Osnovni razlog ovakvog reagovanja leži u fenomenu koji se u psihologiji zove halo-efekat, a koji se ispoljava u težnji da utisak koji u nama izazivaju nečije negativne, ređe pozitivne, osobine nastojimo da proširimo na celokupnu ličnost dotične osobe. Bilo je u istoriji ljudske misli mnogo književnih kritičara i estetičara koji su ispoljavali sklonost da negativan utisak koji u njima izaziva političko angažovanje određenog pisca, prošire i na plan vrednosnih procena o njegovom celokupnom književnom opusu.

Tako je to bilo i kada je reč o književnom stvaralaštvu Miloša Crnjanskog, a napose o drugim *Seobama* koje je kritika — pod uplivom Ristićeve teorije o Crnjanskom kao „mrtvom pesniku” — nepovoljno ocenila.

Međutim, pokazalo se da roman o kome je reč nije istorijski roman o konjima, baruštinama, blatu, oficirima i lepim ženama, već delo koje u sebi krije univerzalne, „filozofske” poruke i nesvakidašnje melodijsko-ritmičko bogatstvo. Na primeru „Seoba” potvrdila se i ona dobro poznata misao da je vreme jedini pouzdani prosuditelj i da velike i trajne umetničke vrednosti

mogu da izgube „borbu” sa određenim ideološkim shemama, ali ne i „rat”.

U Selimovićevom romanu Milošević pronalazi one „uporišne” tačke za razumevanje dela u specifičnoj psihološkoj i aksiološkoj drami šeiha Ahmeda Nurudina, koji u moći i sigurnosti uzaludno traži sebi čvrstu, arhimedovsku tačku oslonca.

Pored toga što savesno i naučno analizuje pomenutu koliziju vrednosti, Milošević upućuje nekim našim književnim kritičarima niz primedbi metodološke prirode, pa bi ovom prilikom valjalo ukazati na ova dalekosežna upozorenja.

U nas često biva da kritika pristupa delu polazeći isključivo od tematskih odrednica koje — u nedostatku jače argumentacije — inauguriše u najvažnije i za delo jedino relevantne činjenice. Takav slučaj je bio i sa većinom kritika i prikaza poznate Selimovićeve knjige, u kojima se tvrdilo kako je pomenuti roman umetnička vizija određene „istočnjačke” filozofije, „hodočašće” u jedan poseban, muslimanski svet omeđen poznatim „kuranskim istinama” i kanonima. Kada bi to bilo tačno, onda bi Selimovićev roman bio neka vrsta svedočanstva o jednom verskom načinu viđenja sveta u kome čitaoci iz drugih etničkih sredina i podneblja neće prepoznati sebe i svoje svakodnevne probleme i nedoumice. „Pokriće” za ovakav stav kritičari su nalazili u poznatim „navodima” iz muslimanske svete knjige. Jedno takvo mesto nalazi se na samom početku knjige, u stihovima koji se završavaju melanholičnim rečima „da je svaki čovek na gubitku”.<sup>8)</sup> Međutim, čitalac koji bi hteo da negde na stranicama Kurana nađe pomenute reči, uzaludno će ih tamo tražiti. I stilizacija i misaona poenta tih reči isključivo je Selimovićeva. Uostalom, „navod” iz Kurana u suprotnosti je ne samo sa slovom nego i sa duhom svih svetih knjiga na svetu. Nema te svete knjige u kojoj bi se tako otvoreno govorilo u uzaludnosti čovekovog postojanja na zemlji.

„Ne veruj odveć boji”, kaže pesnik i te reči bi nekim književnim kritičarima mogle da posluže kao dobra i prikladna pouka.

U nekim tekstovima teorijske orijentacije Nikola Milošević podvlači oštru razliku između „razmišljanja o delu” i „razmišljanja povodom dela”. Oglad o Desničinom romanu *Proleća Ivana Galeba* pripada drugoj „vrsti” razmišljanja. Analizujući ovu književno-umetničku tvorevinu iz jedne osobene kulturno-istorijske per-

<sup>8)</sup> Meša Selimović, *Derviš i smrt*, Sloboda, Beograd, 1976. godina, strana 41.



spektive, Milošević u liku Ivana Galeba vidi junaka našeg doba, kojeg odlikuju individualizam, iracionalizam, relativizam, sumnja i tuga.

Razmišljajući o čoveku našeg doba i nekim problemima aksiološke prirode, Nikola Milošević nudi određene alternative. Ako bi se biralo između nekog ko je duboko ogrezao u neizvesnost i skepsu, nemoćan da pomogne ni sebi ni drugima, i nekog ko neizvesnost kompenzuje bezobzirnošću i denuncijacijama i nekog ko svojom „monolitnom“ ograničenošću se je oko sebe duh nespokoja i netolerancije, onda je sasvim sigurno da je ona prva mogućnost — mogućnost kojoj se priklanja i sam Desnica — jedino etički prihvatljiva i opravdana.

Pored toga, u ovom modernom romanu čija dominantna, razumljivo, nije fabula, već prividno haotična i setna misaonost, on nalazi određene teorijske iskaze koji imaju relativnu misaonu samostalnost u odnosu na „zadatke“ psihološkog i individualnog portretisanja, iz čega proizilazi zaključak o postojanju izvesne „dubinske“, filozofske dimenzije u strukturi ovog dela. Jedina zamerka može se uputiti na račun velikog broja citata koji su u ovom slučaju „zastri“ i „zamaglili“ onu logičku, diskurzivnu ravan tumačenja i koji, tako, u okviru samog eseja imaju izvesnu autonomiju; citati se koriste da bi potkrepili tumačenje, a ne obratno.

Ogled o proznom opusu Momčila Nastasijevića predstavlja izuzetak. Dok u delima pomenutih pisaca Milošević razotkriva značenjsku dimenziju, kod Nastasijevića traži i nalazi razloge odstranjenja značenja radi pojačavanja ritmičko-melodijskih vrednosti dela. „Nastasijević toleriše logiku motivacije i individualizacije samo dotle dok ona ne ometa postizanje muzičkih efekata. Tamo pak gde se ova dva toka sukobljavaju, odnosno tamo gde se njihovi pravci seku, Nastasijević se nedvosmisleno opredeljuje za melodijsku liniju književne strukture”.<sup>9)</sup>

U Lalićevoj *Ratnoj sreći* Miloševića zaokuplja moralističko stanovište glavnog junaka čija smisaona amplituda zahvata prostore metafizičkih i univerzalnih značenja.

Privodeći ovaj članak kraju, valjalo bi naglasiti da ova knjiga — i pored neosporne originalnosti, nesvakidašnje moći i kulture kritičkog govora — ima izvesne nedostatke.

Neki kritičari ističu kako Nikola Milošević bez dvoumljenja izriče vrednosne sudove o poje-

---

<sup>9)</sup> *Zidnica*, strana 83.

dinim delima, određujući u isti mah tom delu i piscu mesto na vrednosnoj lestvici naše i evropske literature. On to čini ne skrivajući svoju izrazitu naklonost prema delima u kojima dominira melanholično i „tragično osećanje života”.<sup>10</sup> Ta izrazita subjektivnost u prilazu književno-umetničkim delima donosi mu odlučujuće stvaralačke prednosti, a njegovoj kritici daje nepatvorenu kreativnu motivisanost. Da bi potkrepili ovu tvrdnju, kritičari se pozivaju na Miloševićevu izjavu po kojoj je Andrić svoje najviše umetničke domete dosegao sa „Ex pontom” i ranim pripovetkama. *Na Drini ćuprija* i *Travnička hronika* su dela koja — po mišljenju Miloševića — nemaju one kvalitete koje imaju *Seobe Miloša Crnjanskog* ili *Derviš i smrt Meše Selimovića*.

Ipak, više je nego očigledno da u pojedinim analizama zastupljenim u *Zidanici* aksiološki pristup nije dobio ono mesto koje mu pripada. Sam autor o tom problemu piše: „Negde su sudovi vrednosti prisutni samo implicitno, a negde su opet nedovoljno naglašeni, tako da se stiče utisak da se dela različite vrednosti tretiraju kao u umetničkom pogledu jednaka”.<sup>11</sup>)

Da je ovo pitanje od izuzetne važnosti za književnu kritiku potvrđuju i neki raniji radovi Nikole Miloševića, u kojima on podvrgava oštroj kritici stavove pojedinih teoretičara po kojima izučavanje književnosti ne sme biti zasnovano na sudovima vrednosti.<sup>12</sup>) Jedan od njih je i Nortrop Fraj koji u svojoj knjizi *Anatomija kritike* tvrdi da je Šekspir dramski pisac koji je pisao negde oko 1600. godine, i jedan od najznačajnijih pisaca sveta. Prvi deo ove tvrdnje je činjenični sud. Drugi deo je, smatra Fraj, zapravo sud vrednosti koji je tako široko prihvaćen da izgleda kao činjenični sud.

Milošević se sa ovom tezom ne slaže i napominje da „ako povučemo krajnje konsekvence jednog ovakvog tumačenja mogućnosti književne kritike, moramo se pomiriti s tim da „naučnom” kritikom smatramo nešto što je u priličnoj meri trivijalno. Ako se sva naša mudrost o Šekspiru svodi na konstataciju da je to dramski pisac koji je delovao u određenom periodu istorije književnosti, onda se književnom kritikom zaista ne vredi baviti”.<sup>13</sup>)

<sup>10</sup> da se poslužimo naslovom Unamunove knjige.

<sup>11</sup>) *Zidanica*, strana 182.

<sup>12</sup>) Nikola Milošević, *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, Duga, Beograd, 1972. godina, strana 301.

<sup>13</sup>) *Ibid.*

Nesumnjivo je da se danas književna kritika ne može zamisliti bez vrednosnih sudova. Ono što predstavlja izvesnu teškoću i što ceo problem čini izuzetno složenim i zamršenim, jeste pitanje o tome KAKO da se ti sudovi inkorporišu u strukturu kritičkih tekstova, a da u istih mah ne ostanu u ravni puke deklaracije i subjektivnih procena?

Za Ničea se i bog Dionis i bog Apolon nalaze na istom aksiološkom nivou. Oni su — u svom božanskom dostojanstvu — potpuno ravnopravni.<sup>14)</sup> Prema tome, „klasifikovati ne znači oceniti”,<sup>15)</sup> kao što ni tumačiti ne znači i valorizovati.

Ako je suditi po dosadašnjim kritičkim i književno-teorijskim ostvarenjima Nikole Miloševića, više je nego sigurno da će on — na njemu svojstven način — pomenutu problematiku razrešiti i prevazići i da će uz pomoć jasnog i logički koherentno zasnovanog metoda stvoriti složenu i sveobuhvatnu književnu kritiku.

---

<sup>14)</sup> Nikola Milošević: „Sledbenik boga Dionisa”, *Polja*, Novi Sad, broj 244—245, strana 2.

<sup>15)</sup> *Zidanica*, strana 74.

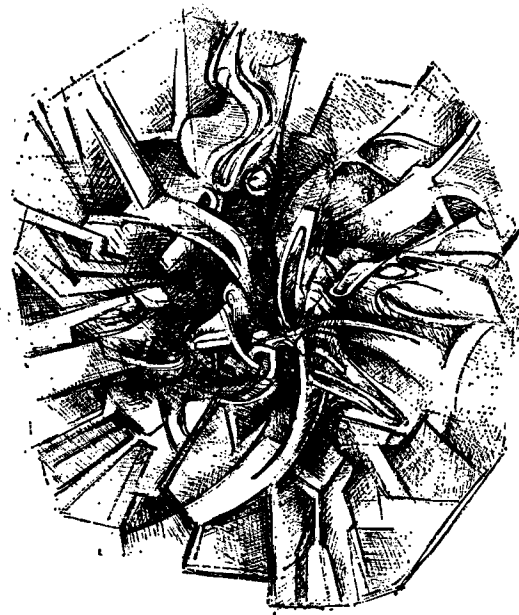
---

V DEO

---

# INFORMACIJE

---



---

ŽIVKO ROTAREVIĆ

---

# NOVE LEVICE U EVROPI

---

Italijanski profesor američke istorije, Masimo Teodori, prikazao je u ovoj knjizi razvoj evropskih novih levica od 1956—1978. godine.\* Teodori, i sam aktivni novolevičar, živeći izvesno vreme u SAD i ranije se bavio problematikom nove levice, posebno američkom i o tome napisao knjigu za koju je Markuze svojevremeno izjavio da spada među dve nezaobilazne kada je reč o američkoj novoj levisi. (*The New Left; A Documentary History*, Bobbs-Merill, New York 1969). U Italiji je Teodori poznat kao jedan od vođa Lige za razvod braka, osnivač časopisa *La prova radicale* a član je male Radikalne partije.

Teodori za proučavanje geneze novolevičarstva istovremeno uzima zbivanja u Engleskoj, Francuskoj, Italiji i SR Nemačkoj. Za prve klice novolevičarskih akcija smatra pojavu Kampanje za atomsko razoružanje 1958. u Engleskoj koja je kulminirala Aldermastonskim maršem. Ubrzo je nastao i Komitet stotine, na čelu sa B. Raslom koji je insistirao na građanskoj neposlušnosti i suprotstavljanju vladinoj politici atomskog naoružavanja. Teodori zaključuje da je Kampanja za atomsko razoružanje bila prvi

\*) Massimo Teodori, *Historijat novih ljevica u Evropi (1956—1978)*, Globus, Zagreb 1979, str. 412.

U prvobitnoj italijanskoj verziji, knjiga obuhvata događaje od 1956. do 1976. dok je autor za jugoslovensko izdanje, dodao deo koji pokriva događaje koji su se zbiti tokom 1976, 77 i do maja 1978. Knjiga je podeljena u devet delova, dok su Uvod i bibliografski vodič posebne celine. To su: I Pojava novih ljevica, II Osnivanje novih udruženja zato što stara ne zadovoljavaju (od pedesetih godina do 1965), III Autoritarni sistem i Vijetnam kao katalizatori, IV Kontrakultura, V Sablast studentskih nemira, VI Svibanjska revolucija, VII Ultraljevičarstvo (gauchisme), VIII Odras djelovanja ultraljevičarskih skupina na parlamentarnu ljevicu (1969—1976), IX Pokreti, kampanje i borbe (1969—1976).

Prevodioci Tatjana Domleter i Josip Šentija uradili su izvrstan prevod dok je Uvod (studiju o novoj levisi) napisao Branko Caratan.

---

pokret koji je stvarnim pokretanjem masa išao izvan i protiv logike hladnog rata. Začetke novolevičarskih aktivnosti u Francuskoj autor registruje sredinom pedesetih godina: pobune rezervista protiv rata u Alžiru, formiranje nekoliko komiteta koji imaju aktivistički pristup protiv rata u Alžiru da bi 1960. bio objavljen tkz. „Manifest 121“, izjava intelektualaca o pravu na odbijanje poslušnosti u alžirskom ratu.

Na ovaj način, nastala je diferencijacija na francuskoj leviци i formiranje Unije francuskih studenata (UNEF) koja će kasnije igrati značajnu ulogu u konstituisanju nove levice.

Sličnih pojava bilo je i u SR Nemačkoj. Ovde se počeci neinstitucionalnog neslaganja javljaju 1958. povodom nastojanja vlade za naoružavanje Nemačke. I ovaj pokret je nastao izvan klasične levice.

U drugom delu autor analizira pojavu novih levica kao izraz neadekvatnosti tradicionalnog tipa levice u Evropi. Po mišljenju Teodorija, nova leвица javila se u Engleskoj kao pokret i odgovor na laburistički revizionizam. „Upravo na toj osnovi sve većeg pretvaranja Laburističke stranke u neku vrst progresističke stranke, a usporedo s propadanjem nada u komunizam, što su ih osobito gajili intelektualci, javio se niz stanovišta, kritika, studija o društvu i politici u Engleskoj koji su urodili stvaranjem nove ljevice, između 1956. i 1958, no ona još uvijek nije bila pokret“. (str. 75). Najpoznatiji teoretičari ove prve generacije nove levice u Engleskoj bili su R. Viliјems i E. Tomson.

Lavirajući između spontanosti i organizovanog pokreta posle početnih uspeha i plodotvorne teorijske delatnosti ovaj pokret je tokom 1961. doživeo slabljenje uticaja i prve znake raspada da bi ga 1963, nove političke prilike učinile izlišnim. Laburistička partija na čelu sa H. Vilsonom uspela je da amortizuje i apsorbuje početni polet.

Preduslove pojave novolevičarskih tendencija u Francuskoj, autor vidi u slabljenju Socijalističke partije (SFIO), krizi Komunističke partije Francuske (PCF) i opštoj ideološkoj krizi oba pokreta. Osnivanjem Ujedinjene socijalističke partije (PSU) javlja se pokušaj grupe aktivista da organizovanjem jedne mobilne partije stvori alternativu partijama koje su se pozivale na socijalizam, a koje su „ideološki i politički abdicirale od svoje dužnosti“.

Do diferencijacije na nemačkoj leviци došlo je, po shvatanju Teodorija, sa evolucijom Nemačke socijaldemokratske partije (SPD) i donošenjem

novog badgodesberškog programa. Ovim Programom izvršena je revizija koja prihvata pretpostavke društva blagostanja i pragmatičko podešavanje prema postojećoj stvarnosti napuštajući radikalne ciljeve. U skladu s ovim novim skretanjem 1961. i službeno je objavljeno da je nespojivo članstvo u nekadašnjoj njezinoj studentskoj frakciji, Nemačkom socijalističkom savezu (SDS), i SPD.

Tako su se stvorile nove organizacije, koje nastoje da budu orijentisane „levije” od SPD. Ove male partije nisu, međutim, imale vidnog praktičkog ili teorijskog uticaja na mase.

U trećem delu, autor daje sistematičan pregled događaja u navedenim zemljama koji su imali povod u ratu u Vijetnamu. Ovaj rat postaje opšti katalizator novih kretanja na levisi, a na univerzitetima započinje stalna pobuna kombinovana sa zahtevima za seksualnom slobodom (Francuska), analizom i borbom protiv autoritarnog karaktera društva (Nemačka). U isto vreme, u Italiji pojavljuje se istraživačko-teorijsko-analitička aktivnost koja nije imala dodirnih tačaka sa konkretnom političkom aktivnošću. To je pojava „Crvenih” i „Piacentinskih” beležnica.

Četvrti i peti deo, posvećeni su pojavama kontrakture i studentskim nemirima koji zahvataju gradove širom Evrope. Teodori, za razliku od Rožaka, ne ulazi dublje u proučavanje fenomena kontrakture. On se zadovoljava nabrajanjem nosilaca ovog pokreta pokazujući posebne simpatije za holandske provose zbog njihovih slobodarskih i antiautoritarnih pokušaja. Autor minucioznom evidencijom obuhvata sve pripadnike ovih neoanarhističkih pokušaja, Komune 1 (Zapadni Berlin), andergraunda i hipija (Engleska) i situacionista (Francuska).

Početke masovnih studentskih pokreta Teodori locira u SR Nemačku gde se stvara vanparlamentarna opozicija kao reakcija na parlament „nacionalne saglasnosti”. Sredinom 1967. oseća se intenzivna politizacija studenata u Nemačkoj protiv „autoritarnih struktura društva” (Dučke). Ovaj revolucionarni proces studenti su započeli širenjem tzv. „antiautoritarnog jezgra”. Smatrajući lenjinistički tip partije „neadekvatnim” i izjašnjavajući se protiv „hegemonističke uloge partije u društvenim pojavama” Dučke je predložio niz „avangardi koje se same postavljaju kao takve u pojedinim područjima i pojedinim institucijama.”

Zagovornici „neposredne akcije” uskoro su bili suočeni s problemom nasilja. Za njih je nasilje prvenstveno upravljeno protiv samostalnih i ne-

humanih aparata a ne protiv ljudi. Masovni nemiri potresaju Nemačku 1968, na univerzitetima se stvara opšta incidentna situacija, dolazi do njihovog zauzimanja sa namerom da postanu „politički univerziteti”. Ova politizacija dostiže vrhunac pobunom protiv specijalnih zakona o vanrednom stanju kojima se ograničavaju garancije za građanska prava i slobode pojedinaca i grupa.

Studentskom pobunom na School of Economics u Londonu (SCL) započinje serija studentskih nemira širom Engleske. Započeti kao sukob administracije sa studentima ovi nemiri dobijaju širu političku pozadinu da bi bili sve intenzivniji. Studentski pokret u Engleskoj, nije imao onu intenzivnost i širinu kao u Nemačkoj. Teorijski, takođe, nije bio dublje utemeljen, mada je po mišljenju Dejvida Eldstejna bio razrađivan pojam „studentske vlasti” kao sposobnosti studentskog bloka „da po potrebi nanese sankcije, ekonomski, politički i društveno značajne da svrate pozornost javnosti”. Ove apstraktne postavke nisu nailazile na odgovor javnosti dok radnici nisu uopšte bili upoznati s ovim procesom.

Studentska uznemirenost zahvatila je 1967. godine i Italiju. Univerziteti u Torinu, Trentu, Milanu, Rimu i Bolonji bili su poprišta masovnih pobuna. Ovaj pokret je izmenio političku panoramu Italije, konstatuje Teodori, jer se prevashodno zasnivao na praksi. Slično kao u drugim zemljama i ovde se javljaju zahtevi protiv autoritarizma na univerzitetu kao i revalorizacija pojma „studentska vlast”. Međutim, Teodori postaje eksplicitno pristrasan kada komentariše navodnu neposrednu demokratičnost, masovnost i neposrednu ulogu osporavanja. Po njemu „izbori u proljeće 1968. niukoliko nisu pretrpjeli vidljiv utjecaj toga pokreta, a on je ipak u to vrijeme zauzimao prvo mjesto u društvenim sukobima u Italiji” (225).

Ali, već u jesen 1968, počinju se formirati struje unutar pokreta, pokret gubi samostalnost tako da su od studentskog pokreta nastali pre skromni levičarski pokušaji, nego ambiciozne revolucionarne snage.

Poznatim događajima u Francuskoj maja 1968. Teodori posvećuje peti deo, nazivajući ih majskom revolucijom. On daje minuciozni pregled događaja sa kompletnim revolucionarnim scenarijem. Studentsku vlast tretira kao „direktnu demokratiju” i alternativu tradicionalnim oblicima predstavničkih institucija. Uloga mladih u pokretu ne ograničava se samo na jezgra pobune već pokret karakteriše masovno učešće. Uzrok



ovom masovnom učešću je birokratizovanost institucionalne levice. Osnovna suština majske revolucije je u odbacivanju hijerarhije, suprotstavljanju sadašnjosti, napadu na sve oblike vlasti, insistiranju da revolucija utiče na kvalitet života, „antistrukturalnost”, a kao alternativa „programiranom društvu” prihvaćeno je samoupravljanje.

U ostala tri dela, autor se pozabavio ultralevičarstvom, njegovim uticajem na parlamentarnu levicu kao i pokretima preko kojih su se razvili neki specifični društveni sukobi.

Sa završetkom „velike ludističke svečanosti” koja je pretpostavila alternativu „bedi svakodnevnog života”, nastaje oseka pokreta i formiranje raznih razjedinjenih „grupica”, „trockista”, „crvenih ćelija”, „operaista”, „Lola continua”, „Bader-Majnhof”, koji nemaju oslonca u širim društvenim snagama, već vegetiraju na marginama društva, ogrezle u dogmatizam i agresivni pristup stvarnosti.

Kao rezultat novih prestrojavanja na levisi autor navodi obnovu Socijalističke partije Francuske, zajednički program levica, zaokret udesno Nemačke socijaldemokratske partije. U dodatku jugoslovenskom izdanju među pokrete koji se nalaze u usponu a delimično deriviraju iz nove levice i imaju „transnacionalni karakter” ubraja: feminizam, ekološki i protivnuklearni pokret.

Teodori ne pretenduje da teorijski obrazloži probleme vezane za fenomen nove levice. On se zadovoljio prikupljanjem ogromne građe tako da dokumentarnost i sistematičnost čine najvažnije osobine ove knjige. I pored insistiranja na nepristrasnosti Teodori nije mogao preći preko nekih svojih novolevičarskih isključivosti. Tako za njega lenjinizam ostaje neprimenljiv za današnje uslove i potpuno ga identifikuje sa staljinizmom. Komunističke partije su pak u većini reformističke ili birokratizovane, dok je feminizam jedan od najvećih pokreta za promenu zapadnoevropskog društva.

I pored ovih nedostataka knjiga je autentična i iscrpna i naučno fundirana tako da predstavlja jedan od najozbiljnijih prilaza fenomenu nove levice u Evropi.

---

VI DEO

---

# SUMMARY

---



MILENA PRIMORAC

## **FOREIGN WORKERS: ADAPTATION AND INTEGRATION**

Foreign workers are the constituent part of an economic and social structure of the most developed West-European countries today. Yet, as the specific groupation of the working class, they are still confronted with the complex problems of adaptation to the new living environment, and with the problems of social and cultural integration in that environment. Along with numerous difficulties with which any migrant is confronted, foreign workers are exposed to some additional problems which stem, before all, from the very temporariness of their emigration. The attitude of the native population towards the newcomers is extremely instrumentalized, because they are needed only as the supplementary labour power which is supposed to increase the social wealth. The system of „rotation” of foreign workers still exchanges only the foreigners, and not their cultures and their value systems.

The success of social and cultural integration of foreign workers depends on a number of economic, political and demographic needs of the countries in which they are employed. The main obstacle to the realization of „cultural pluralism” as a form of integration which allows the newcomers to nurture their cultural identity under the conditions of tolerance of their cultures within the frames of a society, is not the diversity of these cultures of newcomers, but their marginal social position, as well as the fact that their presence is seen exclusively as the presence of the pure labour power. Therefore, for a long while their integration is to be expected only in the domain of work and of the culture of work.

---

# CONTENTS

---

## THEMES

*Milena Primorac*  
FOREIGN WORKERS: ADAPTATION AND  
INTEGRATION

8

*Herbert Marcuse*  
ART IN THE ONE-DIMENSIONAL  
SOCIETY

33

*Rudi Supek*  
SOCIOLOGY AND HUMANISTIC SCIENCES

45

*Vladimir Jankelevič*  
HUMORESQUE IRONY

54

*Russel Jaccoby*  
SOCIAL AMNESIA AND NEW IDEOLOGIES

68

*Jean Baudrillard*  
LE CRÉPUSCULE DES SIGNES

85

## ANTHROPOLOGICAL DISCUSSIONS

*Emile Durkheim*  
LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE  
RELIGIEUSE

106

*Vesna Korać*  
THE CONCEPTION OF MYTH AS A PRODUCT OF  
THE „PRIMITIVE MENTALITY”

132

*Ivan Vejvoda*  
A PERSPECTIVE ON ANTHROPOLOGY/ETHNOLOGY

151

---

235

---

## EVENTS

*Françoise Hàn*  
THE PUBLISHING OF POETRY IN FRANCE  
**166**

*Bojana Pejić*  
CENTRE BEAUBOURG AND THE EXHIBITION  
PARIS-MOSCOW 1900—1930  
**171**

## REVIEWS

*Ranko Bugarski*  
MAN IN THE WORLD OF SYMBOLS  
**192**

*Ljubiša Rajić*  
M. RADOVANOVIĆ: SOCIOLINGUISTICS  
**201**

*Radomir Đorđević*  
THE PUZZLES OF INTUITION: THE BIRTH  
OF AN IDEA  
**206**

*Stanoje Ivanović*  
EDUCATION BEFORE ALL  
**212**

*Željko Simić*  
BUILDING ON THE SAND  
**218**

## INFORMATIONS

*Zivko Rotarević*  
NEW LEFTS IN EUROPE  
**228**

SUMMARY  
**233**

# Kultura

---

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU  
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

---

## IZ SADRŽAJA

---

Milena Primorac

---

STRANI RADNICI: PRILAGOĐAVANJE  
I INTEGRACIJA

---

Herbert Markuze

---

UMETNOST U JEDNODIMENZIONALNOM  
DRUŠTVU

---

Vladimir Jankelevič

---

HUMORESKNA IRONIJA

---

Rasel Džekobi

---

DRUŠTVENI ZABORAV I NOVE  
IDEOLOGIJE

---

Fransoaz An

---

IZDAVANJE POEZIJE U FRANCUSKOJ

---