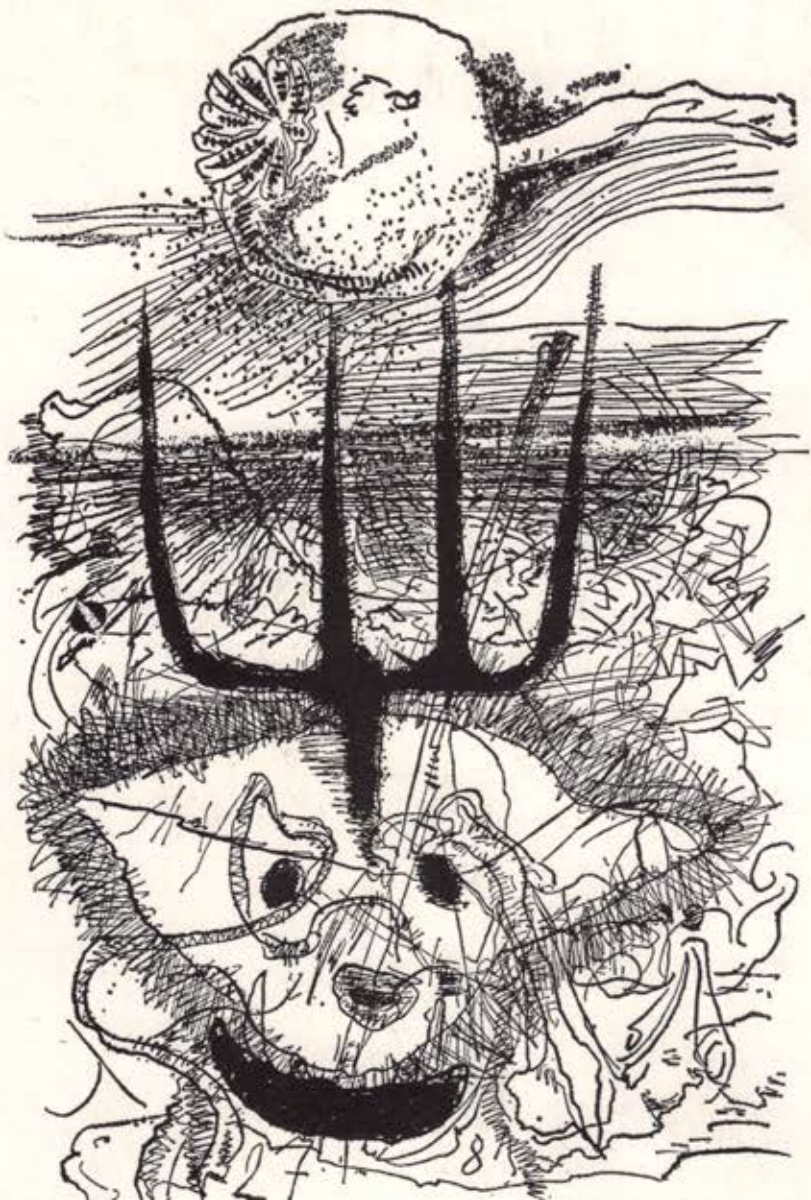
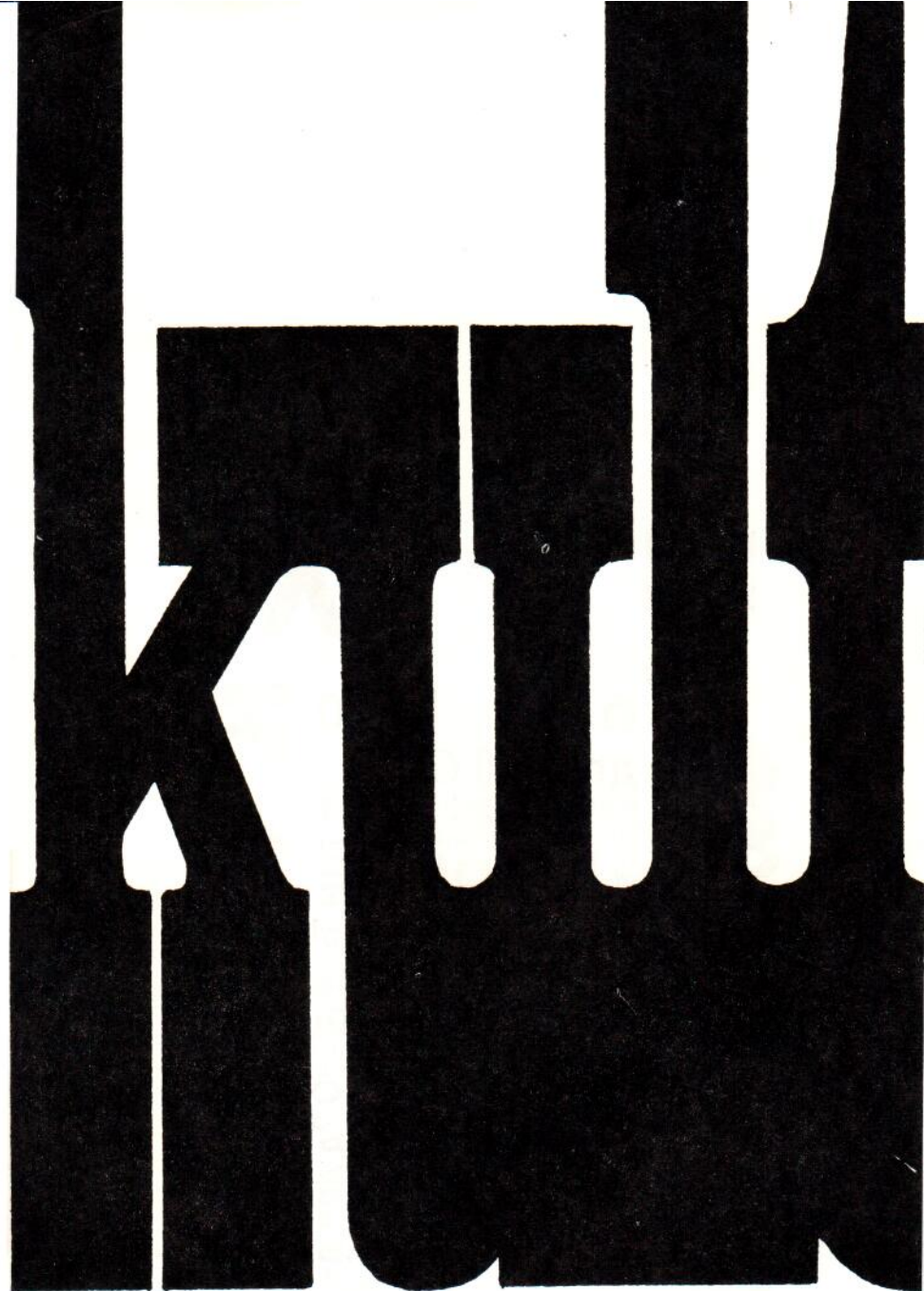


# WU









# 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 Janićijević, Borislav Jović, Veroljub Pavlović, Aleksandar Spasić, Vera Naumov Tomić.

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

**Oprema:** Bole Miloradović

**Lektor:** Dušan Mihajlović

**Korektor:** Vesna Komar Dimić

**Crteži:** Miroslav Anđelković

**Meter:** Dragoslav Verzin

**Izdaje** Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.

Redakcija časopisa „Kultura“, Beograd, Rige od Fere 4, telefon 637-216.

Časopis izlazi četiri puta godišnje. Cena jednog primerka u prodaji 80 din.; dvobroja 120 din. Godišnja pretplata 200 din.; za radne organizacije 320 din.; za inostranstvo 640 din. Pretplata se šalje na adresu: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Žiro-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, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. Single copy U.S. \$ 4. — Annual subscription U.S. \$ 12 should be sent to Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. 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

*Hans Peter Turn*  
SOCIOLOGIJA KULTURE  
Prilog pojmovnoj istoriji discipline  
**8**

*Dušan Ičević*  
SLOJEVITOST NACIONALNE KULTURE  
**43**

*Rade Božović*  
DA LI NOVA ARAPSKA KULTURA U STAROM  
RUHU?  
**55**

*Edgar Moren*  
SMRT I „KULTURA“  
**71**

## KULTURNA POLITIKA

RAZGOVOR O KULTURNOJ POLITICI  
Učesnici: R. Đokić, B. Prnjat, M. Bogičević,  
D. Rupel, T. Dretar, Č. Mirković, K. Gavriš  
**91**

*Ričard Pajm*  
KULTURNA DEMOKRATIJA U ZAPADNOJ EVROPI  
**133**

*Žan-Mari Mekli*  
KULTURNA DEMOKRATIJA  
**142**

*Milivoje Ivanišević*  
ZAJEDNIČKI INTERES U KULTURI  
**156**

---

## ARGUMENTI

*Jovan Ristić*

O TOPONIMIMA

ili pregled naziva ulica i trgova u starom  
jezgru Zemuna

**167**

## OSVRTI

*Melanija Mikeš*

AKTUELNE SOCIOLINGVISTIČKE TEME

Jezičko planiranje, očuvanje i zamena jezika

**177**

*Ratko Nešković*

SVEOBUHVAATNOST INDUSTRIJE SVESTI

**189**

## PRIKAZI

*Ivan Kovačević*

JEDENJE I MIŠLJENJE

**217**

*Gordana Ljuboja*

URBANA ANTROPOLOGIJA

**221**

*Slobodan Nagradić*

JEDAN PRISTUP MARKSOVOM DELU

**227**

*Ratko R. Božović*

KA ZASNIVANJU NAUKE O KULTURNOJ POLITICI

**233**

IN MEMORIAM

OLGA MARTINOVIC

**238**

SUMMARY

**239**



---

I DEO

---

# TEME

---



---

HANS PETER TURN

---

# SOCIOLOGIJA KULTURE

---

## PRILOG POJMOVNOJ ISTORIJI DISCIPLINE\*

---

Pojam *kulture* jedan je od najmnogoznačajnijih pojmova kojima se evropski narodi služe u svojoj samokarakteristici. Njegova mnogoznačnost i njegov istorijski dostignuti stepen apstrakcije čine ga podesnim za recepciju od strane najrazličitijih životnih koncepcija i ideologija. Šta je kultura, šta treba pod njom podrazumevati, ko je pre svega stvara i kome ona treba da služi — o tome postoje bezbrojne, usmeno i pismeno iznošene, kontroverze, čiji se razjašnjavajući efekti mogu isto tako različito ocenjivati. Ovim rasprama zajedničko je to da sve one rečito svedoče o kontroverznom karakteru koji je imanentan oblasti realiteta kojom se one bave. Očito, o *kulturi* se ne može neprotivrečno debatovati. Za svakodnevne razgovore to važi isto tako kao i za procese naučnog razjašnjavanja. Ma ko tematizirajući pristupao kulturi, prinuđen je da ocrta pozicije, od kojih polazi, razvija svoju analizu i donosi svoje sudove. U razjašnjenju i deskripciji ove pozicije nikako nije bez značaja samokritički osvrt na sopstvenu istoriju, bilo biografski osvrt onoga koji analizira, bilo osvrt na termine, pojmove, ideje, kategorije upražnjavane naučne discipline, uvek opterećene prošlošću. Stoga ono sociološko razmatranje, predmet čijih napora se naziva „kultura“, postupa ispravno ako zbog istraživanja savremenosti ne zaboravlja istorijsko promišljanje. Elaboracija etapa u kojima su se razvijale forme mišljenja koje pripadaju jednoj zoni analize, na isti način pomaže da se današnje koncepcije bolje razumeju iz njihovog nastajanja i da se oslobode balasta predrasuda, koje delom nesvesno vuku za sobom, kao i da se potvrdi operativna efikasnost ponekad zaista vremenšnih kategorija analize. Kako

\*) Hans-Peter Thurn, Kultursoziologie zur Begriffsgeschichte der Disziplin, *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 31, 1979, str. 422—449.

je od pojma *kulture* nastalo to klupko značenja koje nam on danas pruža? Koje promene značenja je on pretrpeo i u kakvom je odnosu ta promena bila prema realnoj istoriji čoveka i društva? Koji pojmovi su najbliži ideji *kulture* i stoga sudeluju u njenom oblikovanju? I, na koji način će, nakon uzimanja u obzir istorijskih saznanja, biti smisleno da se danas sa sociološkim intencijama pristupi temi *kulture*?

Disciplina koja sama sebi daje postulativnu etiketu „sociologije kulture”, moraće da se, pored drugih zadataka, pozabavi i ovim pitanjima. Ona će to učiniti, uz svest da se u nastajanju i promeni termina „kultura” i njemu bliskih pojmova, kroz sve moguće regionalne i za pojedine epohe specifične obojenosti, mogu ocrtati i time očitati univerzalni problemi. Zadaci koji dospevaju do svesti u pojmu kulture, kako zadaci njenog aktivnog oblikovanja, tako i oni pasivnog prihvatanja, postavljali su se na uvek modifikovane načine svim naprednim narodima u svim vremenima. Iz načina na koji su oni rešavani proizašle su različite pojmovne forme „kultura”. Ispod površne raznorodnosti, ove forme ipak ujedinjuje jedan arsenal životnih pitanja, koji se ponavlja u svetskim razmerama, uprkos različitim mogućim obrazovanjima pojma, konceptualizacijama i praksama. S obzirom na to stanje stvari, sociologija kulture će se uvek iznova orijentisati i komparativistički. Sistematska poređenja ipak mogu biti plodonosno ostvarena tek na osnovi savremenih istraživanja raznih područja. Svako pitanje koje se odlučno postavlja iziskuje jedno ne manje značajno pretresanje na područjima partikularnih važenja, a da pri tome ne smeju da iščeznu iz vidokruga trajni aspekti njegove univerzalnosti. Polazeći od ovog razumevanja svojih zadataka, sociologija kulture će morati biti jedna podjednako globalno i regionalno orijentisana disciplina.

Temeljnou istraživanju, koje je neophodno u odnosu na sva ta pitanja, ovo istraživanje želi da da jedan pojmovno-istorijski prilog, time što uporedno izlaže tri semantičke razvojne osovine. Najpre se u grubim crtama rekonstruiše razvoj ideje *kulture* u evropskoj duhovnoj istoriji. To da ova istorija ideja uvek indirektno predstavlja i socijalnu istoriju, može biti utoliko manje problematično, ukoliko je, kao i manje više sve ljudsko mišljenje, ideja kulture uvek spadala u prominentne snage preoblikovanja ljudskih socijalnih odnosa. Utoliko, ukoliko su ideje upotrebljavane od strane ljudi neprekidno menjale svet, izlaganje promene značenja ideje kulture shvata se ne samo kao jedan prilog duhovnoj istoriji sociologije, nego isto tako i kao prilog realnoj istoriji čoveka i društva. Nerazdvojljivost ovog uzajamnog odnosa postaje vidljiva naro-



čito tamo gde se potom skicira rađanje i razvitak pojma *civilizacije*. Oba semantička polja se zatim, u jednom trećem koraku, konfrontiraju i porede sa istorijom značenja oznake za realitet *svakidašnjica*. Moraće se razjasniti pitanje koliko je svest o problemu, koja se kristališe u kategorijama kao što su *kultura* i *civilizacija*, vodila računa o oblasti realiteta *svakidašnjice*, ili je previdala upravo njegove konkretne teškoće. Na razne načine saznatljiva, konvergencija semantike *kulture/civilizacije*, s jedne strane, i *svakidašnjice*, s druge strane, mogla bi biti ocenjena kao indicija za to da se na tim dodirnim linijama mogu naći nadovezujuće niti za jednu sociologiju kulture koja se ne zadovoljava analizom fenomena koji izmiču svakidašnjici, kakvi su književnost, muzika i likovne umetnosti, nego isto tako u socijalno-kulturnim oblikovanjima svakodnevnog života uočava važne stavke istraživanja. Tek istraživanjem takvih područja svakidašnjici imanentnih i svakidašnjici transcendirajućih izražajnih formi, sociologija kulture bi mogla uspeti da se približi svom krajnjem cilju jednog saznanja napetih uzajamnih odnosa između te dve dimenzije. Kako se sve te tradicije istovremeno nastavljaju i prekidaju, biće razmotreno u četvrtom odeljku na primerima Maksa Vebera i Georga Zimela. Kao i od njihovih savremenika, tako je i od njih konfliktima opterećeni put nemačkog društva u prvom svetskom ratu zahtevao mislilački tribut. Ipak, oni su u svojim kulturno-sociološkim radovima postavili putokaz, koji ni današnji napori ne mogu nemarno previđati niti mimoilaziti. To što mnoga pitanja, koja su formulisali Veber i Zimel, još uvek čekaju na jedan kulturno-sociološki odgovor, ima koren ne samo u nasilnom prekidu istraživanja u tom pravcu od 1933. do 1945, nego isto tako i u virulenciji činjenica i stanja iz neposredne savremenosti, koje su oni analizirali. Prihvatiti ove, za savremenost relevantne, Veberove i Zimelove upute i preformulisati ih u kulturno-sociološka postavljanja pitanja (koja vode računa o akutnom svakodnevnom realitetu, kao i o realitetu koji nadmašuje svakidašnje), jeste jedan zadatak koji ostaje.

#### *Pojam i ideja kulture*

Koliko je razvitak ljudske kulture povezan sa razmišljanjima o njoj, pokazuje se već u ranoj fazi evropske kulturne istorije. Antika je položila odlučujući kamen temeljac ne samo za praktično oblikovanje kulture, nego isto tako i za njeno teorijsko promišljanje. U ideji i pojmu kulture već rano se kristalizuje buduća samosvest evropskog kulturnog čoveka. Ipak, antička koncepcija kulture smera još uglavnom na pojedince; on je shvaćen prvenstveno kao pojedinac

kome je kultura potrebna. Ciceronova formulacija *cultura animi*, formulacija koja stoji nad kolevkom pojma kulture, poziva njegove savremenike da se, pripravnici za obrazovanje, trude na negovanju duha i duše, na daljem razvijanju sopstvenih darova i sposobnosti.<sup>1)</sup> Klasična formulacija shvata se kao preteča ove koncepcije kulture, kao i prakse koja se iz nje može izvesti; *kultura* je za nju jedan pojam obrazovanja i vrednosti, koji akcentuje ličnost. Ipak, ne sme se prevideti da pojam kulture već ovde dobija jednu sociološki značajnu, segregativnu funkciju. Ukoliko siromašno antičko društvo još nije davalo iste mogućnosti kulturnog uzdizanja svim svojim pripadnicima, utoliko je kulturno potvrđivanje ostajalo rezervisano za ekonomski i politički privilegovane. Ciceronova definicija *culture animi* uzima u obzir tu okolnost kao nešto što se po sebi razume; ona je u istu mah opis privilegija i poziv da se dostignuti stepen negovanja karakteru ne prepusti sam sebi, nego da se kontinuirano unapređuje. Sa naglašavanjem poslednje nužnosti, pojam kulture dobija jednu komponentu koja upućuje na budućnost, komponentu koju više nikada neće izgubiti; stoga on od početka reprezentuje jednu personalno i socijalno orijentisanu *postulativnu ideju* koja smeru na teorijsko i praktično oblikovanje života. Ova ideja se konceptualno postavlja uz *agrikultura*, koja tematizuje ovladavanje prirodom. U preseku značenja ta dva semantička polja, *culture animi* i *agriculture*, postaje uočljivo gde se nalazi intencijalno jezgro antičkog pojma kulture i terminoloških tvorevina koje su došle nakon njega: zadatak kulture je ovladavanje prirodom u čoveku kao i van njega.

Termin *kultura*, dakle, označava, u jednom širokom smislu, oblikovanje ljudskog života u sukobu sa unutrašnjim i spoljašnjim prirodnim silama. Ubeđenje o ovoj nužnosti izražava se i u paralelnim pojmovima. Tako npr. i u jezičkom obliku *cultus vitae*, čije značenjsko težište bi svakako bilo više u sferi praktičnog, dok izraz *kultura*, u mnogim upotrebnim kontekstima, ima pre jedan jedan teorijski prizvuk<sup>2)</sup>, prizvuk koji naglašava duhovno. Stoga se tokom više vekova *cultus* javlja kao širi pojam, nasuprot *kulturi* kao užem pojmu koji više naglašava duhovni

<sup>1)</sup> Upor. Marcus Tullius Cicero, *Gespräche in Tusculum* (Razgovori u Tusculumu), Latinsko-nemački, sa iscrpnim primedbama, ponovno izdanje od Olofa Gigona, München 1970, Druga knjiga, § 13., str. 124/125.

<sup>2)</sup> O istorijskom razvitku paralelnih i alternativnih pojmova *cultura* upor. Joseph Niedermann, *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* (Kultura, nastajanje i promene pojma i njegovih alternativnih pojmova od Ciceroa do Herdera), Biblioteca dell' „Archivum Romanicum“, Serie I: Storia-Litteratura-Paleografia, diretta da Giulio Bertoni, Firenze 1941.

život. Naposljetku, preko više međustupnjeva, kao što je npr. *cultura civilis vitae*<sup>3)</sup> Frensis Bekona, ta dva pojma stopila su se u jedan. Franc fon Bader konstatuje taj razvitak time što 1813. godine primećuje da ta dva pojma katkad imaju „isto značenje” u smislu „negovanja života”.<sup>4)</sup> Povrh toga, reč *kultura* prerasta u jedan samostalan izraz bez atributa, izraz koji je okružen relativno stabilnim semantičkim poljem, i koji, s obzirom na svoju time dostignutu jednoznačnost, postaje i apstraktno upotrebljiv.

Ipak, tek prosvetiteljstvo pomaže pojmu i ideji *kulture* da ostvari jezički i konceptualni prodor u nemačku misao. Sa ovim korakom približava se i preobražaj pojma *kulture* u jedan snažniji instrument refleksije o socijalnom. Već je Samuel Pufendorf, na pragu prosvetiteljstva, skrenuo pažnju na to da se organizacija ovladavanja prirodom, koja je nazvana *kultura*, ne može odvojiti od socijalnog uređenja onih koji se posvećuju tom zadatku.<sup>5)</sup> Proces *kulture* njemu se pokazuje kao neodvojiv od konkretne socijalne sredine u kojoj se odvija, a *kultura*, pak, u svim svojim pojavnim formama i dimenzijama oblikovanja, kao obeležena zajedničkim naporima ljudi. *Socialitas* je kod Pufendorfa shvaćen kao neizbežna propratna okolnost svakog kulturnog stvaranja i usmeren je na pojam *kulture* ote-  
lovljen u ideji vrednosti.

Nemačko prosvetiteljstvo, koje je potom došlo, diferencirajući je ispitivalo time otvoreni horizont argumentacije. Adekvatno svojoj racionalističkoj osnovi, ono najpre pitanje *kulture* pretresa pre svega s obzirom na razumske delatnosti čoveka i argumentativno odvaja tu delatnost od sveta osećanja. Tako Johan Georg Sulzer, u predgovoru prvom izdanju svoje *Opšte teorije lepih umetnosti*, savesno razdvaja „dva velika sredstva za unapređivanje sreće, *kulturu uma* i moralno obrazovanje duše”, od kojih se jedno dostiže „pomoću nauka, a drugo pomoću lepih umetnosti”.<sup>6)</sup> Time je izraženo ne samo daleko-sežno razdvajanje umetnosti i nauke u kulturi, nego i razdvajanje razuma i osećanja. Istina,

<sup>3)</sup> O upotrebi ove formulacije kod Frensis Bekona upor. J. Niedermann, *Naved. delo*, str. 126. i dalje.

<sup>4)</sup> Tako Franz von Baader u: *Gedanken aus dem grossen Zusammenhange des Lebens* (Misli iz velike celine života). /Prvi put objavljene 1813. u: *Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche*, *Sämtliche Werke*, Prvi osnovni deo, Drugi tom, Leipzig 1851, str. 9–26, ovde citir. str. 18.

<sup>5)</sup> O pojmu *kulture* kod Samuela Pufendorfa, koga je on izveo u svom spisu: *De jure naturae et gentium* (1672), upor. J. Niedermann, *naved. delo*, str. 132. i dalje.

<sup>6)</sup> Johann George Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (Opšta teorija lepih umetnosti), Novo prošireno drugo izdanje, Leipzig 1792, Prvi deo, Predgovor prvom izdanju od 1775, str. XIII.



teoretičari XVIII veka su u svojim diskusijama o smislu, svrsi i sredstvima kulture, išli za socijalno-prosvetiteljskim ciljevima, želeli su da sve više ljudi sudeluju u blagodatima prave kulture; ipak, izgleda da o tome kako bi taj cilj mogao biti dostignut decenijama nije bilo ni samog jedinstva ni jasnosti. Karakteristično je da je semantički filološki rad više navodio na put na čijem kraju se ocrtao obuhvatni pojam kulture prosvetiteljstva, nego što su to činili filozofski sporovi. „Cultur“, tako, rezimirajući izlaže Johan Kristof Adelung 1793, u drugom izdanju svog „Gramatičko-kritičkog rečnika gornjo-nemačkog govornog jezika“, obuhvata „oplemenjivanje ili usavršavanje svih duhovnih i telesnih snaga jednog čoveka ili naroda, tako da ova reč podrazumeva prosvetljenje, oplemenjivanje razuma oslobađanjem od predrasuda, isto kao i ugladenost, oplemenjivanje i usavršavanje navika“.)<sup>7)</sup> Ubuduće je pojam kulture argumentativno upotrebljiv na mnogoslojan način. On je *modalni pojam*, ukoliko u ukazivanju na instrumentalne dimenzije duha i tela, razuma i morala, označava oblik i način oblikovanja života koje treba ostvariti; kultura, a tako se izražava tom pojmu imanentna postulatívna ideja, treba da bude podjednako teorijska i praktična, kao prosvetćenost misli i kao delo koje sledi tu misao. Uz to, termin kultura postaje *intencionalni pojam* time što definicijski sadrži i cilj njime zamišljenog načina života; „prosvetćenje“ i „ugladenost“ služe kao teorijske i praktične sumarne oznake za mere oplemenjivanja, profinjavanja i oslobađanja, iz kojih čovek, koji im se podređuje, treba da izađe prečišćen. Postulatívna ideja ovog akcentiranja nastoji prema tome da proces kulture utvrdi kao jedno svetovno dobro, ka kome, kao isto tako profanom *summum bonum* ovozemaljskog iščekivanja sreće, treba težiti uvek i svugde. Očigledno je, dakle, da se prosvetiteljski pojam kulture hrani teološkim implikacijama koje bi trebalo posebno istraživati; tokom velikog dela svog razvitka, on se javlja kao religiozno inspirisana, iako na sekularne nužnosti ograničena, salvatorska formula. Konačno, u Adelungovom rezimeu termin kultura se može shvatiti kao *pojam subjekta*, koji razjašnjava ko ima ili može steći kulturu: pojedinačni čovek isto kao i celi narod. Prema tome, pojam kulture može se shvatiti personalno i mikrosocijalno isto kao i makrosocijalno, sa svim formativnim varijacijama koje se mogu javiti između ovih polova. Generalni je stav prosvetitelja da nema nikoga ko ne bi mogao

<sup>7)</sup> Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* (Gramatičko-kritički rečnik gornjenemačkog narečja), Drugo prošireno i poboljšano izdanje, Leipzig 1793, Prvi deo, str. 1354/55.

steći kulturu, to jest, ko ne bi mogao dalje usavršavati i preoblikovati sebe i svoju sredinu.

Ipak, nemački realitet se samo polagano prilagođavao ovom mišljenju. Političko-emancipatorske nade koje su prosvetitelji takođe vezivali za pojam kulture, usvajane su samo postepeno. Skepsi prema jednom suviše obuhvatnom pojmu kulture, koji je, kao što su to podozrevali npr. Johan Gotfrid Herder ili Georg Forster, neosnovano pretendovao na važenje i van evropskih granica,<sup>8)</sup> pridruživale su se operacionalne teškoće da se postignuti teorijski uvidi uklope u jednu multilateralno socijalno korisnu kulturnu praksu. Postavljeni pred odluku: ili da promisle pragmatične mogućnosti kulturnog oblikovanja koje poboljšava život, ili da se izgube u maglovitim visinama idealističke argumentacije, ne mali broj nemačkih društvenih teoretičara sa početka XVIII veka u potpunosti su izgubili iz vida ovu temu i problematiku, ili su se, kao Kristijan Garve, zadovoljavali konzervativnim obožavanjem vladajuće, u mnogome feudalno imitativne staleške kulture.<sup>9)</sup> Konsekventno na sličan način kao Georg Forster u delovanju, ovoj dilemi, bar u mišljenju, nije izmakao ni Immanuel Kant. On je verovao da se prevladavanje mnogostrukih rascepa između kulturne koncepcije i društvene stvarnosti može dostići pre svega unapređivanjem onog procesa kojeg je on nazivao „moralizacija”.<sup>10)</sup> U tom procesu, pripadnici društva trebalo je da se uzdignu do najvećeg stepena uzajamne odgovornosti. Adekvatno prosvetiteljskom cilju jednog multilateralnog društvenog ugovora, kao najboljem garantu socijalno-političkih pravednih odnosa, „krajnji cilj kulture” trebalo je da bude „savršeno građansko uređenje”.<sup>11)</sup> Za dostizanje tog

<sup>8)</sup> Upor. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideje o filozofiji istorije čovečanstva), Riga und Leipzig 1784. Predgovor, str. 6.; Georg Forster, *Johann Reinhold Forster's und Georg Forster's Reise um die Welt in den Jahren 1772. bis 1775.* (Put oko sveta Johanna Reinholda Forstera i Georga Forstera, 1772. do 1775). *Sämtliche Schriften*, Leipzig 1843, tom 1. i 2.

<sup>9)</sup> Upor. Christian Garve, *Über die Maxime Rochefoucault's: das bürgerliche Air verliehrt sich zuwellen bey der Armee, niemals am Hofe* (O Rochefoucaultovoj maksimi: građansko držanje susreće se katkad u vojsci, nikada na dvoru), u: *Versuche über verschiedene Gegenstände der Moral, der Litteratur und dem Gesellschaftlichen Leben* (Ogledi o različitim predmetima morala, književnosti i društvenog života), Breslau 1802, tom 1., str. 295–452.

<sup>10)</sup> Upor. Immanuel Kant, *Über Pädagogik* (O pedagogiji) /1803/, *Werkausgabe hrsg. von Wilhelm Weischedel*, Frankfurt am Main, 1968, tom XII, str. 693. i dalje, naročito str. 706.

<sup>11)</sup> Immanuel Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Nagađanja o početku istorije čovečanstva), *Werkausgabe, naved. delo*, tom XI, str. 83. i dalje, ovde citir. fusnota uz primedbu na str. 94.

cilja, po Kantovom mišljenju, bio je potreban nacrt jednog multilateralnog, na sveobuhvatnu moralizaciju usmerenog, programa vaspitanja, koji bi na odgovarajući način vodio računa o nerazdvoljivosti moralne i političke kulture. Dihotomija individuuma i društva bila bi ukinuta u onom idealnom svetu u kome bi nastupajući politički konflikti mogli biti rešavani uz pomoć svima zajedničkih kulturnih vrednosti. „Svi napreci u kulturi” — tako Kant sažima svoje gledište u *Antropologiji*, objavljenoj 1789. — „kroz koje se čovek školuje, imaju za cilj da ta stečena znanja i veštine učine primenjivim na svet; a najvažniji predmet u tom svetu, na koji se oni mogu primeniti, jeste čovek: jer, on je svoja sopstvena krajnja svrha”.<sup>12)</sup> Na taj način etički normirana kultura, stilizuje se kod Kanta u model spasenja, u čijem prihvatanju, moralizaciji skloni, pripadnici društva nalaze ličnu i socijalnu sreću.

Rezerve prema jednostranosti prosvetiteljskog pojma kulture, koja rezultira iz dalekosežnog odbacivanja prirode, ipak su već krajem XVIII veka podstakle neke teoretičare da stupe i na drugačije korigujuće puteve, različite od Kantovog. Među njima se isticao Johan Gotfrid Herder po svojim nastojanjima da jasnije obradi procesni karakter kulture, kao i njenu upućenost na nadepohalne koncepcije, i da, istovremeno, preciznije odredi poziciju čoveka u tom procesu. Herder se, s jedne strane, pojmom kulture služi u skoro svim mogućim aspektima, ali, s druge strane, ipak zadržava prema njemu jednu vidovitu skepsu. *Kultura*, a s njom i često sinonimno označavana *civilizacija*, za njega jeste bezuslovno nužna; ipak ona za njega nije sve, a posebno ne mesto konačnog izmirenja čovečanstva, niti njegova „osnovna i krajnja svrha”.<sup>13)</sup> Pored njenih pozitivnih funkcija, često joj je svojstvena i ona „prefinjena slabost”, preko koje čovečanstvo opaža svoje nedostatke koji opstaju i dalje.<sup>14)</sup> Istina, istorija čovečanstva je u znatnom obimu tradicija kulture koja preobražava prirodu, ali se nedostataka koji je prate može rešiti samo time što će shvatiti ono njoj inherentno određenje koje se ne iscrpljuje ni u samoj prirodi, ni u ijednoj dostignutoj kulturi. Preobražavanje prirode i obogaćivanje kulture mogu dospeti do harmonične fuzije samo time što će se oni filogenetski i ontogenetski orijentisati na jedan treći, njima u krajnjem zajednički, princip, čijim pridr-

<sup>12)</sup> I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropologija u pragmatičnom pogledu) /1798/, Werkausgabe, tom X, str. 399.

<sup>13)</sup> Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga und Leipzig 1784, prvi deo, predgovor.

<sup>14)</sup> J. G. Herder, *naved. delo*, str. 6.



Zavanjem se jedino može ostvariti uvek tražena „sreća“. Ovaj skriveni, ali ipak snažno delatni, princip čovečanstva Herder naziva „humanitetom“, koga on nesumnjivo hoće da inspiriše religiozno i čiji normativni karakter on nigde ne odriče. Ideal humaniteta, koji natkriljuje prirodu i kulturu, sadrži jedan postulatívni apel koji se upravlja ka pojedincu i zajednici, kao poziv na samoobrazovanje i uzajamno vaspitavanje. U trajnom procesu „obrazovanja za humanitet“, čovečanstvo, svesno svog određenja, usmerava se kroz prirodu i kulturu ka apsolutnom savršenstvu, kome bi se na stupnjevima relativne savršenosti, međutim, ipak moglo približavati samo postepeno.<sup>15)</sup> Kao apsolutna, religiozno predočena, sreća humaniteta ostaje večiti cilj obrazovanja čovečanstva; kao u pojedinim istorijskim stadijumima samo relativno dostignuta, ona je istovremeno uvek iznova jedan prelazni stadijum koji još treba poboljšavati.

Ova, u domenu Đanbatista Vikoa argumentujuća, koncepcija istorije, koja hoće da bude više od puke teorije kulture, podjednako je ubeđena u univerzalnost principa kulture, u prevladijost njenih pojedinih formi i stadijuma, i u ponovnu dostižnost jednog, donekle kulturno prosvetljenog, prirodnog stanja. U meri u kojoj napreduje ovaj isto tako ciklični, kao i linearni proces, čovečanstvo dospeva dalje u svojoj samoobjektivaciji. Ako je Herder pogrešno smatrao da je ovaj proces nadahnula jedna nepomerljiva teonomija, to ga Fridrih Šiler, služeći se istim osnovnim modelom, podmeće kao pretpostavku onom idealu koga on naziva „estetskim“. Njegove projekcije treba da pomognu da se „rane“, koje je „novom čovečanstvu... zadala... kultura“, zaleče time što će se tako povređeno čovečanstvo vratiti „na putu uma i slobode ka prirodi“, kao od sada moralno i estetski harmonizovanoj formi života.<sup>16)</sup> Retrospektívno naslućenu sliku „izgubljenog detinistva“ čoveka u naivnoj harmoniji prirode, Šiler preokreće u viziju budućnosti „najviše savršenosti u idealu“, kojoj više ne nedostaje izmirenost ranije protivrečnih snaga.<sup>17)</sup> Doduše, u raznim teorijama stupnjeva, koje je Šiler, u svojim različitim spisima, skicirao u pogledu puta koji treba da vodi

<sup>15)</sup> J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Pisma o unapređenju humaniteta), Riga 1793–97, prvi deo, str. 27.: „Humanitet je karakter našeg roda; ali, on nam je urođen samo u začetku i mora biti zaista *izgrađivan*... Božanstveno u našem rodu je, dakle, obrazovanje za humanitet.“

<sup>16)</sup> Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (O estetskom vaspitanju čoveka), u jednom nizu pisama (1795); ovde citirani *Theoretische Schriften, Werke*, tom 4., Frankfurt am Main 1966, str. 205.

<sup>17)</sup> F. Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung* (O naivnom i sentimentalnom pesništvu) /1795/; ovde citir. *Werke*, tom 4., naved. delo, str. 288.

ka tom idealu, ostaju kojekakve nejasnosti; ali, ne može se prevideti da ni on u, od protivrečnosti nikako slobodnoj, *kulturi* više ne sagledava konačni cilj razvitka čovečanstva. I za njega je ona pre prelazni stadijum nego forma savršenstva. Prema njegovoj oceni, čovek dospeva do „najviše punoće egzistencije” najpre pomoću jedne „umetnosti života”, u kojoj „nagon za igrom”, koji izravnava antagonizme „nagona za formom i nagona za sadržajem”, deluje moralno i estetski uobličavajuće.<sup>18)</sup> Objektivni zahtev ovog ideala za oblikovanjem života Šiler izvodi iz estetičkog opažanja i opisivosti mogućih savršenosti, za kojima konkretna životna stvarnost neprekidno hrama, i koje ipak projektivno opstaju kroz sve kulturne epohe. U svetlu mogućnosti koje *estetska umetnost* otvara za *umetnost života*, čovek može biti više nego što jeste; on uvek teži ka tim mogućnostima i tako se *priroda*, iz samo estetski doživljene, preobražava za njega u istovremeno estetski oblikovanu i moralno odgovornu prirodu, *kultura* iz samo nužne u harmonizujuću, a *socijalni svet* iz prinudne zajednice u skladnu igru individua koje se u razumnoj delatnosti opredeljuju jedna za drugu. Šiler ne ostavlja nikakvu sumnju u to da bi za dostizanje tih ciljeva trebalo više od, iz nepoverenja prema prirodi ostvarene, svrhe kulture kod prosvetitelja. U svojoj koncepciji vaspitanja on ističe one stvaralačke sposobnosti, koje čovečanstvu, na način koji on označava kao „harmoničan”, dozvoljavaju da stremlje dalje preko svog dostignutog stupnja kulturnog razvitka i ovladavanja prirodom. Ipak, tek Vilhelm fon Humboldt obuhvatio je ovaj proces isključivo u istovremeno individualno i socijalno primenjivom pojmu *obrazovanja*. Trokorak koji je Herder izrazio formulom „priroda-kultura-humanitet”, a Šiler sledom „priroda-kultura-umetnost života”, on prevodi u niz „priroda-kultura-obrazovanje”. Ontogenetski kao i filogenetski, prema Humboltovoj koncepciji, na stupanj naivne celovitosti, na kom se priroda sveobuhvatno potvrđuje, nadovezuje se *kultura* kao stupanj veštačke raznolikosti, kome još u mnogom nedostaje jedan objedinjujući princip. Taj princip postaje dostizan tek na trećem stupnju, na stupnju *obrazovanja*, koje čoveka ponovo izvodi iz kulture jednostrano otuđene od prirode i ponovo ga vraća na „trag prirode”.<sup>19)</sup> To je taj stadijum na kome se može izgrađivati lični individualitet pojedinaca kao i kolektivna osobenost naroda. U principu obrazovanja, koji istovremeno objedinjuje i nadmašuje

<sup>18)</sup> F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, pisma 12–15, *naved. delo*, str. 225. i dalje.

<sup>19)</sup> Wilhelm von Humboldt, *Über Gothes Herrmann und Dorothea (1799)*, glava XCV; ovde citir. *Gesammelte Schriften*, tom 2, Berlin 1904, str. 304/305: „Samo tako kultivirani (samo preradeni) čovek, od čisto prirodnog postaje obrazovani čovek.” (str. 304).

prirodu i kulturu, čovek dospeva do iskonske odredbe svog bića; tek sada on postaje „razumljiv i jasan“<sup>20)</sup> sam sebi, a takav mu postaje i svet u kome živi. Takvo obrazovanje je „nešto više i unutarnjije“ od prirode i kulture, ali i od civilizacije, koju Humbolt u mnogome smatra sinonimom kulture. Obrazovanje je „raspoloženje koje se iz saznanja i osećanja svih duhovnih i moralnih težnji harmonično izliva na osećaj i karakter“.<sup>21)</sup> A sa ovim opisom Humbolt daje XIX veku ne samo jedno od njegovih centralnih gesla. On se ne zadovoljava teorijskom refleksijom, nego pitanja nametnuta pojmom obrazovanja razmatra sve do mogućnosti njihovog praktičnog rešavanja. Ako se Herder u tom pogledu još ograničavao na ukazivanje da se kultura ne može propisivati od strane vlasti,<sup>22)</sup> to Humbolt ovu negativnu tvrdnju pretvara u pozitivno time što njegovo razmišljanje slede konkretna dela.<sup>23)</sup> U političkoj realizaciji humanističke gimnazije i osnivanju Berlinskog univerziteta, 1809. godine, njegovi naponi za ostvarenje jedne koncepcije obrazovanja koja smerom na celovitog čoveka našli su svoj najpostojaniji izraz.<sup>24)</sup> Kroz to se teorija obrazovanja, koju je sam Humbolt smatrao za odlučujuće prevladavanje prosvetiteljskog shvaćanja kulture, pokazuje kao važan korak u jednu praksu u kojoj se, s druge strane, ipak opet prosvetiteljski i sveobuhvatno, ubuduće može širiti *kultura kroz obrazovanje*.

Ako je *kultura* do tada, uprkos svim korektivnim prigovorima, za većinu mislilaca bila jedan, idealističkim projekcijama ispunjen, *identifikacioni pojam*, koji naravno teško da je mogao prikriti svoju socijalnu regulacionu snagu, to se ta ocena u kasnijem XIX veku znatno izmenila. U meri u kojoj se kultura koju su želeli prosvetitelji nije ostvarila globalno-društveno, nego samo segmentarno, kao kultura građanske klase, ona, sa svoje strane, dospeva u vidokrug kritičkih teoretičara društva. Dostignute razmere realne kulture uzete su pod lupu; u jednoj temeljnoj

<sup>20)</sup> W. v. Humboldt, *naved. delo*, str. 305.

<sup>21)</sup> W. v. Humboldt, Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java (O Kavi jeziku na ostrvu Javi), uvod (1830–35), *Gesammelte Schriften*, tom 7. 1., Berlin 1907, str. 30.

<sup>22)</sup> Upor. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, treći deo, Riga i Leipzig 1787., jedanaesta knjiga, str. 440.

<sup>23)</sup> Upor. za ovo utemeljujuće W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (Ideje za jedan pokušaj da se definišu granice delotvornosti države) /napsano 1792., prvo potpuno izdanje Breslau 1851./, *Gesammelte Schriften*, tom 1, Berlin 1903., str. 97–254.

<sup>24)</sup> O osnivanju univerziteta upor. René König, *Vom Wesen der deutschen Universität*, Berlin 1935, novo izdanje Darmstadt 1970, str. 160. i dalje.

zamena perspektiva menja se semantički centar pojma kulture; u odnosu prema ideji i realitetu kulture, ton više ne daje postulativna potreba za sintezom, nego skeptička, analitička volja. Marks i Engels, na primer, sumnjali su u političku restauraciju i tehnološko-industrijsku inovaciju građanskog sveta, koji se isto tako institucionalizuje i u kulturnom pogledu. Oni su smatrali da građansku kulturu XIX veka, u najvećoj meri, treba rasvetliti u pogledu njenih klasno-razdvajajućih i po vlast stabilizujućih efekata. Ukazujući na to da građanska kultura čovečanstvu nije donela ono spasenje koje su od nje očekivali neki prosvetitelji, Marks i Engels su konačno lišili pojam kulture njegovih salvatorskih implikacija. Nedaća koja je pomogla evropskoj kulturi da se proširi, očaj kulturnih stanja, tematski se nametao analitičkoj svesti i zauzimao je mesto ranijih iščekivanja spasenja. Ova su se kod Marksa i Engelsa vezivala pre svega za *politički prelazak* vlasti od buržoazije na proletarijat, a tek potom za nade u jedan temeljni *kulturni* preokret koji bi zatim usledio. Ovdje, u revolucionarnoj koncepciji kao i u realitetu građanske kulturne prakse, ideja kulture, koja je negda bila putokaz, pada do jedne politički obojene posledične kategorije, dospeva u dvojakom pogledu u vrtlog ideologija. Da jedna takva strateška difuzija socijalnih, ekonomskih i političkih aspekata oblikovanja života ne pomaže ni da se stvarno razreši antagonizam kulture i države, niti prisilno stvara pomirljivija kulturna stanja, na to je opominjući ukazao pre svega Fridrih Niče,<sup>25)</sup> gledajući na svoju savremenost. Njegova borba za teorijski smisao i praktično delatnu koncepciju kulture pokazuje da je krajem XIX veka u ideji kulture, preuzetoj od jednog antagonističkog realiteta, pre opstajala svest o njenom deficitarnom odnosu prema životnoj stvarnosti, nego konkretno znanje o putu koji vodi u bolju budućnost.

#### Koncept civilizacije

Od svojih početaka, materijalna i idejna kultura bile su uvek i izraz socijalno-hijerarhijske staleške svesti njenih posjednika. Ova okolnost, koja se tokom epoha pre još pojačavala nego što je slabila, potpuno jasno se pokazuje u istoriji pojma *civilizacije* i oblasti realiteta koju taj pojam otkriva. Sve do današnjeg dana, pojam *civilizacije* sve više se razvijao kao konkurentni pojam za pojam *kulture*. Već u rimskoj antici,

<sup>25)</sup> Upor. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, Was den Deutschen abgeht* (Sumrak idola ili kako se filozofira sa čekićem, ono što izmiče Nemcima), odeljak 4, u: *Werke*, izd. Karl Schlechta, München 1969, tom 2., str. 985, kao i: Iz ostavštine osamdesetih godina, odeljak „Kultur kontra Zivilisation“, u: *Werke*, navedeno delo, tom 3, str. 837.

materijalni i kulturni posed bili su vezani za pravu sposobnost i za, sa tim povezano, blagostanje pojedinca kao pripadnika društva: *cultura* je bila posed prevashodno *civis romanusa*. Raspolaganje sa *civitas* bilo je rezervisano za punopravne građane, koji su se pomoću toga mogli odvajati od manje privilegovanih, te, prema tome, i manje poštovanih unutar i van države; ni *peregrinusu*, ni *servusu*, kulturna sposobnost nije bila priznata na isti način kao punopravnom Rimljaninu. Termin *civitas*, sem kao oznaka za organizacionu formu rimske države, služio je istovremeno i za razlikovanje ljudi kao prirodno boljih i lošijih. Njegova kvalitetna gledišta činila su pojam pogodnim za socijalno diferencirajuće priznavanje, odnosno odricanje, vrednosti. Ova tendencija se pre još pojačavala, ukoliko je bio veći broj onih koji su se njim služili, ukoliko su se posedničke klase dalje kulturno homogenizovale i time se istovremeno izdvajale od većinskog ostatka društva. U pojmu *civitas*, građanski staleži, koji se od srednjeg veka sve više konsoliduju, stvorili su sebi geslo pomoću koga su mogli da istovremeno artikulišu svoju zajedničku svest i svoje emancipatorske težnje. Počev od humanizma, ovaj izraz, koji prebodi nadirućem pojmu civilizacije, sadrži tri glavna akcenta: on je *individualistički* usmeren utoliko ukoliko je svaki pojedinac mogao prisvajati svojstva kvaliteta, izložena na primer u pedagoškim spisima Erazma Roterdamskog; bio je *socijalno* akcentiran pošto su, u njegovom smislu, lepo vaspitani trebalo da obrazuju jednu zajednicu prosvetitelja koji pokazuju put; i bio je *emancipatorski* postavljen, pošto je ukazivao na, za ciljeve individualnog i kolektivnog poboljšavanja neophodno, odbijanje neplodnih prirodnih, kulturnih i socijalnih stanja prošlosti<sup>26</sup>. Ova koncepcija *civitas*a nasleđuje se kroz istorijski sled kulturnih jezika Evrope, od kasnolatinskog, preko italijanskog, do francuskog, koji ga u pojam *civilité* unapređuje u moto ekonomski i intelektualno jačajućeg građanskog staleža.

Francuskim prosvetiteljima XVIII veka činilo se da je vreme za jedno, budućnosti obavezno, sagledanje kriterijuma civilizacije. Ipak, *Enciklopedija*, koju su od 1779. godine izdavali Didro

<sup>26</sup>) Erasmus von Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (1526), nemačko: *Über die Umgangserziehung der Kinder* (O vaspitanju dece za društveno ponašanje), u: *Ausgewählte pädagogische Schriften* (Izabrani pedagoški spisi), izbor Anton J. Galta, Paderborn 1963, str. 89—106. Upor. za ovo i istorijsku obradu materijala kod Norberta Eliasa, *Über den Process der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Erster Band: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. (O procesu civilizacije. Sociogenetska i psihogenetska istraživanja. Prvi tom: Promene ponašanja u višim svetovnim slojevima Zapada). Drugo izdanje, prošireno jednim uvodom. Bern i München 1969, str. 65. i dalje.

i Dalamber, na neki način *summa scientifica des siècle philosophique*, ne sadrži ni poseban izraz *culture*, ni, u jezičkoj upotrebi u međuvremenu uobičajen, separatan pojam *civilisation*. Dakako, *Enciklopedija*, i sama indicija napredujuće civilizacije, ukazuje na osobenost građanskog odnošenja terminom *civilité*, koji je neposredno srodan sa terminom *politesse*<sup>27)</sup>. Sa *civilité* ovde se označava ono socijalno obavezno ponašanje na kome je prosveteni čovek istrajavao da bi zadobio uvažavanje svojih sugrađana. Nasuprot tome, *politesse* karakteriše pre dvorski stil ponašanja plemstva, od koga se građanin nastojao odvojiti bar utoliko ukoliko je taj stil degenerisao u prenemaganje i površnost, koji su davali povoda mnogim karikaturama i satirama. Na putu takvih razlučivanja, kojima se promišljaju uglavnom mogućnosti poboljšanja forme međuljudskog ophođenja, a to znači upravo: socijalno-kulturne prakse, semantičko polje, koje se odnosi na to, konačno je rodilo apstraktni pojam *civilization*. Njegov horizont značenja, za XVIII vek, utvrdio je već fiziokrat Viktor Mirabo d'Riketi tako što je u svom listu „*L'ami des hommes ou traité de la population*“, koji je izlazio od 1756, primetio: „la civilisation d'un peuple est l'adoucissement de ses moeurs, l'urbanité la politesse et les connaissances répandues de manière, que les bienséances y soient observée et y tiennent lieu de lois de détails“<sup>28)</sup>. Upadljivo na ovoj karakteristici nije samo bliskost savremenim nemačkim opisima kulture, kako je na primer rezimirana kod Adelunga, nego je to i njena diferencirajuća preciznost. Iz nje postaje potpuno vidljivo u kojoj meri je za francuske prosvetitelje, koji su davali ton, pojam *civilisation* postao konkurentni, pa i alternativni, pojam za pojam *culture*. Mirabo ne dopušta nikakvu sumnju u to da, prema njegovom mišljenju, *civilisation* može dobiti jedan socijalno prihvatljiv fundament samo u meri u kojoj se zasniva na vrlini i moralnosti, i širi ih. U njegovom isticanju *vertu* potpuno nastavlja da živi klasični ideal *virtus*. A u isto vreme postaje jasno da se on morao promeniti, pošto se promenilo i njegovo socijalno mesto, a time i njegovo područje prakse: Miraboovo naglašavanje *urbanité* upućuje na *grad* kao mesto porekla i centralni prostor značenja civilizacije. U pojmu i ideji civilizacije reprezentovana građanska kultura ne može se, ni u procesu svog istorijskog rasta, ni, kao dostignuto stanje, odvojiti od novovekovnog raz-

<sup>27)</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*. Mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la Partie Mathématique par M. D'Alembert, Lausanne i Bern 1779, tom 8, str. 199/200.

<sup>28)</sup> Victor Mirabeau de Rigueti, *L'ami des hommes ou traité de population*, Avignon 1756—1960, Novo izdanje Aalen 1970.

vitka građanskog životnog prostora. Utoliko pojam civilizacije, uz dosad navedene kriterijume, dobija jedno dodatno vezivanje za mesto.

Dok nemački prosvetitelji nisu uvek delili optimizam svojih francuskih savremenika u pogledu civilizacije, u Francuskoj XIX. veka taj optimizam je negovan relativno neprekidno. Nije samo Napoleon voleo da u dnevnim zapovestima svoje vojnike podstiče ukazivanjem na tobožnju korist preduzimanih pohoda za civilizaciju.<sup>29)</sup> I nova nauka *sociologija* proširuje svoje argumentacije u nadi da će moći da doprinese spoljnjem učvršćenju i unutrašnjoj stabilizaciji civilizatorskog sklopa društva. Ogist Kont, na primer, vidi u moći oblikovanja, koju on naziva *civilisation*, jedon quasi prirodno nužan, i stoga neminovan, princip kome se mora potčinuti sve s ovu i s onu stranu sfere vladavine građanstva.<sup>30)</sup> Njegovo aksiomatsko povezivanje ideje kulture i pojma civilizacije čini ga slepim za, u realitetu ipak postojeće, socijalno-političke rascepe i za kobne posledice civilizatorskog zahteva za totalitetom. U njegovim rasprama, koje svedoče o reformatorskoj usrdnosti i veri u nauku, praktično-politički preobražaj civilizacije, iz jedne emancipatorske inicijativne snage u jednu socijalno-regulativnu moć poretka, nalazi svoj najintenzivniji konceptualni izraz.<sup>31)</sup> Sociološka nauka o civilizaciji pokazuje se ovde kao profana naslednica starih teoloških ideja o redu. Ukoliko više ne shvata sebe kao inspiratorku socijalne promene, ona dospeva u jedan jednostrano kulturno-legitimirajući odnos prema napredujućoj političkoj restauraciji evropskog veka.

U odnosu na civilizatorski optimizam napretka, koji su proklamovali mnogi francuski teoretičari, nemački mislioci zadržali su jednu istrajnu i neuspešnost namera za političkim promenama u Nemačkoj nesumnjivo pojačanu skepsu. Mada je pojam civilizacije, kao što pokazuje primer Geoga Forstera, bio već u potpunosti uključen u etnološki instrumentarijum kultur-

<sup>29)</sup> Upor. za ovo dokaze kod Hannelore Schell, *Kultur und Zivilisation, Anfang einer sprachvergleichenden Studie*. (Kultura i civilizacija. Početak jedne uporedne jezičke studije.), *Comparative Studies in Key-Words of Culture, Pilot Studies*, tom 2., izd. lingvističkog Colloquima, Bonn 1959, str. 29/30.

<sup>30)</sup> O prirodnoj zakonitosti civilizacije upor: August Comte, *Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind*. (Plan naučnih radova koji su neophodni za reformu društva) /prvo izdanje na francuskom 1822/, Odeljak 35. i 36, München 1973, str. 91. i dalje.

<sup>31)</sup> O sistemskom karakteru pojma civilizacije upor. A. Comte, *naved. delo*, odeljak 34, str. 90.



nog poređenja<sup>32)</sup>, mnogi analitičari teško su se koristiti njim. Tako se Johan Gotfrid Herder nije mogao uzdržati da ne primeti da mu je teško da izgovori ili misli „izraz: civilizacija jednog naroda“, „a još teže da ga upotrebljava“.<sup>33)</sup> A Imanuel Kant dao je oduške svom neraspoloženju prema nedostatnom posredovanju između teorije i prakse u civilizaciji, polemišući: „Nas su u velikom stupnju kultivisale nauka i umetnost. Mi smo civilizovani i pretovareni raznoraznim društvenim uljudnostima i pristojnostima. Ali još vrlo mnogo nedostaje da bismo se smatrali već moralizovanim. Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primena te ideje, svedena samo na čistoljublje i spoljašnju pristojnost koji nalikuju moralu, sačinjava samo civilizaciju. „Vehementnim rečima, Kant ukazuje državi na zadatak da svoje snage ne rasipa besmisleno u „sujetnim nasilničkim planovima za proširenjem“, nego da unutrašnje obrazovanje pojedinačnih građana i celokupne države unapređuje time što će svojom energijom težiti boljim odnosima. Sve drugo „samo je puka varka i prikrivena beda“, te je usled toga, moralno problematično.“<sup>34)</sup>

Teoriji kulture, kao kritici civilizacije, koja se kao takva već ocrtavala u ovim Kantovim izvođenjima, Marks i Engels su u XIX. veku dali još jednu političku žaoku, pošto im je izgledalo da je to jedini metod koji obećava uspeh u naporima da se konceptualno ovlada antagonistički eskaliranim odnosima. Naročito tamo gde dolaze do toga da pišu o nadgradnji koja je imanentna nepravičnom i trulom zdanju kapitalističkog društvenog poretka, i koja to zdanje podupire, ova dva emancipatorska teoretičara društva govore u optužujućem tonu o *civilizaciji*, a ne o *kulturi*. U svojoj denuncijatorskoj upotrebi, pojam civilizacije se ovde pretvara u jednu *negativnu kategoriju*. „Modernu civilizaciju“, koja rađa nove odnose nepravde, odnosno učvršćuje postojeće nepravičnosti, Marks i Engels nazivaju „takozvanom civilizacijom“, kojom se nauka u svakom slučaju može baviti kritički<sup>35)</sup>. Istina, oni ne predviđaju dostignuti „stepen civilizacije“ rad-

<sup>32)</sup> Upor. za ovo spis Georga Forstera naveden u primedbi 8, npr. tom 1, str. 246/247; tom 2, str. 226, 227, 280.

<sup>33)</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, treći deo, Riga i Leipzig 1787, jedanaesta knjiga, str. 440.

<sup>34)</sup> I. Kant, *Iden zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* (Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka). *Werkausgabe*, tom 11, naved. delo, str. 31. i dalje. Ovde citir. str. 44.

<sup>35)</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), MEW, tom 4, str. 459. i dalje. Ovde citir. str. 466. i 484.

ništva<sup>36)</sup>, ili „civilizatorske strane kapitala“<sup>37)</sup>, pa građanski usmeravanom procesu civilizacije priznaju i korisne posledice po ukupni društveni standard života; ali u njihovim formulacijama prevladuje ipak negativna ocena ideje i prakse civilizacije. Da bi ona sopstvenim snagama mogla da vodi u radikalno bolju budućnost za sve pripadnike društva, oni nisu mogli ni zamisliti. Prema njihovom uverenju, odlučujući impuls za preobražaj morao bi kapitalističkom civilizatorskom poretku biti dan spolja, od strane proletarijata, kojeg taj poredak eksploatiše. Tome se morala prilagoditi i društvena teorija zainteresovana za bolju budućnost. Ovim odbojnim stavom prema civilizaciji prožet je veliki deo istorijski nastalih identifikacionih veza socijalne nauke. I proklinjanje civilizacije kod Fridriha Ničea odnosi se ne samo na civilizacijsku životnu praksu od koje je on bežao, nego i na promišljanje o njoj u formama i metodima koje je ona sama stvorila.<sup>38)</sup> Sociologija kulture dospeva time u dvostruku dilemu, da bude lišena jednog od svojih centralnih vrednosnih pojmova, upravo pojma *civilizacije* osumnjičene za vladavinu, kao i da izgubi sa time ranije povezano konturiranje realiteta. Krajem XIX veka, ona je postavljena pred neophodnost da odnos kulture i društva prevede u jednu novu analitičku jednačinu, a da ne negira, ili argumentativno samo kreše, svoju sopstvenu civilizatorsku prošlost.

#### *Pojam i teorija svakidašnjice*

Ne manje od istorije pojmova *kultura* i *civilizacija*, i razvitak semantičkog polja koje okružuje pojam *svakidašnjice* svedoči o ljudskom promenjivom samorazumevanju i odnosu prema realitetu. Grci i Rimljani pripremili su i ono tlo iz koga su izrasli jezički izdanci nemačke semantike svakidašnjice. Latinski izraz *cotidianus*, analogno obrazovan, po smislu se uklapao u krug značenja grčkog *καθημερινός*. Ka tom izrazu se orijentiše istorija nemačke reči i stvari se, u starom gornjonemačkom adjektivno i adverbijalno upotrebljivo *tagalich*. Svim ovim izrazima svojstveno je dvostruko misaono odnošenje, s jedne strane, na ono što se svakodnevno ponavlja i, s druge

<sup>36)</sup> Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (Položaj radničke klase u Engleskoj) /1845/, MEW, tom 2, str. 225 i dalje. Ovde citir. str. 307. i 309.

<sup>37)</sup> Karl Marx, *Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, treći tom (1894), MEW, tom 25, str. 826–828.

<sup>38)</sup> U ovom smislu, i Friedrich Nietzsche govori s prezirom o „takozvanoj civilizaciji“; upor. Iz ostavštine iz osamdesetih godina, u: *Werke*, tom 3, naved. delo, str. 518. Upor. takođe *Menschliches, Allzumenschliches* (Ljudsko, odveć ljudsko), prvi tom, *Znamenje više i niže kulture*, u: *Werke*, tom 1, naved. delo, str. 620, odeljak „Moderni nemir“.

strane, na ono, s tim povezano, uobičajeno, ono što utvrđuje navike. Ovaj dvostruki smisao semantički se izgrađuje i konkretizuje u svom odnosu prema realitetu u srednje-gornjonemačkom. Primer za to imamo u dvadesetom poglavlju *Pesme o Nibelunzima*. Tamo se, između ostalog, slika Krimhilda koja ujutro čeka Ridigera, glasnika kralj Ecela. Ipak, on „vant si in der waete, die sie alle tage trouc, dá bi trouc ir gesinde richer kleider genuoc“<sup>39</sup>). Ovdje se jasno izlaže smisao oznake „alle tage“. Kontrastiranje sa prazničkom odeždom dvorske svite kvalifikuje Krimhildinu svakodnevnu odeću kao manje raskošnu i istovremeno izražava njenu žalost za ubijenim suprugom Zigrifidom i njen odbojan stav prema prosidbi kralja Ecela. Oznaci za vreme pridružuje se kvalitativni iskaz; on je podjednako personalno i predmetno usmeren, odnosi se isto tako na odeću kao i, preko nje, na Krimhildin stav.

Time otvoreni horizont značenja svakidašnjeg rani gornjonemački ispunjava brojnim pojmovnim varijacijama. U rečnicima XVI i XVII veka naročito pada u oči paralelan razvitak izraza *alltäglich* i *alltöglich*<sup>40</sup>). U XVIII veku, Johan Kristof Adelung uzima taj razvitak kao povod za dalje semantičko diferenciranje<sup>41</sup>). Prema njemu, kod *alltäglich* se radi o jednoj kovanici u brojnom nizu *eintägig*, *zweitägig* (jednodnevno, dvodnevno) itd; on je *temporalno* usmeren i ima jedan pretežno *durativni* akcent. Nasuprot tome, epitet *alltöglich* (svakidašnje) razvio se kao intenzivirajući stepen izraza „täglich“ (dnevno) koji živi od suprotnosti prema izrazima kao *sonntöglich*, *festtöglich* (nedeljni, praznički) itd. Pomoću njega, polazeći od ove antinomije, označava se svojstvo neke osobe ili stvari; on je, dakle, prožet prvashodno jednim *kvalitativnim* sadržajem. Iz njegove osnove izrasta apstrahujući supstantiv *Alltöglichkeit* (svakidašnjost), koji zadobija smisaonu samostalnost kao *modalna* kategorija. Iz konteksta, od Adelunga prezrivo opisane, „niske svakidašnjice“ osamostaljuje se isto tako supstantiv *svakidašnje*, kao i mnoštvo kombinatorskih jezičkih tvorevina koje se služe osnovom „svakidašnje“. Već Adelung navodi veliki broj tako obrazovanih pojmova, među kojima i izraze: svakidašnja odeća, svakidašnji šešir, svakidašnje jelo, svakidašnji ton ili svakidašnji poet.

<sup>39</sup>) *Nibelungenlied*, Strophe 1225, Vers 3 i 4. Prema izdanju Karla Bartscha izdao Helmut de Boorm 17. izdanje, Wiesbaden 1963, str. 199.

<sup>40</sup>) Upor. npr. Georg Henisch, *Deutsche Sprach und Weisheit*, Thesaurus Linguae et sapientiae Germanicae, Augsburg 1616, novo izdanje Hildesheim / New York 1973.

<sup>41</sup>) J. Ch. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*, naved. delo, str. 218.

Na prelasku u XIX vek, Joachim Hajnrh Kamppe preporučuje definitivno razdvajanje ta dva izraza, *svakodneвно* i *svakidašnje*, i jaču upotrebu ovog drugog, kako u temporalnom tako i u kvalitativnom smislu<sup>42)</sup>. *Svakidašnje* je za njega „ono što pripada svim danima, običnim danima u sedmici, ono što se dešava u te dane... Otuda i njegovo prenosno značenje za: obično, prosto, nisko, pošto prost narod tih dana rđavije jede i pije, rđavije se oblači itd, i svaki takav dan mu prolazi kao i svi drugi.<sup>43)</sup> Ovim opisom Kamppe korene semantike svakidašnjeg otkriva u realitetu društva oskudice. Tamo gde ovo društvo zadovoljavanje čini zavisnim od mesta u socijalno-ekonomskoj hijerarhiji, ono iznuđuje razlikovanje između *svakidašnjeg* i *nesvakidašnjeg*, bar za sve one koji oskudevaju u dobrima neophodnim za život, a ipak u isti mah teško da predviđaju da imućniji sused svaki dan troši ono što oni sebi mogu dozvoliti samo praznicima. Na osnovi takvog realiteta. Kamppe pojam svakidašnjeg upotrebljava za sociološko razlikovanje između viših i nižih staleža. Poslednji, „prost svet“, pretežno su oni koji pripadaju pritiskujućem svakidašnjem. Njihovom životnom položaju svojstvena je *svakidašnjost* kao „obična, prosta osobina, koja se ničim ne odlikuje“, kao „stanje koje je uvek isto, uobičajeno, koje ne dobija čar nikakvim promenama“.<sup>44)</sup>

Iz sučeljavanja ove semantike sa semantikom *kulture*, odnosno *civilizacije*, postaje uočljivo u kom su uzajamnom odnosu ovi različiti pojmovi bili za prosvetitelje XVIII veka. Realitet i svet značenja *svakidašnjeg* stoje uglavnom u kontrastu prema realitetu i svetu značenja *kulture* i *civilizacije*. Prema ovima se težilo ukoliko su omogućavali da se život poboljšava; njihovi pojmovi i postulativne ideje služili su kao identifikacioni stožeri u traganju za boljom budućnošću. Nasuprot tome, svet svakidašnjeg nastojalo se ostaviti iza sebe kao rđavo postojeće; pojmovi iz njegovog domena nisu sadržali nikakvu intencionalnost koja iziskuje identifikaciju, nego samo zahtev za prevladavanjem realiteta koji obuhvataju. Za prosvetitelje, koji su težili prefinjenoj kulturi i civilizaciji, *svakidašnje* je bilo *odbijajući pojam*. Saobrazno tome, naučnici su u svemu što je povezano sa svakidašnjim gledali nešto ne mnogo uzvišeno. Izražavajući stav cele svoje generacije, Kamppe, u stilu vremena, apostrofira „svakidašnji svet“ kao „prost svet, ljude kakvi oni obično jesu“. „Svakidašnji život“ je „prost život“, „svakidašnji čovek“, koji ga vodi, je „čovek“.

<sup>42)</sup> Joachim Heinrich Campe, *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Braunschweig 1807, prvi deo, str. 105, „alltäglich, alltäglich“.

<sup>43)</sup> J. H. Campe, *naved. delo*, str. 105.

<sup>44)</sup> J. H. Campe, *naved. delo*, „Die Alltäglichkeit“.

vek, kakav on obično jeste"; njegovo lice ima „svakidašnji izgled”, ono se pokazuje kao „prost izraz lica bez izraza, to je, takođe, običan izraz, koji se obično ima ili pravi”. U svom svakidašnjem životu, čovek se služi jednim „svakidašnjim jezikom”; taj jezik je „u suprotnosti prema višem književnom jeziku”; kao „uobičajeni govorni jezik” njegov artikulacioni nivo je „običan, prost ton”, „svakidašnji ton”. I svakidašnje stvari imaju svoj sopstveni, neuzvišeni, stil; ipak, jedna „svakidašnja stvar” je nešto „što se upotrebljava svakog dana, jedna svakidašnja, prosta stvar”.<sup>45)</sup> Ova semantika svakidašnjeg postaje za prosvetitelje jezičko sredstvo deskripcije onog prirodnog, *beskulturnog*, ekonomski bednog i socijalno niskog realiteta, kojeg su oni teorijski i praktično nastojali da se oslobode. Između *svakidašnjeg* i *kulture* odnosno *civilizacije*, protežu se realno i konceptualno svi oni deficiti kojima su prosvetiteljski mislioci objavili bespoštednu borbu.

Filosofi i pesnici tog vremena služe se pojmovima svakidašnjeg na odgovarajući način. Kant odbija svakidašnje, „jer ono uspavljuje dušu, umesto da je podstiče na pažnju i istraživanje”.<sup>46)</sup> Pronicljivi posmatrač Georg Forster u svakidašnjim ljudima, koje on sreće između Kelna i Ahe- na 1790, u društvu Aleksandra fon Humbolta, vidi samo „hladne ljude navike” i „prosta bića”, za koje on ne veruje da imaju mnogo emancipatorskog duha.<sup>47)</sup> Svakidašnjicu ovih ljudi on posmatra kao lažni realitet, kojeg treba politički uzdići. Ne manje odbojno odnosi se Gete „prema surovoj stvarnosti rascepkane svakidašnjosti”, koju on u svojoj trećoj knjizi *Godine učenja Vilhelma Majstera* kontrastira sa entuzijazmom i uzvišenošću željenog izmicanja svakidašnjem.<sup>48)</sup> U slikanju svog života u *Pesništvu i istini*, Gete priznaje da se već u mladim godinama samo posle najtežih borbi mogao priklanjati mučnim „zahtevima svakidašnjeg razuma”.<sup>49)</sup> Daleko ista-

<sup>45)</sup> Upor. ovu i brojne druge definicije kod J. H. Campea, *naved. delo*, str. 105/106.

<sup>46)</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *daved. delo*, str. 410.

<sup>47)</sup> Georg Forster, *Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandren, Holland, England und Frankreich, im April, Mai und Junius 1790.*, u *Sämtliche Schriften*, Leipzig 1843, treći tom, str. 91. i 153.

<sup>48)</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (Godine učenja Vilhelma Meistera) /1821—1829/, treća knjiga, trinaesta glava; *Gesamtausgabe*, München 1962, tom 18, str. 167.

<sup>49)</sup> J. W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. (Iz mog života. Pesništvo i istina) /1811—33/, 3. deo, 14. knjiga, *Gesamtausgabe*, *naved. delo*, tom 24, str. 166.

nčanije i sa suptilnijom ironijom, Žan Pol pretresa onu „građansku svakidašnjost“, kojoj je Gete za život pokušavao da umakne u svom, od Novalisa ismevanom, „Hodočašću za poveljom plemstva“.<sup>50)</sup> U svojim romanima i pripovetkama životno raskriveni krug svakidašnjeg, Žan Pol prilazi i teorijski u svojoj *Predškoli estetike*. On pesniku ukazuje na zadatak da „građanskoj svakidašnjosti“ da jedan oživljavajući literarni kontrapunkt, da je „oboji cvetno i prevuče večernjim rumenilom romantičnog neba“.<sup>51)</sup> Time je idejnom budžetu svakidašnjosti pridodata jedna nova usmeravajuća komponenta. Žan Pol ne dozvoljava nikakvu sumnju u to da semantika svakidašnjeg treba da služi i za kritičku samokarakteristiku građanstva, koju je on literarno preduzimao. Prema njegovom gledištu, u „svakidašnjem“ žive ne samo niži staleži, nego i sami građani. Ono što treba preispitivati i menjati nije samo svakidašnja egzistencija negrađanskih klasa, nego je isto tako svakidašnji život u „srednjem građanskom staležu“.<sup>52)</sup> Pod uticajem Žana Pola, termini koji pripadaju semantici svakidašnjeg postali su, od odbijajućih pojmova, *modifikacioni pojmovi*, eksplorativno orijentisani i na građanski svet, pa time i na njegovu kulturu i civilizaciju. Mnogobrojni teoretičari preuzeli su tu ocenu. Među njima se Adolf fon Knige može smatrati onim koji deluje najprominentnije i najtrajnije. Svojim, od 1788. objavljivanim, programskim spisom *O ophođenju sa ljudima* on ide za ciljem da ljudima olakša teret njihovog „svakodnevnog jarma“ i da im da savete za svrsishodno ponašanje u „svakidašnjim zbivanjima“.<sup>53)</sup> Svakidašnji život, to je ubeđenje ovog mislioca, ne treba više teorijski odbacivati, nego se treba latiti njegovog praktičnog preoblikovanja. Time je krajem XIX veka, realitet svakidašnjeg dospelo u krilo građanske težnje ka kultiviranju i civiliziranju.

Nastavljajući ovu tendenciju, XIX veka utvrđuje globalno-društvenu relevanciju semantike svakidašnjice. Pri tome se konačno fuzionišu

<sup>50)</sup> Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Über „Wilhelm Meister“* (O „Wilhelmu Meisteru“) /1799–1800/, u: *Meister der deutschen Kritik I. Von Gottschred zu Hegel 1730–1830.* (Majstori nemačke kritike I. Od Gottscheda ka Hegelu 1730–1830), izd. Gerharda F. Heringa, München 1961, str. 207.

<sup>51)</sup> Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik* (1804, drugo izdanje 1812), Drugi odeljak, XII program, § 72; u: *Werke*, izd. Norberta Millera, peti tom, München 1963, str. 254/255.

<sup>52)</sup> Jean Paul, *naved. delo*, str. 256.

<sup>53)</sup> Adolph Freiherr von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen*, 1. i 2. izdanje 1788, 3. prošireno i konačno izdanje 1790; ponovo izdato od Gerta Uedxinga, Frankfurt am Main 1977, Uvod, str. 19. i dalje, kao i str. 53.

temporalne i kvalitativne komponente njenog polja značenja. Ono što se dešava „dan za danom“, tako smatraju braća Grimm, u prvom tomu njihovog, od 1845. objavljivanog *Nemačkog rečnika*, i istovremeno je „beznačajnog svojstva“, pripada prizemnosti „uobičajenog“ u dvostrukom značenju reči: na njega se naviklo i za njegovo stvaranje je potrebno mnogo manje nego za stvaranje neuobičajenog. Jakob i Vilhelm Grimm pojmu svakidašnjice konsekventno pridodaju još jedan latinski termin-preteču: *vulgaris*, koji stupa pored označenog *cotidianus*.<sup>54)</sup> Njegov dvostruki smisao još jednom obelodanjuje, u međuvremenu prošireni, radijus važenja pojma svakidašnjice, a da ipak ne može potpuno da prikrije jedan diskvalifikujući prizvuk; ono što je opšte upotrebljivo, dakle svima pristupačno, izlazi na glas kao manje vredno. Time izgrađenim jezičkim arsenalom u odnosu na svakidašnjicu, ipak, značajni teoretičari društva iz sredine veka, jedva da su se koristili. Istina, Fridrih Engels, npr. u mladim danima, kada tumači uvek pripravnu sklonost Rajnlandčana prema veselim i bučnim svetkovinama, kritički govori o „pustinji svakidašnjosti“, koja se tome opire.<sup>55)</sup> Ipak, ovo ukazivanje ne produžava se u kasnijem delu, koje se bez sumnje odnosi na razna pitanja svakidašnjeg života. I Karl Marks, na primer u svom istraživanju „radnog dana“ u *Kapitalu*, primenjuje semantiku svakidašnjice jedino u temporalno-durativnom, a ne i u kvalitativno-modalnom aspektu.<sup>56)</sup> Ovde još ne dolazi do separatnog sagledanja svakidašnjice kao doživljajne forme i načina oblikovanja socijalno-kulturnog realiteta, za čije istraživanje bi trebalo stvoriti podobne kategorije. Namerno se izuzima sud Fridriha Ničea, koji je, u tome srodan stavu Artura Šopenhauera, svakidašnjici priznavao jedino mrskosti, kao taštinu, osrednje navike i sitne strahove, kao psihički pokretačke, ali socijalno ipak malo korisne snage.<sup>57)</sup>

<sup>54)</sup> Jacob i Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Prvi tom, Leipzig 1854, stubac 239, „alltäglich“.

<sup>55)</sup> Friedrich Engels, *Rheinische Feste* (1842), MEW, Ergänzungsband, Schriften bis 1844. Drugi deo, Berlin 1973, str. 255–257, ovde citir. str. 257.

<sup>56)</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, Prvi tom (1867), prva knjiga, treći odeljak, osma glava: „Radni dan“; MEW, tom 23, str. 245–320, naročito str. 246–248.

<sup>57)</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. (Ljudsko, odveć ljudsko. Knjiga za slobodne duhove), prvi tom, 1. izdanje 1878, 2. prošireno izdanje 1886; drugi glavni deo: Zur Geschichte der moralischen Empfindungen (O istoriji moralnih osećanja), 74. odeljak, u: *Werke*, naved. delo, tom 1, str. 496. Upor. i Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* (1851, 2. prošireno izdanje 1852); Zürcher Ausgabe, Werke in 10 Bänden, izd. Arthura Hübschera, Bd. 7–10, Zürich 1977, naročito tom 8, Aphorismen zur Lebensweisheit (Aforizmi o životnoj mudrosti), str. 363.

Pod pritiskom etabliranog kriznog karaktera socijalno-kulturnih odnosa, koncept svakidašnjice se opet promenio. U meri, u kojoj restaurirana civilizacija pre zaprečava, nego što podstiče, rađanje jedne socijalno pravednije kulture svakidašnjice, učenici analitičari ponovo gube, još pre tri generacije dostignutu, šansu identifikacije. Međutim, ubuduće je nesumnjivo da se sistematsko istraživanje uzajamnih odnosa između kulture, odnosno civilizacije, i društva ne može ograničavati na izdvojena polja lepih umetnosti, muzike i književnosti, te da prevashodno polje svog delovanja nalazi u realitetu koji nazivamo *svakidašnjicom*.

*Dostizanje kulturno—sociološke perspektive preko Maksa Vebera i Georga Zimela*

Na prelasku iz XIX u XX vek, mislioci koji danas već izgledaju kao klasici nemačke sociologije kulture našli se se u teškom položaju da budu naslednici jedne prošlosti koju nisu mogli bezrezervno osećati kao svoju, kao i pripremitelji puta za jednu budućnost čije konture su im, s obzirom na akumulaciju kriza u njihovom vremenu, pre morale izgledati kao zlokobne. Prelomna društvena faza, u kojoj su oni živeli i mislili, nametnula je posebno Georgu Zimelu i Maksu Veberu neophodnost da ne samo u analitičkoj tradiciji nauka utvrde jednu cezuru koja otvara nove sadržaje i istovremeno povezuje do sada heterogene misaone tokove, nego još i da polože račun o kategorijama i formama mišljenja koje se pri tome mogu primenjivati. Još više od Maks Veberovih sistematskih istorijskih rasprava, opredeljenje Georga Zimela za esej kao formu naučnog izlaganja predstavlja jedan, iz današnje perspektive primeren, refleks realiteta čija duhovna sinteza nije manje teška od materijalnog ostvarenja pravednih socijalnih odnosa. Iznad svih tematskih i formalnih razlika između Vebera i Zimela uočljivo je da su se oba mislioca u svojim argumentacijama odlučivali za upotrebu pojma *kulture*, nauštrb pojma *civilizacije*. Ovo izostavljanje pojma civilizacije moglo bi se, u prvom redu, oceniti kao nevoljno priznanje jednog politički motivisanog antifrancuskog afekta; naročito kod Zimela postoje kompromitujući spisi koji su bili napisani povodom prvog svetskog rata.<sup>59</sup>) Ipak, kod oba naučnika prevladivala je želja da svojim naporima u pravcu jedne ideje epohe koja pokazuje u budućnost, pomognu adekvatnim kategorijalnim izrazom. Uprkos njegovoj višestrukoj upletenosti u ideološke raspre oko socijalno-političkih konflikata XIX veka, toj težnji je, polazeći od

---

<sup>59</sup>) O njegovom stavu u vreme prvog svetskog rata upor. Georg Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* (Rat i duhovna opredeljenja), *Govori i članci*, München und Leipzig 1917.



istorije značenja, pre odgovarao pojam *kulture*, nego konzervativno uzeti pojam civilizacije. Tim preferiranjem pojma kulture, Zimel i Veber pojačavaju samorazumevanje i razumevanje kulture koji u Nemačkoj preovlađuju nakon klasike. Time oni zauzimaju i jednu indirektnu političku poziciju u korist prusko-nemačke nacionalne ideje, koja im je uz to morala izgledati i kao religiozno opravdana, pošto su obojca bili vaspitani protestantski.<sup>59)</sup> Ipak, s druge strane značajniji je oblik i način na koji oni kategoriju *kulture* čine centralnom i argumentativno je primenjuju u svojim radovima. *Kultura* kod obojice postaje jedan univerzalni pojam *oblikovanja*, koji se može primenjivati sa relativno manje istorijskog opterećenja i, usled toga, mnogostranije nego statusni pojam *civilizacije*, koji je socijalno samo segmentno važeći. Zahvaljujući tom širem okviru, pojmu kulture kod Zimela i Vebera svojstven je visok stepen smislaone otvorenosti i analitičke intencionalnosti; on ostaje donekle uvek usmeren i na pretraživanje još neistraženih niša, iz čije kulturne analize se društvo može bolje razumeti. Pre svega u izričitom pripajanju svih realiteta svakidašnjice okvirima svojih kulturno-socioloških istraživanja, Veber i Zimel dospeli su do, za budućnost plodnog, prevladavanja kako latentnog odbijanja svakidašnjice, tako i idealističkog preopterećivanja ideje kulture, kao i socijalno-hijerarhijski motivisanog sužavanja koncepta civilizacije.

Maks Veberova naučna upotreba pojma kulture ostvaruje se u svesti o jednom, u skoro svim njegovim radovima, tematizovanom procesu diferenciranja koji, nakon renesanse, pojačano određuje realnu evropsku istoriju, kao i mišljenje koje je prati, i koji, dakle, ne zaobilazi ni kulturnu praksu i koncepciju kulture. Najdalje od srednjeg veka, one snage diferenciranja koje Veber izlaže kao najznačajnije za sva područja života, pre svega racionalizacija i birokratija, zatim tehnizacija i industrija, snažno se nameću i evropskom kulturnom razvitku. One izazivaju jedno slabljenje sposobnosti kulturne homogenizacije novovekovnog društva, koje, po Veberu teško da više dopušta da se smisleno govori o „kulturi zapada“ kao o „jedinstvenoj kulturi“<sup>60)</sup>. Ova Veberova realno-istorijska ocena nalazi jednu dodatnu potvrdu u, u prethodnim odeljcima datoj, pojmovnoj istoriji *kulture, civilizacije i svakidašnjice*. Realni i idejni istorijski procesi okara-

<sup>59)</sup> Georg Simmel je, ipak, u vreme prvog svetskog rata istupio iz evangelističke crkve.

<sup>60)</sup> Max, Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie. (Privreda i društvo. Nacrt razumevajuće sociologije). Peto, revidirano, izdanje, izd. Johannes Winckelmann, Tübingen 1972, str. 713.

akterisani su obostrano rastućom heterogenizacijom, kao i, s tim povezano, diferencijacijom generalnog obrasca *kulture i društva*. Odsada se više ne može govoriti o samorazumljivoj i stabilnoj isprepletenosti kulture i društva. Štaviše, kultura je postala jedan svesno uočeni zadatak *društva*, ili, kako se Veber izražava, bar „kulturnih zajednica” i onih koji u njima vode reč; i usled toga kultura se morala intelektualno problematizovati, kako u pogledu njenih koncepcija, tako i u pogledu zona realiteta koje pomoću nje treba oblikovati. Drugim rečima: ne manje od npr. „prirode” ili „društva”, i kultura dospeva u krilo novovekovne volje za planiranjem. Njena mnogostrukost značenja, velika ponuda konkurentnih vrednosnih ideja i anticipacija smisla, primorava na stalno preispitivanje i korekturu važenja, upotrebljivosti i usmerenosti; konačno i na obrazovanje institucija specijalno zaduženih za razjašnjenje i očuvanje smisla, kao i za sistematsko i kontinuirano regrutovanje krugova osoba koje filtriraju kulturu, kao intelektualci i umetnici svih struka.

Ovim oštrim osvetljavanjima, Veber čini jasnim to da je njegov pojam kulture istorijski problematizovan, da ne previđa opisane disocijacije i ne ograničava se na nacionalne granice. Upravo zbog tih uvida, Veber je bio suočen sa neophodnošću da svoj formalno obuhvatan pojam kulture sadržajno potkrepi. On dolazi do toga time što svoj koncept kulture fundira antropološki. Za njega, „kultura” je „konačni isječak iz besmislene beskonačnosti svetskog zbivanja, koji je dobio smisao i značenje sa stanovišta čoveka”.<sup>61)</sup> Iz beskonačnog i nesagledivog obilja egzistencija izdvajaju se one dimenzije koje čovek oblikuje kao „svet kulture” i time ih određuje u njihovoj specifičnoj egzistenciji, u njihovom kvalitetu.<sup>62)</sup> Sve „kulturne pojave” su fenomeni koje je oblikovao čovek. Ova antropogena „kulturna stvarnost” stalno je fiksirana u svojoj osobenosti, ona modalno potiče iz formalne i sadržajne želje za fiksiranjem. „Osobenost” kulturnih pojava rezultat je one specifično ljudske intencionalnosti, koja se sastoji u stvaranju „značenja”, „vrednosti” i „smisla”, i bez njih se ne može ostvariti.<sup>63)</sup> Jer, „kulturni ljudi”

<sup>61)</sup> Max Weber, Die „Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. („Objektivität” socijalno-naučnog i socijalno-političkog saznanja) (1904), u: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Sabrani članci o epistemologiji). Četvrto, pregledano izdanje, izd. Johannes Winckelmann, Tübingen 1973, str. 146—214, ovde citir. str. 180.

<sup>62)</sup> O pojmu „sveta kulture” upor. Max Weber, *naved. delo*, str. 174; o „kvalitativnom” Weber govori na str. 173. i 182.

<sup>63)</sup> Pojam „osobenosti” Weber ističe na str. 170. i 180., *naved. delo*.

su „obdareni sposobnošću i voljom da svesno zauzimaju *stav* prema svetu i daju mu *smisao*“<sup>64</sup>). Samo dok produktivno unose smisao u svet, oni mogu iz njega, kao „kulturnog sveta“, receptivno primati smisao. *Kultura* je, dakle, ona centralna dimenzija ljudskog ostvarenja života i osmišljavanja. Ona ne samo da *ima* aplikativni smisao, značenje i vrednost, nego *jeste* delatni svet antropomorfnih vrednosti i značenja. Saglasno tome, „pojam kulture jeste... *vrednosni* pojam, ideja i realitet kulture uvek su vrednosno prožeti. Kako za naučnika i njegovu analitičku perspektivu, tako i za svakog čoveka i njegov odnos prema stvarnosti, važi: „Empirijska stvarnost za nas jeste „kultura“, jer je, i ukoliko je, mi dovodimo u odnos sa vrednosnim idejama; ona obuhvata one sastavne delove stvarnosti, i *samo* te, koji kroz taj odnos postaju za nas značajni.“<sup>65</sup>) Odnos prema stvarnosti, kako naučnika, tako i čoveka svakidašnjice, kulturno je obojen, a to znači: u njihovim tumačenjima smisla i vrednovanjima kvantifikovan sopstvenim delanjem i/ili delanjem drugih.

Ovaj Veberov koncept kulture pokazuje tri karakteristike koje se ističu. Prvo, on je široko postavljen utoliko što presumptivno ne isključuje nijednu oblast života; u ovom smislu Veber govori o „političkoj kulturi“ „svetovnoj kulturi“, „religijskoj kulturi“ itd.<sup>66</sup>) Drugo, Veber uvek iznova ističe međuljudsku uslovljenost svih kulturnih tvorevina. Svet kulture, produktivno, distributivno ili receptivno, delo je ne pojedinca, nego mnogih ili čak svih. Kao antropogena globalna tvorevina on je uvek i *sociomorfan*. I naposljetku, Veber neumorno naglašava da se naučna analitika kulture mora okrenuti i problemima koji su nametnuti upravo ovom temeljnom konstatacijom. Pored drugih dimenzija, kao što su dimenzije, ne primarno socijalnog, predmetnog oblikovanja, stvarnost pokazuje oblasti u kojima se socijalno i kulturno neposredno fuzionišu, u kojima kultura postaje delatna kao direktna snaga oblikovanja međuljudskih odnosa, pa time presudno određuje modalitet socijalnog života. U ovom smislu, „socijalne pojave“ su za Vebera fundamentalni sastavni delovi „kulturnog života.“<sup>67</sup>) U njima se primarno i životno usmeravajuće stapaju kulturni i socijalni svet. Raznovrs-

<sup>64</sup>) Max Weber, *naved. delo*, str. 180.

<sup>65</sup>) M. Weber, *naved. delo*, str. 175.

<sup>66</sup>) O „političkoj kulturi“ Weber govori na str. 158., *naved. delo*; upor. za to i Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*. (Max Weber i nemačka politika 1890–1920), 2. prerađeno i prošireno izdanje, Tübingen 1974, Odeljak „Nation, Macht und Kultur“, str. 64. i dalje.

<sup>67</sup>) M. Weber, *naved. delo*, str. 170.

ne moguće, konkretne oblike tog „socijalnog kulturnog života” Veber niti je sistematski razvio, niti detaljno istražio, ali ga sigurno smatra za centralnu oblast istraživanja one sociologije koja ostaje svesna svojih kulturno-naučnih obaveza.<sup>68)</sup> Zahvaljujući njegovom upućivanju na to da je u socijalnoj nauci analitički značajna „kvalitativna obojenost procesa”, ovde je istinsko područje rada *sociologije kulture*.<sup>69)</sup> Prema Veberu tako shvaćenoj sociologiji kulture dopada zadatak da istraži kojim kulturnim sredstvima se ljudi služe u oblikovanju i praktikovanju svojih međuljudskih odnosa; koje vrednosne ideje, i sa kojim dometima važenja, pri tome postaju delatne; kakvi procesi promene se u tom pogledu ostvaruju i koje temeljne, postojane socijalno-kulturne „konstelacije” se u svernu tome mogu utvrditi.<sup>70)</sup> Ona disciplina kojoj Veber daje zadatak „naučnog istraživanja opšteg kulturnog značenja socijalno-ekonomske strukture ljudskog zajedničkog života i njegovih organizacionih formi”, analitički je usmerena na „stvarnost života”.<sup>71)</sup> Pored istorijskog, ona se pre svega okreće savremenom „svakidašnjem životu”, da bi iz njega preuzela potrebni materijal za istraživanje.<sup>72)</sup> Tako je i sa sociologijom kulture koja traga za načinom kvalifikacije socijalnih odnosa. Ovo odnošenje na svakidašnjost izdvaja se kao jedna fiksna tačka ka kojoj su Vebera uvek iznova vodila sva njegova socijalno-naučna, a u užem smislu i kulturno-sociološka, razmišljanja. Izgleda da je on smatrao da tako različite stvari kao što su religija, novac, prostitucija, kupovina, razmena i promet, zavređuju preispitivanje u tom pogledu<sup>73)</sup>. Svoju ocenu problema on je potpuno razjasnio prilikom razmatranja ljubavi i erotike. Socijalna konstelacija *ljubav* Veberu se pokazuje kao uslovljena svakidašnjicom kvalifikacije od „seksualnosti” do „erotike”, forma odnošenja „ljubav” morala je dospeti u jedan odnos napetosti prema svakidašnjici, u meri u kojoj je ova, svoje strane, nagonila u onaj suprotni pravac, kojeg Veber označava terminom „racionalizacija”<sup>74)</sup>. Osećajni naboj erotičke ljubavi i, do „otupljenosti” izobli-

<sup>68)</sup> M. Weber, *naved. delo*, str. 172.

<sup>69)</sup> M. Weber, *naved. delo*, str. 173.

<sup>70)</sup> O pojmu „konstelacije” upor. M. Weber, *naved. delo*, str. 174.

<sup>71)</sup> M. Weber, *naved. delo*, str. 165. i 170.

<sup>72)</sup> Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe* (Osnovni sociološki pojmovi), (1919/1920), treće, pregledano, izdanje, Tübingen 1976, § 1, str. 15.

<sup>73)</sup> Upor. u odnosu na to Weberova upućivanja u: Die „Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, *naved. delo*, str. 176. i str. 181.

<sup>74)</sup> Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung* (Privredna etika

čeni, racionalitet modernog svakidašnjeg života, prema Veberovom mišljenju, pre se isključuju nego što se uzajamno podržavaju. Kao iskustvene vrednosti, oni su latentno kontroverzni. Koliko ovaj od Vebera pre opšte dijagnostifikovani, i prototipski, možda svakako na određene građanske svetove, primenjivi disparitet važi i za XX vek, a posebno za savremenost, trebalo bi posebno istražiti.

Kako u ovoj konkretnoj oceni problemskog polja *ljubavi*, tako se i u pogledu brojnih kulturno-socioloških pitanja može konstatovati jedna konceptualna saglasnost Maksa Vebera sa njegovim savremenikom Georgom Zimelom. Na sličan način kao za Vebera, i za Zimela ljubav spada u „velike preoblikujuće kategorije konkretno bivstvujućeg”.<sup>75)</sup> Ona je „primarna kategorija”, koja se realizuje u procesnoj formi „voljenja” kao „imanentne... formalne funkcije duševnog života”<sup>76)</sup>. Njom, kao dalekosežnom „formom ponašanja”, zaokupljen je „ceo čovek”, u tom smislu što on ne samo da *ima* ljubav, nego on *jest* onaj koji voli.<sup>77)</sup> Ovo karakterisanje pokazuje da je za Zimela ljubav jedna personalno utemeljena egzistencijalna kategorija, kojoj ipak ne nedostaju socijalni koreni. U dijadnoj ljubavi, personalne i socijalne doživljajne vrednosti, fuzionišu se u funkcionalno oslobađajuću zgusnutost i kvalitet, koji ipak odveć lako i, kako Zimel misli, neizbežno dospevaju u suprotnost prema „sklopovima cilj-sredstvo” „previrućeg života” i njegovog „empirijskog sveta”<sup>78)</sup>. Istina, može se postaviti pitanje da li se, kao što Zimel pretpostavlja, „polaritet” između onih koji vole stvarno premošćuje „bez posredovanja”, ili u ostvarivanju ljubavnog odnosa sudeluju katkad različite spoljne socijalno-kulturne instance i vrednosne mreže.<sup>79)</sup> Ipak, njegovo ukazivanje na „antisvetovni”, odnosno na „nadsvetovni” karakter erotske ljubavi, na „otuđivanje” pa i „protivrečnost” pragmatičnog života i „transvitalno” nastrojene ljubavi, koje time izlaze na videlo, daju povoda za sistematsko kulturno-svetskih religija. Medurazmatranje: teorija stupnjeva i pravaca religioznog odbacivanja sveta), u: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Sabrani članci o sociologiji religije), 6. fotomehaničko izdanje, Tübingen 1972, str. 556. i dalje.

<sup>75)</sup> Georg Simmel, Fragment über die Liebe (Fragment o ljubavi), u: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. (Most i vrata. Eseji filozofa o istoriji, religiji, umetnosti i društvu). Zajedno sa Margarete Susman izd. Michael Landmann, Stuttgart 1957, str. 17–28, ovde citir. str. 17.

<sup>76)</sup> G. Simmel, *naved. delo*, str. 19.

<sup>77)</sup> G. Simmel, *naved. delo*, str. 18. i 20.

<sup>78)</sup> G. Simmel, *naved. delo*, str. 24.

<sup>79)</sup> Upor. G. Simmel, *naved. delo*, str. 20. i 27.

-sociološko istraživanje usaglasivosti forme života *ljubavi* sa zahtevima savremenog sveta svakidašnjice. Da li se vrednost i delatni obrazac „erotičke ljubavi“ danas praktikuje pre kao protivstruktura nego kao modalna dopuna za idealne i materijalne realitete svakidašnjeg života, trebalo bi empirijski razjasniti. Samo tako mogu se „motiv bekstva od sveta“, koji Veber pretpostavlja i za ljubavni odnos, odnosno njegova „transvitalna tragika“, koju dijagnostičira Zimel, kulturno-sociološki podjednako plastično i konkretno shvatiti u smislu potvrđivanja ili korekture.

Kako u pogledu ljubavnog odnosa saglašavajući se u velikoj meri sa Veberom, tako je Georg Zimel dao i brojna druga, i danas važeća, ukazivanja na neophodnosti kulturno-sociološkog istraživanja. Između ostalog, on je vernost, zahvalnost, takt, stid, diskreciju, surevnjivost, konkurenciju i koketeriju, obradio u perspektivi koja ih potvrđuje kao važne socijalno-kulturne forme odnosa i istovremeno ukazuje na neophodnost da se te i druge životne forme istražuju dalje od onog što je Zimel rekao, u pogledu njihovog *karaktera socijalne forme i kulturnih modaliteta oblikovanja* koji obeležavaju taj karakter<sup>80</sup>). Sve one za Zimela predstavljaju „socijalna oblikovanja“, čije socijalno ko se ne može razjasniti bez njihovog kulturnog *kako*<sup>81</sup>). Stoga u odgovarajućim pasażima njegovog dela, njegova argumentacija teče u dva toka, ona je usmerena na unošenja kako socioloških, tako i kulturno-naučnih saznanja. Kao centralno gledište u Zimelovoj koncepciji ističe se *sintezni karakter* svake kulture. Kao „sinteza jednog subjektivnog razvitka i jedne objektivne duhovne vrednosti“, konkretna kultura se spleće u „čvorište subjekta i objekta“<sup>82</sup>). U sučeljavanju subjektivne volje za formom i objektivnog prethodnog uobličenja, ipak se mora izvršiti jedan razjašnjavajući proces usmeren na to „da se objektivne tvorevine, ne gubeći svoj objektivitet, uvedu u proces usavršavanja subjekata, kao njegov put ili sredstvo“<sup>83</sup>). U tome je za Zimela „centar pojma kul-

<sup>80</sup>) O ovom, još delom neuočenom, Simmelovom tematskom kanonu, uporedi ukazivanja u Kurt Gassen „Georg-Simmel-Bibliographie“, u: *Buch des Dankes an Georg Simmel, Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. (Zahvalnica Georgu Simmelu, Pisma, sećanja, bibliografije). Uz njegovu stogodišnjicu, 1. marta 1938, izd. Kurt Gassen i Michael Landmann, Berlin 1958, str. 309. i dalje.

<sup>81</sup>) Upor. Georg Simmel, *Weibliche Kultur* (Ženska kultura), u: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, treće izdanje Potsdam 1923, str. 268–311, ovde citir. 268.

<sup>82</sup>) G. Simmel, *Vom Wesen der Kultur* (O biću kulture), u: *Brücke and Tür*, naved. delo, str. 86–94, ovde citir. str. 93.

<sup>83</sup>) G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (Pojam i tragedija kulture) u: *Philosophische Kultur*, naved. delo, str. 236–267, ovde citir. str. 264.

ture", „celokupno bogatstvo koje realizuje ovaj pojam": kultura se može misliti i praktikovati samo kao kultura ljudi, kao delatno stvorena od ljudi u svakoj od svojih pojavnih formi. Usled toga, ona mora i u samom čoveku imati svoj krajnji cilj, van čoveka ona se ne može smisleno ni problematizovati ni realizovati. Dosledno tome, „subjektivna kultura" je za Zimela „dominantna krajnja svrha" svih mikrokulturnih volja za oblikovanjem i makrokulturnih ponuda.<sup>84)</sup> U ovom isticanju kulture ličnosti, koje je Zimelu često donosilo prigovor za socijalno slepi individualizam, povrhu toga, sadržan je i jedan jasno istaknut akcenat procesa. U njegovim redovima brojna su ukazivanja na to da je kultura uvek „razvitek", da znači „razvijanje", da je uvek na jednom „putu". Apodiktičkim jezičkim gestovima, Zimel ovu *procesnu prirodu* obuhvata formulom da je kultura „put od zatvorenog jedinstva, preko razvijenog mnoštva, ka razvijenom jedinstvu".<sup>85)</sup>

Time izražena intencionalnost može se smisleno praktikovati samo ako se jasno ima pred očima cilj kulturno delatnih ljudi, koji određuje put. Na „putu ka uzvišenoj egzistenciji", te ka „usavršavanju subjektivnog života", preko zahteva za usavršavanjem objekata", čoveku je potrebna jedna ideacija, koja vodi delanje, i koja se, sa svoje strane, smisleno reprezentuje u „centralnim pojmovima", „kulturnim idejama" i „vodećim mislima", i time deluje podsticajno na orijentisanje. Nedostatak takvih kristalizacija vrednosti u celokupnoj kulturi kao „kulturnom posedu jednog vremena", i time umanjeno „ideelno ujedinjavanje" svoje epohe, Zimel, slično Veberu, smatra za jedan od najtežih i najsudbonosnijih deficita u zajedničkom delanju kulture i društva, jer se njime, ne samo za ubuduće, sprečava njihova homogenizacija u jednu trajnu snažnu socijalnu kulturu, nego se i savremeno podriva.

Već s obzirom na ova ukazivanja, a još više na pozadini Zimelove sociologije, koja se ovde ne može čak ni približno razviti, prigovor za individualizam, kao i onaj za zanemarivanje socijalnog gledišta u korist idealizacije „kulture", pokazuju se neodrživi. Za sociologa Georga Zimela, mnogoslojni reciprocitet individuumu i društva bio je temeljno saznanje i sveprisutna šema istraživanja istovremeno. „Da pojedinac treba da se uklopi u jednu globalnu celinu i da živi za nju, ali da vrednosti i uzvišenosti moraju opet dolaziti iz ove celne njemu, da je život individuumu zaobilazni put za svrhe celine, ali i da je život celine zaobilazni put za svrhe indivi-

<sup>84)</sup> G. Simmel, *Vom Wesen der Kultur*, *naved. delo*, str. 94.

<sup>85)</sup> G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, *naved. delo*, str. 238.

duuma" — to temeljno stanje stvari Zimel je znao da na uvek novi način nijansirano reflektuje i na raznim nivoima plastično izlaže; istorijski isto tako kao i ekonomski, u pogledu uobličavajućeg udela religije i umetnosti ne manje nego u odnosu na etička postavljanja pitanja. A i imanentno svakidašnje on je sistematski rasvetljavao s obzirom na kulturne modalitete oblikovanja socijalnog života. Njegov, u velikoj *Sociologiji* sadržan, „Ekskurs o sociologiji čula" daje jedan još uvek podsticajan stav za istraživanje temeljnih senzomotornih uslova međuljudskih odnosa s obzirom na njihove razne moguće kulturne obojenosti.<sup>66)</sup> Ipak, Zimel je ne samo učinio analitički pristupačnim, socijalnom i personalnom životu inherentne, modalitete kulture, nego se bavio i pitanjem o uticaju kulturnih samodefinicija i definicija na nastajanje, utvrđivanje i promenu socijalnih organizacionih formi. Njegova kratka, ali sadržajna „Sociologija obeda", iz 1910. godine, na primeru zajedničkog zadovoljavanja osnovnih ljudskih potreba, kao jelo i piće, uvodi u vidokrug visoko artifičijelno ukrštanje mikrosocijalnog života i kulturnih regulacionih tehnika u svakidašnjici.<sup>67)</sup>

Zimelovo pitanje o formalnim interdependencijama, pa i verovatnim kongruencijama predmetnih kulturnih dobara, kao što su tanjiri, stolovi i jela, s jedne strane, i socijalne formacije onih koji sede za stolom, s druge strane, kao i, na posletku, egzistencijalnih tehnika koje oni primenjuju, kao mimika, gestikulacija, držanje tela i razgovori za stolom, otkriva na jednom konkretnom primeru mnogoslojnost i domete budućeg neophodnog kulturno-sociološkog istraživačkog rada.

Maksa Vebera i Georga Zimela ujedinjavala je svest da se na prelomu XIX u XX vek nalaze u jednoj prelaznoj kulturnoj epohi. Preobražaj koji se rapidno ubrzavao u svim oblastima života obesnaživao je sve do tada važeće jedinačine kulturnog i socijalnog realiteta. Time izazvani, odnosno povećani, deficiti u stvarnoj životnoj mogućnosti generalizacije ideja, pogleda, stavova, vrednosti i simbola, pobudili su u njima potrebu da izgrade jednu naučnu perspektivu koja bi vodila računa o kompleksnosti pitanja kojima treba prići i čuvala od simplifikirajuće redukcije. Dijagnostičkoj dilemi da iščekavanje socijalne integrativne snage ide zajedno sa slabljenjem kulturne homogenosti i da se, dakle, jedno bez drugog neće moći istraživati, pošto

<sup>66)</sup> Georg Simmel, *Sociologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. (Sociologija. Istraživanja o formi društvenih procesa) (1908). 5. izdanje Berlin 1968, str. 483—493; „Exkurs über die Soziologie der Sinnen".

<sup>67)</sup> G. Simmel, *Soziologie der Mahlzeit* (Sociologija obeda), u: *Brücke und Tür*, naved. delo, str. 243—250.



bi se obe tendencije neprekidno susretale u nerazdvojivoj bilateralnoj simptomatoci, oni su pokušali da vrata onu analitičku vrlinu, po kojoj *kultura* važi kao neodreciv korespondentni pojam za *društvo*. Njihova gledišta susrela su se u osnovom ubeđenju da društvo pomoću kulture nalazi svoje *forme* i da je, saglasno tome, prevashodni zadatak sociologije kulture da dešifruje *jezik formi* društva XX veka, koje se ubrzano menja.<sup>88)</sup> Pri tome je pojam civilizacije namerno i iz istorijskih razloga potisnut u pozadinu. Nasuprot tome, kategorija *svakidašnjice* je kod oba mislioca preuzela najpre funkciju kontrolnog pojma, koji je u daljem toku argumentacije trebalo da bude sadržajno i formalno ispunjen. Na njoj i njome obuhvaćenom realitetu života trebalo je da se dokažu kulturno-sociološka saznanja daljeg rada, koji Veber i Zimel nisu više mogli obaviti zbog svoje rane smrti. Tome ne protivreći okolnost da je kod Vebera često reč o „gubljenju čari” tradicionalnih vrednosti, a kod Zimela o „tragici” te temeljne tendencije.<sup>89)</sup> Realitet XX veka dao je za pravo skepsi obojice na način o kome oni zaista nisu mogli ni sanjati čak ni u časovima najvećeg pesimizma u odnosu na kulturu. Njihova konceptualna zaokupljenost jednom teorijom raspada kulture odražavala je samo realno propadanje njihove epohe u onu destruktivnu podzemnu struju koja je od 1914. do 1945. postala vladajuća sila svetskog realiteta, i koja je zaprečavala i jedno kontinuirano ispitivanje obeju ponuđenih analiza. Današnja sociologija kulture će u toku istorijskog razjašnjavanja, koje se tiče nje same, morati da ponese i deo tog vremena. Ako ona otvorenih očiju ide tragovima Vebera i Zimela, onda će se, bez zapadanja u nekritičku apologetiku, morati uvek osvrtni na njihove tri osnovne maksime. Prvo, ona će se morati istorijski utemeljiti tako što će svaku od svojih analiza zasnivati i na istorijskom materijalu. Drugo, ona će se morati pozabaviti u jednom trajnom procesu sistematskog razjašnjavajućeg rada na svojim centralnim pojmovima, koje bi, pored, ovde u nagoveštajima obrađenih, pojmova *kulture*, *civilizacije* i *svakidašnjice*, trebalo dalje potražiti i definisati, uz istovremeno preispitivanje današ-

<sup>88)</sup> O saglasnostima, kao i o razlikama, između Webera i Simmela upor. Friedrich H. Tenbruck, Georg Simmel (1858–1918), u: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 10 Jg. (1958), str. 587–614.

<sup>89)</sup> O, za epohu specifičnim, razlozima, koji su posebno Zimela navodili na to da izraz *kultura* često upotrebljava u smislu jednog „pojma spasenja”, kako to ističe Michael Landmann u svom uvodu za „Brücke und Tür”, *naved. delo*, str. XIX, pored istraživanja Friedricha H. Tenbrucka, navedenih u primedbi 88, upor. i Hans Peter Thurn, Georg Simmels Theorie der Kulturentfremdung (Teorija kulturnog otuđenja kod Georga Simmela), u: *Sociologie der Kultur*, Stuttgart 1976, str. 53–62.

nje iskazne moći Veberovih i Zimelovih vodećih pojmova, kao „duša“, „život“, „forma“, „vrednost“ ili „smisao“. I naposljetku, *treće*, ona će morati da na savremenoanalitički način traga za konkretnim sklopom u univerzalnoj jednačini „kultura i društvo“. Koje su u savremenom životu praktikovane regulacione forme socijalnih odnosa, šta bi, dakle, u današnjoj nauci trebalo shvatiti pod manifestacijama svakidašnjice i njima primerenih oblika, kao „prijateljstvo“, „ljubav“, „vrednost“, „zavist“, „stid“, „čast“ i sl. — to su pitanja na koja će se, nadovezujući se na Veberove i Zimelove teze, tek morati teorijski i empirijski naći odgovori koji priliče današnjici.<sup>90</sup> Pri tome, preciznije kategorije, koje se moraju uzimati u obzir u skladu sa današnjim stanjem nauke, promenjene misaone figure i profinjene istraživačke tehnike, ne dozvoljavaju da ona stara pitanja postanu sadržajno bespredmetna, nego nude jednu još povoljniju šansu da se njihov neprekidni aktualitet prevede u plastičnu analitiku.

(Preveo s nemačkog PAVLUŠKO IMŠIROVIĆ)

#### Literatura

Baur, Isolde, Geschichte des Wortes „Kultur“ und seiner Zusammensetzungen. — u: *Muttersprache* 71, 1961, str. 220—229.

Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation, Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. — 2 Bände, Drugo, jednim uvodom prošireno, izdanje, Bern und München 1969.

Eliot, T. S. *Zum Begriff der Kultur*. — Hamburg 1961.

Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory*. A history of Theories of Culture. — New York 1968.

Kopp, Bernhard, *Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik*. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur. — Monographien zur philosophischen Forschung, Band 128, Meisenheim am Glan 1974.

Kroeber, Alfred L. i Kluckhohn, Clyde, *Culture*. A Critical Review of Concepts and Definitions. — (Prvo izd. Cambridge, Mass. 1952), New York 1967.

<sup>90</sup>) Kojim putem bi trebalo da idu takva istraživanja, pokazuje Friedrich H. Tenbruck, *Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*. (Prijateljstvo. Prilog sociologiji ličnih odnosa), u: *Kölnener Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16. godište (1964), str. 431—456.

Niedermann, Joseph, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Biblioteca dell' „Archivum Romanicum“, Serie I: *Storia-Letteratura-Paleographia*, diretta da Giulio Bertoni, Firenze 1941.

Rauhut, Franz, *Die Herkunft der Worte und Begriffe Kultur, Zivilisation und Bildung*. — u: *Germanisch-Romanisch Monatsschrift*, 1953, str. 81—91.

Schell, Hanelore, *Kultur und Zivilisation. Anfang einer sprachvergleichenden Studie*. — *Comparative Studies u Key-Words of Culture, Pilot Studies tom 2*, izd. lingvističkog Colloquima, Bonn 1959.

Schmid, Josef, *Der Kulturbegriff als analytisches und ideologiekritisches Instrument der Soziologie*. — Diss. München 1974.

Simmel, Georg, *Philosophische Kultur*. Gesammelte Essais. — Treće izdanje, Potsdam 1923.

Simmel, Georg, *Fragmente und Aufsätze*. — Zbornik iz ostavštine i poslednjih publikacija. Izbor i predgovor Gertrud Kantorowicz, München 1923.

Simmel, Georg, *Brücke und Tür*. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. — Zajedno sa Margarete Susman, izd. Michael Landmann, Stuttgart 1957.

Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*. — Gesammelte Werke, prvi tom, šesto izdanje, Berlin 1958.

Simmel, Georg, *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. — Gesammelte Werke, drugi tom, peto izdanje, Berlin 1968.

Simmel, Georg, *Das individuelle Gesetz*, Philosophische Exkurse. — Izd. Michael Landmann, Frankfurt/M 1968.

Simmel, Georg, *Grundfragen der Soziologie* (Individuum und Gesellschaft). — 3. nepromenjeno izdanje, Berlin 1970.

Sobrevilla, David, *Der Ursprung des Kulturbegriffs, der Kulturphilosophie und der Kulturkritik*. — Diss. Tübingen 1971.

Steinbacher, Franz, *Kultur, Begriff-Theorie-Funktion*, Stuttgart 1976.

Tenbruck, Friedrich H, *Georg Simmel (1858—1918)*. — u: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 10. godište (1958), str. 587—614.

Tenbruck, Friedrich, Über Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften. — u: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, tom 14, 1963, str. 25—40.

Tenbruck, Friedrich, Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, — u: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16. godište (1964), str. 431—456.

Thurn, Hans-Peter, *Soziologie der Kultur*, Stuttgart 1976.

Thurn, Hans-Peter, Grundprobleme eines sozialwissenschaftlichen Konzepts der Alltagskultur. — u: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 30. godište, (1978), str. 47—59.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Peto, revidirano, izdanje, uredio Johannes Winckelmann, Tübingen 1972.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 6, fotomehaničko izdanje, Tübingen 1972.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Četvrto, ponovo ispravljeno, izdanje, uredio Johannes Winckelmann, Tübingen 1973.

Weber, Max, *Soziologische Grundbegriffe*, treće, pregledano, izdanje, Tübingen 1976.

Williams, Raymond, *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte*. Studien zur historischen Semantik von „Kultur“. — München 1972.

# SLOJEVITOST NACIONALNE KULTURE

---

Nacionalna kultura nije monolit, već slojevita tvorevina, kao i nacija, koja je u sebi „razlomljena” na brojne socijalne slojeve. Marks čak govori o tome da privatni interesi dijele svaku naciju na onoliko nacija koliko ima odraslih pojedinaca. No, ovdje će se diferenciranost nacije i nacionalne kulture uopštiti kao: Podvojenost materijalne i duhovne sfere rada i stvaranja, nastale još klasnom diobom društva. Naime, čovjek kao sveukupnost društvenih odnosa proizvodi materijalna i duhovna dobra radi zadovoljenja raznovrsnih potreba. Društvena podjela rada dovodi do raspodjeljivanja rada u zasebne djelatnosti. Stvarna dioba, međutim, nastaje razdvajanjem na materijalnu i duhovnu sferu, jer tada svijest može da uобрази da je nešto drugo a ne svijest postojećoj praksi, da se emancipuje od svijeta i predje na stvaranje „čiste” teorije, teologije, filozofije morala itd, koji mogu doći u protivurječnost s postojećim prilikama, ali samo zato što su postojeći društveni odnosi došli u protivurječnosti s postojećim produkcionim snagama. Isto tako, to „u određenoj sferi odnosa jedne nacije može da se dogodi i usled toga što je protivurečnost nastala ne u toj nacionalnoj sferi, nego između te nacionalne svesti i prakse drugih nacija, tj. između nacionalne i opšte svesti jedne nacije” (Up. K. Marks — F. Engels, *O umetnosti i književnosti*, Kultura, Beograd 1960, str. 38).

Kulturna djelatnost je najčešće izjednačavana sa činom duhovnog stvaranja, bilo u posjedu vlasnika i vlastodržaca, koji su je, iz viška rada potlačene proizvođačke klase svedene na prostu radnu snagu, plaćali onima koji su je „božanskim darom” iz sebe izlučivali ili su ih unajmljivali da za njih rade po narudžbini, a sebi prisvajali pravo da stvaraju, ako su bili voljni i obdareni, odnosno pretežno kupuju gotovu robu, koriste je čuvaju ili upropašćuju.

---

Drugo, kulturno nasleđe, ukrštanje i međuuticaji mnogih kultura. Nacija ne stvara svoju autohtonu kulturu, koja je nastala samo u vremenu njenog konkretno — istorijskog trajanja, već autentičnu nacionalnu kulturu koja je sublimacija svih kulturnih vrijednosti nastalih: a) u istoriji, u preuzimanju i prevrednovanju kulturne baštine i tradicije, b) u doticanju sa kulturama drugih naroda i nacija, c) u osobenom transponovanju savremenog života u kulturne vrijednosti.

Određenoj nacionalnoj kulturi, prema tome, ne „pripada” samo ono što je u svom čistom etničkom, narodnosnom obliku nasleđivala iz prošlosti, pošto ni nacija nije samo etnička, već kompleksnija društveno-ekonomska, politička i kulturna zajednica, niti je kultura, kojoj je baštini, nastajala u sopstvenom zatvorenom krugu, već u mnogobrojnim uticajima, nakupljenim iskustvima i komunikacijama u slijedu i „slaganju” vremena, sa kulturama naroda koje je zaticala, nadjačavala ili pod njih potpadala, koje je asimilisala ili zajedno sa njima činila nove kolektivitete.

Treće, nacionalno — etnička heterogenost kulture. U svakoj državi, naporedo sa kulturom vodeće nacije koja se nameće ili prikazuje za jedinu pravu ili postojeću kulturu, opstoje i kulture nepriznatih nacija i etničkih grupa. Iako objektivno u nacionalnom i kulturnom pluralizmu, one bivaju podvrgnute asimilaciji, ali se u novije vrijeme „obnovom etnizma”, najčešće kroz borbu za kulturni identitet, postavljaju kompleksniji socijalno-politički programi i zahtjevi.

Četvrto, postojanje dvije kulture u svakoj naciji prema klasno-socijalnoj sadržini, nosiocima i usmjerenosti a ovdje pokušaće se da naznači kako se može tumačiti da u svakoj nacionalnoj kulturi postoji više kultura.

Prema osnovnoj klasnoj podjeli u građanskim društvima se vjerovatno i globalno mogu razlikovati dvije suprotstavljene kulture. Čak i pojedini građanski teoretičari, u okviru svojih koncepata socijalne strukture, identifikuju određenu raslojenost kulture. Američki sociolog K. Gens primjenjuje teoriju stratifikacije strukturalističko — funkcionalističkog tipa i na kulturu, tačnije na diferencijaciju ukusa. Za njega, (a) visoki gornji slojevi imaju i visoku kulturu (umjetnost, muzika i književnost) koju stvaraju ili su njeni kritičari bogati ljudi sa univerzitetkim obrazovanjem. Njima se (b) približavaju pripadnici srednjih visokih slojeva koji koriste kulturna dobra visoke kulture, ali su najčešće potrošači kulture. Za razliku od njih (c) srednji

donji i donji slojevi su imaoi narodne kulture, kulture masa. Autori iz socijalističkih zemalja mahom razvijaju teze o klasnoj podvojenosti građanske, ali jednorodnosti socijalističke kulture. Prikazaćemo zato kako se u socijalizmu shvata i objektivizira postojanje više kulturne slojevitosti u jednoj naciji.

#### *Dvojtvo nacionalne kulture*

Teza o dvije kulture u svakoj naciji može se metodološki nastojati da dokazuje na osnovu identifikacije ponašanja određenih slojeva, institucija i pojedinaca prema kulturnom nasleđu i savremenosti. Zna se da je svojevremeno V.I. Lenjin resko opovrgavao liberalno-buržoasko parole o nacionalnoj kulturi. Sa gledišta klasne borbe protiv buržoasko parole o nacionalnoj kulturi zastupao je tezu internacionalne kulture, demokratizma i svjetskog radničkog pokreta. Jer, u to doba „U ime nacionalne kulture — Velikoruske, poljske, jevrejske ukrajinske i dr. — svršavaju reakcionarne i prljave poslove crnostotinaši i klerikalci a zatim buržuji svih nacija”. U istoriji poslije njega ponavlja se „lukavstvo uma” buržoazije, koja je pod nacionalnu kulturu podvodila, u stvari, interese vladajućih klasa.

Novija zbivanja i kod nas, najdrastičnije u doba „maspoka”, dovela su do protivrečnih situacija u kojima je parola nacionalne kulture upotrebljavana za sasvim praktične nacionalističke svrhe, vršeno nekritičko prihvatanje prošlosti i apsolutizovanje svega što je stvoreno u jednoj naciji, a obezvređivane vrijednosti drugih nacija. Takav pokušaj korišćenja i interpretacije nacionalne kulture nije razlog da se ona a priori odbacuje niti da se prema njoj podozrijeva, već da se sa društvene, klasne i ljudske suštine promišlja i vrednuje karakter i humanost nacionalnih kulturnih tvorevina. Uostalom odgovarajući bundovcima. V.I. Lenjin je tvrdio da „Internationalna kultura nije beznacionalna”. Dosljedan svom klasnom pristupu on je dokazivao da „u svakoj nacionalnoj kulturi postoje, makar nerazvijeni, *elementi* demokratske i socijalističke kulture, jer u svakoj naciji postoji i buržoaska kultura (a većinom i još crnostotinaška i klerikalna) — i to ne samo u obliku „elemenata”, nego u obliku *vladajuće* kulture”. Zato: „Ko brani parolu nacionalne kulture, tome je mesto među nacionalističkim malograđanima a ne među marksistima” (Up. V.I. Lenjin, Kritičke beleške o nacionalnom pitanju, *Sabrana dela*, tom XII Kultura, Beograd 1960, str. 284—287).

Lenjin je zaista bio izričit u negiranju buržoaskog koncepta odnosno praktične primjene pojma

nacionalne kulture, ali je iznalazio i napredne klasno-društvene svojstvenosti nastajuće demokratske, socijalističke i internacionalističke kulture radnih i eksploatisanih masa u svakoj naciji.

Koliko su ove Lenjinove teze važeće za savremena socijalistička društva?

Ima nastojanja da se „monolitnost“, „homogenost“ određenog socijalističkog društva izvede i u „duhovnoj“ sferi kao jedinstvo kulture. Rijetko se gdje u napisima autora iz socijalističkih zemalja, sem kad se govori o „buržoaskim“ nacijama, uzima dvojstvo nacionalnih kultura. Većina sovjetskih autora, oslanjajući se na Lenjinove stavove prosto ponavlja tezu o dvije kulture u svakoj naciji. Osim toga, svi ponavljaju da je kultura internacionalna po sadržaju, a nacionalna po formi. Tražeći jednostavnije pojmove iz komplikovanog svrstavanja tipova nacija, sve ih grupišu u tri vrste: socijalno nejednorodne — u kapitalizmu, socijalno jednorodne — u socijalizmu, kao viši tip nacije, i nacije prelaznog tipa — formirane na „razvalinama kapitalizma“. Po njima, u socijalističkoj naciji se nacionalna kultura spaja u jedinstvo. (Up. D. M. Rogačev i N. A. Svjerdlin, Pitanja istorije, Moskva 1966.).

Sa tvrdnjom da su socijalističke nacije jednorodne ne slaže se M.S. Džunusov, za koga je puna socijalna jednorodnost nacija moguća tek u komunizmu. Ovaj autor ima pravo u osporavanju jednorodnosti tzv. socijalističkih nacija, jer je apriorno prihvatanje jedinstva, potpune harmoničnosti i homogenosti nacije u suprotnosti sa stvarnim stanjem, mada, s druge strane, nacije neće, bar u uobičajenom kategorijalnom poimanju, postojati u besklasnom društvu. A. G. Agajev je teze o dvije kulture u svakoj naciji primijenio na uslove kapitalizma u kome radnička klasa, antagonistička buržoaziji, stvara — proletersku nacionalnu kulturu. Postepeno se, prema njemu, formira zajednički folklor različit od seljačkog, te ideje, proklamacije, listovi u kojima se izražavaju pogledi radničkih masa o smislu života, o socijalnoj ulozi radnog čovjeka, o suprotstavljenim interesima najamnog radnika i kapitalista; budi se i učvršćuje socijalna psihologija proletarijata, a nastaju i posebni karakteri antagonističkih klasa, da bi se dostigla ideologizacija radničkog pokreta, a ideje marksizma — lenjinizama, proleterskog internacionalizma postale sastavni dio i teoretska osnova nacionalnih kultura. Zemlje, pak, u kojima se stvara socijalistička nacija, sastavljena iz prijelaznih klasa i socijalnih slojeva, karakteriše zajednica kulture, a socijalistička ideologija čini idejnu sadržinu nacionalne kulture. (Up. A. G. Agajev, Socijalistička nacionalna kultura, Politizdat, Moskva 1974. I dva rumunska autora,



Al. Tanase i Oltea Miscol, lenjinističku postavku o dvjema kulturama prevode „pre svega na njihovu idejnu sadržinu, jer unutar jedne kulture upravo idejno uslovljava smisao ostalih duhovnih vrijednosti”. Kako oni tumače, materijalni socijalistički odnosi uopšte određuju kulturu preko ideologije, koja je najneposrednije vezana za poziciju i interese klasa koje se bore (Up. Al. Tanase, Oltea Miscol, Humanističko — stvaralački smisao socijalističke revolucije u rumunskoj kulturi, Marksizam u svetu br. 4, 1976, str. 316). Međutim, klasnu strukturu socijalizma ne raščlanjuju, pa ni kakva se ideologija iz nje izlučuje da bi imala idejnu sadržinu „dvije kulture”.

Moglo bi se, naravno, dosta govoriti o tome koliko su samom pobjedom socijalističke revolucije, pa i određenim periodom socijalističke izgradnje nacije postale zaista jednorodne. Jer, kako i sami pojedini autori iz socijalističkih zemalja konstatuju, i u socijalizmu postoji heterogeno-klasna struktura, makar što je ona na državnoj svojini i promjenama koje izaziva tehničko-tehnološka revolucija u karakteru rada sve više „ujednačena”. Postavlja se otud pitanje da li je u socijalizmu nacionalna kultura — jedinstvena?

Radnička klasa jeste zvanično na vlasti, ali se u administrativnom socijalizmu praktično vlada u ime klase. Centralističko državno — partijsko upravljanje vrši se i u kulturi. Radnička klasa „proizvodi”, valjda „svoju” kulturu, ali i svi društveni slojevi, birokratija, tehnokratija, pogotovo inteligencija, makar je rasporedili na osnovne klase i slojeve ili posmatrali kao zaseban sloj, imaju „svoju” kulturu. Mogu li one, ako i u uslovnom smislu postoje kao određeni posebiti kulturni oblici, biti kroz naciju promeñnute u jednu kulturu?

Za nas je osobito značajno kako u socijalističkom samoupravnom društvu, situirati, potvrditi ili opovrći formulu i mogućnost egzistencije, preplitanja ili isključivanja dvije kulture u svakoj naciji, postoji li jedinstvena nacionalna kultura u svakoj naciji, može li se praviti razlika i distanca prema kulturnim tvorevinama iz prošlosti, koje pojedini slojevi sebi pripajaju i prisvajaju u sopstvenom interesu, odnosno što odbirom ulazi u savremenu nacionalnu kulturu, kako se u toj projekciji kombinuje „jugoslovenska kultura”? Čak ako bi se u vremenu odsječnijeg protivstavljanja etatističke i samoupravne usmjerenosti organizacije društva i mogla nalaziti reljefnija razlikovanja dvije vrste kulture u svakoj naciji, pitanje je kako u procesu i razdoblju kad se samoupravljanje odista uspostavlja u osnovni produkcionni odnos i globalni dru-

štveni sistem, — identifikovati dvije kulture u svakoj naciji?

Naravno, institucionalizovanje i, u procesu, ostvarivanje socijalističkog samoupravljanja zbiva se u spletu mnoštva protivurečnosti. U naporedom postojanju: a) ostataka starih klasnih struktura koje su obezvlašćene ali sa porivima ako uzmožnu da opet osvoje vlast, zatim tehnobirokratije, tradicionalističke inteligencije, i sve brojnije i društveno premoćnije radničke klase, b) sa postojanjem, još, privatno, grupno i državno-vlasičkim odnosa sa preovlađujućom, u zvaničnoj organizaciji i sve više u praksi, društvenom svojinom, — znači u uslovima složene i nehomogene socijalne strukture i „mješovitih” svojinskih odnosa, mogu da se traže osnove i za slojevito prepoznavanje neidentičnih kultura. Je li, međutim, dokazljivo da svaki socijalni sloj ima svoju zasebnu kulturu, koju on specifično proizvodi i koja se susrijeće, dodiruje, pa i prožima sa kulturama drugih slojeva, da li se iz njih procesom integracije a ne zbiranjem nadgrađuje nova — nacionalna kultura u kojoj svi imaju udjela i svi je smatraju svojom? Ako je svaka kultura, te i nacionalna, način života određenih društvenih grupa, pa one zajedno mogu stvarati zajedničku kulturu, koja je „prevodnica” u jedinstveni kulturni entitet? Dodaje li se tome da kultura nacije, uostalom, nije svedena na tvorevine sa nacionalnim predznakom niti je nacionalno najznačajnije samim sobom ono što se naziva tim imenom u određenom istorijskom trenutku ili društvenom sistemu, onda još mukotrpnije biva da se iznađe sva slojevitost nacionalne kulture.

Na slijedu Lenjinovih ideja, koji je nasuprot buržoaskoj zastupao internacionalnu kulturu demokratizama i svjetskog radničkog pokreta, a namjesto nacionalne kulture uopšte priznavanje, podržavanje i preuzimanje demokratskih i socijalističkih elemenata iz svake kulture, može se smatrati da je najvrednije humanističko i napredno što se stvara u jednoj naciji zaista prava nacionalna kultura. Otuda je, bez obzira kakve je ko našao odgovore o „brojnosti” nacionalnih kultura, Lenjinova tvrdnja uputna i danas za razumijevanje društvene suštine svake kulture.

Postoje dva sloja kulture u istom razdoblju u istom narodu (Miroslav Krleža). Slojevitost nacije i kulture proizilaze iz protivurečnog klasno-socijalnog bića svake nacije i njene kulture. Jer, otkad postoji, nacija je klasna zajednica, u kojoj se klasna borba vodi i u sferi kulture. Zato Miroslav Krleža i kaže da nema hrvatstva po sebi, kao takvog a nema ni hrvatstva koje će da pomiri hrvatskog kmeta sa hrvatskim grofom. Iako se različite klase ne izlučuju u

kulturi jedne nacije svojim tvorevinama kao odvojene i za sebe totalizovane posebnosti, ipak su u društvenom mjerilu moguća razdvajanja klasnih identiteta, namjera i dometa. Suprotstavljene klase su radi aktivulisanja i namećanja svojih klasnih interesa i ciljeva stvarale i koristile svoje kulturne organizacije i ustanove, ideologizovale stvarnost na način koji je opravdavao i racionalizovao klasne pobude. Intelligencija, u sastavu ili spolja, a u službi pojedinih klasa, proizvodi „kulturnu” svijest i djela za klasnu svrhu, ali pošto je „slika šira od ideje” može da nadjača usko klasnu tendenciju i kod pravog stvaraoca ishodi vrhunska umjetnička djela. (Klasičan primjer je Onore de Balzac, koji je htio da brani propadajuću vlastelu, a svojim romanima je uveliko doprinio da ona nestane, slično je i sa Servantesom, Geteom itd.).

S. Šuvar, oslanjajući se na Lenjinovu postavku da postoje barem dvije nacionalne kulture, buržoaska i proleTERSka — primjećuje da su „Mnogi danas skloni da ospore tu Lenjinovu konstataciju. No, istina je da svaka društvena klasa ima svoju kulturu, svaki društveni sloj svoju kulturu, svaka profesija svoju” (Dr. S. Šuvar, isto, str. 177). Šuvar smatra da u socijalizmu nacije prije svega treba da se oslobađaju lažne mitološke svijesti o sebi (na primjer mita o tisućljetnoj kulturi Hrvata), nasleđa iz „klasne povijesti, kada su hegemoni i u kulturi bile vladajuće eksploatorske klase, kada su one stvarale glavnu nacionalnu kulturu” (isto, str. 178). Iz klasičnog aristokratskog položaja kulture on izvlači i ponašanje: „duhovnih elita, koje i danas naciju manje—više poistovećuju sa sobom, a nacionalnu svijest i perspektivu sa svojom svijesću i perspektivom” (isto). Za nas je pravo pitanje — kako se u samoupravnom socijalizmu objektivizira i „ponaša” nacionalna kultura. U socijalizmu S. Šuvar vidi da odnosi treba da se uspostavljaju i razvijaju tako da obezbjeđuju: „slobodan razvitak svake nacionalne kulture, prevladavanje klasnih sadržaja, reakcionarnih sadržaja u nacionalnim kulturama snagom same nacije, zatim sve veće kulturno povezivanje i miješanje nacionalnih kultura na onoj opštoj osnovi koju bismo mogli nazvati općevječanskom, humanističkom tradicijom” (isto str. 172). Naravno, s tim se slažemo. No, ako je nacionalna kultura način života nacije, koja je to odlučujuća odrednica koja čitavu naciju prevodi na jedan način života.

#### *Klasnost nacionalne kulture*

U svakoj naciji objektivno postoji protivurečnost interesa pripadnika, slojeva socijalnih grupacija u njoj. Nacionalni interes nije prosti zbir interesa svih pripadnika nacije, a ni nacionalna

kultura samo mehanički spoj svih kulturnih vrijednosti koje oni stvaraju. Međutim, nije ni spiritualno sublimisanje duhovnih tvorevina ili vrhunaravno uopštavanje svega što nacija nasljeđuje i „sama” proizvodi. Realnu novu sadržinu dobijaju i nacionalni interes i nacionalna kultura ako se ispunjaju klasno-socijalnom i samoupravno-demokratskom supstancom interesa radničke klase. U samoupravnom socijalizmu, radnička klasa, nastupajući u svom pravom svojstvu vladaoca dohotkom i viškom rada koji stvara, postaje i stvarna vodeća snaga nacije, subjekt nacionalnih interesa.

Međutim, socijalna struktura ni samoupravnog društva nije jednorodna. Postoji radnička klasa, koja, iako unutar diferencirana i sa protivrečnim konkretnim interesima, ima jedinstven istorijski interes u oslobađanju rada i ukidanju svake klasne podjele društva. Postoji seljaštvo i određeni privatno-sopstvenički slojevi koji rade na ličnim sredstvima, zatim inteligencija, birokratija itd. Jugoslovenski sociolozi se međutim razlikuju u identifikovanju i klasifikovanju socijalne strukture kod nas.

Po klasičnoj formuli da ako postoji radnička klasa mora postojati i protivstavljena klasa, određeni naučnici konstruišu kontraklasu u koju obično uvršćuju birokratiju, dio inteligencije itd. Tako A. Dragičević zaključuje: „Ostajemo kod određivanja prirode socijalnih slojeva koji proizilaze iz podjele rada i konstatiramo da fizički radnici u društvenoj materijalnoj proizvodnji čine „radničku klasu”, a svi drugi društveni članovi — društvena administracija, tehnička inteligencija i osoblje društvenih službi — „kontraklasu” (Up. Dr A. Dragičević, „Radnička klasa u socijalističkom preobražaju društva”, u knjizi *Radnička klasa u socijalizmu*, biblioteka „Naših tema”, Zagreb 1969, str. 20). Izlaz iz klasnog društva on vidi u tome „što će svi pripadnici kontraklase ući obavezno u sastav klase” (isto, str. 31).

Sa konstrukcijama o „kontraklasi” polemisali su određeni autori, a i u zvaničnim dokumentima SKJ one se osporavaju. Izraz „kontraklasa” se naziva zavodljivom žurnalističkom formulom koja se može upotrebljavati samo kao „*terminus technicus*” za označavanje zbira socijalnih grupacija koje su van radničke klase. (Up. V. Goati, *Perspektive političke avangarde*, Komunist, Beograd 1972. str. 18.). U „Platformi za Deseti kongres SKJ” konstatuje se da je u nas bilo „dilema o tome kako može postojati radnička klasa kada je buržoazija razvlašćena i u osnovi likvidirana, te kada nema kontraklase” (Up. Platforma za Deseti kongres SKJ, Borba str. 15). Polemišući sa shvatanjima koja radničku klasu svode samo

---

na one koji obavljaju samo fizički rad ili uvršćuju sve koji rade u proizvodnom procesu, zastupa se gledište da je za klasnu pripadnost bitan položaj u produkcionim odnosima odnosno u raspolaganju uslovima, sredstvima i rezultatima rada. „U uslovima društvene svojine nad sredstvima za proizvodnju svi ljudi koji rade tim sredstvima i žive od svog rada čine osnovnu bazu radničke klase” (isto). U sastav moderne radničke klase ulaze slojevi inteligencije, a u nju takođe sve više prelaze i radno seljaštvo i radni ljudi koji ličnim radom na sopstvenim sredstvima stiču dohodak, pogotovo u promijenjenim produkcionim odnosima i sopstvenim samoupravnim udruživanjem i raznovrsnim dohodovnim povezivanjem sa udruženim radom.

Naglo raslojavanje sela i masovni prelazak u gradove učinio je da se stanovništvo koje živi od poljoprivrede smanji sa 75% na oko 30%. U društvenom biću radničke klase — na ubrzanoj industrijalizaciji, urbanizaciji i naučno-tehničkom napretku, a osobito u novim samoupravnim društveno-ekonomskim odnosima — nastale su velike brojčane i kvalitativne promjene. Radništvo je brojno veoma naraslo, postalo najbrojnija socijalna grupacija koja proizvodi 4/5 društvenog proizvoda. Ono je 70-ih godina činilo više od polovine sastava svih zaposlenih u društvenom sektoru, a u okviru njega je bilo 2/3 industrijskih radnika koji nastupaju namjesto ranijih pretežno zanatskih majstora. U tzv. nemanuelnom sastavu, inteligencija je dostigla polovinu, a u njoj isto toliko čini tzv. tehnički dio (Up. V. Milić, *Revolucija i socijalna struktura*, Mladost, Beograd 1978, str. 295.). Takva radnička klasa u procesu uzrastanja u modernu radno-proizvodnu i samoupravnu socijalnu skupinu, „apsolutnu stranu društva”, sve više opredjeluje sadržinu autentične nacionalne kulture, postajući i nosilac stvarnih nacionalnih interesa. No, i u samoj radničkoj klasi iako ima jedinstven istorijski interes postoje određene protivrečnosti djelova prema razlikama u podjeli rada, uslovima sticanja dohotka, kvalifikacijama, visini ličnih dohoda itd. Određene suprotnosti konkretnih interesa postoje između djelova radničke klase i seljaštva, zanatlija itd., ali se oni razrešavaju na samoupravni demokratski način. Istovremeno, pored ostataka razvlašćene klase, odn. starih klasnih struktura protiv kojih se vodi klasična klasna borba, a koji još, makar u parčićima traju u svijesti, odnosima i ponašanju, djeluju nove klasno-socijale protivrečnosti nastale usljed tehnobirokratskog monopola nad sredstvima za proizvodnju i upravljanja društvenim poslovima, državno, ili grupno-vlasničkog tipa. J. B. Tito je na Desetom kongresu SKJ konstatovao da najveću opasnost za socijalizam i samouprav-

ljanje predstavljaju tehnokratizam i birokratizam, sa nacionalizmom, liberalizmom i dogmatizmom kao svojim ideološkim paravanima (Up. J. B. Tito, Borba za dalji razvoj socijalističkog samoupravljanja i uloga SKJ, Komunist, Beograd 1975, str. 35.). Iako razvlašćene u ekonomskoj sferi i moći političkog posredovanja, tehnobirokratske grupe nastoje da održe ili obnove svoje upravljačke pozicije. Od radničke klase se još otuđuje, naročito etatizovanom akumulacijom za investicije, zamašan dio viška rada i njime samovlasno raspolaže u još postojećim centrima finansijske i političke moći. Uprkos zvanične institucionalne samoupravne organizacije odlučivanja i delegatskih skupština, udruženi radnici nemaju kontrolu ni uticaj na obim i namjenu značajnog dijela dohotka koji se izdvaja za zajedničke i opšte društvene potrebe. Sukobi na toj osnovi imaju ili mogu imati klasni karakter. Međutim nijesu dokazljiva, poprije lansirana, shvatanja da se kod nas bila formirala „nova klasa” antagonistička radničkoj klasi; sporna je i konstrukcija o tzv. kontraklasi kao zasebnoj socijalnoj grupaciji u bloku suprotstavljenoj konkretno-istorijskim interesima radničke klase, ali se nije još dostigla kakvih mišljenja ima, ni samo čista slojevna izdiferenciranost koja bi bila bez primjesa klasnih elemenata, niti su, pogotovo, sve socijalne skupine već stopljene u novu jedinstvenu kategoriju radnog naroda.

U jugoslovenskom društvu egzistira složena i protivrečna klasno-socijalna struktura, sa premoću radničke klase i radnih ljudi, ali i težnjama određenih socijalnih skupina da uspostve ili zadrže svoje monopole upravljanja. Osobena klasna borba se vodi prvenstveno oko toga ko će raspolagati viškom društvenog rada, i u konkretnim radnim sredinama, i u globalnim nacionalnim odnosno republičko-pokrajinskim i jugoslovenskim razmjerama. Nacionalna kultura je u supstratu protivrečnih odnosa takođe u sebi „razlomljena”, ali na samoupravnim proizvodnim odnosima, društvenosti svojine i dohotka, na ravnopravnom društveno-ekonomskom položaju radnih ljudi i na radu kao mjerilu vrijednosti svih, sve više izrasta samoupravna kultura. Koliko se u svakoj naciji i narodnosti budu iščišćavali ostaci ili novonastali sastojci društveno-antagonističkih odnosa, a radnička klasa faktički osvajala odlučivanje o cjelokupnom dohotku koji stvara i svim društvenim poslovima, društveno grupisanje i udruživanje ljudi popimalo univerzalnije oblike, utoliko će se i nacionalna kultura podruštvljavati u svojstvima autentične ljudske kulture. No, za sada se čini uputno da se razdvajaju i razlikuju posebni entiteti u nacionalnoj kulturi prema poziciji društvenih slojeva makar radi prepoznavanja karaktera i funkcije određenih tvorevina i insti-

tucija, iako se time automatski ne dolazi do pouzdanog razumjevanja dvojnosti nacionalne kulture, ali se svakako a priori ne može prihvatiti da je ona sva nacionalno jednorodna, istovjetna, sasvim podudarna svim pripadnicima i neprozirno kompaktna, stopljena u jednost. Vjerovatno se može uopštiti da kultura svake nacije ima istovremeno i slojevitost, specifičan nacionalno-društveni izraz, i univerzalnost po vrijednostima koje daje, nastavlja i osvaja.

U vrednovanju kulturnih tekovina i vrijednosti izražava se, prema tome, klasni odnos. Klasici marksizmu su, uostalom, odmjeravali kulturne vrijednosti nastale u ljudskom društvu prvenstveno sa stanovišta revolucionarnog radničkog pokreta i klasnog interesa proletarijata. Tako je F. Engels shvatao da bi se ono što stvarno vrijedi u istorijski naslijeđenoj kulturi — nauka, umjetnost, oblici ophođenja itd. — ne samo održavalo, nego pretvorilo iz monopola vladajuće klase u zajedničko dobro cijelog društva, a zatim i dalje usavršavalo (Up. K. Marks — F. Engels, O umetnosti i književnosti, isto, str. 100). V. I. Lenjin je bio veliki protivnik građanskog koncepta i duha kulture, ali se nije slagao ni sa prolektovskim konstrukcijama. Ako se može Lenjinov stav primijeniti i na društvenu sadržinu nacionalne kulture onda ona niukoliko ne odbacuje najdragocjenije tekovine ranijih epoha nego usvaja sve ono što je bilo od vrijednosti u više od 2000 godišnjem razvitku ljudske misli i kulture (Up. V. I. Lenjin, O književnosti, Kultura, Beograd 1949, str. 174). Svojstveno je pogotovo radničkoj klasi da preuzima sve ono napredno što je stvoreno u prošlosti, da koristi tekovine svih kultura svih naroda i da danas teži da se sve humane i napredne kreacije neposredno ugrađuju u kulturnu bit nacije. Utoliko je to mogućnije što radnička klasa postaje vodeća društvena snaga nacije i ona, a ne koji drugi društveni slojevi, izražava, nosi i ostvaruje zajedno sa svim radnim ljudima, autentični nacionalni interes.

U novim uslovima samoupravnog udruženog rada, naučno-tehničkog revolucionisanja proizvodnih snaga i formiranja, umjesto tradicionalnog zanatskog majstora modernog industrijskog i ukupnog društvenog radnika, uvođenja slobodne razmjene rada i novih odnosa ujedinjenosti svih sfera društvenog rada i stvaranja, svakako u protivrečnim procesima, vjerovatno ne bi bilo dovoljno da se samo po spoljnim oznakama klasno socijalnog grupisanja vrši svrstavanje u različite kulture u istoj nacionalnoj kulturi. Međutim, svi oni koji teže da zadrže svoje monopole vladanja i duha objektivno su zastupnici i „proizvođači“ odnosa i djela suprotnih autentičnoj samoupravnoj nacionalnoj kulturi. Bilo

da za svoje potrebe izabiraju i nameću kao jedina vrijedna djela iz prošlosti ona koja su prikladna određenim grupama ili slojevima da održavaju svoje privilegovane pozicije ili se takva djela podstiču i kreiraju u iste svrhe, čine, bez sumnje, tvorevine koje se ne bi mogle „umetnuti“ u savremenu humanističku nacionalnu kulturu. Tvore li, onda, posebnu kulturu u okviru jedne nacije?

Kultura se ne izdvaja u zaseban „sprat“ društva koji bi po standardnoj podjeli na bazu i nadgradnju bio u „vrhovima“ društvene strukture, već se nalazi u svim društvenim procesima, odnosima i oblicima, pa sa samosvojnostima koje u još postojećoj podjeli rada imaju „kristalizovane“ kulturne tvorevine, institucije i djelatnosti. Pretpostavljena posebna kultura određenih slojeva izvan radničke klase i radnih ljudi ili nastojanje da ona sebe prikazuje za vrhunsku kulturu, protivstavlja je zaista demokratskoj samounravnoj kulturi, mada sebe nudi za jedinu pravu nacionalnu kulturu. Utoliko je delikatnije razlučiti tradicionalističke nanose ili novoprodukovane umjetnine koje dobijaju obličja i „misiju“ nacionalno-kulturnih dobara i dometa, i vrednovati ih kako im i koliko im pripada, bez nacionalnih oreola. Pošto se, tako istorijsko i savremeno iskustvo obilato potvrđuju, nacionalni medijum može vješto iskorišćavati da se u ime tobože nepatvorenih nacionalnih interesa prometnu i provedu interesi užih grupa, izvodljivije je utoliko da se nacionalno odjenu i samo time nametnu i određene nevrijedne „umjetničke“ književne, likovne, muzičke itd. tvorevine. Ne samo u ekstazama nacionalističkih euforija, kada se pokušalo da u sasvim klasno političke svrhe izdvoje i nametnu za sjevrijedne nacionalne tvorevine određena djela i ličnosti sa neznatnim kulturnim vrijednostima, jer su „oprobane“ nacionalne svetinje, tako i u svakodnevici ima nesustalih pokušaja da se nastavlja mitomanski odnos prema određenim tvorevinama iz prošlosti ili da se onima koja se tekuće stvaraju pridaju uzvišeni nacionalni sjaj. Otuda ima razloga da se i danas u slijedu Lenjinovih ideja i savremenih razvojnih potreba objektivizira i dvojnost i slojevitost nacionalnih kultura.



# DA LI NOVA ARAPSKA KULTURA U STAROM RUHU?

---

Već su sofisti, koji su inače mnogo putovali, zapazili da svaki narod ima svoje običaje, zakone i moral, svoja shvatanja o prirodi i ponašanju. Međutim, jedno takvo zapažanje nije dovoljno da se shvate suština i unutarne zakonitosti kulture. Opterećeni predrasudama, ponajpre verskim i rasnim, nismo skloni da se udubljujemo u sadržaje drugih kultura, što nas neminovno navodi na to da, pre svega, tražimo ono što nas razdvaja. Koliko se ponekad bavimo „otuđenjem” druge kulture postajemo svesni tek kada se upoznamo s njenim jezikom i simbolima. Naveo bih ovde samo jedan karakterističan primer koji se odnosi čak i na kulture u koje je islamska vera utkala vidljive niti. U našem rečniku i našoj svesti vrlo je prisutna reč Alah, ali na jedan osoben i neobičan način: kao da je Alah<sup>1)</sup> neki poseban, muslimanski bog. Tako se u našoj svesti izgradila misao da je reč o nekom bogu različitom od hrišćanskog. Izgleda da se hrišćanska ortodoksna svest nije, nekad davno, mogla pomiriti s činjenicom da dvema različitim kulturama pripada isti bog!

Arapska kultura, ona klasična, u najvećoj meri izražena preko vere — islama, nije nam nepoznata<sup>2)</sup>. Najpre, u našoj zemlji živi varijanta te kulture među muslimanskim življem, zatim, u našoj narodnoj pesmi javlja se moćan junak — (crni) Arapin, u našoj narodnoj priči dejstvuje

<sup>1)</sup> Allah na arapskom znači bog, a koren je semitski (u Bibliji na hebrejskom on je Elohim).

<sup>2)</sup> Vredi pogledati, u svakom slučaju, S. Balić, *Kultura Bošnjaka*, muslimanska komponenta. Wien 1973, kao i A. Balagija, *Les Musulmans yugoslaves* (Etude sociologique), Algèr, 1940.

čarobnjak, da ga tako nazovemo, — takođe Arapin. No ova mitska koprena kojom je obavijen pomenuti junak u našoj usmenoj tradiciji, često, postaje neprozirna zavesa iza koje ne uspevamo da jasno sagledamo jedno kulturno biće. Pogotovu što se u nas, ne pravi jasna razlika između arapske i turske kulture.

Uz to, previđa se još jedna veoma važna činjenica, i to ne samo u nas već i u svetu. Naime, olako se prelazi preko toga da Arapi nisu mlado kulturno biće, da istorija arapske kulture seže u daleku prošlost i da ta kultura ima pismenost staru preko petnaest vekova. Osim toga, Arapi su dali treću monoteističku veru, veru koju su primili i primaju<sup>3)</sup> mnogi drugi narodi, i koja je razvila u mnogo čemu specifičnu kulturu. Upravo onako kao što je hrišćanstvo stvorilo svoj tip kulture. U zlatnom dobu svoga uspona (od VIII-X veka) arapska kultura je dala znatan doprinos svetskoj kulturi. Doprinos koji su priznavali i protivnici. Čak i hrišćanstvo, koje je svojevremeno pozivalo na sveti rat protiv islama, duguje u izvesnoj meri ovoj kulturi. O. Špengler je duhovito rekao da je Avgustin „poslednji veliki mislilac ranoarabljanske sholastike“.<sup>4)</sup>

Znači, tek kada pristupimo ovoj kulturi kao pojavi koja je imala svoj istorijski i genetički put i kao kulturi koja je u vreme turske vladavine (XIV—XX vek) doživela pad, mi je možemo ispravno shvatiti. Tek tada možemo sagledati njen napor da se iz skoro potpune izolacije izvuče jedna obnovljena kultura, vrlo adaptivna ali istovremeno i snažno vezana za neke oblike tradicionalne kulture. Ako se, pak, u posmatranju te kulture često budemo morali da obraćamo veri, onda ne smemo smetnuti s uma da je islam doživio svoju reformaciju tri veka kasnije od hrišćanstva, i to možda u manjem obimu, kao i da je faustovskom duhu u Evropi taman toliko vekova trebalo da ostvari ono što ima danas.

Najčešća greška i najteža stupica u koju danas upada „evropski“ čovek, čovek tehnološke civilizacije, jeste njegovo verovanje da se spas od pritiska i „mučnine“ sopstvene represivne civilizacije nalazi u nekom idealističkom spoju zapadnog materijalizma i istočnjačkog duha. To je, u stvari, „uteha“ koju nudi jedan od prikrivenih oblika neokolonijalizma i „pomirenje“ koje treba da zavara podjednako i Zapad i Istok. Jasno je danas da je Istoku potreban materijalni uspon, ali samosvojan, a da je Za-

<sup>3)</sup> Afrika i danas pokazuje svoju prijemčivu prirodu za islam. Orijeentalista M. Watt vidi da islam i neki „religiozni aspekti marksizma“ koriste ideološki vakuum na tom kontinentu (*What is Islam*, 2. editlon, Longman, London & New York 1979).

<sup>4)</sup> O. Špengler, *Propast Zapada*, II, Beograd 1937.

padu potrebna sopstvena „katarza”. Treći svet, u koji spadaju i Arapi, dolazi do sve čvršćeg uverenja da je oponašanje evropskog načina života, pored jednog nesumnjivog dobra — kulturnog ujedinjavanja sveta, u izvesnom smislu dovelo do toga da se takvo ujedinjenje završava u tehnologiji i potrošačkom mentalitetu<sup>5)</sup>. Mada je već rečeno da je nužno izbegavati površno traganje za razlikama između kultura, u širem smislu civilizacija, ne bi bilo na odmet, čini se, izneti na početku ovog teksta jedan pomalo pojednostavljen ali koristan opis onog što čini osnovnu razliku između „islamskog komunitarizma” i zapadno-hrišćanskog (pragmatičnog) društva. Ovo stoga što bi nam na početku ove razlike pomogle da lakše pronalazimo sličnosti. H. A. R. Gibb, poznati engleski orijentalista, nalazi tri razloga koji odvajaju ove dve civilizacije, odnosno kulture:

- a. Razlike između rimskog i šerijatskog (islamskog) prava,
- b. Stvaranje hijerarhije i autoritativnog verskog institucionalizma u Evropi i nepostojanje slične ustanove i stanja u islamu,
- c. Razlike u estetskim osećanjima; na Zapadu su ona ostvarena, pre svega, u sakralnoj arhitekturi i slikarstvu, na Istoku u umetnosti reči i snažnom misticizmu koji po izrazu odgovara slikarstvu na Zapadu<sup>6)</sup>.

Ovim pojavama treba dodati i ekonomski faktor: razlike koje su nastale u oblasti proizvodnje i koje, najverovatnije, proističu iz nemoći islamskog komunitarnog društva da pređe na više oblike proizvodnje. Čak ni robovski rad nije u arapskoj civilizaciji, čini se, onako delatno iskorišćen kao u hrišćanskoj. Drugima rečima, ideje o raspodeli i komunizmu u jednom posebnom obliku postaju bliže tradicionalističkoj misli nego kapitalističkoj<sup>7)</sup>. „Islam sve prihvata osim kapitalizma”, nešto je blaži u zaključivanju Abas Fasi. Osim toga, islamska misao se razvijala, u početku, u trgovačkim okvirima i „islamski fikih je fikih trgovaca”<sup>8)</sup>.

<sup>5)</sup> H. al-Hatib, *Malahat fi-l-adab wa-sakafa wa-l-luga*, Damask 1977, s. 22. (Zapažanja o književnosti, kulturi i jeziku).

<sup>6)</sup> H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962, esej *The Reaction in the Middle East against Western Culture*, s. 325–326.

<sup>7)</sup> Talal Rahme, *Kitabat wa mulahazat nakdijja fi-s-sakafa al-arabijja al-muastira* (Kritički zapisi i primedbe o savremenoj arapskoj kulturi), Bejrut 1976, s. 43.

<sup>8)</sup> Ibid., s. 43. Vredno je pogledati i M. Rodinson, *Islam and Capitalism* (prevod s francuskog), Penguin Books, 1977. Takođe pogledati tematski broj časopisa *Marksizam u svetu*, br. 7, 1980. koji je posvećen azijskom načinu proizvodnje.

Ostavićemo, ovom prilikom, po strani prvo Gibovo zapažanje, mada je kulturna obnova u prošlom veku u nekim delovima islamskog sveta, pa i arapskog, bila u velikoj meri okrenuta tzv. neošerijatu čiji su zagovornici, mahom, dolazili iz Pakistana<sup>9)</sup>. Ni drugo zapažanje neće posebno privući našu pažnju. Mada, svakako, treba držati na umu jednu posebnost islama kao vere: u njoj nije potreban posrednik, između čoveka i boga. Jer ovim stavom islam je u svom porođajnom bolu doneo jednu faustovsku misao — vernik je trebalo da bude sam sebi sveštenik! Ali islam nije samo u ovoj stvari pokazao svoju demokratičnost i težnju ka istoričnosti i iskustvu. On je ukinuo i naslednu monarhiju, čime je već na početku Objave put u istorijsko društvo bio otvoren. Njime je ta civilizacija i krenula. Što nije stigla dalje od blage prerade grčke misli i delimičnog usvajanja persijske, pa čak i indijske, i odmakla od zbuđenosti pred Beskonačnim — razlozi su brojni: od psiholoških do ekonomskih. Tom pitanju trebalo bi posvetiti posebne studije.

Najuočljivije razlike i verovatno najzanimljivije za posmatranje su one koje se, u širem smislu, mogu podvesti pod treće Gibovo zapažanje. I to naročito zato što se u sferi pravnih regula današnje arapsko društvo sve više, i pored mnogih otpora, približava rimskom pravu ili pak s njim sve češće korespondira, međutim arhetipske strukture u ponašanju i viđenju sveta ostaju i dalje prisutne. Što znači da se u njima najbolje pokazuje psihološki organitet. Tu se u tumačenju već nailazi i na posebne teškoće. Naime, u nauci o kulturi teško je pronaći takve precizne parametre i obrasce kao one kojima se operiše u prirodnim naukama, nije lako utvrditi njene zakone. Preostaje, izgleda, jedina mogućnost: da kulturu, istražujući njenu istoriju i njeno funkcionisanje, što bolje razumemo. Štaviše, postoji utisak da kultura nema ni ona merila kojima se koristi nauka o književnosti, pa čak se čini da i estetika raspolaže pouzdanijim sudovima. U svakom slučaju, u velikoj meri se može računati sa stavom da je kultura slična živom organizmu, kako to smatra E. Hol<sup>10)</sup>, ili da je ona „živ organizam homeostatskog tipa”, kako je vidi J. Lotman<sup>11)</sup>. Što znači da neke kulture, kao i neke biljke, životinje ili kao primati, mogu da se prilagode ili da prelaze u više oblike, ali i da iščeznu. Arapska kultura pak pokazuje prve osobine — prilagođavanje i prelaženje u nove oblike. Ona se posle pada diže, potvrđujući svoje velike adaptibilne sposobnosti.

<sup>9)</sup> Vidi Marchall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, III, Chicago & London 1974.

<sup>10)</sup> Edvard Hol, *Nemi jezik*, BIGZ, Beograd 1976, s. 92.

<sup>11)</sup> Juri Lotman, *III program*, br. 4, Beograd 1974, s. 582.

Neki istraživači su pokušali preko psihoanalize ili neopsihoanalize, neposredno zanimljivim metodama, da izvedu zaključke primjenjive na arapsku kulturu. Ti su se pokušaji, najčešće, pokazali nepouzdana i teško su izlazili iz sfere duhovitog promišljanja. Mada je Frojd, da se podsetimo, poreklom Semit, kao i Arapi, od njegove metode primenjene na arapsku kulturu, izgleda, ne mogu se očekivati uvek odgovarajući rezultati. Štaviše, neki površni zaključci bliski psihoanalizi mogu biti iskorišćeni, ili su bili iskorišćeni, za potcenjivački odnos prema arapskoj kulturi. Ipak, ova metoda ima pristalica i među Arapima, pa tako, na primer, Hišam Šarabi, profesor na Univerzitetu Džordž taun u SAD, ispituje pomoću nje odnose u arapskoj porodici<sup>12</sup>).

Zato bi se valjalo osvrnuti, makar i ovlaš, na neke činioce kojima se pridaje osobiti značaj i uloga u razvitku zapadne (hrišćanske) civilizacije, odnosno „naše“ civilizacije i proveriti da li su oni primenjivi na istraživanja u arapskoj kulturi. Tako nastojanje da se civilizacija objasni, pre svega, kao proizvod Erosa a ne Energije teško da se može primeniti na arapsko islamsku<sup>13</sup>) civilizaciju a da se ne izazovu novi nesporazumi. Naime, potrebno je staviti niz ograda, među kojima je najvažnija ona koja ukazuje na činjenicu da su ostaci matrijarhata u tom društvu nalaženi relativno dugo za naše pojmove (u preislamskom dobu, što znači sve do VII veka). Zatim, drugi važan momenat je da islam ne gleda na čulnost kao na oblik grešnog življenja; seksualne potrebe nisu nešto nečisto. U toj kulturi žena nije proglašavana vešticom niti je spaljivana na lomačama kao u srednjevekovnoj Evropi! Naprotiv, ona je predstavljena kao izuzetno inteligentno, senzibilno, radoznalo biće koje se nadmeće sa muškarcima, naučnicima, u znanjima i šahu<sup>14</sup>). Tek kada je ta kultura počela da doživljava dekadenciju pod pritiskom ortodoksnog, dogmatskog i mističnog tumačenja *Kur'ana* došlo je do pogoršanja društvenog, ali ne i porodičnog u istoj meri, položaja arapske žene. Međutim, čini se da ona nikada neće doživeti ona poniženja i mučenja koja je doživela žena u zapadnohrišćanskoj civilizaciji. Pored toga, valja se na ovom mestu podsetiti da u toj tradiciji žena nije stvorena

<sup>12</sup>) H. Šarabi, *Dirasat fi-s-sakafa al-arabiyya al-muastara*, (Studije iz savremene arapske kulture), Bejrut 1976.

<sup>13</sup>) Smatram da se danas ova kultura iskazuje u dva varijante: kao arapskoislamska kultura na koju je islam snažno uticao i kao arapska kultura koja teži sekularizaciji i pokazuje veću adaptibilnu i akulturacionu moć. Ona bi se mogla nazvati — *nova kultura*.

<sup>14</sup>) Računa se da je u Evropi u srednjem veku stradalo na milione žena jer su bile proglašene vešticama. U narodnim pričama „našeg“ kulturnog kruga žena je često (ružna) veštica ili čarobnica, u *Hiljadu i jednoj noći*, ona je lepa, pametna i mila.

od Adamovog rebra. Ona je što se tiče čina stvaranja ravnopravna sa čovekom, ona je samostalno delo boga. Prema tome, iz ovih činilaca može se zaključiti da je Eros u arapskoj kulturi, takođe, imao funkciju stvaralačkog postupka, ali je on, ujedno, u sebi sadržavao i komponentu estetskog (da kažem nedelatnog) koja još do sada, uglavnom nije iščezla iz te kulture. Odnosno, Eros nije u toj kulturi u dovoljnoj meri, možda, bio suprotstavljen Tanatosu. Izgleda da su prethodne kulture, koje su na određen način uključene u arapsku, uticale da ona ne teži sintezi iz čega može proizaći da se ona pokazuje kao pojava koja je bliska formalizmu, naročito u mišljenju. Da li se onda može reći da je odlika arapskog kulturnog bića (s obzirom na njegovo izuzetno poštovanje predaka koje ide do kulta da naginje Tanatosu, kao što je to slučaj sa egipatskom kulturom i većinom mesopotamskih kultura koje su u priličnoj meri ugrađene u arapsku kulturu? Osim ovih kultura, neosporno je da islamsko-arapska kultura mnogo toga primila i adaptirala iz jevrejske, persijske, vizantijske i indijske kulture. I upravo zbog nekih činilaca jasno prisutnih u kulturama Mesopotamije, pa i Egipta, kao i duboko uvreženom kultu mrtvih rado se arapsko-islamska kultura proglašava za nestvaralačku, prolaznu i formalističku. Čak i one stvaralačke snage koje su vrlo prisutne u toj kulturi pripisuju se nearapskom činiocu, Najčešće Persijancima<sup>15)</sup>. Pri tome, zaboravlja se i previđa istina da su izgrađivanju rimskog prava mnogo doprneli Jevreji, pa se opet to pravo ne naziva jevrejskim. Drugim rečima, prelazi se olako preko suštine jedne kulture, jer je u njoj najjači onaj činilac koji joj opredeljuje naziv.

U arapskoj kulturi postoji jedna energija koja se najbolje izrazila u srednjem veku. Ova energija je u izvesnom smislu bila pokrenuta grčkim uticajem, odnosno vizantijskom kulturom i ona je dovela do racionalističkog mišljenja preko škole mutazila (VIII i IX vek). No kao odgovor na preteranu akulturaciju koja je sprovedena najviše preko prevodilačke škole Daru-1-hikme u Bagdadu došlo je do reakcije. Pod pritiskom i strahom da se može izgubiti sopstveni ideološki koncept javljaju se otpori racionalizmu i proporcionalnosti grčke civilizacije (harmoniji). Oni su izazvani i istočnim shvatanjima o uživanju i Beskonačnom što uspostavlja jednu vrstu antiklasične kulture, a to je put kojim je tokom decenija mnogo doslednije krenula zapadna (hrišćanska) civilizacija. Mahmud Ikbal, pakistanski pesnik i filozof, smatra da je upravo „antiklasični duh modernog svijeta uistinu rođen iz revolta islama protiv grčke misli.<sup>16)</sup>

<sup>15)</sup> Time se bavio i orijentalista E. G. Braun.

<sup>16)</sup> M. Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, Sarajevo 1979, s. 107.

Zato ako je pored estetskog u priličnoj meri u arapskoj kulturi prisutno i formalno, tome se ne sme dati drugi smisao od onog osnovnog: taj formalni odnos prema svetu stvarnosti istovetan je s takvim odnosima koje imaju druge religije prema stvarnosti. U arapskoj kulturi on se, možda, samo naglašenije ispoljava zbog strogog monoteizma koji je islam doneo, a što je docnije u iskrivljenom svetlu prikazivalo slobodu volje (ar. al-džabr). Islamski reformisti, ili modernosti, kako ih još nazivaju, s kraja prošlog veka Džemaludin al-Afgani i Muhamed Abdu pokušali su da dokažu da je pitanju slobode volje u islamskoj egzegezi pristupano sa sholastičkih i dogmatskih pozicija i da iako je bog sve (i hrana i vazduh) on nije uzrok čovekovo nepreduzimljivosti. Prema njima, nepreduzimljivost i tumačenje slobode volje u tom smislu javljaju se u islamskoarapskoj kulturi u X veku i traju do početka „nahde“ (ar. obnova, renesansa) s početka ovog veka.

Takođe treba imati na umu da je ova civilizacija rasterećena kompleksa naslednog greha i krivice, pa prema tome i neuroza koje proizilaze iz ovih kategorija. Greh je u islamu, reklo bi se, konačno i posve oprosteno (*Kur'an*, II, 22, 36) i bog je ar-rahmanu-r-rahim (ar. milostiv i milostiv)<sup>17</sup>). Instituciju oprostaja dopunjuju, u izvesnom smislu, pretnje boga upućene neposlušnim i kategorija „idžma“ (ar. consensus)<sup>18</sup>). I sada nam je mnogo lakše da shvatimo zašto je, na primer, Herder smatrao uravnoteženost kao važnu kvalitetnu odliku arapskog bića<sup>19</sup>), jer su upravo formalni prilaz stvarnosti, zajedno sa metafizičkim pogledima, i rešena kategorija greha u smislu opraštanja, omogućili tu uravnoteženost. Iz tih razloga je, za Arapina bilo strano, sve do skora, shvatanje čoveka kao subjekta dramatičnog življenja u kome se odvija stalna i mukotrpa borba između iracionalnih strasti i racionalnih normi, između transcendentnog života i istorijskog života *umma-e* (zajednice muslimana). On, Arapin, nema potrebe, ako konsekvetno poštuje svoju veru, da ruši poredak u ovom svetu; zato on i nema potrebe tu do skora za pravim romanom, kao što ranije nije imao osobite potrebe za epskom poezijom. Njegova potreba za dramom ili tragedijom je još manja. Kao najrevolucionarniji odnos prema *axis mundi* pojavljuje se u književnosti novijeg doba novi rod ili žanr-al-masrahijja aš-širijja

<sup>17</sup>) Oba ova prideva imaju intenzivirano značenje — vrlo milostiv, najmilostiviji.

<sup>18</sup>) Ova kategorija je svojom socijalnom konstruktivnošću veoma doprinela razvoju islamske zajednice na početku.

<sup>19</sup>) J. G. Herder, *Ideje k filozofiji istorije čelovečestva*, Moskva 1977, s. 571.

(ar, pesnička, lirska drama). A pošto arapski srednjovekovni čovek nije imao ni ovu vrstu umetnosti i pošto je zbog vere ostao bez patnje u ovozemaljskom životu, on je stvorio i izgradio ljubavnu patnju — možda najbolje oduhovljenu u uzritskoj poeziji.<sup>20)</sup>

Sve o čemu je do sada bilo reči spadalo bi, da tako kažem, u oblast psiho-kulture koja se, naravno, ne može da iscrpe samo preko ovih kategorija, spomenutih i razmatranih ovde ovlaš. No ne manje je važan jedan pristup koji bi ovu kulturu objasnio sa antropološke i sociološke tačke gledišta. U tom smislu kultura obuhvata dug i složen niz čovekovih ponašanja, običaja, načina življenja, morala, obrazovanja i odnosa prema tradiciji. Posmatranja jedne kulture preko ovih oblika međuljudskog i međudruštvenog saobraćanja samo mogu pružiti još uverljivije dokaze o njenoj suštini od onih koje spadaju u oblast psihologije. Tako se barem čini. Jer komplementarnost metoda i pristupa omogućava da se ova kultura naučno, što znači i objektivno, bolje shvati. A to je od posebnog značaja za potvrdu bića ove kulture jer je neki pokušavaju osporiti, želeći da je predstave kao tumorsnu izraslinu na civilizacijskom telu naše planete (pokret čije je temelje, čini se i nehotice, postavio Volter a pojačao ih Ernest Renan). Stoga arapsku kulturu valja posmatrati tako da se ona dovede i uvede u „univerzalnu kulturnu shemu”, za koju se zalaže sve veći broj naučnika. Osim toga, čini se da arapska kultura pruža jednu posebnu i zanimljivu mogućnost nauči da o njoj raspravlja: to je kultura za koju se pretpostavljalo da je iščezla, ali koja se, eto danas obnavlja.

Pored činilaca koji su pomenuti a odnose se na antropološke i sociološke aspekte jedne kulture, treba pomenuti još jedan vrlo važan činilac — jezik. Uz jezik i gest ima svoje semantičko iskazivanje; on sa jezikom čini osnovno sredstvo javnog sporazumevanja, i svakako najstarije.

Pitanje jezika je izuzetno složeno u Arapa i uticalo je, svakako, na neke posebnosti koje su se izgradile u poslednja dva veka u arapskom psihološkom organitetu. Naime, reč je o postojanju dva skoro ravnopravna govorna idioma: književnom jeziku i dijalektima, tzv. narodnim jezicima. Razlike između ova dva idioma postaju sve veće a posebnosti sve složenije. Književni jezik (na ar. al-lugatu-l-fusha što znači „najretoričniji jezik”), bez obzira na promene koje je

---

<sup>20)</sup> Abdurahman al-Kavakibi, mislilac iz prošlog veka, kao i većina islamskih modernista i reformista, smatrao je da revolucija izaziva haos i prolivanje krvi. Danas, mnoge vlade u arapskom svetu imaju posebne programe za podsticanje dramske i likovne umetnosti, koju su teolozi još u ranom islamu proglasili suprotnom idejama Objave.



doživeo u proteklih sto godina, predstavlja jedan arhaičan jezički standard neophodan za intelektualni život, dok je narodni jezik izraz širih društvenih potreba, težnje za jednostavnijim saobraćanjem i, u neku ruku, posledica obrazovanja. No u ovom „dvojezičju“ javlja se još jedna teškoća — narodnim jezikom se veoma koriste i obrazovani! Na prvi pogled ispada da je književni jezik, jezik nauke i obrazovanja, potisnut, ali objektivno ova dva jezička idioma se nadmeću i bore za prvenstvo. Oni stvaraju dvojnost u intelektualcima, a neretko i u onima kcji nisu u svom školovanju otišli daleko. Upotreba književnog jezika je, najpre, izraz pripadnosti islamu i uvažavanja njegove svete knjige — *Kur'ana*. Prema tome, on je vrlo star i u velikoj meri današnjem dobu nepodoban, a često i neprimenjiv. Uloga pak narodnog jezika je rasla onoliko brzo koliko su opadali pismenost i obrazovanje u vremenu opšte kulturne dekadencije, tj. okupacije Turaka, dekadencije koja je potrajala pet vekova. Ovakvo jezičko stanje kao da vapije za reformom, i to korenitom, a nje nema. Jezik je, izgleda, jači bastion od vere, njegova postojana i tvrdokorna otpornost prema promenama (ovaj jezički *status quo* se često tumači time što je *Kur'an* zapisan na književnom jeziku) kao da dokazuje njegovo magijsko a ne religijsko poreklo.

Dvojnost arapskog bića manifestuje se, dakle ne samo preko činjenice da je ova kultura razapeta između tradicije i stranih uticaja, nego i preko toga što obrazovan čovek govori narodnim jezikom a piše na književnom! Raskol je, čini se, potpun, jaz nepremostiv! Profesor univerziteta, na primer, drži predavanja na narodnom, a naučne članke piše na književnom jeziku; student polaže usmeni ispit na narodnom, a pismeni na književnom. Stanje je još složenije u oblasti nauke. Pojavljuje se treći oblik izražavanja jednog istog uma! Naime, došlo je do novog podvajanja u oblasti ljudskog mišljenja i govora, do — *izdiwadž al-fikr* (ar. dvojnost mišljenja), kako to formulišu arapski istraživači. Nauka ili ono što spada u oblast racionalnog često se iskazuje na stranom jeziku, a sve što je tradicionalno ili osećajno i književno — na arapskom. U krilu ove pojave rodio se i bilingvizam, i to u prilično oštrom vidu u Alžiru (u kome je arapski jezik skoro nestao pred francuskim!), Tunisu, Maroku, i nešto blažem vidu u Libanu. A s bilingvizmom u korak ide bikulturizam. Razlozi za ove pojave leže, najpre, u kolonijalnoj kulturnoj politici imperijalističkih i zavojevačkih sila, ali i u činjenici da arapski jezik nije bio toliko, zbog zaostale nauke, terminološki razvijen da je mogao da izrazi ono što je od njega nauka tražila. Osim toga, mlada arapska nauka imala je neutažnu potrebu da preko stranih jezika izađe iz anonimnosti. Ova

vrsta „izdiwadž“-a izaziva, sve češće, posebno osećanje krivice kod većeg broja intelektualaca i naučnika, pa su se neki književnici i naučnici, kao M. Lahbabi i H. Šarabi, odrekli pisanja na francuskom i engleskom jeziku, zarekavši se da će pisati samo na maternjem jeziku. Kako svako mišljenje ima svoj način izražavanja, odnosno svoj jezik i obratno, postojanje dva načina mišljenja u jednom biću izaziva i odgovarajuće posledice u ponašanju. Ovaj odnos ne umanjuje ni Vajtovo objašnjenje o „sopstvenoj inteligenciji“ jezika.<sup>21)</sup>

Ko je boravio u nekoj arapskoj sredini svakako je imao prilike da zapazi jedan poseban vid ponašanja i međuljudskih odnosa. Recimo, ako ko ponudi koga cigaretom, on mu neće pružiti kutiju cigareta već će lično izvući jednu i ponuditi je. Kako se vidi, pažnja i gostoljubivost se iskazuju na nama neuobičajen način. Cilj „našeg“ i „njihovog“ je sasvim isti — ugostiti drugog, ukazati mu čast i poštovanje. U ostvarivanju toga cilja jedino se razlikuju putevi ili načini kojima se koriste kulture. Znači, uvek moramo razlikovati formu, ali podrazumevati ciljeve, i na taj način ćemo lakše prevazilaziti razlike i ređe dolaziti u opasnost da se u kulturama zapaža samo ono što odvaja, a prenebregava suština koja približava.

Koliko jezici mogu da se međusobno razlikuju ili liče, toliko i gestovi podležu istim međusobnim odnosima koji proizilaze iz nalikovanja ili razlikovanja. U „našem“ sistemu znakova (simbola) koji spadaju u gestove, gest „da“ se izražava blagim klimanjem glave nadole a gest „ne“ pokretanjem glave levo-desno. Na Bliskom istoku ove gestovne situacije upravo se obratno izražavaju: zabacivanje glave, koje po neki put podseća na klimanje, znači „ne“ a odmahivanje glavom levo-desno „da“! Na prvi pogled ovako suprotstavljanje gestovnih simbola, koje D. Moris tumači na principu antiteze,<sup>22)</sup> može da deluje vrlo čudno i razdvajajuće. Ali je reč o razlikama formalne prirode: namere su iste.

Ili pak obratimo pažnju na naviku cenkanja ili pogađanja u trgovini. Ova navika je veoma snažna u toj kulturi. Cenkanje, u stvari, predstavlja jednu jezičku i posebnu simboličku pojavu, ali i društvenu igru podređenu trgovačkoj dobiti. E. Hol ovaj način saobraćanja naziva „ubijanje vremena“<sup>23)</sup>. Međutim, ovaj način

<sup>21)</sup> L. Vajt, *Nauka o kulturi, Kultura*, Beograd 1979, s. 265.

<sup>22)</sup> D. Moris, *Otkrivanje čoveka kroz gestove i ponašanje*, Jugoslavija, Beograd 1979, s. 69–70. Varijantni oblik ove pojave postoji i u našim južnim krajevima i u Bugarskoj.

<sup>23)</sup> E. Hol, *op. cit.*, s. 106.

saobraćanja, koji je u svojoj osnovnoj funkciji vezan za trgovinu, utiče i na neke oblike mišljenja i ispoljavanja: često je u prirodi arapske kulture da traži okolne puteve za svoje ispoljavanje ili u traganju za spoznajom. Ipak, pogrešno bi bilo misliti da je u ovom slučaju reč o jednosmernom uticaju: mišljenje i ponašanje su u uzročno-posledičnom odnosu; cenkanje je istovremeno i posledica načina mišljenja, možda još i razvijeni oblik konsensusa (ar. idžma), vredne institucije koju je uspostavio islam u životu *umma-e* (ar. zajednice). Prema tome, ova pojava, odnosno ponašanje nije izraz potrebe da se „ubije” vreme već je ona jedan oblik mišljenja. Jer, ovakav oblik cenkanja samo se na prvi pogled razlikuje od, recimo, ponašanja i trgovačke „igre” i simbolike prodavca na londonskim nedeljnim pijacama na kojima se saobraćanje odvija u jednom pravcu. On je, u odnosu na arapski, zatvoren sistem saobraćanja pošto u njemu učestvuje samo prodavac koji glasno hvali svoju robu i sam joj, postepeno, spušta cenu. Okupljeni potencijalni kupci pažljivo očekuju njegovu poslednju cenu da bi kupili robu. Kod Arapa sistem takvog saobraćanja je otvoren — u igri učestvuju i kupac i prodavac. S verbalne strane tu je učešće ravnopravno: kupac postupno predlaže niže cene, a prodavac ga u tome prati dok se ne postigne sporazum konsensus. I sve to je u dubokoj vezi s tradicijom.

Jedan od važnih činilaca koji utiču na individualnost, karakter i kulturu u celini jeste odnos prema tradiciji. Vrlo je važno šta čovek, koji je svuda na svetu vrlo osetljiv na svoju prošlost, bilo kojoj kulturi da pripada, izabere za ideal vlastitog ponašanja i norme svog i društvenog ophođenja i života. Taj izbor je, kako kaže E. Sapir, najčudnija<sup>24</sup>), a dodao bih i naj-složenija pojava u jednoj kulturi. U Arapa su od vankada cenjena svojstva bliska našem patrijarhalnom shvatanju čojstva: *ird* (čast), *dijafa* (gostoljubivost), *hamasa* (junaštvo; entuzijazam).<sup>25</sup>) Sve su to svojstva koje diktira plemenski način života. Ona su i danas prisutna među mnogim nomadima — beduinima i u makro društvima, ali urbani život odavno iz temelja ljuđa ove vrednosti. Zatim, i islam je sa svoje strane postavio mnoge norme i moralne tabue, među kojima su dva, možda, najvažnija: zabrana lihvarjenja i zahtev da se daje milostinja (ar. zekat). Neki su skloni da upravo u zabrani lihvarjenja ili sticanja „rihb”-a (dobiti, kamat, ar.) vide nesposobnost da se feudalizam u Arapa razvije u viši ekonomski sistem — kapitalizam<sup>26</sup>).

<sup>24</sup>) E. Sapir, *Ogledi iz kulturne antropologije*, BIGZ, Beograd 1974, s. 67—69.

<sup>25</sup>) Videti F. Hiti, *Istorija Arapa*, (prev. s fran.) V. Malesića, Sarajevo, 1967.

<sup>26</sup>) Videti M. Rodinson, *Islam and Capitalism*, Penguin Books, 1977.

No, koliko god ovaj zaključak izgledao tačan, i nadasve zanimljiv, razlozi zašto se kapitalizam nije pojavio u arapskoj civilizaciji svakako su složeniji i zahtevaju više prostora za valjano objašnjenje. Kad je, pak, reč o milostinji, valja se podsetiti da je milostinju propovedalo i hrišćanstvo ali je zekat izrastao u snažnu instituciju sa izgrađenim obavezama bogatih vernika i sa organizovanim načinom upravljanja dobrima koja su poklanjana u dobrotvorne svrhe. Neposredno iz institucije zekata izrasla je naredna — vakufi ili rizkovi ili habusi (ar. verske zadužbine).

Zanimljivo je da današnja arapska kultura nije zaboravila plemensko nastojanje na moralu savršenog čoveka (ar. al-insan al-kamil) i da poneki put lakše prelaze preko nasleđa koje je ostavila islamska kultura. Ispada stoga da se današnja kultura u potrazi za svojim korenima, odnosno samosvojsvom (ar. asala) obraća i arhitekturi u cilju stvaranja novih vrednosti utemeljenih na vlastitom iskustvu i nasleđu. Ali, sa starim vrednostima vaskrsavaju i stare ideje o svetu i životu, pogotovu što su neke od njih u priličnoj meri sačuvane u nekim subkulturama i danas. To je, recimo, slučaj sa shvatanjem „vremena” i „prostora”. Kao i u drugim tradicionalno usmerenim civilizacijama postoji težnja da se prostor i vreme metafizički vežu, a prostor je, po mišljenju F. Šouna, „okružio islamsko biće kao simbol”<sup>27)</sup>. No pitanje je da li se ovo filozofsko shvatanje odnosa prostora i vremena može jednostavno preneti na plan Neenergije arapskog bića. Jer pozivanje na zanimljivu narodnu izreku da je brzina od šejtana (davola),<sup>28)</sup> takođe dovodi do statičkog odnosa prema arapskoj kulturi. Istorija te kulture nam upravo suprotno govori, pa po svoj prilici ova izreka bi bila bliža onoj našoj narodnoj: Triput meri, jednom seci!

Svakako da u jednoj ovako složenoj kulturnoj situaciji nije lako pronaći sopstveni put. Dok je uticaj sa Zapada dolazio u obliku prosvetiteljske misli, a delimično i preko ekonomskih veza, i dok je sfera ideologije izgledala neugrožena i bezbedna, moglo se lakše podlegati svemu onom što je donosilo jedan drugačiji kulturni koncept, različit društveni i ekonomski život. Međutim, pošto uticaji najteže prodiru u oblast ideja, onoga časa kada tuđe ideje i mišljenje počnu iz temelja da ljuljaju tradicionalni lokalni svet ideja, kreće se u preispitivanje sopstvenog

<sup>27)</sup> F. Schoun, *Understanding Islam*, Mandala Book, London 1976, s. 30.

<sup>28)</sup> *Ibid.*, s. 32.

identiteta, potragu za samoniklošću, jača otpor svemu što je strano. Tako počinju prava istraživanja u pravcu stvaranja sopstvenog kulturnog koncepta i to, pre svega preko povratka tradicionalnim vrednostima koje, su, obično fiksirane vlastitom svetom knjigom. To je slučaj i u arapskom svetu, i u islamskom u celini, u kome su vidljivi pokušaji povratka „čistoj” veri ili prvobitnim vrednostima. No, taj pokušaj da se vaskrsnu prvobitne vrednosti u ekstremnim slučajevima prerasta u obnovu ortodoksnog verskog života (za što su nam izvanredni primeri Iran i Poljska, a i alžirska revolucija je imala nekih osobina obnove verskog života). Međutim, nemamo pravo da na takve pokrete, koji su, u stvari, odgovor na iščezavanje nacionalnog bića ili odgovor na ugroženost nacionalnih svetinja, posmatramo sa skepsom ili još gore — pejorativno. Jer uvek treba držati na umu zanimljivo i, čini se dalekovido Špenglerovo tvrđenje — da je povratak čistoj veri često početak svakog racionalizma!

Iz svih pomenutih vidova ponašanja, običaja, filozofskih shvatanja i međuljudskog saobraćanja proizilazi naš utisak o karakteru jednog naroda, o njegovim civilizacijskim mogućnostima. Samo strpljivim posmatranjem, rasterećeni i oslobođeni predrasuda možemo izbeći opasnost u koju upada, obično, površni i neobrazovani posmatrač. Ako izbegnemo pomenute opasnosti, koje nam neretko nude zlonamerna i neobjektivna „proučavanja”, izbeći ćemo i brojne mogućnosti za zloupotrebe u raznim rasnim i verskim sukobima, pomoći ćemo da sve ređe „izrastaju” ideologije i mišljenja o izabranosti, plemenitosti i genijalnosti jednih i inferiornosti drugih. Neretko smo svedoci sličnih negativnih mišljenja i shvatanja o Arapima (ponovo mi padaju na pamet kao loš primer knjige *Strah od letenja* E. Jong i *Istorija kulture* M. Damjanovića, primer olakog pristupa drugoj kulturi) kada se ova rasa objašnjava preko tipova koji se odlikuju nepouzdanom mentalitetom, zatvorenom servilnom i neiskrenom naravi. Za Arapina je rado korišćen izraz „fides Punica” ili je pak proglašavan karakterom sklonim „grčkoj lažljivosti”<sup>29</sup>). Naravno da su takva shvatanja, koja su išla ka nekritičkom uopštavanju, prenebregla posledice koje su u karakteru arapskog bića ostavili kolonijalizam i strana (osmanska) vlast. Servilnost, neiskrenost, zatvorenost ličnosti proizilaze iz nepoverenja prema došljaku, naročito ako dolazi s drugom kulturom, sa osvajačkim i eksploatatorskim namerama. Takav način ponašanja je jedna vrsta odbrambenog mehanizma od potpunog predavanja osvajaču ili jačoj ili uticajnijoj civilizaciji.

<sup>29</sup>) A. E. Krimski, *Istorija novoj arabskoj literaturi*, Moskva 1971, s. 322.

Čitanje neke strane kulture je kao učenje nekog stranog jezika: traži da se počne od azbuke, da se stalno vežba i upoznaje. Strana kultura se uvek mora posmatrati u kontekstu opštih vrednosti i svetskih kretanja, a nacionalna u kontekstu borbe za sopstvenu samosvojnost i spremnosti da prihvati najbolje vrednosti druge kulture. Otvorenost arapske kulture prema drugim, a ona traje duže od jednog veka, dospela je u poslednjoj deceniji u kritičnu fazu: javljaju se sve žešći otpori i zahtevi za uspostavljanjem sopstvenog koncepta.<sup>30)</sup> Neki, kao Gib, upoređuju sadašnju borbu Arapa za oslobođenje sopstvenog mišljenja od zapadnog uticaja sa sličnom borbom koju je ta kultura vodila da se arapski um oslobodi persijskog i grčkog uticaja. Međutim, ne zaboravimo da je ta borba po tu kulturu bila plodonosna.

Razumljivo je otuda što Arapi u proteklih desetak godina pokazuju izuzetno zanimanje za pitanja kulture, što veoma podsticajno deluje i na filozofiju i sociologiju. U tom traganju za sopstvenim kulturnim konceptom izgleda da su najviše angažovani upravo oni istraživači koji pripadaju sredinama sa izraženijim akulturacionim i inkulturacionim pojavama. Profesor književnosti na Univerzitetu u Rabatu dr Abas al-Džerari piše u vezi sa pozitivnim odnosom prema tradiciji i savremenosti da je potrebno obratiti pažnju na dva važna činioca: „Prvo, osveščivanje našeg bića, da spoznamo ko smo i kolike su nam snage i mogućnosti, da odredimo uslove i okolnosti koje su nas okružavale i koje nas okružuju”, i drugo, „da preuzmemo od zapadne misli i svih svetskih kultura, starih i novih civilizacija, sve ono što je pozitivno i što treba da ojača našu revolucionarnu misao i pokrene nas napred...”<sup>31)</sup> Ovaj stav ukazuje na svesnost o potrebi otvorenosti prema svim pozitivnim dostignućima u svetu.

Liberalnija mišljenja, ili „liberalistička” kako ih nazivaju sleva, kao ona koja zagovara al-Azavi, traže da se ne zaobiđu neke etape i kulturni periodi koje je zapadna civilizacija prešla na putu svoga razvoja. O tome se vode diskusije sa marksističkom sociologijom za koju takav kontinuitet nije obavezan. Liberalistička mišljenja sanjaju i danas o potrebi da se pojave arapski Volter, Ruso i Didro, zalažući se za preuzimanje francuskog društvenog modela

<sup>30)</sup> Kao poseban primer može da posluži Tunis u kome je od sticanja nezavisnosti (1956). vođena odlučna borba protiv nekih vidova tradicionalne kulture i vere. Danas se javljaju stavovi koji se pozivaju na islamsku kulturu. Nekadašnji urednik časopisa *al-Fikr* (Misao) i od ove godine ministar za kulturu al-Bešir bnu Selama govori o „našoj arapskoj islamskoj kulturi” u Tunisu u nekoj vrsti programa koji iznosi u pomenutom časopisu (broj 7, april 1981).

<sup>31)</sup> A. al-Džerari, *as-Sakafa fi marakati-l-tagjir*, Kazablanka 1972, s. 58—59. (Kultura u borbi za promene).

XVIII veka, engleskog ekonomskog liberalizma XVII veka i nacionalnog liberalizma nemačkog tipa.<sup>32)</sup> Ali oni previdaju, u nudi svojih rešenja, da su sva ova pitanja na osoben način razmatrali islamski modernisti krajem prošlog i početkom ovog veka i da su radovi al-Afganija, M. Abdua, Abdurahmana al-Kavakibija, Nedima Abdulaha, već prema mogućnostima toga vremena, odigrali pionirsku ulogu. Danas je, verovatno, tom svetu potreban, kao i toj kulturi, odlučniji zaokret i vreme će pokazati koje će mišljenje nadvladati. No, i pored svih teškoća, na putu ka samoniklosti (asala) čini se da je malo verovatno zloslutno predskazanje istoričara A. Tojnbija o nemoći arapske civilizacije da se obnovi ili njenom zalasku. Istina ta pesimistička slutnja, možda izvedena iz potajnih nada, izazvala je iste takve odjeke među nekim arapskim intelektualcima, naročito posle neuspešnih pokušaja arapskih zemalja da se ujedinjeno suprotstave politici Izraela.<sup>33)</sup> Međutim, borba Arapa za sopstveno mesto pod suncem ne može se svesti samo na pokušaje u ovom i prošlom veku. Ta borba za vlastitu civilizaciju i kulturni identitet mnogo je starija. Korene njene srećemo i u legendarnoj i biblijskoj priči o praocu Arapa — Ismailu. U toj priči on je sin Abrahamov (ar. Ibrahim) i njegove inoče, Egipćanke Agare (ar. Hadžar) prema kojoj je Sara loše postupala. Agar, ili Hadžar, utekne u pustinju, ali se vrati na nagovor anđela koji joj reče da će roditi ratoborna sina od koga će nastati brojno potomstvo. Kada je Isak, Abrahamov sin takođe, ali sa prvom ženom — Sarom, odrastao, otac na nagovor Sarin otera Ismaila sa majkom Hagarom kako bi ga udaljio od nasleđstva. Od Ismaila se izrodiše Arapi koji su se dugo borili da se dokažu. Uspeli su da stvore ogromno carstvo i značajnu kulturu u vremenu od VII—X veka. Ovaj motiv o prognanom sinu, lišenom nasleđa, koji uspeva da se afirmiše, nastavlja da živi u usmenoj tradiciji i transformiše se, rekao bih, u varijantnom obliku kroz narodni junački roman o crnom vitezu i pesniku Antaru. Ovaj junak i pesnik je, u stvari, sin jednog plemenskog vođe sa tamnopotom Etiopljankom robinjom. Zbog toga on nije društveno priznat, pa i pored velikih junačkih dela i slave priznatog pesnika mu'allak-a<sup>34)</sup> on mora da se mukotrpno bori da se dokaže da je ravnopravan član

<sup>32)</sup> T. Rahme, op. cit., s. 45.

<sup>33)</sup> Rita Avd, *Usturatu-l-mavt wa-l-inbias fi-š-širi-l-arabi-l-hadis* (Mit o smrti i rođenju u savremenoj arapskoj poeziji), Bejrut 1974. Autorka na veoma smeo način raspravlja i o pitanjima koja su značajna za budućnost arapske civilizacije, smatrajući da se ona nalazi pred velikim iskušenjima.

<sup>34)</sup> Odabrane pesme za koje se pretpostavlja da potiču iz preislamskog vremena. Sto se tiče Zanra, one su sinkretičke i danas važe za uzor u nekim tradicionalističkim književnim krugovima.

društva. On to priznanje, na kraju, i posle brojnih potvrđivanja, zadobija. Uspeva da dobi je i ruku Albe, sestre od strica, ali umire ne ostavivši pravo potomstvo; za njim su ostala, istina, brojna deca, docnije legendarni junaci, ali iz prolaznih ljubavnih veza.

I upravo ova priča kao da potvrđuje sudbinu ove kulture: ona se bori za svoje mesto u široj, svetskoj zajednici, meša se, ne mora da uvek ima neposrednu vezu sa svojim korenima, ali se obnavlja i nastavlja život iz veza sa drugim kulturama. Stoga u današnjoj kulturi, koja se u velikoj meri otvorila za proteklih 150 godina prema evropskoj civilizaciji, počinju da se ponovo javljaju veoma glasni zahtevi da se izvrši preispitivanje onog „tuđeg“ što je prodrlo u život, da se razmotri odnos prema sopstvenoj tradiciji i izvrši njeno vrednovanje. Traže se sopstvene norme i vrednosti, traga se za ravnotežom između materijalnog i duhovnog života. A o takvoj ravnoteži duhovito govori jedna priča iz arapske Afrike iz srednjeg veka: Kada je filozof Ibn Rušd umro u Maroku, trebalo je njegovo telo prebaciti u Španiju. Natovarili su ga na životinju s jedne strane sapi, s druge strane su stavili njegova filozofska dela. Tako je uspostavljena ravnoteža i karavan je mogao da krene za Španiju. Upravo za tom ravnotežom, koju je arapskoislamska kultura stvorila u svom zlatnom dobu, traga se danas, ravnotežom koja se posebno tiče odnosa između „teorijske“ etike, koju su nametnuli tradicija i islam, i etike koja postoji u stvarnosti. To je, u stvari, traganje za novim čovekom koji treba da izrazi novu kulturu, utemeljenu na pozitivnim vrednostima nasleđa.<sup>35)</sup>

---

<sup>35)</sup> W. C. Smith kaže: „Arapin neprestano živi u jednom svetu koji on ne oseća svojim, koji samo delimično razume a nikako ne kontroliše“ (*Islam in Modern History*, Princeton University Press, New Jersey 1977, p. 97).



---

EDGAR MOREN

---

# SMRT I „KULTURA“

---

Krajem XVIII veka snažno se ispoljila jedna nova misao koja će na nov način osvetliti problem smrti.

*Tehnika, nauke, filozofije, smrt*

Napredak koji je tehnika postigla u ovladavanju stvarnim svetom doveo je do toga da se na svim planovima razviju naučni, eksperimentalni i racionalni načini mišljenja. Posle Bekona i Dekarta u filozofiji se odigrala velika promena: ona se opet okrenula razmišljanju o onome što se nalazi izvan područja koje nauka ispituje — onako kao što je to učinila helenska filozofska misao u vreme kada se radala — ali se pri tom držala nauke koja više nije bila opterećena magijom i ezoteričnošću. Ona je nastojala da uskladi svoje razmišljanje s činjenicama koje su otkrile teorijske i primenjene nauke kao što su geometrija, fizika, itd., a neprestani razvoj nauke pokretao je to razmišljanje i dovodio do njegovog preobražavanja.

Ta filozofija snažno se razvila u Engleskoj, Francuskoj i Holandiji. Usled sve većeg uključivanja u nju metoda prirodnih nauka, a isto tako i zbog postepenog izdvajanja iz nje nauka o čoveku, zavladaće filozofska „klima“ u kojoj će razvijanje kritičke strogosti, praćeno neumoljivim odbacivanjem čuda i svega što je natprirodno, dovesti do toga da religiozni stavovi izadu na rdav glas; i obratno, zahvaljujući potiskivanju misli o smrti (ostvarenom kroz uklapanje u univerzalno), moderna filozofija postala je sposobna da razmišlja o svetu.

To potiskivanje, koje je u XVIII veku odnelo pobeđu nad suprotnom težnjom, može se objasniti ne samo živom filozofskom i naučnom delatnošću i neprestanim uspesima koje je nauka postizala u svojim nastojanjima da ovlada stvarnim svetom, nego i okolnošću da se ta delatnost uklapala u jednu, na širem planu vođenu borbu za napredak i širenje prosvetlosti, u jedan život ispunjen vatrenim zanosom

\*) E. Morin, *L'homme et la mort*, ed. Seuil, Paris, 1976.

---

i borbom. To filozofsko nastojanje izviralo je iz građanske klase, koja je u to doba neprestano poboljšavala svoj društveni položaj, i u njoj je stalno nalazilo nove podsticaje. Intelektualna snaga filozofâ, radost kojom ih je ispunjavalo znanje i borba za slobodu nisu ostavljali mesta za brižna filozofska razmišljanja o smrti. Uništiti mitove o smrti značilo je uništiti u isti mah i „bestidnicu” (Crkvu), sveštenike i despote.

Kao posledica otpora ovom nastojanju javila se, razume se, antiracionalistička, prema nauci neprijateljski nastrojena struja u kojoj se ideologija reakcije ovaplotila i u koju su užasavanje od smrti i želja za besmrtnošću bili na složen način uklopljeni. Dovoljno je da pomislimo na Paskala, pripadnika građanske klase, naučnika i vernika, pa da shvatimo da problem smrti nije bio samo nekakva igračka kojom se baratalo izvan središta klasne borbe, nego da je on bio i nešto što je izazivalo rascepe u novoj individualnosti. U toj skrivenoj borbi, smrt je neosetno izbijala na površinu tokom čitavog XVII stoleća, a zatim je iznenada odjeknuo Volterov podrugljivi smeh.

#### *Ljudski svet*

S druge strane, razvoj tehnike, privrede i društva doveo je u XVIII veku mislioce i filozofe do dva bitna saznanja.

Prvo saznanje sastojalo se u otkrivanju jaza koji je tokom vremena nastao između ljudskog sveta i sveta prirode. Na toj velikoj prekretnici, kada će kapitalistički proizvodni postupci i veliki pronalasci ubrzo dovesti do pojave mašinizacije, kada je individualistički nastrojena građanska klasa, koja je zahtevala ukidanje svega što je sputavalo privredni život, počela da vidi u volji same jedinke osnovu države i da je proglašava za ono što je univerzalno u oblasti privrednog, društvenog i političkog života, društvo se ukazalo u svojoj osobenoj realnosti kao celina kojom upravljaju zakoni što ih je ono samo stvorilo (to mišljenje zastupali su Monteskje i Viko), i koja tvori svet za sebe (kao što je to Ruso smatrao).

U toj eposi čovek je u većoj ili manjoj meri jasno osećao da se otudio od prirode, i u isti mah bio je prožet željom da joj se vrati. Otuda su proizašli suprotni stavovi u vezi s tim pojmom prirode. Jedinka otkriva prirodnu istinu u najdubljem jezgru svog bića i tada je obuzima želja da sruši ustanovljeni društveni poredak kako bi ga zamenila poretkom koji ne iznevtrava prirodu. Ali ona u isti mah uvida da povratak u prirodno stanje nije mogućan jer su, razvijajući se, nauka i umetnosti uništile prirodne istine i vrline. Otuda je poteklo ogorčenje

Žan-Žak Rusoa, „filozofa“ za koga bi se reklo da protivreči prosvetiteljskoj filozofiji. Otuda su proizašla i oprečna reagovanja ovaploćena u optimističkoj veri u „prirodni“ napredak, s jedne strane, i, s druge strane, u romantičarskoj nostalgiji za prošlošću u kojoj je čovek bio blizak prirodi (obe ove teme ponekad su istovremeno prisutne u delima istih pisaca). Veoma produbljujući saznanje o toj protivrečnosti, Kant će svojim „kriticizmom“ registrovati i potvrditi raskid do koga je došlo između *ljudskog i prirodnog*, i otkriti da je on još dublji nego što se smatralo.

Drugo saznanje sastojalo se u tome što je zahvaljujući Viku i Kondorseu, XVIII vek otkrio neprestano kretanje u istoriji, dok je zahvaljujući Monteskjeu otkrio da se čovečanstvo stalno kreće napred i da se društva preobražavaju i umiru. Ljudski svet neprekidno *postaje*. Francuska revolucija je aktualizovala to kretanje. Galilej je otkrio ljudima da se zemlja okreće; godina 1789. otkrila im je da se ona kreće, da se *kreće* okrećući se — a upravo to predstavlja revoluciju. Ima nečeg novog pod suncem. U svojoj svakodnevnoj šetnji, koja je bila isto toliko pravilna koliko i kretanja zvezda, Kant je pravio zaokret na kenigsberškom nasipu. Ali Hegel je taj koji će konačno učvrstiti saznanje o neprestanom uzlaznom razvoju ljudskog sveta.

*Kant. Razdvajanje. Na kulturi zasnovani  
postulat*

Pre Kanta klasične filozofije su polazile od postavke da zahvaljujući ispravnom rasuđivanju — ili zahvaljujući emocijom prožetoj očiglednosti do koje intuicija dovodi — čovek može da otkrije istinu, to jest samu strukturu stvarnosti. Prema tome, one su polazile od postavke da između ljudskog i prirodnog postoji sklad, i da i jedno i drugo počivaju na istorodnom tlu. Tu postavku o njihovom skladu i istorodnosti srušio je Kant u svojoj *Kritici čistog uma* (*Kritik der reinen Vernunft*) pokazavši da ljudska misao ne odražava strukture stvarnosti. Naša predstava o svetu odražava strukture našeg „Ja“, tog ishodišnog realiteta koji uobličava iskustvo, ali ona sama prethodi svakom iskustvu; to „Ja“ čini je inteligibilnom pomoću kategorija razuma, ali ono je tvorac te inteligibilnosti. Onakav kakvog ga čovek opaža, svet je obezvređen, sveden na „pojavu“.

Kant je svojim učenjem doista izvršio u filozofiji preokret ravan onome koji je Kopernik izvršio u astronomiji, pošto je od tada sve počelo da se okreće oko struktura ljudske individualnosti. Onakav kakvog ga osećamo, predstavljamo i zamišljamo, svet je, po Kantu, proizvod čovekovih saznajnih moći.

S druge strane, Kant je prvi jasno formulisao norme na kulturi zasnovanog morala, koji zahteva da u svakoj svesti čovek vidi cilj, i da ona to odista i bude. Po Kantovom mišljenju taj moral naposljetku ponovo uspostavlja dodir s istinom po sebi. Ako se „stvari po sebi” nalaze izvan carstva čistog uma i osećanja, sa čovekom ih povezuju praktični um, etika. Drugim rečima, kultura, odnosno moral u kome je individualnost priznata kao cilj predstavlja bezuslovnu vrednost. Prema tome, Kant je svojim učenjem uzdigao individualnost na najviši stupanj u isti mah u ravni čistog uma i u ravni praktičnog uma. To uzdizanje individualnosti na najviši stupanj predstavlja u izvesnom smislu krunu prosvetiteljske filozofije.

Da bi se ostvarila vladavina ciljeva koju etika zahteva, Kant je izrazio u obliku postulata svoje ubeđenje o „pravu, pa čak i neophodnosti da se prihvati kao tačna pretpostavka o postojanju nekog života posle smrti”. Opovrgnuta u ravni čistog uma, pretpostavka o besmrtnosti postaje *postulat praktičnog uma*.

Tako se prvi put u istoriji ljudske misli dogodilo da jedan filozof ne tvrdi da besmrtnost postoji, nego tu besmrtnost zahteva, postulira, to jest jasno tvrdi da ona predstavlja antropološku potrebu. U izvesnom smislu može se reći da se s praktičnim umom krišom vraća besmrtnost duše koju je kritika čistog uma bila odagnala.

Ali upadljivo je da, polazeći od praktične nužnosti, to jest od etike — i, razume se, na potpuno drugačiji način — Kant u svojoj antropologiji i sâm dolazi do zahteva za besmrtnošću koji je još u preistorijsko doba izražavao „dvojniki”. Viđen iz te perspektive, dvojniki nam se ukazuju kao drevni predak „čistog Ja”. Ne obazirući se na duboku učiteljevu pouku, filozofi koji su posle Kanta nastavili da neguju idealističku tradiciju pokušaću da ponovo udahnu život tom „čistom Ja”, ali će oživeti samo jednu pojmovnu utvaru, lišenu mirisa, ukusa i osećanja. Takav idealizam potpuno prenebregava ili prezire ne samo ljudsko telo, nego i praktičnu, tehničku, društvenu i građansku delatnost, a da nje nije bilo on se nikada ne bi ni mogao javiti. On potpuno prenebregava ljudsko telo zato što očajnički nastoji da odstrani smrt i vreme iz transcendentnog subjekta. „Pošto su vreme i prostor kategorije, ni moje rođenje, ni moja smrt nemaju nikakav smisao<sup>4)</sup>.” Ukoliko se ljudski svet bude sve više menjao, utoliko će se i ta idealistička filozofija sve više okamenjivati u jednoj fanatičnoj nepokretnosti.

<sup>4)</sup> G. Siméon, „La naissance et la mort”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1920, p. 495, 515.

*Hegelovo viđenje smrti*

Dok Kant smatra da je spoljašnj svet, onakav kako je čulima doživljen i predstavljen, čovekova tvorevina, viđen iz Hegelove perspektive, taj svet *stvoren je za čoveka*.

Hegel je smatrao da će se priroda uklopiti u *istoriju*. Napredovanje čovečanstva osmisliće postojanje u svemiru. U okviru tog napredovanja smrt će dobiti veličanstveno značenje: ona više neće biti ono „ništa” o kome su govorili antički filozofi, nego će se u njoj videti nešto što ima racionalnu, biološku, društvenu i duhovnu funkciju. U eposi u kojoj je, zahvaljujući razvoju bioloških nauka, otkriveno da biološka smrt jedinke predstavlja zakon života vrsta, dok je, s druge strane, razvoj humanističkih nauka omogućio da se na iščezavanje društava, društvenih poredaka i ustanova gleda kao na etape u procesu razvoja civilizacije, smrt će biti uklopljena u jednu filozofiju prirode i ljudskog roda. Smrt je postala ono bez čega postojanje sveta i čovečanstva ne bi bilo moguće.

Iako je Hegel veoma retko upotrebljavao reč „smrt”, iako nikada nije „meditirao” o smrti, Aleksandr Kožev<sup>2)</sup> jasno je pokazao da smrt ima izuzetnu važnost u njegovoj filozofiji. Kožev ide čak toliko daleko da tvrdi kako „prihvatanje bez ikakvih ograda činjenice smrti, ili ljudske konačnosti koja je samo sebe svesna, predstavlja najdublji izvor svekolike Hegelove misli”. Po našem mišljenju, formulacija „prihvatanje bez ikakvih ograda činjenice smrti” mogla bi se isto tako primeniti i na Hajdegerovo egzistencijalističko učenje, a još bolje bi bilo reći da je tu u pitanju „dijalektičko opravdavanje bez ikakvih ograda nužnosti smrti”. U Hegelovoj filozofiji koja je činjenice „varila”, asimilovala zato da bi ih pretvorila u dijalektičke momente, smrt je brzo prestala da bude „činjenica”.

To ne znači da u toj filozofiji um ukida smrt. Dok je u epikurejskoj filozofiji razum potpuno razarao smrt, i dok su filozofi-enciklopedisti, gledajući na nju kao na nešto što je u skladu sa zakonima prirode, nudili viđenje smrti koje je još više umirivalo od viđenja što ga nude one religije koje propovedaju spasenje posle smrti (jer ta smrt nosi u sebi opasnost od večnog prokletstva), Hegel priznaje realnost smrti. Dijalektički um, odnosno *Vernunft* nasuprot *Verstandu*, sagledava smrt kao nešto stvarno, nešto što se zbiva, što preobražava, igra određenu ulogu u životnom procesu, što je „strašno” i što „para srce”. „Smrt”, kao što će to Fojerbah reći (i mada se te protiv religije uperene rečenice mogu okrenuti protiv njegove vlastite filozofije, a ponekad i protiv filozofije samog Hegela),

---

<sup>2)</sup> *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard.

„nije šala; priroda ne tera šegu; ona odista nosi barjak stvarne smrti“. „Priroda i život nisu komedija, nego tragična, ogromna drama bez intermeća).“

Za razliku od onih filozofskih shvatanja koja izbegavaju da se suoče s realnošću smrti bilo tako što je prosto-naprostu poriču, bilo na taj način što sebi obezbeđuju neki izlaz koji vodi nekoj maloj ili velikoj besmrtnosti, Hegelova filozofija uvodi uzbudljivo suočavanje sa smrću.

Ali Hegel neprestano ispoljava težnju da jaše na smrti ne dopuštajući da ga ona i u jednom jedinom trenutku izbací iz sedla. „Duhovni život nije život koji užasava pred smrću i koji uspeva da se u potpunosti sačuva od tog pustošenja, nego onaj život što podnosi smrt i održava se u njoj<sup>4)</sup>.“ Zbog te njegove težnje da zadrži misao u materinskim vodama smrti, ali ne prepuštajući pri tom ni pedalj terena iracionalnom, Hegelovo učenje predstavlja čudesni spoj tragičnog i racionalnog, antičke odlučnosti da se smrti gleda u oči i verskog shvatanja smrti u kome sija crno sunce umiranja. Toj sintezi daje pečat pomamno nastojanje nemačkog filozofa da uklopi smrt u ono što se umom može pojmiti, da je shvati kao funkciju, potrebu, nužnost.

Hegel izjednačava smrt s negacijom, to jest s onim što je možda najstvarnije u njegovoj filozofiji. Negacija je sami pokretač postajanja i u isti mah predstavlja sami način kretanja duha napred, izraz njegove slobode i istine koju on u sebi nosi. Duh („koji je duh samo onda kada se suočava s negativnim i kada ostaje u njemu“) uvek teži da negira pojedinačnost, konačnost, u kojoj mora da se otuđi zato da bi se ostvario, i iz koje treba da se iščupa da bi se u još većoj meri ostvario. Svaka konačnost zahteva da bude negirana, dok svaka pojedinačnost zahteva da se pretvori u opštost, i u tome se sastoji dijalektičko kretanje, to jest kretanje stvarnosti.

Smrt uvek predstavlja poraz nečeg pojedinačnog, a pobedu nečeg opšteg. Hegel je dobro uočio zakon životinjskih vrsta u kojima generička opštost slavi pobedu nad jedinkom. Ali umesto da, kao Šopenhauer, s gorkom ironijom govori o kukavnom položaju u kome vrsta drži jedinku, on čitavom svojom dijalektikom odobrava tu neophodnu smrt: „Kod životinje njenu osnovnu bolest i ključ njene smrti predstavlja nesaglasnost između nje same i onog što je opšte“. Ovdje opet srećemo onu staru misao, koju

<sup>3)</sup> Feuerbach, *Essence de la religion*.

<sup>4)</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.

su zastupali stoičari i sâm Spinoza, o neophodnosti smrti pojedinačnog bića da bi se zadovoljilo ono što je opšte. „Kako”, govorio je Epiktet, „znači li to da više neću postojati? — Ne i dalje ćeš postojati, ali u obliku nečeg što je potrebno svemiru”. Antička mudrost nikada nije umela da objasni tu potrebu. Hinduistička mudrost i na Spinozinom učenju zasnovane mudrosti proglasile su tu potrebu za opštu potrebu svemirske univerzalnosti, za potrebu da se uopšte negira pojedinačnost smrtnih bića. Ali taj zakon, koji nije bio izražen ni u kakvom određenom obliku, puštao je da mu kroz ogromna okca na njegovoj mreži iskliznu svekolika istorija, kultura, postajanje, ljubav, prijateljstvo, sve ono konkretno iz žive stvarnosti, a povrhu toga je i jednom „zvrčkom” odstranjivao problem ljudske individualnosti, bez koje ono opšte nikada ne bi moglo postati predmet mišljenja, ni želja, niti bi se moglo težiti njegovom ostvarivanju.

U odnosu na jedinku kao biološko biće, ono opšte nije, po Hegelu, neodređeni svemir, nego nadmoćniji oblik onog što živi, to jest vrsta. U svojim *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* Marks je jasno izrazio tu Hegelovu ideju: „Smrt se ukazuje kao okrutna potreba vrste nad jedinkom i reklo bi se da protivreči jedinstvu vrste; ali jedinka je samo determinisano generičko biće i kao takva je smrtna”. Hegel je uočio bitnu vezu između odnosa polova i zakona vrste i smrti: pošto se reprodukovala u drugom biću, jedinka umire (*Enciklopedija filozofskih nauka (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss)*). Ona je u isti mah sebe „negirala” i „prevazišla”. Prevazilaženje u smeru koji vodi onom što je opšte, jedinka ne ostvaruje samo umirući, nego i izazivajući smrt druge jedinke, to jest *ubijanjem*. Životinja koja proždire životinju što pripada nekoj drugoj vrsti (ili jedinka koja ubija drugu jedinku iz svoje vlastite vrste) želi da zasnuje svoju univerzalnost time što preuzima na sebe ulogu roda. Prema tome, u biološkoj smrti — bila ona prirodna ili nasilna — uvek se ispoljava dijalektika pojedinačnog i opšteg.

Ta dijalektika je glavni pokretač postajanja. Zimel je veoma dobro zapazio u svom delu *Pogled na život (Lebensanschauung)* da se „skrivni smisao Hegelove formulacije po kojoj svaka stvar povlači za sobom svoju suprotnost i potom, spajajući se s njom, proizvodi višu sintezu u kojoj ona, doduše, biva ukinuta, ali istovremeno stiče svoje pravo biće, možda nigde snažnije ne ispoljava nego u odnosu između života i smrti. Život sâm po sebi zahteva smrt kao vlastitu suprotnost, kao ono drugo zahvaljujući čijem pridruživanju on stiče svoje biće”.

Smrt uvek predstavlja prevazilaženje, nosioca potvrđivanja višeg reda: "Iznad te smrti prirode, iznad tog beživotnog omotača, uzdiže se jedna lepša priroda..." Hegel se divio mitu o feniksu koji se rađa iz svog pepela. Tu predstavu o smrti kao ponovnom rađanju on je smatrao najuzvišenijim otkrićem istočnjačke misli, jer nije znao da je ona, zajedno s predstavom o dvojniku, izraz najstarijeg ljudskog poimanja smrti, i da je on prvi filozof koji iz te osnovne antropološke teme izvlači sve što ona može da pruži, zahvaljujući svom sadržinskom bogatstvu i svom značaju.

Istočnjačka misao se, u stvari, samo vrtela u krugu u ciklusu koji su tvorili smrt i ponovno rođenje. Čak i evolucionistički materijalist Ču-Hi, najveći svetovni filozof koji se ikada javio u Aziji (živeo je u XII veku, a ponikao u dinastiji Song), morao je naposljetku sâm da se zadovolji postavkom o neprestanom ponovnom vraćanju svemira na početak svakih sto hiljada godina. Izraz „novi život“ Hegel je pak upotrebljavao u značenju *viši* život. Svaka nova pobjeda univerzalnosti predstavlja korak napred u kretanju Duha. Napredovanje Duha proteže se do u beskraj... sve dok se on u potpunosti ne ostvari.

Prema tome, smrt je kvasac života koji se kreće, a to je odlučniji i srčaniji, junačniji i pobedonosniji život. „Kratkog je veka i potpuno iščezava ne samo ono što je konačno, nego, s druge strane, ni iščezavanje i ništavilo ne predstavljaju kraj svega, nego sami od sebe iščezavaju". To iščezavanje nije plod prikrivanja smrti od strane razuma, nego predstavlja sastavni deo jednog konkretnog procesa: Smrt, Konačnost, Determinacija i Negativitet čvrsto su spojeni u racionalnoj filozofiji postajanja, u kome potvrđivanje i razaranje pojedinačnog neprestano zasnivaju jednu univerzalnost koja se ostvaruje u samom kretanju. Tako se metafizička nužnost (nužnost negacije) i biološka nužnost (postojanje roda koji prevazilazi jedinku) združuju da bi opravdale smrt. Da li one opravdavaju i ljudsku smrt? Izgleda da je opravdavaju. Odista, izgleda da Hegel u čovečanstvu vidi jedan rod, rod čija je vrednost još veća zato što na njemu počiva postajanje Duha, te prethodnice *Weltgeista*. Ona prema osnovnoj zamisli jednog veličanstvenog filozofskog romana u nastavcima, kreće ka cilju koji predstavlja njegovo apsolutno ostvarivanje. Tako Hegel ide čak toliko daleko da se raduje ratovima koji budeći smrt bude univerzalnost sklonu da zamre. Ali njegovo viđenje smrti bilo bi veoma skućeno kada bi metafizička i biološka opravdanja koja on za nju nalazi automatski važila i za ljudsku smrt, kada se on zadovoljavao time da u njima prirodni zakon vrste pristo-naprsto protegne na čoveka, kome je svojstveno upravo to da ustaje protiv smrti i da se oslo-



bađa vrste — i to utoliko pre što je na metafizičkom planu Hegelovo izjednačavanje smrti s negacijom samo donekle ispravno: svaka smrt jeste, doduše negacija ali svaka negacija ne znači smrt. Stoga bi u filozofskom razmišljanju mogao biti zadržan stav o neophodnosti negacije a da zbog toga smrt ne postane neophodna. Ako gusenica, da se poslužimo Hegelovim rečima, negira sebe da bi se pretvorila u leptira, ona ne umire zbog toga, te bi istinska dijalektika ljudske individualnosti podrazumevala takvu negaciju, to jest u neku ruku pravu smrt posle koje dolazi ponovno rođenje, a ne potpuno uništenje jednog konkretnog individualnog bogatstva koje koristi samo jednoj apstraktno zamišljenoj vrsti. Jer, nesklad između jedinke i vrste predstavlja antropološku istinu. A uostalom, kakvu korist vrsta ima od smrti jednog čoveka? Koje je to lepše rođenje bilo plod Hegelove ili Kantove smrti? Prema tome, onda kada Hegel čvrsto vezuje smrt za univerzalnost biološkog i duhovnog života, on samo nastoji da je ukine, kao što su to pre njega pokušavali da učine razni filozofi. Zbog toga se njegov sistem lako može oboriti: svaka individualna svest misli, ispunjena žestokim negodovanjem, da bi „postajanje” sasvim lepo moglo da teče dalje i bez njene smrti.

Smrt se uvek lako može opravdati kada se polazi od vrste. O tom pitanju Fojerbah je permanentno izneo svoj stav odbacujući svaku opreznost.

Po njegovom mišljenju smrt je, razume se, izraz sklada koji postoji u svemiru: „Mislilac odnosni pobedu nad smrću tako što je shvata kao slobodan i moralan čin, kao čin koji je slobodan u tom smislu što je u skladu s plimom i osekom univerzalnog života<sup>5)</sup>.” Smrt je čak ono što je najživotnije u životu. „Smrt prestano umire zbog toga što sama sebe negira, pa time postaje najnepobitnija potvrda apsolutne realnosti života<sup>6)</sup>.” Vidimo koliko se lako u Fojerbahovom razmišljanju javlja tema smrti kao ponovnog rođenja, koja se nadovezuje na temu dvojnika, na teme epikurejskog i stoičkog razmišljanja o smrti, pa čak i na neku vrstu Nirvane.

Ali iza tog neobičnog sinkretizma ukazuje se kod Fojerbaha jedno shvatanje koje, iako mu nedostaje dijalektičnost, ipak i samo doseže do onog nadahnuća koje je ispunjavalo mladog Hegela, daje tom nadahnuću još šire razmere i uzdiže ga u jednom viđenju sveopšte ljubavi.

<sup>5)</sup> Feuerbach, *Mort et Immortalité*.

<sup>6)</sup> Id., *ibid.*

Smrt postoji pre svega zato da bi obezbedila vladavinu ljudske ljubavi. „Smrt koja se stvarno doživljava neophodna je“, kao što Vilmen (op. cit., p. 258) odlično kaže, „zato da bi ljubav postala svesna sebe same. Ljubav negira samoživost, ali je uz to potrebno i da smrt to negiranje učini očiglednim“. Naša smrt je poslednji čin naše ljubavi“, uzvikuje Fojerbah<sup>7)</sup>.

Stoga Fojerbah kliče u slavu smrti: „Obožavajte smrt, gordi smrtnici, ponizite se najpre pred njom, neka vam žmarci što ih izaziva užasni strah pred njom prodru do srži u kostima, ubijte tako svoju samoživost: kasnije (?)<sup>8)</sup> ćete osetiti kako vam se u dušama pali sveti plamen pomirenja i kako ih obasjava sveta svetlost znanja i ljubavi.“

Prema tome, suprotstavljajući se hrišćanskom shvatanju smrti, Fojerbah tvrdi da ona „nije posledica oskudice i siromaštva, nego plod punoće i zasićenosti“. Kao neprestano prinošenje jedinki na žrtvu rodu, ona je znak ljudskog bogatstva.

Od koje li su to neobične punoće, od koje to čudne ljubavi i od koje to čudnovate zasićenosti umrle milijarde ljudskih bića koje su istrunule pod zemljom? Čim dignemo pogled s knjiške smrti da bismo netremice gledali u oči stvarnoj smrti, Fojerbahova euforija sama od sebe potpuno iščezava.

#### *Stavljanje na kocku vlastitog života*

Da li je malo trebalo pa da mladi Hegel krene u tom smeru? Nije baš tako bilo: on je, istina, pokušao da opravda *ljudsku* smrt polazeći od dijalektike ljubavi, ali ne od one bezgranične ljubavi o kojoj Fojerbah govori, nego od ljubavi među ljubavnicima, koja povlači za sobom „prevazilaženje“ u detetu, to jest smrt. Tu nije u pitanju samo dijalektika obnavljanja vrste, koja je zajednička svim bićima sposobnim za polno razmnožavanje: „U braku postojeći rod nije ovaploćen u detetu (onako kao što se u životinjskom carstvu, u odnosu među mužjakom i ženkom, on ovaploćava u njihovom mladunčetu), nego u njegovim roditeljima“. Roditelji-ljubavnici ostvaruju sintezu svoje ljubavi u detetu, i u njemu vaspitavanjem obezbeđuju produžavanje života svoje svesti. Samim tim što sebe pobeđnički prevazilaze, oni sebe osuđuju na smrt...

Ali, Hegel je, po svemu sudeći, kasnije ostavio po strani tu sladunjavu, mehaničku dijalektiku,

<sup>7)</sup> U zborniku Fojerbahovih članaka: *Qu'est-ce que la religion?* koje je Everbek 1850. godine preveo na francuski.

<sup>8)</sup> Ovaj znak pitanja nije Fojerbahov, nego naš.

koja je, uostalom, i toliko malo računa vodila o stvarnosti, o osobinama koje dete nasleđuje od roditelja, o besplodnosti, o celibatu, itd. Dete će u Hegelovim očima prestati da opravdava ljudsku smrt, ill će je opravdavati u drugom planu, povrh ostalog. Izgleda čak da se, zalažeći u godine, Hegel sve neumoljivije vraćao metafizičkoj dijalektici smrti, podređujući sve više jedinku onom univerzalnom koje je oličeno ne u smrti, nego u *državi*...

Ipak, i pored toga ostaje nepobitno da je u svojoj *Fenomenologiji duha*, tom secištu romantizma i prosvetiteljske filozofije iz njegove mladosti, s jedne strane, i idealističke sistematizacije iz njegove starosti, s druge strane, Hegel izložio u opštim crtama istinski genijalno i po našem mišljenju neoborivo opravdanje jedne vrste smrti kao nečega što samoj individualnoj svesti izgleda nužno, ali ne u odnosu na „rod” ili državu, nego u njenim vlastitim očima i sa stanovišta njenog vlastitog nastojanja da dosegne do univerzalnosti.

Tu je u pitanju bezuslovna nužnost (ili barem bezuslovna neizbežnost) stavljanja života na kocku.

U sukobu svesti (o kome se toliko govorilo) što se, kao što je poznato, završava uspostavljanjem odnosa u kome jedna strana postaje gospodar, a druga rob, Hegel opisuje onaj presudni istorijski trenutak kada svaka samosvest l:oja želi da iznudi od druge svesti da je „prizna”, treba da stavi život na kocku u borbi što je protiv nje započinje. Svaka od te dve svesti može da potvrdi svoju univerzalnost samo ako svest onog drugog čoveka prizna u njoj svest koja u sebi nosi univerzalnost. „Prema tome, ponašanje obeju tih samosvesti tako je određeno da one borbom na život i smrt dokazuju sebe sebi samima i jedna drugoj<sup>\*)</sup>.” Svaka od njih dokazuje sebe sebi samoj kao totalitet (to jest kao individualnost) samo istrajavajući u svom stavu sve do smrti. Svaka od njih može doznati da li je ona druga totalitet (odnosno individualnost) samo ako je nagna da u toj borbi ide sve do smrti.”

Prema tome, bez stavljanja života na kocku individualna svest ne bi u izvesnom smislu mogla da se *prekali*, to jest da *da dokaza o svojoj vrednosti*.

Možemo dakle reći da, s obzirom na smrtnu opasnost koje sa sobom nosi svaki život što zahteva da bude proživljen, onaj ko bi pokušao da u najvećoj mogućnoj meri izbegne stavljanje života na kocku, nikada ne bi upoznao život;

<sup>\*)</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, p. 159.

strah ili osrednjost sprečavaju čoveka da živi. Junak jednog romana Mišela Lerisa kaže: „Pošto sam se bojao smrti, mrzeo sam život” (Aurora). Jung je posle mnogih drugih zapazio da se „one iste osobe koje se u mladosti boje života kasnije boje smrti<sup>10)</sup>”. Staviti život na kocku znači sudelovati u nečemu, a sudelovati u nečemu znači živeti. Strah od života znači strah od smrti, a strah od smrti znači strah od života. Živeti znači svesno stavljati svoj život na kocku.

Ali tu je u pitanju stavljanje života na kocku, a ne sama smrt. Ovo razlikovanje ima najveću važnosti, ali Aleksandr Kožev ga prenebregava. Hegel je, međutim, jasno ukazao na to da „u tom iskustvu (to jest u borbi dveju svesti na život i smrt) svest o sebi otkriva da joj je život isto toliko neophodan koliko i čista samosvest”. Hegel dodaje da je već samo stavljanje života na kocku dovoljno da omogući ljudskom biću da se ostvari; ono biće koje je stavilo svoj život na kocku i izbeglo smrt može da živi kako dolikuje čoveku<sup>11)</sup>. To je, uostalom, očigledno: stavljanje života na kocku ima smisla samo za onog ko je posle toga ostao živ.

Iz toga proizlazi zaključak da neminovna, slepa, despotska, u vlastitom telu doživljena, obavezna, gola biološka smrt ništa ne može da opravda, jer se „u smrti po sebi ne može otkriti koren smrti za sebe<sup>12)</sup>”. Nasuprot tome, jedino je stavljanje života na kocku u stanju da opravda ono od čega se smrt želi opravdati, zato što je jedinka pristala, izabrala ili želela da stavi svoj život na kocku. Podvrgavajući se tom iskušavanju, individualnost iskušava sebe samu i dokazuje se pred sobom dokazujući sebi svoju slobodu.

Zamisao stavljanja života na kocku javila se, po Hegelovom tumačenju, kao dijalektički momenat u onom stadijumu istorije koji je prethodio ustanovljavanju robovlasništva i udario temelje tom sistemu. Ipak, možemo da pokušamo da, kao što je to Kožev učinio, izvučemo svu mogućnu antropološku sadržinu iz čina stavljanja života na kocku, ali mi ćemo pri tom ići drugim putem: nećemo tumačiti Hegela, nego ćemo, ukoliko je to moguće, izvući teoriju stavljanja života na kocku iz onog što njegove analize podrazumevaju.

Svest, o kojoj Hegel govori, zamišlja da se kroz borbu na život i smrt koju vodi ne bi li izdejsvovala da bude priznata može potvrditi samo tako ako uništi ili podjarmi suparničku svest. Prema tome, tu je u pitanju „varvarska” svest,

<sup>10)</sup> Jung, *Phénomènes occultes*.

<sup>11)</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.

<sup>12)</sup> Vuillemain, *op. cit.*

to jest svest koja svoju individualnost (ili svoju univerzalnost) zasniva samo nauštrb ostalih individualnosti (ili univerzalnosti). Varvarska svest potvrđuje se ubistvom, ratom, odmazdom, porobljavanjem<sup>18)</sup>.

Ponovimo još jednom: varvarstvo nije animalnost, nego odbacivanje kulture ostalih ljudi. Hegel je bio gotovo opčinjen antropološkim značenjem ubistva. Negacija ga je toliko oduševljavala da je gotovo nesvesno „izvalio“ ovu neobičnu rečenicu: „Negativno, to jest sloboda, to jest zločin“. Ali on nije otišao dalje u svom genijalnom naslućivanju.

Ipak, Hegel je otkrio dijalektičku vezu zbog koje koren varvarstva predstavlja koren kulture, i obratno. Doista, prava dijalektika kulture proizlazi iz odnosa između gospodara i roba, a sâm taj odnos, koji je određen stavljanjem života na kocku, to jest ratom (što ne predstavlja голу apstrakciju, pošto rob, kada se pomenuti odnos posmatra u okviru istorije, nije ništa drugo do neprijatelj), stvoriće kulturu. S jedne strane, postavši „sopstvenik“, pa time i „dokon čovek“, gospodar je položio temelj svojoj individualnosti; tako počinje da postoji kultura gospodara: on raspolaže slobodnim vremenom, njemu pripadaju zadovoljstva, umetnička dela, život ispunjen lepotom. Ali, s druge strane, pošto mora da radi, rob postepeno postaje gospodar organske prirode, stručnjak. Sad je on postao sposoban da za sebe zahteva univerzalnost koju gospodar poseduje.

Lakomislenost gospodara koji je izgubio vezu s onim što je konkretno (to jest s radom), i, s druge strane, istrajan rad kojim rob podriva njegovu vlast, pripremaju oslobođenje roba. Pomoću čega će se ostvariti to oslobođenje? Da li pobunom roba, novom revolucionarnom borbom na život i smrt? Ono što Hegel podrazumeva u svojoj analizi odnosa između gospodara i roba, Marks će izričito reći u svojim radovima.

Tako u svom razvoju kultura prolazi kroz stupanj varvarstva ovaploćenog u borbi na život i smrt i u porobljavanju drugog čoveka i stupanj nove borbe na život i smrt, to jest revolucije. Govoreći o varvarstvu zahvaljujući kome se gospodar „prosvećuje“, i o zahtevu koji rob ističe da ta kultura pripadne njemu, Hegel je već ustanovio shemu — istini za volju, ona je pojednostavljena — klasne borbe i značenja koje ona ima sa stanovišta kulture.

Tako se, izašavši iz okvira u kojima je Hegel ostajao, sada suočavamo s problemom stavljanja života na kocku viđenog sa stanovišta „prosve-

---

<sup>18)</sup> Vidi četvrtu glavu, „Ubistvo i stavljanje života na kocku“, u našem Opštem uvodu.

ćene" svesti. Pod izrazom „prosvećena svest" podrazumevamo ne samo onu svest koja želi da se svestrano kulturno razvije i da, radi ostvarenja tog cilja, sruši tiraniju gospodara, nego isto tako i onu svest koja, pošto je postigla da u jednoj naprednoj civilizaciji bude u većoj ili manjoj meri priznata, želi da i svesti što su još podjarmljene steknu slobodu i ne miri se s tim da postoje ljudi koji ne bi bili priznati kao ljudi.

„Prosvećena" je ona svest koja, kao što je to sâm Hegel lepo rekao, „ume da svim svojim činovima dá obeležje univerzalnosti". Ona može u potpunosti da se potvrdi samo ako želi da se i ostale svesti potvrde. Ona je suprotna svesti gospodara, jer zahteva priznavanje, puni razvoj i slobodu u isti mah za sebe i za ostale svesti, jer zahteva pravo i za drugog čoveka, jer jednom reći zahteva da kultura bude ostvarena u ljudskom svetu. Društvo jedinki, u kome ne bi postojalo nikakvo tlačenje, nikakvo „iskorišćavanje čoveka od strane čoveka", „prosvećena" svest vidi kao cilj što ga treba ostvariti u budućnosti a to je u stvari viđenje Karla Marksa koje je na logičan način do kraja razvilo sve što je Hegelova antropologija u sebi nosila.

Gledano s tog stanovišta, na koje onaj Hegel što se bio priklonio pred pruskim duhom nije hteo da se postavi, čovek s prosvećenom svešću stavlja život na kocku da bi drugom čoveku omogućio da se potvrdi pomoću kulture. Jer varvarski svet pruža otpor! Varvarstvo i kultura su do te mere povezani da je ne samo put koji je kultura prevalila kroz istoriju vodio kroz varvarstvo (to jest kroz civilizaciju gospodarâ), nego je, pored toga, kultura primorana da se protiv varvarstva bori silom, to jest varvarstvom, što drugim rečima znači da se ona stiče na varvarski način: kultura pretvara ljude u varvare pošto se i ona služi ubistvima, a ta varvarska ubistva ih civilizuju, pošto se pomoću njih osvaja ono što je univerzalno.

Prema tome, u svekolikoj povesti i u današnjem svetu stavljanje života na kocku predstavljalo je i predstavlja za prosvećenu svest neku vrstu antropološke „obaveze". Svako univerzalno potvrđivanje, svaki univerzalni zahtev i dan-danas podrazumeva u našem varvarskom svetu stavljanje života na kocku. Razume se, ne biva pogubljen svaki mali ili veliki Galilej, svaki onaj koji istinu baca ljudima u lice. Treba računati s glupošću varvarstva, s *njegovom uobraženošću ili njegovom slabošću*: ono je moglo da ne shvati ili da prezre reč junaka istine kome ne oduzima život, ili koga samo učutkuje. Ta reč može i skrivati svoje pravo značenje iza nekoliko poniznih izjava: postoji bogata i slavna tradicija koju su svojim ponašanjem ustanovili

oni znameniti mislioci što su skrivali istinu koju su otkrili i izbegavali da stave život na kocku zato da bi njihova misao živela.

Prema tome, to stavljanje života na kocku nije neograničeno, smrt nije neizbežna, ali njen mač se diže pred slobodnim duhom lišenim predrasuda onda kada je on pred samim sobom obavezan da se odluči između dve mogućnosti: da stavi život na kocku, ili se odrekne svog zahteva, to jest samog sebe. Prema tome, odlučujući se da bude ono što je, on prihvata da stavi život na kocku. „Svoju slobodu možemo sačuvati samo stavljajući život na kocku<sup>14)</sup>. „Čvrsto povezano s tim zahtevom, to stavljanje života na kocku prenosi na njega oreol kojim je samo ovenčano, svoju vrednost, svoju ukorenjenost; iz njega izvire „dostojanstvo<sup>15)</sup>” svesti koja zahteva kulturu.

Tako neprestano postojanje kroz istoriju neopodnosti da se život stavlja na kocku dobija celovit kulturni i antropološki smisao: u stavljanju života na kocku ovaploćava se sama ljudska pustolovina. Bez tog izlaganja smrtnoj opasnosti, sve bi bilo odveć lako, pa prema tome izlišno, pa dakle i nemoguće. Ne samo individualni, nego i kolektivni život, delanje i uspeh predstavljali bi jedino nešto što ne zahteva nikakav napor ni čvrstinu. Kultura ima smisla jedino ako predstavlja borbu na život i smrt protiv sveta prirode, životinjskih nagona i varvarstva izvan čoveka i u njemu samom. Varvarstvo je ono što ubija, a kad ne bi ubijalo ne bi bilo varvarstvo, nego bi već bilo kultura; ili, bolje rečeno, kultura ne bi postojala zato što je ljudi nikada ne bi postali svesni, a možda i zato što nikada ne bi postali prosto-naprosto svesni: „Kad smrt ne bi postojala, bilo bi čak teško razmišljati o filozofskim pitanjima”, kaže Šopenhauer. Stavljanje života na kocku vezano je za postavljanje temelja kulturi, za postavljanje temelja univerzalnoj vrednosti jedinke, za *ostvarivanje* i za *realnost* jedne i druge, jedne u drugoj. Ali, ponovimo to još jednom, stavljanje života na kocku nije isto što i smrt.

Podstaknuto željom za ostvarivanjem vladavine kulture, stavljanje života na kocku traži od nas da se u isti mah čuvamo straha od smrti i da je se neprestano grozimo; junak koji teži ostvarivanju vladavine kulture stavlja život na kocku zato da bi u onoj zamišljenoj tački do koje želi da dopre ukinuo smrt. Stavljanje života na kocku, za koje više ne bi postojalo opravdanje

<sup>14)</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.

<sup>15)</sup> Sa žaljenjem upotrebljavam tu reč, jednu od najbedastilijih u žargonu kojim se današnja etika služi. Dovoljno je da čovek pomisli na to kako konkretno izgleda dostojanstveno držanje pa da uvidi koliko je reč „dostojanstvo” smešna.

u „prosvećenom” svetu, može se, prema tome opravdavati jedino kao nešto što ostvarivanje kulture neophodno zahteva. Kao i onaj mladi Spartanac što je bio podvrgnut iskušavanju s lisicom, kao i svesna ličnost koja, po Hegelovom mišljenju, može da živi onako kao što čoveku dolikuje tek pošto je stavila život na kocku, tako i pobedničkoj kulturi, koja bi kroz istoriju sama sebe svesno prihvatila i koja bi se prekalila, ne bi više bilo potrebno stavljanje života na kocku. Ali možda bismo mogli pretpostaviti da će se, gledano iz perspektive ostvarene kulture, ukazati druge mogućnosti za stavljanje života na kocku, to jest i dalje ona ista mogućnost. Možda... U poslednjem delu ove knjige moći ćemo da pokušamo da osvetlimo ovo pitanje... U svakom slučaju, jasno je da za one koji ne mogu da ga izbegnu, stavljanje života na kocku postaje sve besmislenije otkako se u čovečanstvu začela ideja kulture, te ako oni stavljaju život na kocku upravo zato da bi ukinuli sâm taj besmisleni čin, onda to znači da već stolicima zemlju prekrivaju leševi ljudi koji su nepotrebno žrtvovali svoj život.

I tako, kada je u pitanju trojaka nužnost smrti o kojoj Hegel govori, to jest bezuslovna metafizička nužnost smrti koju duh zahteva, bezuslovna biološka nužnost smrti koju nameće vrsta, i bezuslovna nužnost stavljanja života na kocku radi ljudskog napretka i potvrđivanja individualnosti, možemo reći da ona prva počiva na neosnovanom izjednačavanju smrti s negacijom, a da druga počiva na istini što važi za životinje, dok je čoveku svojstveno da tu istinu odbija da prihvati; jedino treća nužnost ima ljudsko obeležje, i jedino je ona utkana u istoriju, u logiku napretka; ali kultura koja u obliku postulata iznosi tezu o besmislenosti i nekorisnosti smrti zahteva da se ljudi oslobode smrti.

Prema tome, vraćamo se Kantovom, na kulturi zasnovanom, postulatu. I doista, idući naizmenično putevima kojima su Kant i Hegel išli u svojim filozofskim razmišljanjima o smrti, kantovac i hegelovac Georg Zimmel dolazi naposljetku do tog postulata.

*Zimmel*

Onda kada tvrdi da smrt predstavlja „formu” života, Zimmel nagoveštava Hajdegerovo tumačenje smrti. Smrt, naime, istovremeno predstavlja samo organizovano bivstvovanje i njegov prestanak, to jest njegovo nebivstvovanje. Prema tome, ona je „urođena životu još od onog trenutka u kome on počne da se ispoljava”. Smrt se ne ukazuje na samrti, nego postoji još od samog rođenja: „Ovaj život koji trošimo da bismo se približili smrti, trošimo i zato da bismo joj umakli, podsećajući time na ljude koji bi



krupnim koracima brzo išli po palubi broda nasuprot smeru u kome on plovi<sup>16)</sup>". Život bi bio potpuno drugačiji kad ga smrt ne bi pratila još od samog njegovog početka, nego bi se javljala samo na njegovom kraju<sup>17)</sup>".

Život bi tada bio drugačiji, to jest ostao bi na stupnju na kome se larva nalazi, ne bi otišao dalje od jednog nižeg oblika: onakva kakvu je Zimel vidi, smrt, u stvari, predstavlja onu dijalektičku nužnost o kojoj je Hegel govorio. „Onakav kakav nam je neposredno dat, život ne pravi razliku između svog toka i svojih sadržina<sup>18)</sup>". Zbog doživljaja smrti čvrsto jedinstvo i uzajamna povezanost između života i njegovih sadržina bili su raskinuti. Ali prolazni život dostiže svoj vrhunac upravo u sadržinama neprolazne vrednosti<sup>19)</sup>". Smrt omogućava životu da prevaziđe svoju vlastitu ograničenost i da stvori vrednosti: „Zahvaljujući tome što smrt razdvaja sadržinu života od njega samog, njegove sadržine mogu da nadžive njegov prestanak". Smrt je doista antiteza zahvaljujući kojoj nastaje viša sinteza života; smrt „negira" život, a nju samu „negiraju" vrednosti.

U svom razmišljanju o smrti Zimel na ovom mestu uvodi ljudsku individualnost, videnu istovremeno u njenoj istoričnosti (to jest u njenoj relativnosti) i njenoj apsolutnosti: čovekovo „Ja" nije sastavni deo onog što je u životu neposredno dato, nego predstavlja proizvod dijalektike života i smrti. „Na početku svog razvoja „Ja" je najtešnje povezano — kako u svojoj subjektivnoj svesti, tako i u svom objektivnom biću — s osobenom sadržinom procesa života. Ako se, s jedne strane, proces života odvaja od sadržina života, usled čega one stiču određenu vrednost izvan dinamičke činjenice da ih je jedinka ugradila u svoje svakidašnje činove, s druge strane proces života omogućava da se „Ja" odvaja od njega, tako da ono postaje sve različitiije... odvajajući se tako (kao nešto što bivstvuje nezavisno i kao nezavisna vrednost) i od sadržina koje su u početku u potpunosti ispunjavale naivnu svest". Tako se jedinka, koja je proizvod istorije, potvrđuje kao vrednost.

Tada individualnost-vrednost zahteva da „i smrt bude prevaziđena". Idući putem kojim je Hegel išao, Zimel naposljetku i sâm dolazi do Kantovog zahteva za besmrtnošću: u onoj meri u kojoj se oslobađa sadržina onog što je prolazno i slučajno, „Ja" zahteva za sebe besmrtnost koja bi, „onakva za kakvom žude mnoge umne osobe,

<sup>16)</sup> Simmel, *Mélanges de philosophie relativiste*, p. 170.

<sup>17)</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>18)</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>19)</sup> *Ibid.*, p. 173.

značila njegovo potpuno oslobađanje od onog što je slučajno u osobenim sadržinama života<sup>20)</sup>.

U tim okolnostima smrt bi trebalo da bude samo granica iza koje bi jedino „Ja” samo sebe dalje određivalo. Najprivlačnije rešenje ovog problema Zimel vidi u seljenju duša, zahvaljujući kome potpuno iščezavanje u ništavilu biva izbegnuto, dok smrt postaje sastavni deo procesa individualizovanog života. Prema tome, duboka originalnost koju je Zimel ispoljio u svom shvatanju ovog pitanja sastoji se u tome što je on uvideo kako jedinka, to relativno biće, uspeva da se s pravom postavi kao apsolut, i kako u isti mah posle toga zahtev za besmrtnošću proizlazi kao kakav postulat iz onog što je predstavljalo „vrednost” smrti.

Prema tome, humanistička (antropološka) filozofija smrti uzalud uklapa smrt u stalno kretanje napred života ili kulture, kretanje koje bi zahtevalo smrt kao nešto što je neophodno, ili bi je opravdavalo. Kada tu filozofiju pratimo u stopu vidimo da ona naposljetku dovodi do neizbežnog odbacivanja smrti od strane individualnosti. Ona stidljivo iznosi u vidu jednog postulata zahtev za besmrtnošću čovekovog „Ja”, kao što Kant i Zimel to čine, ili pak dovodi do jednog na kulturi zasnovanog shvatanja ljudskog i stavljanja života na kocku, shvatanja koje se naposljetku suprotstavlja i biološkoj neminovnosti smrti. Praktični um o kome Kant govori, izražava u čistom vidu antropološki zahtev za besmrtnošću, onaj stari zahtev dvojnika. Isto tako, antropološke sadržine shvatanja smrti kao događaja praćenog ponovnim rođenjem, koje su dobile svoj najviši izraz u Hegelovoj filozofiji, zahtevaju u ravni ljudske individualnosti negaciju negacije, to jest „prevazilaženje smrti”.

Ali smrt, kako izgleda, ne želi da dopusti da bude prevaziđena, pošto ljudi i dalje umiru. Ona se oglašivala o pozive koje joj je filozofija posredno upućivala. Onda će nastupiti „kriza u razmišljanju o smrti”. Očajanje i nihilizam zavladaće u onoj meri u kojoj čovek bude odbacio imperativ kulture i odvojio ih od svog antropološkog bezuslovnog zahteva za besmrtnošću (koji samo zahvaljujući njima ima nekog smisla).

(S francuskog preveo BRANKO JELIĆ)

---

<sup>20)</sup> Ibid., p. 174.

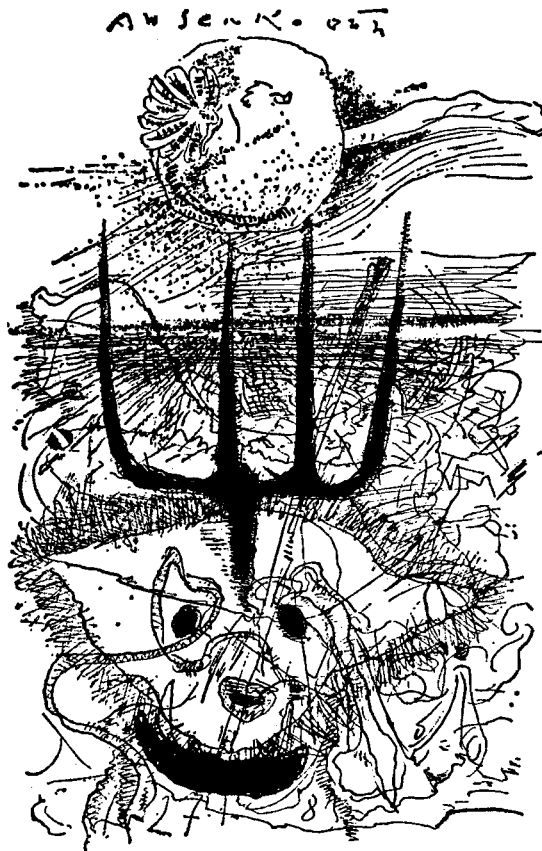
---

II DEO

---

# KULTURNA POLITIKA

---



---

*Marksistički centar Beograda i časopis Kultura organizovali su krajem maja 1980. razgovor o kulturnoj politici u samoupravnom društvu. Iako su zakašnjenjem, od ovog broja počinjemo s objavljivanjem tekstova sa ovog razgovora smatrajući da njegov karakter i sadržaj nisu u međuvremenu izgubili aktuelnost. (Napominjemo da svi prilozi nisu autorizovani).*

*U istoj rubrici objavljujemo i dva priloga sa Skupa stručnjaka o razvoju kulturnih politika u Evropi, koji je u organizaciji UNESCO-a održan decembra 1980. u Helsinkiju. Dva učesnika tog skupa, Ričard Pajm i Žan-Mari Mekli, odazvali su se na naš poziv i poslali nam svoja uvodna izlaganja.*

*U priložima i domaćih i stranih autora razmatra se problematika kulturne politike u različitim društvenim sredinama i verujemo da neke iznete ideje mogu da deluju podsticajno. U časopisu ćemo rado objaviti nove priloge na ovu temu.*

---

# RAZGOVOR O KULTURNOJ POLITICI

---

**UČESNICI: R. ĐOKIĆ, B. PRNJAT,  
M. BOGIĆEVIĆ, D. RUPEL, T. DRETAR,  
Č. MIRKOVIĆ, K. ČAVRIŠ**

---

**RADOSLAV ĐOKIĆ:** Uzimajući reč na početku ne smatram sebe uvodničarem nego prvim po redu učesnikom u raspravi te otuda želim da dam nekoliko napomena u vezi sa današnjim temama, onako kako ja vidim ovu inače obimnu problematiku kojoj se može pristupati za različitih stanovišta i koja se može različito obrazlagati.

Ne želim ovom prilikom izlagati stavove i donositi sudove koji će provocirati. Namera mi je da ukazem na neke konstante i pravilnosti kulturne politike. Otuda ovo izlaganje neće biti izazov nego poziv na temeljitu i argumentovanu raspravu o ovom pitanju koje se danas sve češće postavlja u svim sredinama, ne samo u kulturnim krugovima. Postavljanje ovih pitanja danas nije podstaknuto nekom ekscesnom situacijom što ide u prilog konstruktivnom dijalogu. Oslobođena, dakle, jednog takvog pritiska, naša rasprava može da bude kritičnija prema širim i trajnijim pojavama u kulturi. To što ovaj razgovor, sticajem okolnosti, nije izazvan nekim incidentom, ne vodi nas zaključku da se nalazimo u „bezekscesnom stanju”, i da naš kulturni život ne prate ni promašaji ni neželjeni tokovi. Pitanje se, međutim, postavlja da li će se rasprava voditi posle ekscesa, ili će se o okolnostima i kulturnim prilikama prethodno analitički raspravljati, široko objašnjavajući kulturni kontekst i teorijske činioce koji uslovljavaju ove pojave.

Da bi o ovome pitanju — kulturna politika — imala decidan stav, mora se temeljito raspraviti suština, mesto i uloga marksističke kritike u samoupravnom društvu. Nije retko da se kod nas o kritici govori kao o činu ili kao rezultatu

---

odgovarajuće kritičke stvarnosti, pri čemu se gubi iz vida njen dublji smisao, naime, da je ona proces u kojem se aktivno i aktivistički valorizuje postojeće i prevladavaju dovršeni modeli koji se pretvaraju u obrasce i okamenjuju svaku revolucionarnu i radikalnu misao.

Pitanje marksističke kritike, kulturnog i materijalnog stvaranja je toliko ozbiljno da se nijednim svojim delom ne može zaobići kad je reč o kulturnoj politici i o marksističkoj misli uopšte. Marksistička kritika danas nije postigla onaj stepen razvoja koji se može smatrati zadovoljavajućim. Ona se ni po obimu, ni po kvalitetu nije toliko razvila da bi nedvojbeno postala dominantna u svesti pojedinaca i čitavog društva. Ona je još uvek deficitarna u odnosu na stepen razvijenosti kulturne prakse i postignutih umetničkih ostvarenja. Mnoga su područja kritički još neosvetljena, mnoge pojave čekaju na promišljeno kritičko osvetljavanje.

Ovaj manjak marksističke kritike ne prati nas od juče, nije to specifičnost samo sadašnjeg trenutka. Diskusije o angažovanosti i tendenciji u umetnosti i o njenoj socijalnoj funkciji započete su još između dva rata i ti fenomeni još nisu definitivno osvetljeni, još uvek u kritičkom mišljenju probija svojevrсна ortodoksija koja hoće da se nametne kao najbliža kulturnoj politici, kao njena desna ruka. A dešava se, takođe, da je i sama kulturna politika prisvaja i da progovori njenim jezikom za koji smo čvrsto bili uvereni da je zaboravljen. Ne čuju li se danas u izvesnim prilikama reči iz staroga rečnika: tendencija, tipično, pozitivni junak i sl., u nekim polemičkim prilikama. One izvanredno konotiraju sa idejom u političkoj pozadini, koja naročito motri na kretanja u kulturi.

Marksističku kritiku ne smemo zatvoriti u naš kulturni krug, čemu smo skloni u izvesnim prilikama, podstaknuti svešču da razvijamo autentično samoupravne društvene odnose i da smo u tom pogledu društvo bez predsedana. A takvih sredina, sa kojima na ovom planu, možemo da se povezujemo, ima više, a naročito su za nas prihvatljive one u kojima se progresivno i levo orijentisana marksistička misao toliko razvila da se sa pravom može govoriti o pojavi moderne duhovnosti.

Savremena kritička misao nije jednoznačna i ne može u celini biti pokrivena pojmom društvene kritike, jer se u njoj gubi ono što se javlja kao umetnička kritika, odnosno kao kritika pojedinih umetnosti. Najširi pojam koji bi bio korespondentan jeste kritika kulturnog stvaranja, pod pretpostavkom da je u njemu sadržana i umetnička kritika, kao i kritika pojedinih umetnosti. Deficitarnost marksističke kritike kulturnog stva-

ranja u bilo kom obimu i na bilo kom nivou uvek ostavlja odgovarajući prostor za malograđanski raspoložene i orijentisane krugove koji se onda javljaju sa svojom ideologijom i politikom i uporno nastoje da to proglase kulturnim i umetničkim programom očišćenim i od ideologije i od politike.

Ovoj zameni teza jedino se može doskočiti ako se na vreme uoči socijalna podloga na kojoj se razvijaju ova shvatanja i ako se blagovremeno sagledaju svi oni događaji i zbivanja prouzrokovana ovakvim načinom ponašanja.

Kritička misao podstaknuta pomenutim procesom ne sme da se svede na pragmatizam i da bude usmerena na rešavanje pitanja isključivo političke prirode. Znači, ona ne sme biti u tom smislu politizirana, dnevna i svakodnevna, ne sme etiketom da zameni argumentaciju, nego se mora upustiti u smela traganja i to ne samo za formalnim svojstvima duhovnih tvorevina nego i za njihovim dubljim estetskim smislom, za totalitetom njihovog pojavljivanja, pri čemu se nameće i njihova virtuelnost, ono što delo nosi kao poruku, kao viziju sveta, ali realnu viziju u kojoj čovek jasno može da sagleda sebe i svoj položaj u budućnosti.

Mnoga pitanja o kojima govorim, trajno su ugrađena u *Program Saveza komunista* Jugoslavije, koji je, nesumnjivo, neprevaziđena i trajna inspiracija. Načela u *Programu* koja se odnose na kulturno stvaranje imaju svoju istorijsku zaslugu, ne samo za našu društvenu sredinu, nego i za međunarodni radnički pokret. Zahvaljujući smelim zahvatima u domenu duhovnosti, u domenu marksističke kritičke misli, *Program* je predmet interesovanja savremenog teorijskog kritičkog mišljenja; on je dobro poznat progresivnim intelektualcima u svetu, koji sa razlogom očekuju nove doprinose u daljem produbljivanju ideja koje su u njemu pokrenute. Ovo nije njihova puka nada, nego i realna mogućnost i jedinstvena šansa našeg samoupravnog društva kome je kritika imanentna.

Kad se danas govori o marksističkoj kritici, a naročito ako zahtev dolazi iz redova Saveza komunista, često smo skloni da je izjednačimo ili makar dovedemo u vezu sa apologetikom, sa nečim što je u svojoj suštini antipod kreativnosti.

Zadatak marksističke kritike, međutim, ne sastoji se u tome da po svaku cenu brani sređenu političku kvalifikaciju, bez obzira koliko se i da li se ona podudara sa načelima ove kritike. Marksistička kritika ne znači apriorno pristajanje na svaku političku ideju, kao što ne znači ni negiranje ove ideje po svaku cenu.

Sa ovim se pitanje marksističke kritike ne iscrpljuje, već započinje zajedno sa odgovorima za kojima treba tragati. Ostaju mnoga pitanja u kulturnoj sferi koja su idejne prirode. Kulturna praksa je izbacila i još uvek izbacuje na površinu, manje ili više vidljive pojave idejne ravnodušnosti i neutralizma, nespremnosti da se o pitanjima egzistencijalnog značenja raspravlja na specifičan i konstruktivan način. Pojedini stvaraoci i stvaralačke grupe zatečeni su nedovoljno pripremljeni za ozbiljne razgovore o umetničkom stvaranju, njegovim estetskim vrednostima i idejnim opredeljenjima, mestu u društvu i društvenoj ulozi. Nije daleko iza nas vreme kada je bila zanemarivana uloga subjektivnog faktora i radničke klase u kulturnom stvaranju, čije je prisustvo u politici, privredi i rešavanju drugih društvenih problema, bilo znatno i vidljivo. Ovo vreme nije iza nas toliko daleko, a da njegovi recidivi ne mogu oživeti i danas, i to u dva pravca:

u pravcu daljeg previđanja ove uloge, čime jaz između radničke klase i kulturnog stvaralaštva postaje sve veći i dublji i u pravcu apsolutizovanja i preneglašavanja njene uloge pri čemu se gubi iz vida stepen razvoja i protivrečnosti u biću radničke klase, sa još uvek prisutnim ostacima najamne psihologije i objektivnim okolnostima koje uslovljavaju pojavu zaostale svesti. U tom pogledu još nisu prevaziđeni, nekada veoma prisutni, kriteriji u kulturi, a koji su izraz ovakve svesti o razumljivosti i pristupačnosti umetničkih dela širokim slojevima.

Kulturni život kod nas još uvek je opterećen monopolizmom, koji se najčešće javlja u onim krugovima koji su najduže ostali nezahvaćeni demokratskim i samoupravnim procesima. Ovi krugovi su ravnodušni na istaknut princip o estetskom pluralizmu i zanemaruju ga često političkim merilima i pritiscima. Stvaralačke grupe se ne formiraju i ne deluju po afinitetima, sličnostima i srodnostima umetničkog postupka, nego najčešće po principu sposobnosti zahvatanja, participiranja u političkoj moći i u sistemu političkog odlučivanja o raznovrsnim pitanjima i na različitim nivoima, bilo da je reč o uticaju na umetničku kritiku, na sistem nagrada i javnih priznanja, ili na neke druge društvene i materijalne pogodnosti i privilegije.

U ovom valja tražiti i jedan deo razloga što se stvaraoci dosta sporo uključuju u samoupravne odnose, tamo gde udružuju svoj rad. Otpore valja tražiti i na drugoj strani, u zatvorenosti organizacija kulture i u nerazvijenosti samoupravnih odnosa u njima.

Pitanje kulturne politike postavlja se, smešta se u odnos kultura — politika — ideologija, te bi možda ispravnije bilo govoriti o kulturi i politici,



ili politici u kulturi, odnosno kulturi u politici, te otuda o političkoj kulturi a ne zapravo o kulturnoj politici.

Mi smo neposredno posle rata, imali veoma izrazitu pojavu nacionalne, socijalne, ekonomske, političke emancipacije, što je kulturno stvaralaštvo podsticalo na svojevrstni pragmatizam i utilitarizam. To nije ostalo bez posledica koje se i danas osećaju i pored toga što su 50-te godine bile ispunjene lomovima na liniji savladavanja, prevazilaženja ovog pragmatizma.

Postoji uverenje da se neposredno posleratno razdoblje u kulturi prirodno uklapalo u revolucionarni romantizam i imalo svoju pravu funkciju u njemu. Na taj način se umanjivalo značenje uvezenih shema i kanona, koji su dominirali našom kulturnom stvarnošću toga vremena. Previđan je takođe, i neuspostavljen kontinuitet sa progresivnim predratnim stvaralaštvom koje je bilo levo orijentisano i u mnogo manjoj zavisnosti od spoljašnjih kulturnih faktora.

Šira društvena potreba, koja se posle 50-tih godina nametala, da se kultura oslobodi stroge zavisnosti od socijalnog konteksta, usmerila je jedan broj kritičara i stvaralaca na područje formi, čime se problem estetskih vrednovanja sveo na analizu formalnih karakteristika, zapostavio se socijalno-politički idejni kriterij, čime je kultura sve više pritiskivana na periferiju, sve je više sektorski uokviravana. Prodor ekonomskog i političkog činioca na čelo društvenih interesovanja uslovljen je brojnim objektivnim okolnostima, ali i dejstvom onih subjektivnih snaga koje su stvaralaštvo svodile na formalno pitanje, te se na takav način izgubio onaj totalitet koji u najboljem značenju karakteriše kulturno stvaralaštvo, u kojem se ispoljavaju sva svojstva tog stvaralaštva.

Ovo ne znači da glavni uzrok ovoj tendenciji treba tražiti isključivo u kulturnom stvaralaštvu. Ovde je u prvom redu reč o zakonitostima nedovoljno razvijenih društava da ekonomski činilac pređe svoje prirodne granice i da kulturnoj nadgradnji ograniči njeno prirodno dejstvo. Kulturna politika u ovom kontekstu ne sme da se pasivizira i da bez ikakvog otpora pristane na postojeće stanje. Njena uloga se sastoji u tome da što efikasnije razvije različite sadržaje kulturne svesti koji bi aktivno uticali na ukupne društvene preobražaje. A to znači da u kulturnom stvaralaštvu pored marksističke kritike o kojoj je bilo govora, treba stvarati povoljne uslove za demokratizaciju, za dalje prodore samoupravnih odnosa i u tom pogledu se ne sme kasniti sa ovim procesima koji su u drugim delovima društva već poodmakli. U našim prilikama demokratizacija kulture nije i ne sme da

bude formalno pitanje. Ona mora biti dovedena u tesnu vezu, upravo ona mora biti konstitutivni elemenat samoupravne društveno-ekonomske stvarnosti.

Na demokratizaciju kulture danas gledamo kao na širok proces koji zahvata sve segmente društvenog života. Ona se ne može poistovetiti samo sa nekoliko tokova, ma koliko oni bili opšti i dalekosežni. Otuda o demokratizaciji kulture treba govoriti sa stanovišta velikih i trajnih dostignuća u pogledu širokog povezivanja sa novim ideološkim preobražajima zasnovanim na sistemu vrednosti i ideala, koji su utemeljeni u programsku orijentaciju Saveza komunista. Proces demokratizacije kulture odlikovao se istovremeno, time što su radnička klasa i većina stanovništva sagledavali važnosti kulturne tradicije koja je postala neizbežan činilac promena u društvenoj svesti.

Međutim, ovo područje još nije u potpunosti zahvaćeno progresivnom teorijom kulture. Još uvek dolazi do revalorizacije zasnovane na građanskoj historiografiji koja nam je ostavila u nasleđe pogrešno interpretirane stavove i izvedene zaključke o nacionalnim kulturama i njihovom prožimanju u ravnopravnim okolnostima, o društvenoj uslovljenosti kulturnog stvaranja i o interakciji društvenih prilika i stvaralačkog postupka.

Drugim rečima, neke pojave, izuzetno važne za biće naše kulture, još su uvek obavijene maglom odakle nam se nameću svojom izvitoperenošću i nakaznošću. Prošlost, ako hoće da izvrši svoju stvaralačku funkciju, ne bi valjalo ni mnogo dugo, ni mnogo intenzivno da traje, kao što ni njeno trajanje ne bi trebalo skratiti. U prvom slučaju prošlost može, kako to Marks kaže, kao mora da pritiska mozak živih, a u drugom, da stvori osećanje nečeg nedovršenog, nedorečenog i neproživljenog, tako da izmiče pravi i potpuni kontakt sa kulturnom prošlošću. To je jedan od razloga za pojavljivanje ideja koje su u suprotnosti i sa prošlošću i sa stvarnošću. Ovakvo tlo je najpovoljnije za razvoj klica nacionalizma.

Dakle, demokratizacija kulture nije proces koji se autohtono odvija neprekidnom uzlaznom linijom. Ona se odvija i uz mnoge otpore a i u stalnom je sukobu sa konzervativnim tendencijama. Ali, demokratizacija nije neka magična moć koju možemo prizivati u svakoj prilici i neprilici, nego stalno kritičko i revolucionarno prevazilaženje postojećih ograničenosti kojih će biti sve manje ukoliko je veći deo društva spreman da usvoji autentične vrednosti kulture i njenu kritičku suštinu. Pitanje usvajanja ovih vrednosti nije futurološko pitanje nego društveno aktuelno pitanje u najširem smislu.

Dovoljno je pomenuti samo nivo pismenosti, odnosno nepismenosti pojedinaca i čitave društvene zajednice. Ključ za istinsku demokratizaciju kulture nalazi se u poznavanju odnosa i protivrečnosti savremene kulture, što ne znači da se automatski isključuje kulturna prošlost o kojoj je prethodno bilo govora. Prošlost, pa ni kulturna, ni najmanje se ne dovodi u pitanje. Stvar je u tome da ona ne postane preokupacija, da ne potisne one brojne elemente žive savremene kulture koja se, takođe, ne može prihvatiti bez ostatka. Ovde upravo stupa u dejstvo već pominjana marksistička kritika čija je uloga da znalački, uz primenu strogih kriterija, sistematično obilje kulturnih činjenica, veoma neujednačene vrednosti.

Za demokratizaciju kulture poseban značaj ima eksperimenat koji ovde ne znači puki pokušaj da se iznađe nova i neočekivana mogućnost za ispoljavanje nekog sadržaja. Eksperiment ovde treba shvatiti kao stalno otkrivanje i traganje za novim. U tom pogledu svako autentično umetničko stvaranje prema definiciji je eksperiment, s tim, što krajnju vrednost pokazuju samo njegovi najbolji rezultati.

Kad govorimo o eksperimentisanju, o stvaralačkom traganju u savremenoj kulturi sa stanovišta njene demokratizacije, onda mislimo na učešće najkreativnijih slojeva u njemu, čiji se krug stalno širi sa tendencijom da obuhvati sve pojedince u kojima postoji latentna mogućnost za kulturno samoispoljavanje. Ako se kao samoupravno društvo budemo dobro organizovali, ako budemo obezbeđivali dovoljne pretpostavke za pomenute stvaralačke procese, izbeći ćemo ono čega se tako mnogo bojao Hajne, upozoravajući da će demokratizacija ubiti poeziju i obrnuto, da će poezija ubiti demokratiju. Demokratija u kulturi ne znači postojanje jednog tipa i jedne forme kulturnog ispoljavanja. Ona, pre svega, pruža podjednake mogućnosti svima da aktivno učestvuju u svim vidovima kulturnog stvaranja.

Demokratizacija kulture u našim savremenim okolnostima, neodvojiva je od procesa udruživanja rada koji predstavlja dalje pomeranje samoupravnog toka. Mi smo od centralističko-administrativnog stanja, preko saveta i fondova za kulturu došli do samoupravnih interesnih zajednica koje su važna etapa u daljem oslobađanju kulture od etatističkog najamnog odnosa. Sadašnja faza u kojoj se nalaze ove zajednice nije neopterećena različitim protivrečnostima. Međutim, snažno se afirmisao jedan novi činilac — udruženi rad — koji se doduše tek razvija ali sadrži u sebi sve elemente za stvaralačko krčenje novih prostora. Kulturna politika je u jedinствenoj prilici da iskoristi ovu šansu i njen je

krupan zadatak, nesumnjivo, da organizuje progresivne samoupravne snage kako bi ovaj princip postao dominirajući u našoj kulturnoj stvarnosti.

U našoj višenacionalnoj zajednici razgovor o kulturnoj politici, o demokratizaciji, decentralizaciji kulture ne bi bio potpun ako se ne bi pokretalo pitanje nacionalnih kultura i njihovih prožimanja. Svaka autentična kultura koheziona je snaga kulturnog pluralizma. To opet ne znači da svaka nacija ne treba da traga za svojim kulturnim identitetom i samosvojnošću. Od toga koliko će se kultura jedne nacije razviti, zavisi i razvoj čitave složene društvene zajednice, svih njenih delova. Svako zatvaranje kulture ozbiljno bi narušilo biće svake nacionalne kulture. Razvoj kultura jedne nacije može samo da obogati kulturu druge, putem stvaralačkog prožimanja, koje je moguće samo u uslovima potpune ravnopravnosti, odnosno relativne izjednačenosti u pogledu nivoa razvijenosti svake nacionalne kulture. Ukoliko se proces prožimanja odvija a da prethodno nisu ispunjeni pomenuti uslovi, može doći do nametanja vrednosti jedne kulture drugoj, pa samim tim i do akulturacije, što znači, da se jednoj manje razvijenoj kulturi nametnu vrednosti i obrasci druge, razvijenije. Zatvorenost kultura po pravilu formalizuje veze pojedinih kultura. Otuda pojava manifestacionih, nazdravičarskih i svečarskih oblika ovog povezivanja. Formalizovanje tih odnosa u znatnoj meri otežava demokratske procese koji treba da omoguće dalju afirmaciju samoupravnih odnosa.

Sa ovih nekoliko napomena samo sam nabrojao teme koje mogu da budu i predmet daljih razgovora, koje mogu da budu podstrek iznošenju različitih pa i oprečnih mišljenja.

**BRANKO PRNJAT:** Rekao bih da je sam pojam kulturne politike prilično zamagljen i da je pod znatnim pritiskom tradicionalnih određenja. Prenebregava se često njegova slojevitost i višeznačnost, duboka i raznovrsna zavisnost od prirode datog društva, od potreba i interesa vladajućih društvenih snaga i kulturnih tradicija itd.

Uopštene definicije, mislim, da zanemaruju raznovrsnost kulturnih ciljeva i interesa, raznovrsnost ideoloških, političkih i drugih pristupa problematici kulture.

Stoga mi se čini, da se glavne karakteristike kulturne politike mogu vidjeti, pre svega, kroz manje ili više uobličene njene glavne modele, kao što su: građanski, administrativni, samoupravni itd.

Kulturnu politiku često tretiramo kao skup tehnika. Trebalo bi, mislim, sagledati i drugu

stranu pojma, trebalo bi sagledati celokupno polje odnosa politike i kulture, bitne polarizacije, odnose, međuticaje, pa i djelovanje kulture i politike na samu osnovicu društvenog života. Čini se da jedan prostor sve više ostaje otvoren, eksponiran kao posredno polje naučnog istraživanja. Kulturna politika se tako pretvara u mogućnost posmatranja istraživanja kulturnih pojava i procesa sa jednog posebnog stanovišta, tj., u zavisnosti od politike i svega onoga što ona znači i podrazumijeva.

Uticaj politike na sferu kulture ima dugu tradiciju, pa se može reći da je politika pratila kulturu kao senka u svim fazama razvoja klasičnog društva i da je ona bez sumnje i na bitan način uticala na tokove stvaralaštva.

S druge strane, sama kultura djelovala je, takođe, i na politiku, doduše, manje primjetno i vidljivo. Ceo taj prostor uzajamnih djelovanja i zavisnosti, ali pre svega djelovanja politike na kulturu jeste i prostor koji ne pokrivaju, ili periferno pokrivaju postojeća naučna istraživanja, postojeće naučne discipline.

U oblast kulturne politike, opet spada i stvaranje svih onih materijalnih, institucionalnih i drugih pretpostavki razvoja kulture u šta valja ubrojati i planiranje kulturnog razvoja itd. Sve to u velikoj mjeri ukazuje na potrebu da se odluke u ovoj sferi temelje na naučnim saznanjima i predviđanjima, tj. da se kulturna politika sve više naučno utjemeljuje.

Drugo, neophodno je jasno identifikovati ciljeve i sredstva kulturne politike. Ti ciljevi su zavisni pre svega, od ciljeva i interesa onih društvenih snaga koje ih definišu. Oni su svakako, u kontekstu dubokih socijalnih promjena i potreba. Oni nisu neke trajno fiksirane, nepokretne tačke, već njih određuje umnogome i karakter društvenih odnosa i borbi, kulturne težnje vodećih društvenih snaga, stepen razvijenosti stvaralačkih snaga, nivo kulturne razvijenosti, itd.

Kulturna politika je u tom sklopu i politika izbora, politika selekcije, politika favorizovanja jedne a zanemarivanja ili potiskivanja neke druge mogućnosti. Paralelno sa ciljevima pojavljuju se i sredstva kulturne politike bilo da su ona stimulatívna ili represívna. Primjena ovih sredstava otkriva prirodu svake kulturne politike i načine da se ona realizuje.

Treće, bitno pitanje u razmatranju kulturne politike u samoupravnom društvu jeste pitanje socijalističke revolucije i kulture, odnosno, pitanje same kulturne revolucije kao dijela socijalističke revolucije.

Kulturna revolucija, po mom mišljenju, nije sporedna niti prateća komponenta socijalističke revolucije, već u izvjesnom smislu njeno središte. Univerzalni modeli kulturne revolucije ne postoje. Svaka autentična revolucija ima svoj sopstveni program kulturnog preobražaja zavisno od kulturnih tradicija, ekonomske razvijenosti, pa i obrazovanja, itd. Kooptiranjem kulturne revolucije potvrđuje se neautentičnost same socijalističke revolucije. Osnovni smisao samoupravne kulturne politike jeste razbijanje monopolnog posredovanja između materijalne i kulturno-duhovne proizvodnje, jeste postavljanje odnosa između materijalne i kulturne proizvodnje na novoj osnovi, što predstavlja polaznu tačku u mijenjanju stalne prirode i karaktera ljudskog rada i razvijanja stvaralačkih obilježja u svakom ljudskom radu.

Kulturna politika koja favorizuje kulturu kao sektor, kao instituciju i dekoraciju socijalne realnosti, ostaje u plićacima tradicionalizma i manipulacije. Ona kulturna politika koja polazi od čovjeka i njegove potrebe da zagospodari cjelinom svoga rada i svojih stvaralačkih mogućnosti, dobija realnu šansu da doživi obrt i postane politika kulture. Jer tada se gubi potreba za kulturnom politikom koja bi značila spoljašnje usmjeravanje, odnosno, podređivanje stvaralačkih procesa spoljašnjim ciljevima.

Četvrto, najsuptilnije pitanje svake kulturne politike, pa i u samoupravnom društvu, jeste pitanje odnosa prema sferi kreacije, prema sferi nastajanja i valorizovanja novih vrijednosti. Oduvijek je politika težila da zagospodari ovim domenom i da stvaralaštvo usmjeri u određenom pravcu, odnosno da stvorene vrijednosti iskoristi u sasvim konkretne ideološke i političke svrhe. Stvaralaštvo je stalno bilo izloženo spoljašnjim pritiscima ali ono je i uvijek po prirodi svoje autentične moći težilo da izbjegne zamke unaprijed postavljenih zahtjeva i ciljeva, zamke služnja određenom interesu.

Time se samo potvrđivala nesvodljivost kulturnih, stvaralačkih mogućnosti na političke i ideološke šeme i propise. Između izvjesnosti političkih ciljeva i nepredvidljive, hirovite igre stvaralačkih mogućnosti oduvijek je postojao nepremošćen i nepremostiv jaz. Težnja određene politike da kreativnom činu da izvjesnost u određivanju ciljeva i konačne svrhe djela znači i kraj kreacije kao nepredvidljivog polja mogućnosti, kreacije kao avanture duha.

Samoupravna kulturna politika ne određuje niti može da odredi ciljeve i svrhe stvaralaštva, ali ona isto tako ne može da oстане samo posmatrač onoga što se u domenu stvaralaštva zbiva. Ne postavljajući okvire stvaralaštva ona, podstiče

istraživački i kritički duh, nastajanje novih humanističkih vrijednosti i radi na tome da novostvorena vrijednost uđe u život.

Kulturna politika, autentična i demokratska, usmjerena je ka podsticanju i omogućavanju novih vrijednosti, koje se stvaraju u svim oblastima života i rada, u materijalnoj i duhovno-kulturnoj proizvodnji.

Ravnopravan položaj učesnika u definisanju kulturne politike u principu eliminiše dominaciju svake spoljašnje monopolske moći, jer bez slobodnog izbora ciljeva i sredstava kulturne politike nema ni slobode kulture.

Peto — kulturna akcija, deo je kulturne politike. Kulturna akcija razara zatečeni, zaokruženi, okamenjeni duhovni horizont, ona teži da isprovocira prigušenu, pritajenu kulturnu potrebu. da umesto zatečene vrijednosti ponudi novu, višu i sadržajnije vrijednost. Kulturna akcija ima za cilj da ukloni rastojanje između stvorene i društveno verifikovane kulturne vrijednosti i postojeće kulturne potrebe.

Svaka akcija koja eksploatiše zatečenu kulturnu potrebu, koja ne razara duh zatečenog i ne otvara put prema novoj kulturnoj potrebi, ne može se nazvati kulturnom akcijom. Tek onda kada kao rezultat takve akcije ostane i probuđena i nova i viša kulturna potreba, proširena zainteresovanost za kulturnu vrijednost, ili otkrivena mogućnost za susret s njom, može se identifikovati njen kulturni smisao. Ona provocira, dakle, utrnula, nerazbuđena ljudska čula, ona teži da ih otvori prema novim vrijednostima.

Kulturna akcija ima ambiciju da podstakne čovjekovu duhovnu radoznalost koja je uveliko izgubljena podjelom i otuđenošću ljudskog rada i da čovjeka uvede u prostor autentičnog, estetskog doživljavanja, u prostor same kulturne kreacije. Dakle, kulturna akcija ne može da se identifikuje sa kulturnom politikom niti ona može da zameni odsustvo kulturne politike. Bez oslonca na demokratsku kulturnu politiku, međutim, ona se gubi u mnoštvu neosmišljenih pokušaja i tone u more praktičizma.

Kulturna politika, dakle, podrazumijeva konfrontaciju, realitete i mogućnosti i ona je okrenuta i usmjerena prema mogućem. Ali, kulturna politika bez kulturne akcije nije mnogo više od skupa principa i pravila, od skupa želja i projekata, koji ne dopiru do ostvarenja istinskog kulturnog identiteta.

---

MIODRAG BOGIĆEVIĆ: Drug Prnjat je već odredio nekoliko čvornih tačaka pojma kulturne politike kod nas, ja bih samo postavio opservaciju. Valja reći pre svega, da umesto ranije, često mistifikovanih sadržina i shvatanja kulture i stvaralaštva, u današnjem vremenu, kod nas, prisustvujemo bitno novom odnosu i stvaranju sasvim drugačijih opservacija kulture. To je jedno previranje koje još nema sasvim precizne obrise kod mnogih stvari, ali, radi se o tome da neki vidovi kulture koji su na jednoj neutemeljenoj tradicionalističkoj osnovi apriorno imenovani kao kultura i po sebi kao vrednosti, danas se razgrađuju, često, i mi smo svedoci i sudeonici nastajanja jednog suštinski novog gledanja odnosa i prakse u ovim ljudskim delatnostima. Ti odnosi izgledaju često ljudima koji se bave profesionalno kulturom, kao minimiziranje pojedinih delatnosti, ili gotovo, kao umanjivanje smisla kulturnih delatnosti.

Međutim, to je privid, iako, ima problema i te vrste.

U stvari, izdvojenost kulture od smisla i realnosti čovekovog života i rada, bila bi posledica njene vekovne pozicije kao dela otuđenog viška vrednosti i raspolaganja društvenom reprodukcijom. Samoupravni socijalizam, i njegova kulturna politika, zato ne donosi samo menjanje pogleda na opšti smisao kulture, niti samo nova shvatanja o njenom podružljivanju, demokratizovanju, dostupnosti radnom čoveku i čitav niz pojmova koje upotrebljavamo u tom konceptu, jer onda bi to bila jedna samo želja, ponavljam, da uostalom, i u drugim epohama, ako to pažljivo pratimo, i u drugim sistemima, kao cilj ljudi koji progresivno i demokratski misle.

Međutim, sada nije stvar u lepim željama. Reč je o bitno novom odnosu raspolaganja tim vrednostima, njihovom pravom ispoljavanju i smislu, o tome da čovek koji stvara te vrednosti u svim oblastima, materijalnim i duhovnim, o njima istovremeno i odlučuje, uključivši se tako u raspolaganje celokupnom sopstvenom egzistencijom, svojom sadašnjošću i budućnošću.

Takvo jedno duboko menjanje ljudskih odnosa, koje se ostvaruje u dužem procesu i u upornom istrajavanju, uz stalnu akciju organizovanih svesnih snaga društva, u savlađivanju mnogih tradicionalističkih ostataka, inercija i otpora, doista je revolucionaran čin koji i u kulturi kao delu društva, treba shvatiti u ključnom ishodištu koje proizilazi iz suštine koncepta i prakse samoupravnog socijalizma. A ishodište je, pre svega, u tome, da je kultura neodvojivi deo društvenog rada, da njeno mesto i značaj nisu sami po sebi veći ili manji od ostalih društvenih



delatnosti, ali da se u svojim brojnim osobenostima treba da mere i potvrđuju stvarnim dostignućima i istinskim vrednostima, a ne kao predodređene više sfere ljudskog ispoljavanja, kao što se to uobičavalo da kaže povodom kulture. Takav realan odnos, višestruko je značajan. Njime se danas u našem društvu uz sve poteškoće stvaranja kritičkih odnosa, uz sve manipulacije koje se javljaju u sferi kulture javljanjem i pseudo-kulture, počinju ipak da skidaju lažne predrasude i fiktivni oreoli, a dolazi do isticanja mnogih novih vrednosti, kroz istoriju klasnog građanskog društva često zanemarenih, podcenjenih i potisnutih.

Osnovni smisao ovakvog novog položaja kulture, kulturne politike, je pre svega u mogućnosti njene stvarne identifikacije sa sveukupnim čovekovim stremljenjima i radom. To znači, neophodno odbacivanje institucionalne odvojenosti kulture kao sektora i profesije. Ako je kultura neodvojivi organski deo udruženog rada, uključujući i sam kontekst realnog ljudskog rada po svom javljanju, ostvarenjima i vrednostima, onda je onaj deo ostvarivanja čitave ljudske suštine gde je stalno osvajanje novih prostora slobode, među prvim zahtevima, u trajnoj povezanosti čoveka i društva. Tako se i sam sadržaj pojma kulture daleko više širi, prevazilaze se nasleđene predrasude, ograničenosti buržoaskog i etatističkog socijalističkog društva logikom unapređivanja realnih društveno-ekonomskih odnosa, čiji smisao obeležava upravo pojam humanističke težnje ka slobodi u svim oblicima konkretnog čovekovog položaja u društvu.

Ovakvim odnosima, na nov način, vidimo i širi smisao stvaralaštva i postaju razumljive mnoge konstante stvaranja koje su trajne i koje se potvrđuju kroz istoriju.

Međutim, nije reč o takvim osobenostima, koje su zbiljske za svaki stvaralački cilj, posebno za umetnost, koji je po prirodi duboko ličan i neponovljivo subjektivan.

Te posebnosti kao nepresušne lepote i dalje ne samo traju, nego ih i našim sudelovanjem i odnosom i dalje razvijamo, izražavamo i na nov način podstičemo. Reč je, u stvari, o tome da o tim vrednostima kada su izražene kao rezultati, ne govorimo izvan šireg ljudskog i opšte izdvojenog ljudskog konteksta, niti neovisno od čovekovog interesovanja i želja, i njegovih životnih preokupacija široko i stvaralački shvaćenih onakvih kakvi u biti i jesu, a u tom je i istorijski interes radničke klase.

Negirajući zablude takozvane masovne kulture i elitizma, koje su kod nas još uvek česte, možemo reći da je svaka istinski kulturna delatnost,

a i umetnost, kao njen deo, naglašena i kao stvarna i izuzetna vrednost, ali istodobno dostupna upravo u srazmeri sa tom svojom stvarnom vrednošću sve širem krugu ljudi.

Elitizam, pak, mi shvatamo kao nametanje izvesnih produkata koji svojim stvarnim karakterom ne predstavljaju novo i stvarno dostignuće, nego umesto toga, ili upravo, zbog toga, na razne načine hoće da se predstave kao nedostupnost, kao svojina i privilegija manjine. To je, u stvari, produkt snobističke uobraženosti i izdvojenosti. Tako elitizam, slično kiču i ostalim surogatima, tzv. masovne kulture, kao njihovoj drugoj krajnosti, možemo ubrojati u one prividne proizvode koji se predstavljaju do te mere suptilnim i specifičnim da su jedino stvar tobožnje pozvanosti pozvanih, aristokratske preciznosti i salonske građansko-elitističke zatvorenosti.

Istinska kultura i stvaralaštvo u socijalističkom samoupravnom društvu, međutim, uz nužnu pretpostavku trajnog obrazovanja i vaspitanja ukusa ljudi, uvek su otvoreni prema čoveku, društvu i vremenu. Tek u tom neposrednom ili posrednom dodiru, one će nalaziti svoj pravi smisao i način postojanja i ta borba i to istrajavanje je suviše teško i dugoročno. Tu se raskriva u stvari, složeno čovekovo biće u načinima njegovog raznovrsnog ispoljavanja, a ne samo u institucionalnim i tradicionalnim komunikacijama kulture, tu se, u stvari, ispoljava dejstvo čoveka u skladu sa bezbrojnim mogućnostima njegovog iskazivanja.

O toj demokratičnosti kulture, jednom prilikom je Breht napisao: „Govorim iz iskustva, kada kažem, nikada se ne treba bojati dolaženja pred proletarijat sa smelim i neobičnim stvarima. Samo ako su one u vezi sa stvarnošću”. Uvek će biti obrazovanih ljudi, poznavalaca umetnosti koji će nastojati da se tu uguraju s tvrdnjom — to narod ne razume — ali nastavlja Breht — narod nestrpljivo odbacuje u stranu te ljude i sporazumeva se direktno sa umetnicima i smisao komunikacije umetnosti jeste da se ostvaruje bez nepotrebnih posrednika i birokrata i dogmatiziranih shvatanja kulture koja se, u stvari, anticipira i ovim Brehtovim stavom, kao jedno od važnih obeležja novog smisla i sadržaja kulture i danas kod nas u našem društvu.

Međutim, tu sada nastupa jedan veliki problem, o kome je drug Đokić govorio. Prepoznavanje i raspoznavanje istinskih vrednosti, onih koje zaista obeležava humanističko opšteljudsko i autentično značenje i to nije nimalo jednostavno. Demokratizacija kulture kod nas i njeno podruštvljavanje u tom smislu, kada ona postaje sadržaj i interes svih ljudi, znači, neophodnost

i ovih razlikovanja. Prema tome, postoji bezbroj varijacija i mogućnosti, u stvari, jedan opšti problem vrednovanja vrednosti, kojima je stvaralačka kritika osnovni tumač i bitan činilac.

Antonije Gramši je jednom prilikom pisao, da kritička aktivnost uvek mora imati jedan pozitivan vid u tom smislu, što bi morala u delu koje ispituje osvetliti neku pozitivnu vrednost koja ako nije umetnička, može biti kulturna, i tada neće toliko vredeti pojedinačno delo, izuzev izuzetnih slučajeva, koliko bi bila skupina svrstana po kulturnim tendencijama.

Ovakva razlikovanja o kojima govori Gramši, umetničkog i kulturnog u društvenom smislu, takođe, su vrlo značajna i kod nas i još uvek se nedovoljno na njih obraća pažnja, jer se danas dešava da se u ime neke aktuelnosti, umetničkim proglašava ono što to doista nije i obrnuto, da se zanemaruju iznimna dostignuća zato što svojim akcentima nisu naglašeno aktuelna. Kao što se poput kula od karata sve više ruše tradicionalistička shvatanja, odnosi i pojmovi shvatanja i kulture, u samoupravnom socijalizmu i samopojam kritike, zbog toga mora da primi nove dimenzije. On mora da bude vrlo otvoren, da se ne zadržava na klasičnim vrednostima samo umetničkog stvaralaštva, nego da se proširuje u rasvetljavanju mnogih novih kulturnih fenomena.

Taj posao se istina odvija sporo, uz mnoge nedoslednosti, ali, će sve više postajati jedan od imperativa definisanja pojmova kulture socijalističkog samoupravnog društva. Tako kritika neće biti samo subjektivna projekcija i rasuđivanje o delu, nego istovremeno i društveni čin.

To više neće moći biti besprizivni sud pojedinca za kojim još i danas čeznu konzervativni duhovi, iako se mora težiti da sud bude što provereniji i tačniji. To postaje pre svega, sled sudova koji se talože, šire i jačaju u priviranju i otkrivanju trajnijih istina, približavajući se u tome svom višestrukom ispoljavanju i stvarnijoj oceni, ako, kao što znamo, apsolutna već nije moguća.

Zasnovanost takvog kritičkog rasuđivanja na osnovama otvorenog marksističkog pogleda na svet, pri tome je jedan od nezaobilaznih postulata, što ne znači bilo kakvu šablonu, nego upravo obrnuto, otvorenost, nedogmatičnost, strast, angažovanost, smelost, znanje i darovitost izricanja, pojmove koji danas nisu u marksističkoj kritici odveć često naglašeni. Mi marksističku kritiku danas imamo, ali nemamo dovoljno kreativnu marksističku idejnu kritiku i umetničku kritiku. Govorenja, da osnova marksizma mi imamo dosta, ali nemamo dovoljno stvaralačkih individualnosti koje su spremne da se na

jedan duboko ličan način određuju prema mnogim novim fenomenima kulture danas; da se kritički distanciraju od nekih pojava koje prate kulturu a koje to nisu, a da istovremeno mnogo smelije podržavaju one nove procese koji donose stvarne rezultate. Taj kritički način, dakle, kritike kao društvenoga čina, omogućiti će da se razvija situacija kulturne politike koja će odstranjivati bilo kakve simplifikacije, bilo akademističko-privatiziranje, bilo pak s druge strane, poistovećivanje i podružtvljavanje kulture sa njenim degradiranjem ka prosečnosti, čemu u ime pseudo-demokratizma kulture i izvesnih prigodnih namera teže neprekidno mediokriteti, frazeri, dogmati i površni interpretatori politike, kakvih je inače uvek bilo. Kritika bi morala da bude poput jednog moćnog svetionika koji će odbacivati i apstraktni pseudo-akademizirani kritički odnos, kao i ovaj pragmatički odnos koji se hoće da predstavi društvenim, samoupravnim, partijskim i kakvim sve ne, a koji je, u stvari, izraz nemoći pojedinaca i njihove nekreativnosti.

Da bi se ti vidici rastvarali, u stvari, potrebno je u datom društvu sve više afirmisati onu avanturu duha koja se zaključuje neistraženim prostorima humanizma, kritiku koja ima smisao višeslojne, kreativne i promišljene akcije. Pri tome je značaj takve kritike danas u raskrivanju mnogih otpora i vulgarizacije stvaralaštva, svega što se u kulturi javlja u ime neke opterećenosti, neshvatanja i zle volje, koji hoće da budu brana slobodnoj, uvek radoznoj svesti stvaranja i kulture.

Dnevni pragmatizam je jedan od velikih otpora koji se nedovoljno zamećuje u činu samoupravljanja u kulturi i nije dovoljno analiziran niti je postao predmet stvarne društvene kritike. Time se koriste izvesni mediokriteti koji pokušavaju čak da se i u ime samoupravne kulture i u ime Saveza komunista posluže manipulacijama da bi neke privatne i uske egoističke interese afirmisali, što je u stvari jedan prikriveni vid monopola u krilu fraza o samoupravnoj kulturi i u krilu fraza o ulozi Saveza komunista u stvaralaštvu.

Dešava se tako da se u ime pojednostavljenog shvatanja neke pojave, radničke klase, u ime samoupravljanja na dnevni red stavlja savremenost i samoupravna kultura. Međutim, tu se kriju često opasne zablude, predrasude i varke i fikcije, koje znače izneveravanje stvarnog kulturnog stvaralaštva a, u stvari, u dokumentima Saveza komunista je vrlo precizno rečeno da se nikada Savez komunista nije rukovodio pojavama apriorne shvatanja tematike i radničke klase, nego suštinom ideje kulture kao zakonite i baštinjene vrednosti koju radnička klasa ima od kulturne tradicije do savremenosti.

Savez komunista neprekidno se bori i istrajava u borbi, za razvoj samoupravne kulture koja potvrđuje stvaralačke individualnosti; pri tom se stalno suprotstavlja dogmatizmu i pragmatizmu jer se ta utilitarno-practicistička i tehnokratska shvatanja često ispoljavaju u konceptu kulture. Ja bih podsetio da je na jednom mestu Veljko Vlahović vrlo dobro primetio, da se neki ljudi zanose idejom o tome kako je kod nas društvo u razvitku obezbedilo kulturni razvitak samim tim što je postalo visokotehnicinirano društvo. Međutim, ako bi se tim putem išlo i poistovećivao tehnički nivo razvoja sa kulturom, onda bismo došli do degradacije kulture kao jednog osobenoga i suptilnoga fenomena u okviru ukupnih društvenih kretanja, posebno kada je reč o stvaralaštvu. Reč je o tome da se mora neprekidno insistirati na tome da postoji i pojam kulture unutar društvenog razvitka a ne da se kultura utopi u društvenom razvitku i da izgubi svoju individualnu osobenu funkciju. Danas prisustvujemo, mislim, jednoj priličnoj zabludi da se u krilu udruženog rada posmatra kultura na jedan toliko apstraktan način da se gube njene izrazite specifičnosti i njene osobene vrednosti koje ona produkuje kao što uostalom i svaka delatnost produkuje svoje osobene vrednosti.

Da se vratim na početak. To ni u kom slučaju više neće značiti mistifikaciju uloge kulture, ali, će morati da znači iznalaženje njenog novog mesta u konceptu samoupravljanja. Mislim, da imamo još jako mnogo lomova u traženju šta je novo mesto kulture u samoupravnom društvu.

DIMITRIJ RUPEL: Moglo bi se ustvrditi da je „prava kultura” (pri čemu definiram kulturu kao *inovativnu* i stvaralačku djelatnost, tipičnu za značajna, ond. karakteristična *umjetnička* djela — dakle, ne kao cjelinu svjesnih modela življenja, odn. za življenje, kako inače kulturu opredeljuju antropolozi i što se smatra širom definicijom kulture) u kapitalističkom sistemu nešto strano i negativno. „Prava kultura” je u pravnompolitičkom kontekstu kapitalizma *kritička i buntovnička djelatnost*. U kapitalizmu među predstavnicima kulture (pri čemu mislim prevashodno na umjetnike i visprenije intelektualce) više gotovo da i nije moguće naići na zagovornike kapitalističkog sistema, građanskog načina života, imperijalističke međunarodne politike i svega ostaloga što uz to ide. Moglo bi se reći da je danas u kapitalizmu maltene nemoralno zastupati status quo, postojeće autoritete itd. Vladajuća ideologija i kultura su u međusobnoj opreci u kapitalizmu: o tome svjedoče obimna istraživanja koja su obavili primjerice Lukač i Goldman, dok je inaugurator te misli niko drugi do Karl Marks, koji je,

primjera radi, poeziju Džona Milтона proglasio neproduktivnim radom, budući da ne oplodava, odn. neće da oplodava kapital. Nije stoga slučajno što vladajuća ideologija teži da se čim prije domogne kulture, što se sa njome identificira i što u tom pogledu postoji danas takva terminološka zbrka. Da bi se razlikovali od te vladajuće kulture, pokreti za novu i drukčiju kulturu koju bismo, u smislu naše definicije, mogli jednostavno označiti kao k u l t u r u, nazivaju se protivkulturalnim, antikulturalnim, subkulturalnim i tome slično.

U socijalizmu stvari stoje drugojače, mjestimice stubokom. Uzmimo za primjer tip socijalizma kakav se danas sreće u zemljama tzv. „realnog socijalizma”, dakle državni, birokratski socijalizam. Tamo je socijalistička ideja vladajuća: ergo, socijalistička i vladajuća. U kontekstu te ideologije je ono, što je svojevremeno — u starom uređenju, ili jednostavno izvan socijalizma važno za kritičko i buntovno, postalo općeprihvatljivo, uobičajeno i svakidanje. Znanstveno-fantastični kombinator mogao bi jednostavno preneti, presaditi antikapitalističke umjetnike, odnosno intelektualce, u socijalizam: tamo bi ih primili kao nacionalne heroje i režimske ideologe. Parafraziram li Lukača: u socijalizmu bi kritičkim predstavnicima kulture uzmanjkalo građiva i argumenata; antikulturna bi postala kultura. Po svoj prilici je i suprotno tačno: socijalistički umjetnici bi u kapitalizmu namah postali buntovnici i kritičari, kao što bi i kapitalistički umjetnici (dakle zagovornici kapitalizma) u socijalizmu postali buntovnici i kritičari.

Međutim, stvari nisu tako jednostavne. Da li je za socijalizam doista jedina alternativa pristajanje na status quo? Je li njegova jedina mogućnost kritičnosti ipso facto i kapitalistička, kako to inače često impliciraju vijesti koje do nas dopiru iz zemalja „realnog socijalizma”? Tamo je, naime, uglavnom na snazi formula po kojoj je svaka kritika u suštini navođenje vode na mlin kapitalizma, iz čega se iznedrio pojam disidencije, odnosno disidenštine. I, vice versa, da li je uistinu po kapitalizam svaka pojava socijalističke kulture kritična, subverzivna i sl.? Valja napomenuti da su granice standardnog kapitalizma i standardnog socijalizma, bar što se tiče položaja kulture, veoma maglovite. Ne prihvataju li, zapravo, ti zagriženi kapitalisti socijalističke umjetnike kao pravo kapitalističko blago, kao dokaz kapitalističke čvrstoće i superiornosti? Ne služe li — nerijetko — kritični umjetnici kapitalizmu kao amblem, značka slobode, u cilju legitimizacije? I da li je tačno da u socijalizmu imaju poteškoća samo kapitalistički orijentirani umjetnici? Kao što je možda u pojedinim slučajevima doista tačno da se kritika socijalizma napajala na izvorima kapitalističke (građanske)

svijesti, još je mnogo češći slučaj da imaju u socijalizmu teškoće upravo socijalistički orijentirani umjetnici. Kako se onda snaći u tom labirintu? Da li je moguće afirmirati matematičko pravilo, po kome dva minusa (—) daju plus: ako je socijalizam negacija kapitalizma, onda je negacija socijalizma negacija negacije, dakle odobravanje kapitalizma? Ili pak pred kulturu, znači nešto što smo nazvali inovativnom, stvaralačkom djelatnošću, nije moguće postavljati gore navedene predznake? Nije li kultura područje gdje takva „matematika“ zakazuje?

Latimo se onda brižnije naše analize. Činjenice od kojih polazimo, i koje su i empirički točne, jesu:

1. kritičkoj su kulturi u kapitalizmu veoma često imanentni socijalistički atributi; to pogotovu vrijedi za film, literaturu i kazalište, djelomično za likovnu umjetnost, za društvene nauke, pa čak i za arhitekturu...
2. konformistička kultura je u socijalizmu po pravilu obilježena socijalističkim atributima; i ovdje se ta pojava najeklatantnije očituje u literaturi, filmu, teatru itd.

Već smo prije rekli da je prava kultura kritička i buntovna, odnosno da je isključivo kritičko-inovativna djelatnost — kultura, dok je sve ostalo ponavljanje svakidašnjih šablona i stereotipa, sekundiranje vladajućoj ideologiji i sl. Tako se na jednoj strani izdvaja kultura, dok na drugoj ostaje rutinsko izvršavanje zadataka, produkcija gesala, ideologija i slično. Čim kultura postane nešto svakidašnje i izgubi svoju distancu, nije više kultura.

Vrlo šematski gledano, moglo bi se ustvrditi da će kultura u kapitalizmu, kad bude jednom prevaziđena, prestati da bude kultura ili će pak morati da postane „antisocijalistička“. Kad bi nešto svjetski kapitalizam propao, iznebuha bismo ostali bez kulture: kao što bismo ostali bez „prave kulture“ i ukoliko bi svi kritički orijentirani kapitalistički umjetnici bili iznenada uvezeni u socijalističke zemlje. Da se to počem desi, svijet bi odjednom ostao bez kulture, jer bi stvaralaštvo kapitalističkih umjetnika najedanput postalo konformističko. Kulturi bi tada preostale samo dvije mogućnosti, obje problematične. Da li bi došlo do povratka na kapitalističku umjetnost bez kapitalizma kao vladajuće ideologije, ili bi pak otpočela traganja za novim dimenzijama izvan socijalizma, za kulturom koja bi socijalizam smatrala odskočnom daskom u nove, drugojačije oblike življenja.

Drugim riječima: kapitalistička kritička kultura uvjetovana je i privremena pojava, ukoliko traga za svojim mjestom u etabliranom socijalizmu.

Kultura će naći svoje mjesto i životni prostor samo izvan etabliranog socijalizma i izvan koje mu drago vladajuće ideologije. Krićka kultura u socijalizmu? Obzirom na to da je u zemljama realnog socijalizma ima vrlo malo, ovdje ćemo kroćiti na klizav i nesiguran put. Ali, i u tome treba vidjeti traćak nade: takvi u biti i moraju biti putevi kulture. Te su staze i bogaze samotarske i riskantne: no već je krajnje vrijeme za preuzimanje takvih rizika, budući da je kritika kapitalizma (kalko u kapitalizmu, tako i u socijalizmu) postala već banalna. Najbanalnija je, nedvojbeno, u kontekstu realnog socijalizma, gdje postoje apologija, ogoljena fraza.

Mišljenja sam da su gore opisane dileme dovoljno ekstremistićki i drastićno postavljene da omoguće novo, drugaćije postavljanje pitanja. Radi se o poloćaju kulture u samoupravljanju, koje je različito kako od kapitalizma, tako i od realnog socijalizma. U samoupravljanju dobija kultura stubokom izmijenjen poloćaj. Da se u to i uvjerimo, morat ćemo izvesti cijeli niz empirijskih istraćivanja; no kako to, razumije se, u ovome spisu nije moguće, to ga makar superfcijalno usporedimo sa drugim pravno-politićkim kontekstima suvremenog svijeta. Dokaz o razlićitosti crpimo iz dviju ćinjenica:

1. samoupravljanje je nastalo na osnovu prijašnje eliminacije kapitalistićkog sistema;
2. samoupravljanje je nastalo na osnovu eliminacije slabosti i mana tzv. realnog, drćavnog, odnosno birokratskog socijalizma, ne reanimirajući pri tome već prevazićdene elemente kapitalistićkog sistema.

Glavni problem s kojim se je suoćio Edvard Kardelj u svojoj knjizi *Pravci razvoja politićkog sistema socijalistićkog samoupravljanja* jeste problem politizacije raznovrsnih interesa u formi politićkih stranaka i reduciranja tih interesa na „neke uopštene politićke formule”. Kardelj se zalaće za „autentićne izraze raznovrsnosti tih interesa pri upravljanju društvo”, za „pluralizam samoupravnih interesa” (90). Primijenimo li to na problematiku kojom smo se gore bavili, moćemo ustvrditi da je osnovni problem kulture upravo to što se vis-à-vis vladajuće ideologije neprestano preobraćava u svoju suprotnost, kao i da je jedna od bitnih propratnih pojava reduciranja autentićnih interesa na „uopštene politićke formule”. I u kapitalistićkom, i u socijalistićkom (pri ćemu imam u vidu etablirani, realni, drćavni socijalizam) društvo kultura se volens-nolens, hotimice ili nehotice, pretvara u sredstvo vladajuće ideologije: uvijek je u stanovitom manje-više napetom, latentnom ili manifestnom odnosu naspram nje. Kako su autentićni interesi politizirani, a tih je politizacija

---



obično tek manji broj i obično su dane u obliku parova koji sadrže isključivo jednu alternativu, to se kritičnost (inovativnost, „predrugovačivost“) izmeće u svojevrsnu opoziciju. U svijetu u kome su na vlasti političke stranke i politički pluralizam, raznovrsnost koju pominje Kardelj neprekidno je pred nevoljnim i lošim izborom: za ili protiv, sa nama ili protiv nas!

U povijesti se pitanje kulture doista najčešće manifestiralo kao pitanje savezništva ili suprotstavljanja u stvari interesa radničke klase. Kardelj je međutim, utvrdio da nakon pobjede socijalističke revolucije, odnosno u socijalističkom samoupravljanju, te nužnosti više nema. U vezi s time on govori o borbi mišljenja i konfliktima koji nastaju „na terenu socijalističkih društvenih odnosa“ (88). Drugim riječima, kritičnost ili inovativnost se nužno ne reducira na takav način, a da bi se morala svrstati u nekakav „protivnički tabor“: naime, NE POLITIZIRA SE U SMISLU PRIPADNOSTI KAPITALIZMU, ODNOSNO SOCIJALIZMU, ovoj ili onoj političkoj partiji. i sl. Kultura umije biti i drukčija od rutinskog govora, od svakidanje i opće svijesti, ne postajući pri tom tokom vremena dio nekog novog rutinskog govora, nekakova alternativna svakidašnjica i opća svijest. Kultura se, međutim, može naći uvučena u konflikte koji nisu nužno i dio klasne borbe: „takvi konflikti i razlike ne razrješavaju se u političkoj borbi za vlast, već u sistemu samoupravne demokratije“ (88). Kritičnost umjetnosti, odnosno kulture u kapitalizmu na način pripadnosti socijalizma najniža je i tako rekuć otuđena forma kritičnosti.

Zanimljivo je da je Kardelj takvu formu kritičnosti odbacio već na početku svog trećeg poglavlja, gdje je kulturi (a pored nje i nauci) pripisao položaj modela za reguliranje odnosa između različitih i raznovrsnih samoupravnih interesa. To je učinio imajući u vidu budućnost političke strukture društva, unutar kojega bi trebalo doći do „nove diferencirane forme demokratske idejne i političke organiziranosti. Međutim, u sistemu socijalističkog samoupravljanja to ne mogu biti klasične političke stranke koje se bore za monopol vlasti, već takve forme organiziranosti koje su izraz kretanja društvene svijesti i razvoja stvaralačkih snaga društva. Drugim riječima, takve će organizacije imati u društvu socijalističkog samoupravljanja otprilike takav položaj, kakav imaju organizacije nauke, kulture i slično...“ (84). I još decidiranije: „*Ideologija i politika dobivaju tako slično mjesto i ulogu u društvu kao nauka i kultura.*“ (99).

Moglo bi se reći da ima kultura, kako u kapitalizmu, tako i u standardnom socijalizmu birokratskog tipa, mjesto i ulogu koje imaju i ideologija i politika: u krajnjoj konzekvenci služi

okupljanju interesa koji se ne mogu autentično, slobodno izraziti. Stoga prije ili poslije postaje sluškinja stanovite manje-više opće svijesti, pa je njeno pravo doba — doista kratko, uvjetno i privremeno — vrijeme dok se ta opća svijest ne afirmira do stupnja vlasti. U srži je prava kultura doista elitna i u biti masovna kultura ne može biti kultura. Elitizam je za kulturu prirodan položaj, budući da je jasno da veća masa ljudi može jednako misliti i stvarati samo do određene mjere. Dublje razmišljanje i ozbiljno stvaranje hrane se specifičnostima, koje se mijenjaju bezmalo od pojedinca do pojedinca. Masovna je kultura po pravilu industrijska, jer je odstupanje pojedinačnog proizvoda od mnoštva minimalno. Ukoliko dakle, sa tim premisama pred očima, govorimo o izražavanju i afirmiranju raznovrsnih interesa, govorimo zapravo o stvaralačkoj slobodi svakog pojedinca. Kriterij kulture je, poimam li pravilno Kardelja, integritet pojedinačnog interesa, a ne njegova redukcija na neki zajednički imenitelj u smislu politizacije i uopštavanja. Potrebno je — i tu je moguće kod Marksa naći analogiju Kardeljevoj misli — potražiti najniži mogući zajednički imenitelj. Stoga je radnička klasa ujedno i posljednja klasa, zato što sama nikoga ne eksploatira; sledstveno tome, kultura je model za samoupravne interese, budući da se njeni interesi više ne mogu reducirati, odnosno mogu se izražavati u autentičnom obliku. Prava kultura je ona kultura koja nikoga ne izrabluje; koja ne može postati platformom za okupljanje opće svijesti.

U svjetlu upravo rečenoga moguće je sasvim drugačije razumjeti masovnu kulturu. O njoj treba reći nekoliko rijeri, pošto se čini da je tako važna za socijalizam i samoupravljanje. Ovdje nemam više u mislima onu masovnu kulturu koja cijeli niz pojedinačnih interesa sputava i spreže u jedinstveni model, i koja svoj klimaks doživljava u pasivnom gledanju televizije (gdje doista ne postoji ništa više, što bi bilo vlastito i posebno — posebnost je isključena, da bi sav prostor bio ispunjen stranim i općim), već masovno i svima dozvoljeno (i dostupno) izražavanje posebnih, autentičnih interesa bez direktiva. Masovna kultura u tom smislu nije više blokiranje elitne kulture, odnosno kulture kao takve (npr. umjetničkog čina), tim više što ne smije predstavljati obvezatni i „posvećeni” model za druge stvaraoce.

U tom slučaju samoupravljanje čini mogućnom kulturu na sasvim nov način: ovdje kritičnost i stvaralaštvo, koji su, rekli bismo, njoj imanentne osnovne kategorije, ne postoje više na zadnjem planu ideologija i politika, nego izvan njih — kao autentičan samoupravni interes.

Ova misao sadrži u sebi velike posledice po kulturnu politiku: rekli smo već da mora politika

---

sama po sebi postati nešto slično kulturi. Tradicionalna kulturna politika (i u socijalizmu) pokušava afirmirati političke interese u kulturi; zato i govori o klasnoj borbi u kulturi, stoga i protežira kulturu prema političkom principu adekvatnosti, oportuniteti i neproblematičnosti: prisvaja kulturu i u skladu sa specifičnim političkim planovima uključuje je u klasnu borbu. To, prema Kardeljevom mišljenju, nije nužno u samoupravljanju: ovdje kultura nije pod pokroviteljstvom politike, već joj služi kao model. Kulturna politika prema tome ne može da bude politika protiv kulture; kultura nije tu zbog politike, već predstavlja autohton, autentičan samoupravni interes. U tom je slučaju kulturna politika dvostruko „kulturna”: postaje i sama eo ipso potencirana kultura, odnosno najbrižljivija zaštita kulturnih prava, staranje o afirmiranju i samopotvrđi autentičnih (ne politiziranih ili/i reduciranih) kulturnih interesa.

Kritična kultura nema opozicije u samoupravljanju. Za samoupravljanje predstavlja svaki novi prostor, ka kome teži kultura, novo dostignuće; između toga prostora i samoupravljanja ne postoje suprotnosti, jer ni samo samoupravljanje nije definirano kao ograničen prostor. Oni koji reduciraju idejnu borbu i različitost na klasnu borbu, misle u tom slučaju i dalje po starom.

**TOMISLAV DRETAR:** U ovom razgovoru htio bih ukazati na aktuelne probleme kulturne politike vezane uz sadržaj pojma „jugoslavenska kultura”. Kad se govori o jugoslavenskoj kulturi onda se misli na slijedeće: nema jugoslavenske nacije, ne postoji niti neka posebna jugoslavenska kultura, ili Jugoslavija jeste višenacionalna zajednica, nacije koje je tvore međusobno su različite, ali budući da su stvorile nacionalno jedinstvo Jugoslavije, jugoslavenska kultura jeste jedinstvo različitosti. Tome jeste tako ako gledamo iz ugla tradicionalne nauke, građanskog poimanja nacije i društvene zajednice. Ali, ja predlažem da promijenimo koordinate ovom problemu i da ga promatramo iz ugla socijalističke revolucije, ako je to uopće neki ugao, a ne povijesna zbilja.

Da bismo jasnije osvijetlili naš predmet, pogledajmo za trenutak praksu u nekim drugim višenacionalnim zajednicama. Formalno svi priznaju kulturni pluralizam, izuzev Bugara. Ali, stvarno stvaraju unificirajuću matricu nove nacionalne (pluralističke) kulture. U SAD je to takozvani sistem „melting pot” nedovno je o tome pisao Stevan Majstorović. U tom kotlu za topljenje istapa se ono što je bitno za neku nacionalnu kulturu i pretapa u kalup koji je napravljen prema mjeri vladajuće bijele protestantske većine.

Stvarni pluralizam svodi se na vrijeme dokolice, vikenda i folklornih festivala. A to je prostor potrošnje, odnosno reprodukcije kapitala. U zemljama realnog socijalizma imamo u suštini racionalistički koncept koji pluralizam unificira prema ideološkom modelu. Zapravo stvara se nova nacija koja ne znači stvarnu transcendenciju nacije kao proizvoda kapitalističkog načina proizvodnje života. Mislim da se i ovdje radi o melting potu, samo s drukčijom ideološkom oblandom. U oba slučaja postoji dominantan kulturni obrazac koji propisuje sloj upravljača. Sudbina pluralizma u ovakvom modelu jeste sudbina svih predmeta industrijske proizvodnje. Sve što je nefunkcionalno i netipizirano otpada kao opterećenje proizvodnje. Nova nacionalna zajednica je veća, jača i bolja. Ona je dijete koje je prožderalo svoje roditelje. Tako biva i s njima pripadajućim (i propadajućim) kulturama.

Povijesni tokovi kojima su prošli jugoslavenski narodi (ovdje jugoslavenski označava sve narode koji žive na tlu Jugoslavije, a ne samo Slavene) konstituirali su autonomne nacije s pripadajućim kulturnim identitetom, koji ih međusobno razlikuje. Te različitosti formirale su se u uvjetima privatne svojine (zajedničko tlo, srodstvo, jezik, država i sl.) nad sredstvima za proizvodnju. Taj element, zapravo taj odnos, bitan je konstituens i nacije i nacionalne kulture. Zar se granica nije uspostavljala zbog toga da se označi dokle seže posjed, iako bi neki granicu htjeli proglasiti limitom srodstva, jezika i kulture. Srodstvo, jezik i kultura uopće bili su sredstvo i način postojanja nekog naroda. Stvaranjem privatne svojine oni postaju sredstvo njenog očuvanja. Zašto bi se jedan čovjek ugodno osjećao u francuskom jeziku, a drugi u hrvatskom? Zašto im ne bi bilo podjednako ugodno u oba? Treba imati svoj, zapravo *moj* jezik. Zato je tuđi jezik TUD. Zašto se drukčije odnosimo prema njemačkoj kulturi kad sami čitamo Getea, Hegela, Marksa, Brehta, a zašto drukčije kad nam u goste dođe njemački nacizam? Nije li to prekorraćivanje nekih granica. Ljudskih granica. Naravno, jedno je davanje, a drugo oduzimanje uvjeta života. Pokušaj genocida koji je daleko nadmašio uništenje identiteta nacije. Ali, povod je isti. Privatna svojina i njeno prisvajanje. No, to je već predmet jednog drugog istraživanja, a ja sam ga naveo kao ilustraciju svojoj tezi. Hoću naimo, privatnu svojinu prokazati kao sredstvo koje ne dozvoljava nacionalno-kulturni pluralizam. Zar u razgraničavanju kultura među nacijama ne leži nešto egoistično? Na tu kartu igraju nacionalni lideri. Oni nude zadovoljenje egoistične požude. Stvarno nacionalno jedinstvo više međusobno različitih nacija može osigurati samo zajednička, socijalistička svojina nad sredstvima za proizvodnju. Zajednička svojina ne di-

jeli na vlasnike i nevlasnike, čak ukida svojinu, a time i podjelu.

Kako je stvarna praksa jedinstva višenacionalnih kultura moguća? Da li kao tolerancija ili kao jedinstvo? Ako je jedinstvo, onda da li je to neka nova superkultura? Da li je to onda jugoslavenska kultura? Kako je moguća jugoslavenska kultura ako nemamo jugoslavenske nacije? Šta imamo u SFRJ, odnosno što je to što jugoslavensku zajednicu tvori, a da nije zajednica nalik onoj koja nastaje kad se različiti stvorovi združe kao u onoj basni kad prestaju neprijateljstva uslijed zajedničkog neprijatelja? Šta tvori jugoslavenstvo? Zašto je Madžar Jugoslaven ili Jugoslaven?

Jugoslavensku zajednicu proizvela je revolucija. Nju je izazvao proces koji ne razlikuje nacionalne granice i specifikume iako ih je upravo on doveo do vrhunca razvoja. Proces kapitalističke eksploatacije je opći proces. On u Jugoslaviji nije proizvodio nacionalne proletere već zbiljski industrijski proletarijat. On je i seljačkoj klasi pomogao da dođe do svijesti o sebi. Prvi čin revolucije koju su izveli bio je podruštvljavanje sredstava za proizvodnju. Umjesto privatus (lični, svoj) imamo socius (drug, drugar). Novi tip zajedništva historijski ne može još u prelaznom periodu prevladati egoizam kao temeljni međuljudski odnos, ali stvara uvjete da ga prevlada putem same svoje osnove; socius-socijalizam. Odnosno, u njoj samoj.

Tradicionalna nacionalna kultura utemeljena je u kulturnom konceptu koji se sastoji od djelovanja različitih institucija. Te institucije su morale biti otuđene od većine da bi pripadale nekima. Socijalizam ih oduzima od nekih da bi pripadale svima. Time se stvaraju uvjeti da nestane institucija. Budući da jugoslavenstvo nije jedna tradicionalno pojmljena nacija nema niti svojih institucija. A budući da nema institucija (jugoslavenskih za razliku od srpskih, hrvatskih, makedonskih i dr.) nije niti kultura, za — sebe, već samo sinteza više nacionalnih kultura. Da li je to povezivanje u jedinstvu nacionalnih različitosti dokidanje nacije. Nacionalno tu i dalje postoji. SFRJ jeste zajednica naroda i narodnosti, ali nacionalno, mislim, tu nije suština. Suština jugoslavenskog zajedništva je društvena proizvodnja života. Jugoslavenstvo ima temelj u društvenoj svojini nad sredstvima za proizvodnju. Dok je ta svojina bila posredovana državom nismo vidjeli njenu bit. Sistem neposredne radničke samouprave i udruživanje rada i sredstava unosi bitne promjene u poredak stvari. **Životni uvjeti ne proizvode se izvan rada, a ondje se i društveno oblikuju.** Ondje se odlučuje o raspodjeli viška proizvoda jednako kao i o vanjskoj politici. Dok se tradicionalna kultura for-

mirala u onom dijelu nacije koji je bio u vlasništvu manjine, u društvu zajedničke svojine nad sredstvima za proizvodnju zbiva se pomak prema klasi koja proizvodi život.

U ovaj razgovor ne unosim tradicionalni kulturološki pojmovni aparat. Ne govorim o tradicionalnom kulturnom korpusu od nekoliko humanističkih disciplina, već kulturu shvaćam u njenom historijsko-materijalističkom obliku kao način društvene proizvodnje života. Jer, nacionalna kultura može biti ili zbir rezultata rada raznih umjetnika, ili ono što nazivamo narodnom umjetnošću, a onda ne znam gdje da smjestim ono što nije proizvelo nacionalno već klasno. Klasno se jeste realiziralo u krilu raznih nacija, ali nacijama je granice postavio kapital koji ih je i prešao u proizvodnju klasa, tako da to klasno nije rezultat ni jedne nacije posebno, već proizvod revolucionarnog angažmana svih Jugoslavena, pa univerzalno ne možemo uzeti kao posebno niti jedne jugoslavenske nacije. Ovdje mislim na ono bitno SFRJ, odnosno mislim društvenu svojinu nad sredstvima za proizvodnju, samoupravljanje, udruženi rad kao praksu iznutra i nesvrstavanje kao izraz svega toga prema van. Udruženi rad, socijalistička svojina nad sredstvima za proizvodnju i samoupravljanje ne mogu biti limitirani nacionalnim granicama, jer bi limitirali socijalističko zajedništvo. Tako se stvara jedan novi tip društveno-proizvodne zajednice određene ovim za sad sistemom kategorija, koje nisu samo kategorije već i zbiljska društvena praksa. One uspostavljaju nov način življenja. Taj novi način življenja jeste kultura novog društva.

Jugoslavenska nacija stvara se u udruženom radu. Udruženi rad je dominantni način proizvodnje života u SFRJ. U tom sistemu temeljni odnos određuju rezultati rada svakog pojedinca s tendencijom prema stvarnim potrebama. Budući da svi imaju jednak odnos prema sredstvima za proizvodnju (ili položaj), ne mogu niti međusobno uspostavljati bitno različite odnose, izuzev ako oni ne proizlaze iz rezultata rada, a njih prvenstveno određuju radno-proizvodne sposobnosti i podjela rada. U tom slučaju svi su upućeni na sve. Sve ono što je činilo suštinu nacionalne kulture u novoj zajednici gubi takav smisao. Krilatica „Neka svoga i u gori hajduka” gubi svoj raniji sadržaj. Zajednica rada živi od rada i radnika, a ne od tla, srodstva i jezika. Ne može postojati hrvatski udruženi rad, albanski udruženi rad i sl. Udruženi rad ne sastoji se samo od materijalne proizvodnje. On je totalitet ljudske proizvodnje. On je i odgoj djece kao što je i pisanje knjiga ako sve to smjera zadovoljenju ljudskih potreba. Udruženi rad je sav život društvene zajednice. Zbog toga je bilo kakva predikatizacija udruženog rada njegovo osiromašenje.

Zato bih ustvrdio da jugoslavenska nacija postoji kao zajednica koja je na sigurnom putu ostvarenja dijalektičke zakonitosti svake historijske kategorije. Revolucionarna dimenzija njenog postojanja sadržana u zajedništvu rada proizvod je čitave historije jugoslavenskih naroda. Mislim da se ovdje može prepoznati teza o odumiranju nacija u kojima se otuđivao Čovjek. Mijenjanje uvjete svog života čovjek mijenja i sebe. Udruženi rad je revolucionarna izmjena uvjeta proizvodnje života. Zar nije onda zajednica koja je revolucionirala te uvjete revolucionirala i samu sebe? Ostajanje samo na razini nacionalnih kultura ili na pukom sjedinjavanju, više idealnom nego zbiljskom, više nacionalnih kultura, uz svu dužnu toleranciju nije revolucioniranje kulture. Način kojim živi asocijacija slobodnih proizvođača jeste i njena kultura.

Istina je da se novo zajedništvo još uvijek javlja u formi nacionalnih kultura, ali niti su nacije one od prije niti je kultura ono što je bila. Time hoću reći da je radnička klasa kao zakoniti nasljednik svekolike kulturne tradicije svoje nacije ili svojih nacija revolucionirala nacionalnu zajednicu, ali ne na putu ka kakvom kozmopolitizmu koji bi nastao miješanjem različitih tradicija, već na putu ka odumiranju nacije, njenom odumiranju u novi tip zajednice slobodno udruženih proizvođača.

Pobijedili smo unitarističku redukciju višenacionalnog zajedništva. Što je takav koncept kulturne politike značio, poznato je. On je pluralizmu oduzimao razvojnu komponentu, znači ahistorijski se odnosio prema kulturi višenacionalne zajednice. Time smo otklonili mogućnost da višenacionalni kulturni pluralizam nestane u jednonacionalnom, kulturno-političkom unitarizmu, što ne bi bio novi stupanj u dijalektičkom razvoju, već nazadovanje prema vremenu formiranja prvih nacija koje su se jednako odnosile prema svojim višeplemenskim izvorima, naravno, potirući njihov identitet.

Ovdje ne bih govorio o onome što u aktuelnoj kulturnoj politici nazivamo stvaralačkim prožimanjem nacija i nacionalnih kultura. Istakao bih nešto drugo. Naime, u svakoj nacionalno-proizvodnoj zajednici događa se i nešto drugo. Samoupravno povezivanje i slobodna razmjena rada otvaraju front za dokidanje podjele rada. Time se ukidaju i uvjeti za reprodukciju tradicionalne kulture. Za sada u samoupravnim forumima, ali naskoro i u nepodijeljenom životu, sve više će se pojavljivati i nepodijeljeni rad; njega će ostvarivati ne više djelimični radnik otuđen u raznim vidovima društvene proizvodnje, već će ga ostvarivati u sebe vraćeni potpuni čovjek. Time se nacionalni tip zajedništva otvara u sebi i rastvara u zajedništvu života i rada.

U nacionalnom ili višenacionalnom kulturnom pluralizmu evidentna su dva odnosa:

prvo, nacionalno je *differentia specifica* stvaralaštva, pa je predikat značajniji od subjekta, i

drugo, stvaralaštvo je *differentia specifica* nacije, a to onda oslobađa elitizam i još koješta drugo.

Zbiljska ravnopravnost nacionalne kulture jeste zbiljska ravnopravnost nacije, ali, kako reče Lenjin u svakoj nacionalnoj kulturi postoje bar dvije kulture. Istina, to je iz onih vremena, ali mi još uvijek vodimo klasnu borbu, a time što ostvarujemo slobodnu razmjenu rada nismo još dokinuli radničku klasu.

Slobodna razmjena rada nam je pokazala put ka neposrednoj razmjeni rada, što govori o našim dijalektičkim, odnosno revolucionarnim promjenama. Ali, pitanje je kako ukloniti podjelu rada. Mislim da je to put kojim već idemo. Još je to staza u predjelima nacionalnih okvira kulturnih djelatnosti, ali je tlo već drukčije.

Udruženi rad i samoupravljanje dovode nas u drukčije odnose što rezultira već drukčijim načinom djelovanja. O tome kako će se ostvarivati novi kulturni koncept saznajemo iz teorijsko-zbiljskog ostvarivanja revolucionarnih stremljenja. Da ne bih ostao na tlu načelne rasprave, iznijecu nekoliko teza o tome gdje će se ostvarivati proces stvaranja nove kulture. To je moguće samo u okviru društveno-proizvodne svakodnevice, tj. u organizacijama udruženog rada i mjesnim zajednicama. Ovdje se nameće nekoliko pretpostavki. Prva je, da se podsjetimo, dokidanje razlika između urbanog i ruralnog načina proizvodnje života. To zbog revolucioniranja društvenog bića koje će onda revolucionirati društvenu svijest. Ovdje bi se proizvele bitne kvalitete socijalističke kulture: solidarnost, kritički odnos prema praksi, angažiranost, osjećaj i svijest zajedništva i dr. Upravo je ovo tlo na kojem se rađa novi tip zajedništva koji dijalektički nadilazi tip nacionalnog, a uspostavlja novi društveno-proizvodni tip zajedništva koji onda proizvodi svoju kulturu, kao autentični način društvene proizvodnje života.

U osnovnoj organizaciji udruženog rada proizvođači i žive ljudi različitih nacionalnosti, sa svim pravima i specifičnostima; ali, proizvodnja koja je uvjet njihove egzistencije uvjetuje njihovo zajedništvo koje se razvilo u samoupravno zajedništvo udruženog rada.

Nacionalno se ovdje javlja kao jedna od kvaliteta te zajednice i njoj primerene kulture. Istina, ta kultura je još kulturna akcija, ali je pozitivno



utemeljena u udruženom radu i samoupravljanju u socijalističkoj svojini. To znači da Srbi, Muslimani, Hrvati, Romi, Jevreji, Albanci, Bugari i drugi radnici u svojoj osnovnoj organizaciji udruženog rada proizvode kulturu koja je i srpska, i hrvatska i muslimanska i bugarska i albanska i jevrejska i romska i dr., ali bi je nestalo ako bi iz njenog tla izvukli samoupravu, udruženi rad i socijalističku svojinu nad sredstvima za proizvodnju. To je kultura, samoupravna kultura udruženog rada u SFRJ. Ta kultura nije kultura koja pripada jednoj rasi, naciji ili rodu, ili čak političkoj zajednici, ti pojmovi nisu differentia specifica jugoslavenske kulture. Ono što ju čini samosvojnóm jesu udruženi rad, socijalistička svojina i samouprava. Kulturu udruženog rada ne čine nacije već je ona proizvod udruženih radnika. Zato jugoslavenska nacija ne postoji kao tradicionalna nacionalna zajednica. Ona je revolucionarno iskorišćavanje nacije iz same sebe, i to jednog od njenih antagonističkih dijelova. Odnos jugoslavenske kulture i nacionalnih kultura u SFRJ izraz je podružtvljenog rada i nacija. To je kvalitativno-revolucionarni skok klase na putu od klase za-sebe prema vlastitom historijskom isčeznuću. Kako god je proletarijat zakoniti nasljednik kulturne tradicije svog naroda tako je udruženi rad zakoniti nasljednik svekolike proizvodnje, čiji je proizvod on sam. Buržoaska kultura je polarizirana. Na dnu tog polariteta pritisnut je proletarijat koji izvršava revolucionarni prevrat i uspostavlja svoj način proizvodnje — zajednicu kao dominantni način proizvodnje života. U udruženom radu sadržana je suština ljudskog rada, njegova istorijska suština u kojoj su nataloženi svi stupnjevi povijesti ljudskog rada. Taj rad nije unifikacija rada uopće, jer to nije apstraktni već povijesni rad. Udruženi rad sadržava sav pluralizam rada koji poznaje ljudsku povijest. Jednako tako kultura tog udruženog rada, odnosno zajednica udruženog rada, odnosi se prema nacionalnim kulturama iz kojih je iskoraciila. Jugoslavenska kultura neće biti unifikacija nacionalnih kultura jugoslavenskih nacija. Biće nešto što nije samo jedinstvo u pluralizmu, već ono što u suštini predstavlja najviši stupanj razvoja njegovih tvorbenih elemenata, a što je u isti mah i nešto kvalitativno novo.

Neki danas pokušavaju taj koncept izvesti akcijom tzv. radničkog stvaralaštva, pa radnici počinju pisati pjesme, slikati slike i vajati neke skulpture. Međutim, da bi se ostvarilo autentično kulturno stvaralaštvo potrebne su neke pretpostavke. Odnosno, potrebno je vrijeme, talent i sl. To potrebno vrijeme je ono isto potrebno vrijeme radničke klase, a ona nema dva potrebna vremena. Zato istinsko radničko stvaralaštvo nije unošenje onog, u suštini prosvjetiteljskog, koncepta kulture u tvornice o kojem smo ma-

ločas govorili, a koje unaprijed eliminira radničku klasu kao autentičnog stvaraoca. Time, istina, tvornica izlazi iza žice, ili stvaralaštvo ulazi u žicu, ali stvar je u tome da žice nestane. Istinsko kulturno stvaralaštvo radničke klase je ukidanje pretpostavki za reprodukciju. Odnosno, najvažniji kulturni čin radničke klase je promjena načina proizvodnje. Radničko stvaralaštvo će ostvariti genijalna djela, u nizu već stvorenih revolucijom, ako ukine rad na traci, robni oblik proizvodnje, organizaciju industrijskog rada i sl.

Dakle, da bi se govorilo o jugoslavenskoj kulturi, ili o kulturi u Jugoslaviji, potrebno je govoriti o klasnoj suštini jugoslavenske zajednice. U tom slučaju jugoslavenska zajednica neće se javljati kao unitaristički apstraktum, već kao zbiljska zajednica svih udruženih proizvođača života. Ta zajednica, naravno ima i najzbiljskiju kulturu, odnosno svoj autentični način društvene proizvodnje života. Istina, još je u mnogo čemu tradicionalan, ali u suštini je revolucionaran, a tada ima i revolucionarnu sudbinsku nužnost. Ili drukčije jugoslavenska nacija nije čedo postojećih nacija koje prijeti da proždre svoje roditelje. Dakle, nije nova nacija pridodata postojećim, već je autentični čin razvoja svake nacije na njenom istorijskom putu. Zato je i njena kultura različita od tradicionalnih kultura. Ona je novum, kao što je zajednica koja ju proizvodi novum. To ne znači da se ona odriče nasljeđa, ona mu samo određuje pravo mjesto u zajednici. Primjerice, ukida umjetnost kao eklatantan primjer stvaralačkog, nepodijeljenog rada i uspostavlja stvaralačku zajednicu ljudi.

ČEDOMIR MIRKOVIĆ: Biću slobodan — pre no što iskažem nekoliko teza i nedoumica o kulturnoj politici, uglavnom podstaknut napomenama i izlaganjima koja su saopštena — da predložim da se ovaj skup ne završi (samo) čitanjem unapred pripremljenih referata, studija i izveštaja. Takva, čitalačko-referatska, praksa čini monotonim i nesvrshodnim mnoge skupove kod nas, pa, na žalost, i skupove posvećene problemima kulture. Mislim da bi bilo bolje ako bi se pripremljeni tekstovi „priložili” organizatoru, koji ima nameru da ih objavi u časopisu *Kultura*, a da mi koji smo se okupili zaista razgovaramo, za neki od narednih brojeva časopisa.

Svestan sam da se, ovakvim predlogom, zalažem za izvesno laiciziranje; opravdanje za takvu sugestiju, međutim, nalazim u samom pozivu za ovu raspravu — a ja sam taj poziv bukvalno shvatio! — gde je obećavano da će se voditi „stvaralački dijalog o odnosu kulture i politike”. Iskreno rečeno, ne verujem mnogo u „stvaralački dijalog” koji se vodi hartijama!

Razmišljanja i opaske koje želim, što direktnije, da kažem takve su da mi se čini kako bi se njima mogla zapodeti razgovor i polemika; pretpostavljam dakle da bih, možda, mogao dati bar izvestan doprinos *dijalogu* o sadašnjem trenutku kulture i kulturne politike.

Najpre nešto o okolnostima u kojima se odvija ovaj naš razgovor, jer mi se čini da i tu ima nekih zanimljivih specifičnosti. Dobili smo naime, na samom početku, obaveštenje da će u popodnevnom nastavku ovog razgovora biti više prisutnih, pošto je jedan deo pozvanih morao da ode na skupštinu Republičke zajednice za kulturu. Iz te, verujem, slučajnosti, iz činjenice da se istovremeno u Beogradu održavaju dva sasvim raznolika skupa posvećena kulturnoj problematiki, i da oba računaju na bezmalo iste ličnosti, nameće se izazovna simbolička — o kojoj bi, čini mi se, vredelo razmišljati. Jer, taj paralelizam prožima čitav naš kulturni život, naša razmatranja i delovanja u kulturi. S jedne strane imamo kulturnu politiku kao vrstu teoretisanja, koja je, u stvari, kulturna politikologija; a s druge — kulturnu politiku kao oblik neposrednog delovanja u kulturi.

Mislim da su ova dva toka kulturne politike danas umnogome neusaglašena i da iz njihove podvojenosti proizlaze mnoge protivurečnosti i dvojnosti. Na jednoj strani prevelika apstraktnost onog oblika bavljenja kulturnom politikom koji je, kako rekoh, u stvari kulturna politikologija, a na drugoj preterani praktičizam (često bez kakvog uporišta u dugoročnijim planovima i teorijskim zasnovanostima) onog domena kulturne politike koji se sastoji od praktičnog delovanja povezanog sa odlučivanjem o materijalnoj osnovi.

A ako bih nastavio da izvlačim uopštavanja iz pomenute (ne)podudarnosti, — rekao bih da je, možda, ipak dobar znak što će, kako smo obavješteni, oni koji su, pre podne, otišli da se bave opipljivom kulturnom politikom (tamo gde se nalazi novac) doći, posle podne, da se bave kulturnom politikologijom. Hoću da verujem da ima nečega dobrog u tome što su ljudi počeli praktičnu kulturnu politiku da pretpostavljaju kulturnoj politikologiji. Jedno je za pre podne, a drugo za popodnevno, da ne kažem: za neobavezno, vreme!

Naglašeno je, kad je počeo ovaj razgovor, da je jedna od srećnih okolnosti za njegovo odvijanje to što se on održava bez opterećenja incidentne situacije. Vrlo često se kvaliteti pojedinih razgovora, i pogodnosti pojedinih kulturnih trenutaka, na taj način objašnjavaju.

Priznajem da nisam sklon da u neincidentnosti, onakvoj kakvom se ona često shvatala, nalazim

neke prevelike prednosti; tačnije, ne vidim samo dobre znake u tome što je do te mere prisutna bojazan od incidentnosti. Zašto takozvani incidenti u kulturi — čiji su dometi, obično, prilično ograničeni, a povodi često marginalni ili beznačajni (da ne kažem: i isforsirani!) — mogu tako efikasno da utiču na karakter naših razgovora, razmišljanja i ponašanja?

Razloge za povremeno olako pristajanje da se pažnja odvlači sa osnovnih pitanja kulture na efemerne pojave nalazim, pored ostalog, i u izvesnom anahroničnom odnosu prema kritičkom mišljenju i stavu. Uzroci su i u podozrenjima prema kritičnosti uopšte (o čemu je, pre mene, zanimljivo govorio D. Rupel) i prema objektivno različitim interesima i položajima raznih segmenta kulture i pojedinih kulturnih radnika. Ideal monolitnosti u kulturi i kulturnoj politici transpozicija je — voleo bih da verujem: nenamerna; ili, bar, u nestajanju — tvrdokornijih shvatanja o monolitnosti.

Razumljivo je što se u raspravama o kulturi i kulturnoj politici ne može zaobići kritika. Međutim, uočavam da u ovakvim razgovorima o kritici postoji prilična doza apstraktnog, skoro da bih rekao metaforičnog, odnosa.

Najveći broj protivurečnosti našeg kulturnog života, naših razmišljanja i delovanja u kulturi, uglavnom se razrešava — na teorijskom, ili na kvaziteorijskom, planu — time što se sva odgovornost za protivurečnosti i nedovoljnosti, kao i za budućnost rešavanja većine problema, vezuje za stanje u kritici. Kritika je za sve kriva; kritikom ćemo, samo dok je dovedemo u red, sve da rešimo!

Jedan deo nesporazuma dolazi otud što se zabravlja da kritika pripada (i) domenu praktičnog kulturnog delanja. S toga je zanimljivo da se razmišlja zašto pristajemo na tu čudnu nedoslednost, na tako česte, glasne i, rekao bih, po mnogo čemu nerealistične zahteve u pogledu kritike — mislim, pre svega, na kritiku umetničkih ostvarenja, ali i na kritičko mišljenje o kulturi u celini — i, nasuprot tome, na sliku nezadovoljavajućeg stanja u kritici. Koji su razlozi što precizna zapažanja i dobri praktični predlozi u vezi s kritikom ne mogu da se realizuju? Koja to nevolja onemogućava listove i časopise za kulturu, kulturne rubrike u sredstvima informisanja, umetnička udruženja i druge kulturne ustanove da, u praksi, obezbede bolje preduslove za kritiku?

Ako je tačno — a ja mislim da jeste! — zapažanje da je u novije vreme znatno porastao nivo teorijskih znanja, i da ne oskudevamo u ličnostima koje pokazuju predispozicije za bavljenje

odgovornim, teškim i rizičnim kritičarskim poslom, — zašto rezultatima i ulogom kritike mismo ni približno zadovoljni? Da li je reč o tačno uočenom stanju, ili, eventualno, i o proizvoljnim procenama?

Trebalo bi, svakako, obazrivo tragati za razlozima; verujem da se mnogi nalaze u nasleđenom odnosu prema kritičkom mišljenju i u još uvek snažno prisutnoj nespremnosti da se, u kulturi i stvaralaštvu, pristane na ono što je u političkoj praksi definisano kao pluralizam stavova i interesa... Uz to, još uvek je pisana kritika više varijacija — ili, pak, u srećnijim slučajevima, modifikacija, koja se s mukom artikulise u stav i sud — onih ocena što se, faktički, donose u kulturnim i drugim institucijama koje su glasnije i jače od kritike. Neke od ovih institucija — kakva su, primera radi, izdavačka preduzeća — još uvek su, uprkos napora da se uz pomoć programskih saveta i javnih diskusija ostvari širi društveni i kulturni uticaj, svojevrtni centri otuđene kulturne i kulturno-političke moći.

Nije slučajno što se — u vezi s kulturnom politikom i, posebno, u vezi s kritikom — pokreće i pitanje elitizma u kulturi. Oko elitizma postoje mnogi nesporazumi i pojmovno-terminološke zbrke, a ne uočavaju se dovoljno ni određene promene u ispoljavanju.

Kad govorimo o elitizmu u kulturi obično imamo na umu prisvajanje prava od strane pojedinih stvaralaca da sami — nezavisno od širih interesa i potreba — ocenjuju i određuju pravce, svrhu, smisao, materijalnu podlogu i način „korišćenja” kulturnih dobara... Smatram da se taj vid kulturnog elitizma, koji bi se uslovno mogao nazvati tradicionalnim, u znatnoj meri prevazilazi; obezmišljavaju ga, i čine manje opasnim, samoupravnim tokovi društvenog i kulturnog života, tendencije u stvaralaštvu, promene u obrazovanju, komunikacije, itd.

Postoji, međutim, i jedan drugi vid elitizma, koji se ređe pominje; taj vid je, po mome mišljenju, znatnije prisutan u ovom trenutku našeg kulturnog života. U nedostatku preciznije oznake, nazvao bih ga kulturno-političkim (ili, možda, kadrovskim?) elitizmom; njegova je suština u prisvajanju prava pojedinih institucija i, češće, pojedinih ličnosti u njima i oko njih da neprikosnoveno i rezolutno, ponekad i uz velika i trivijalna pojednostavljenja, sude o kulturi i stvaralaštvu. Takvim nastojanjima pogoduju manjkavosti profesionalne kritike, — svedjedno da li je reč o stvarnim ili preuveličanim manjkavostima.

Izgleda da se ova povećana opasnost pritiska na kulturu, sektašenja i unošenja uprošćenih merila i argumenata zaodnutih u društveni

utilitarizam, može, u novije vreme, dovesti u vezu i s nastojanjem političkih institucija da se oslobode balasta političkog profesionalizma. Deo tog balasta počinje da se preliva u domen kulture i kulturnih ustanova, u izdavačka preduzeća, u sredstva komuniciranja i njihove kulturne rubrike, u interesne zajednice, u razna tela za „posredovanje” u kulturi. I takav oblik elitizma — ma koliko da se vešto prurušavao i prikazivao korisnim i umiljatim — predstavlja smetnju intenzivnijoj demokratizaciji kulture i kulturnog života.

**KSENIJA GAVRIŠ:** Kako izgleda primena kulturne politike u okviru i preko samoupravnih interesnih zajednica kulture? Što se do sada postiglo, a gde zatajilo? Ovaj informativni prikaz o radu Republičke zajednice kulture SR Makedonije pokazaće da, bar u ovom trenutku, praksa potvrđuje teoriju. Ono što su do sada izlagali teoretičari nije u raskoraku sa saznanjima koja mi imamo u praksi, naprotiv. Možda onda nije suviše optimistički očekivati da bi daljnji ovakvi kontakti doprineli bržem nalaženju rešenja za pitanja sa kojima se, ponekad pomalo naslepo, hvatamo u koštac?

Neobično je možda to, što i pored svih utvrđenih i potvrđenih nedostataka sadašnje faze samoupravnog interesnog organizovanja — a to je održavanje nekih budžetskih odnosa i institucionalizma, nesnalaženje u razvijanju slobodne razmene rada, centralizacija sredstava na nivou Republike, — na svakom koraku možemo podacima da dokažemo posebne uspehe u oblasti kulturnog stvaralaštva i ostvarivanja usvojene kulturne politike baš u ovom razdoblju. Kako da se shvati: sve što se radi u samoupravnim interesnim zajednicama u kulturi kažu da nije baš kako valja, a ipak u poslednjih petnaest-dvadeset godina nije bilo primera većeg stimulisanja i afirmisanja stvaralaštva nego što je sada, poboljšana je materijalna osnova kulture, izdaje se više knjiga nego ranije, ima više gostovanja, na sve strane se spomenici kulture zaštićuju, konzervišu, adaptiraju za savremene namene, otvaraju se novi muzeji, razvija sve bogatija međurepubličko-pokrajinska kulturna saradnja, grade se kulturni centri i domovi kulture, sadržaj kulturnih manifestacija je sve bolji, kulturni život u unutrašnjosti postaje činjenica...

Ove godine, samoupravne interesne zajednice ostvaruju petu godinu prvih svojih i uopšte prvih srednjoročnih planova razvoja kulturnih delatnosti i pripremaju novi plan temeljeći ga na postignutom. A toga, ima dosta. Znači ipak nije u redu paušalna ocena koja se ponekad čuje da je sve ostalo po starom, jedino da su se pojavili

novi centri moći. A takve konstatacije često nas stavljaju u poziciju odbrane stvarnih stanja, pri čemu se gubi vreme i energija. A pri tome je nesumnjivo da je samoupravno interesno organizovanje snažno pokrenulo proces podružnjavanja, demokratizacije kulture i da su brojni novi činioци kulturne politike već došli do izražaja, doprinoseći promenama u kulturnim tokovima. Osim planova razvoja počeli su da se donose programi pojedinih delatnosti, prvi samoupravni sporazumi o ostvarivanju zajedničkih interesa u određenim delatnostima u kojima se podjednako susreću nauka, kultura i obrazovanje. Polazeći od odredaba Ustava i dokumenata partijskih kongresa, samoupravne interesne zajednice donele su programske orijentacije nastojeći da se što više izraze kao činioци utvrđivanja kulturnih potreba, donošenja i ostvarivanja kulturne politike. Bile su utoliko uspešnije ukoliko su njihovi sastavni delovi (organizacije udruženog rada u oblasti kulture, delegacije i delegati, društva umetnika, stvaralaca, davaoci i korisnici...) bili aktivniji. Jer samoupravna interesna zajednica su svi oni, a ne samo skupština zajednice, izvršni odbor, stručna služba, sekretar, predsednik skupštine zajednice ili izvršnog odbora.

Za svoju programsku orijentaciju Republička zajednica kulture našla je ishodište u rezolucijama partijskih kongresa, a dalje oslonac se tražio u Zakonu o udruženom radu, Rezoluciji Skupštine SFRJ o slobodnoj razmeni rada, preporuci Sobrańja Makedonije, Kardeljevim „Pravcima razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja"... Nastoji se proučiti iskustvo drugih republika i pokrajina i odabrati ono što bi odgovaralo našoj sredini. Stalno pod lupom društvenog interesa, skoro uvek zadužene da iz teoretskih postavki same sebe osmisle u praksi, u stalnom naporu sebedokazivanja, a na prvoj borbenoj liniji društvenih promena, samoupravne interesne zajednice imaju za sobom rezultate koje je teško poreći.

Svesno ulazeći u rizik izveštajnog (a to znači nekome poznatog, nekome dosadnog), smatram da o rezultatima treba govoriti konkretno.

Pre svega tu je stimulisanje i afirmacija stvaralaštva. Kroz više oblika: od izdavačke delatnosti i filma, do kulturnih manifestacija i međurepubličkopokrajinske i međunarodne kulturne saradnje, konkursa za stvaranje novih dela, nagrada za jednogodišnje rezultate. Višestruko su povećana sredstva za tri najznačajnije oblasti: zaštitu spomenika kulture, filmsku proizvodnju i izdavačku delatnost. Ostvaruju se višegodišnji izdavački programi prevoda iz svetske i jugoslovenske književnosti na makedonski jezik i program za izdavanje dela iz oblasti marksizma, društvenih nauka i radničkih pokreta. Ponovo se

izdaju knjige za decu (neko vreme deca su dobijala samo obaveznu lektiru). Biblioteke na osnovu posebnog sporazuma imaju pravo da kupuju knjige po sniženoj ceni od 70%. Posle razmatranja analize o kulturnim manifestacijama, poboljšano je njihovo organizovanje, obogaćeni sadržaji, izabrani novi saveti prema delegatskom principu. „Vardar film” ponovo snima dugometražne igrane filmove, adaptirao je prostorije i nabavio savremenu tehniku. Izdaju se muzičke partiture i ploče (prvi put su to programirani, a ne pojedinačni poduhvati). Opera i Balet Makedonskog narodnog teatra, Makedonska filharmonija. „Tanec” ponovo gostuje u unutrašnjosti. Arheološki, Etnološki, Prirodno-naučni i Istorijski muzej SR Makedonije sa sedištem u Skopju u okviru zakonskih ovlašćenja i obaveza ponovo ostvaruju svoje matične funkcije u odnosu na muzeje u Republici. O gostovanjima ansambla Makedonskog narodnog teatra i Filharmonije, kako i o matičnim funkcijama muzeja samoupravno su se dogovorile Samoupravna interesna zajednica kulture grada Skopja i Republička zajednica kulture. Posebno se stimulišu aktivnosti, koje doprinose razvoju amaterizma ili kulturnog života u pograničnim brdskim i nerazvijenim delovima Republike. Kompletno se restaurišu neki od najznačajnijih spomenika kulturne prošlosti makedonskog naroda i narodnosti. Likovni život je sve bogatiji, otvaraju se novi saloni i stalne izložbe u domovima kulture, otkupljuju se likovna dela. Kinoteka SR Makedonije, osnovana pre nekoliko godina, već je značajni kulturni čimilac... Sve više je časopisa i drugih periodičnih publikacija, knjiga na turskom jeziku stimuliše se sa 70% dotacije, na albanskom sa 60% i tako dalje... Dodajmo još da se autori svake godine sve bolje nagrađuju.

Moglo bi se još mnogo toga navesti, jer reč je o periodu od šest godina, ali i ovo nabranje je dovoljno da posluži jednom određenom cilju: da se pokaže da su samoupravne interesne zajednice ne malo postigle u svojstvu činioca kulturne politike. I još da se oda priznanje društvima umetnika i asocijacijama kulturnih radnika čija je neposredna zasluga što su u ovom periodu samoupravne interesne zajednice posebno stimulišale neke programe od velikog društvenog interesa ili razvoj određenih područja iz oblasti kulture. Posebno aktivni su bili društvo kompozitora i muzičkih radnika, likovnih umetnika primenjenih umetnosti, filmskih radnika, pisaca, prevodilaca, Kulturno prosvetna zajednica Makedonije, Muzička omladina. Isto tako iz godine u godinu sve je veći uticaj opštinskih zajednica kulture na politiku Republičke zajednice kulture (od 1978 godine u Skupštini Republičke zajednice kulture predstavljene su preko delegata sve opštinske samoupravne interesne zajednice SIZ kulture grada Skopja, a od 1980.



godine i sredstva za Republičku zajednicu kulture dobijaju se udruživanjem sredstava opštinskih zajednica kulture). Ti odnosi će postajati sve bogatiji ne samo zbog same suštine udruživanja, već je to neophodno zbog daljeg ravnornijeg razvoja kulture u svim područjima Republike, daljeg podruštvljavanja kulture i njenog integrisanja u udruženi rad, u mesnu zajednicu, društvenu bazu, među radne ljude. Možda u daljem razvoju ta kultura neće imati tajnoviti oreol iz doba građanskog društva ili eletističko-etatičkih perioda, ali će svakako biti prisnija radnom čoveku, prihvaćena kao način života, kao rad kroz radost stvaralaštva.

Dobro, zajednice su nešto postigle, ali kako dalje?

Možemo se u potpunosti složiti sa konstatacijom „Crvene knjige” SR Hrvatske o kraju kulturne politike odozgo. „Nedostaje nova sinhronizacija i povezanost svih činilaca kulturne politike, pa prema tome i građenja te politike putem zajedničkog formuliranja potreba, susreta i sinteza interesa, policentričnog planiranja, uz pravo svih na inicijativu... dodeljivanje kulture odozgo iscplo je svoje historijske rezerve... prosvetiteljski koncept došao je do svog kraja...”

Ipak proći će možda još dosta vremena dok se zaista shvati da samoupravne interesne zajednice ne mogu biti ni glavni, a nikako ni jedini zaduženi za kulturnu politiku. Neobično je da se tako teško razbija shvatanje da pošto su kulturne delatnosti označene kao delatnosti od posebnog društvenog interesa, onda je to društvo, ili neko u ime društva dužan da sve sredi, pa će kulturni radnici i umetnici dati svoje, a ostatak društva će sve to tako stručno osmišljeno i ostvareno poslušno prihvatiti. Toj idili nedostaje još neograničeni kredit, pa bi svi bili zadovoljni. I zato se dešava da se vizija rešenja svih potreba vidi samo u dobijanju više novca, a da sve ostane po starom. Mogućnosti da se do boljeg položaja dođe prilagođavanjem sistemu i mogućnostima koje daje Zakon o udruženom radu, poslovnim udruživanjem i društvenim dogovaranjem, razvijanjem oblika neposredne razmene rada, donošenjem i predlaganjem višegodišnjih programa rada, utvrđivanjem cena usluga, donošenjem specifičnih standarda, normiranjem i tako dalje, sve se to ako ne odbija, onda odlaze za neka dalja vremena. Strah od nepoznatog, nepoverenje u promene, diktiraju zahteve za posebnim statusom (po mogućnosti republičkim), zatvaranje u funkcionalnu ili gransku celinu, ali sa elementima eksteritorijalnosti (nikako ostajanje u nadležnosti opština na čijoj teritoriji je sedište delatnosti!). To počinje da liči na prikriveno nastojanje za restauracijom starih centralističkih odnosa, iako po ruhu i rečniku ulazi

u sadašnji sistem. Umesto otvorenih razmatranja i razmene mišljenja o najpogodnijim daljnjim načinima stimulisanja kulturnih delatnosti, ne daju se potrebni podaci o poslovanju, prihodi se proglašavaju poslovnom tajnom, isto je i sa podacima o zalihama neprodanih knjiga, kreditima, poslovnim partnerima i uslovima saradnje, specifikacijama svih troškova.

O politici se ponekad dosta lako dogovorimo, ali sprovođenje ide teže. Evo jednog novijeg primera. U Republičkoj zajednici kulture Makedonije izrađen je početkom ove godine radni materijal Samoupravni sporazum o udruživanju rada i sredstava u poslovno udruženje (poslovnu zajednicu) „Makedonija-koncert-Skopje“, koji je sada na javnoj diskusiji. Zadatak poslovnog udruženja je daleko širi nego što govori naslov, ne radi se samo o muzičkim koncertima, ali reč „koncert“ je uzeta zbog već uobičajenog naziva takvih organizatora priredbi i razmene programa kod nas i u svetu. Već više godina se traži najpogodniji oblik organizacije, koja bi na savremen način, profesionalno, efikasno radila na koordinaciji kulturnih priredbi na teritoriji cele Republike, koja bi afirmisala rezultate stvaralaštva iz svih oblasti SR Makedonije u Jugoslaviji i u drugim zemljama i sa stručnim autoritetom obezbeđivala različite vrste kulturnih programa za poboljšanje kulturnog života kako u Skopju, tako i u svim opštinama Republike. Delegati Republičke zajednice kulture odlučili su da će podržati osnivanje i rad agencije, ukoliko do njenog osnivanja dođe putem samoupravnog sporazumevanja zainteresovanih organizacija udruženog rada, umetnika, domova kulture, kulturno-prosvetnih zajednica, samoupravnih interesnih zajednica. Zašto nije prihvaćena ideja, koja je isto postojala, da Republička zajednica kulture jednostavno, na osnovu Zakona o udruženom radu i drugih zakona osnuje obične organizacije udruženog rada za agencijske i koordinatorske poslove? Pitanje statusa je veoma bitno. Ponuđeni samoupravni sporazum predviđa da će stručne poslove obavljati radna zajednica na osnovu programa, naloga, odluka skupštine poslovne zajednice, znači delegata onih koji udružuju sredstva i rad za ostvarivanje zajedničkih utvrđenih interesa. Takva radna zajednica i njen rukovodilac nemaju više prava od stručne službe i individualnog poslovnog organa stručne službe interesne zajednice. Zadatke za rad između dve sednice skupštine daje poslovni odbor. Obična organizacija udruženog rada na području ponude-potražnje kulturnih i zabavnih programa (od koncerata ozbiljne muzike do najtraženijih pop grupa, pozorišnih, operskih, baletskih predstava, do estrade, narodne muzike, folklornih priredbi, izložbi i drugih kulturnih programa potrebnih u jednom uravnoteženom programu kulturnih zbiivanja u jednoj opštini ili gradu) ima skoro sve

---

mogućnosti da se postavi kao svet za sebe, čisto komercijalno, negativno-menadžerski. Od toga je ne mogu dugo spašavati predstavnici društvene zajednice u njenom savetu. Poluge za ostvarivanje šireg društvenog interesa u pogledu organizacije udruženog rada su daleko neefikasnije nego u slučaju poslovnog udruženja sa radnom zajednicom.

Koncept nije do kraja završen, potrebno ga je usavršavati, međutim, sada, kada je rešenje na vidiku, izostaje učešće onih koji bi trebalo da budu najzainteresovaniji. Oni se izjašnjavaju sa zakašnjenjem, još uvek nešto čekaju, ili počinju da postavljaju pitanja kao „Zašto ovako komplikovano”. Mogla je Republička zajednica kulture jednostavno da donese akt o osnivanju Koncertne direkcije, po ugledu na one u drugim republikama? „Sada bi odjedanput voleli rizik i mogućnost ponavljanja svih nedostataka ukinute Koncertne direkcije umesto da se angažuju oko udruživanja i dogovaranja zadataka Poslovne zajednice.” Iako su se u prethodnoj fazi izjaš-

\*) U članu 9 radnog materijala Samoupravnog sporazuma o udruživanju rada i sredstava u poslovno udruženje „Makedonija-koncert” govori se o ciljevima udruživanja:

„U cilju ostvarivanja ciljeva udruživanja udružene organizacije i zajednice u okviru udruženja:

— koordiniraju, usmeravaju i ostvaruju repertoarne programe i planove na području kulture (pozorišta, Opera, Balet, Filharmonija, „Tanec”, likovne galerije, muzeji i drugi) izvan sedišta svoje redovne delatnosti;

— određuju uslove prezentacije kulturnih vrednosti i dostignuća umetnika, ansambala i drugih organizacija iz Republike i drugim republikama i pokrajinama i u drugim zemljama;

— određuju osnovna merila i kriterijume za prihvatanje i organizovanje kulturnih i zabavnih priredbi pojedinih umetnika, ansambala i drugih grupa iz drugih republika i pokrajina i iz drugih zemalja;

— utvrđuju osnove za organizovanje kulturnih i zabavnih priredbi i drugih priredbi udruženih organizacija izvan teritorije njihovog sedišta u okviru Republike;

— zajednički istupaju i saraduju sa drugim srodnim institucijama ili organizacijama u zemlji, ili inostranstvu u cilju ostvarivanja zajednički dogovorene međurepubličke i međunarodne saradnje;

— organizuju usavršavanje kadrova iz oblasti kulture u saglasnosti sa dogovorenim kadrovskom politikom i usvojenim programima;

— učestvuju u stručnom realizovanju dogovorenog masovnog prikazivanja kulturnih vrednosti i postignuća makedonske kulture u okviru dogovorene kulturne saradnje i razmene izvan Republike i u inostranstvu;

— donose programe za ostvarivanje dogovorenih ciljeva i interesa;

— brinu se o ostvarivanju postavki kulturnog razvoja sadržanih u Rezoluciji o društveno-ekonomskom razvoju Republike;

njavali baš o tome da se budući organizator priredbi osnuje samoupravnim sporazumom i od samog početka tako zamisli da ostvaruje interes obe strukture: davalaca kulturnih usluga, organizovanih u organizacije udruženog rada iz oblasti kulture, i slobodnih umetnika, i korisnika kulturnog proizvoda, radnih ljudi i građana.<sup>2)</sup>

Javne diskusije su u stvari poseban problem.  
Evo još primera.

Još 1978. godine Skupština Republičke zajednice kulture poslala je opštinskim zajednicama kulture, udruženjima stvaralaca, organizacijama udruženog rada iz oblasti kulture materijal — uvod u pripreme novog srednjoročnog plana sa naslovom „Sagledavanja osnova kulturne politike u SR Makedoniji za period 1981—1985. godine”. Na jednostavan i pregledan način izloženi su problemi i potrebe kulturnog razvoja, stanja u kulturnim delatnostima i stvaralaštvu i ponuđeni su odgovori, predložene mere — donošenje sporazuma, programa, društvenih ugovora, zakona i tako dalje. Javna diskusija skoro je izostala. Ostaje da se pretpostavi da ljudi smatraju kako je osnovama sve obuhvaćeno i da su predložili dobri. Da li je zaista tako? Ili se još uvek smatra da su za globalnu politiku zadužene samo republičke zajednice, zajednice i tela? Ili samo neki forumi?

Ne bismo mogli da budemo zadovoljni ni javnom diskusijom o konceptu samoupravne transformacije Republičke zajednice kulture. Rasprave su najčešće oko toga nije li nova organizaciona šema suviše skupa i nisu li neke delatnosti potcenjene time što se za njih ne predviđa osnivanje osnovne, ili posebne zajednice. Tako muzički i baletski umetnici traže osnivanje posebne interesne zajednice na nivou Republike za njihove delatnosti. Smatraju da će samo tako poboljšati svoj status. Pored ostalog to bi značilo da Opera, Balet, Filharmonija ponovo pređu na republičko finansiranje, dok su sada u okviru Skopja, gde im je sedište i gde se njihova delatnost u najvećoj meri odvija. O konceptu je bila bogatija rasprava na tribini Kulturno-prosvetne

— organizuju zajedničku evidenciju, statistiku i informativnu delatnost potrebne za realizovanje dogovorenih ciljeva i interesa;

— izvršavaju i druge poslove o kojima će se naknadno dogovoriti.

<sup>2)</sup> Samoupravni sporazum o „Makedoniji-koncertu” kao poslovnoj zajednici razmatran je u Republičkoj i gradskoj konferenciji socijalističkog saveza radnog naroda Makedonije, na Izvršnom odboru SIZ-a kulture grada Skopja i u Sindikatu radnika društvenih delatnosti SR Makedonije. Koncept je prihvaćen, data mu je podrška, izneti predlozi za poboljšanje nekih članova, preporučeni su za potpisivanje i sprovođenje.

zajednice Makedonije, ali i dalje ima mnogo više pitanja i sumnji nego konkretnih predloga. Opet se postavlja pitanje kako shvatiti neizjašnjavanje? Da li je rano ići u transformaciju? Da li je u pitanju oprez pred novim? Zabrinjava i to što je motiv nekih učesnika diskusije, koji su za predloženu transformaciju, da svaka delatnost dobije „svoje pare”, da se pare ne mešaju, a da se što više programa i delatnosti u okviru pojedinih posebnih, odnosno funkcionalnih zajednica proglasi „republičkim interesom”. Šta onda ostaje opštinama? Nije li to u raskoraku sa sistemom, koji nastoji da u odlučivanje sve više uključuje bazu, opštinu, mesnu zajednicu, organizaciju udruženog rada?

Potencijalni činioци kulturne politike iz sfera kulture, a još više iz oblasti materijalne proizvodnje u ovom vremenu promena i usavršavanja samoupravnog sistema još ne mogu da prihvate svoju ulogu, svoja prava, a s time i odgovornosti za sprovođenje kulturne politike. Mnogi još uvek čvrsto veruju u to da je neko drugi zadužen: juče država, danas interesne zajednice. Koliko ćemo vremena izgubiti dokazujući šta je šta?

Ostaje još mnogo da se učini i istražuje pa da kultura počne da uzrasta kao funkcija udruženog rada u njegovoj celini. Pre svega još se ni organizacije udruženog rada u oblasti kulture ne ponašaju kako sve druge OUR iz drugih oblasti, a to znači i iz materijalne proizvodnje. Cena usluge u njima je još uvek neki fluid začinjjen „opštim interesom”, iza kojeg se mnogo štošta protura. Od svakodnevnih poslova nije se odmaklo daleko u donošenju kriterija prema kojima bi se odlučilo šta bi se moglo prepustiti opštinama, a šta bi ostalo Republičkoj zajednici. U narednom periodu to „bilansiranje” je neophodno, da bi osnovni nosioci kulturne politike izrastali iz baze, da to postanu radni ljudi u organizacijama udruženog rada, u mesnim zajednicama, građani, delegacije, osnovne zajednice, jedinice.

A možda svi mi suviše žurimo, suviše očekujemo od svake nove forme odmah po njenoj pojavi? I brzo se razočaramo. Treba prihvatiti činjenicu da samoupravne interesne zajednice nisu uvek u stanju da same sebe kritički sagledavaju. To je zadatak sa kojim bi se mogli suočiti timovi stručno-naučnih institucija za praćenje i planiranje kulture, kojih u SR Makedoniji na žalost još nema. Naša Zajednica je još pre tri godine raspravljala o potrebi osnivanja takvog republičkog zavoda, doneta je i odluka, ali zbog nedostatka sredstava osnivanje je odloženo do daljeg. Na tim pitanjima treba da rade stručne ekipe u kojima bi bili i politikolozi, sociolozi, ekonomisti i pravnici, planeri i društveni i kulturni radnici i mnogi drugi. Potrebno je što više

uzajamnih uticaja između teorije i prakse, konkretne društvene kritike, dublje analize pojava i svakako veći uticaj društveno-političkih organizacija. Kada su u pitanju samoupravne interesne zajednice, ostaje utisak da se njihov rad prati povremeno, ocene daju globalno, zato ponekad i ne odgovaraju situacijama u zajednicama. Dijalogom bi se do mnogih rešenja došlo brže i uspešnije.



# KULTURNA DEMOKRATIJA U ZAPADNOJ EVROPI

---

Nakon niza društvenih, političkih i privrednih promena u Evropi, društvo je ostalo dezorijentisano; ono traži nove smerove, lišeno delotvornog vođstva ili putokaza. Stotine miliona Evropljana izgubile su ličnu sigurnost i sposobnosti neophodne za opredeljivanje u kulturi. Evropski čovek je stoga suočen s krizom kulturnog identiteta.

„Kulturna demokratija” teži da ljudima pomogne da ustanove i razvijaju vlastite moći, da razviju veću svest o sebi samima i veću sposobnost samoodređivanja pomoću postupaka socio-kulturne animacije i naglašavanjem vrednosti čovekove celovitosti unutar društva. Kulturna demokratija je stavila naglasak na preispitivanje kulturne politike koja je sada stigla na raskršće, te je sada, po mome uverenju, njen zadatak da ponudi razrešenje krize kulturnog identiteta.

Zapadnoevropsko društvo je tokom sedamdesetih godina pokušalo da izmiri na izgled neusaglasive pojmove „demokratizacije (nasledene) kulture” i „kulturne demokratije”: ovo je zbunjivalo i pro-uzrokovalo je akutnu krizu identiteta, koja je, u suštini, *jezička, strukturalna i pojmovna*. To je, takođe, doprinelo krizi kulturne *politike* što odražava političku i ekonomsku nesigurnost koja odlikuje savremeno društvo. „Kulturna demokratija” danas nije opremljena za rešavanje ovih kriza: *da bismo išli napred, moramo preispitati osnovne ciljeve kulturne politike.*

Polazna tačka *jezičke* reforme valja da bude sama „kulturna demokratija”. Umesto o „kulturi” možemo, na primer, govoriti o „načinu života

---

zajednice" i „kvalitetu života" kako bismo proširili svoju svest o međusobnoj povezanosti kulturnih, društvenih, političkih i privrednih delatnosti. Želja da se kulturnom akcijom poboljša kvalitet života može se tako sagledati kao *razvojni aspekt načina života*. Slično ovome, „demokratija" možda nije najpogodnija reč za onu vrstu društvene organizacije koju zamišlja „kulturna demokratija". „Vladavina naroda, u ime naroda i za narod" ne uključuje građane onoliko prisno ili neposredno kao što bi to moglo biti, jer podrazumeva da će se pravila vladanja stvarati *stepen dalje od samih ljudi*. Praktični rezultat prenošenja funkcija jeste otuđivanje javnih poslova i njihovo svrstavanje u jedno specijalizovano područje. „Kulturna demokratija" predviđa veću zastupljenost građana u organima vlasti tako da svako može neposredno izraziti sebe: „vladavina u ime naroda i za narod", ali, možda, ne i *vladavina „naroda"*.

Trenutno, oni koji odlučuju opskrbljuju društvo unapred smišljenim obrascima načina života. Gledano dugoročno, kulturna demokratija podstiče ljude da traže nešto više od ove jednostavne slobode izbora, da sami određuju vlastiti stav prema kulturnim vrednostima i da usvoje jedan promišljeniji pristup planiranju, razvoju tih vrednosti i upravljanju njima. Stoga je očigledno da za nas „kulturna demokratija" podrazumeva *participativan način života* čija je prva briga razvojni ciklus u kojem se javljaju nove kulturne mogućnosti (za poboljšavanje kvaliteta života kulturnom akcijom) i razvijaju se sposobnosti za njihovo ostvarivanje. To podrazumeva *premeštanje vlasti*, što znači sagledavanje društva na nov način — novo viđenje načina života.

Stoga će i naši tekući ključni izrazi kakvi su „zajednica", „vaspitanje" i slični, dobiti nova značenja, postaće novi orijentiri za smeštanje ovih presudnih pojmova u intelektualni koordinantni sistem. Da li je, na primer, „obrazovanje" proces učenja ili nastavni proces? Ljude „obrazovanje" izvodi iz detinjstva, neznanja, praznine, u znanje, kultivisano ponašanje, svest, te se proces *učenja* može smatrati sredstvom odrastanja (ostvarivanje mogućnosti i razvoj poštovanja), a *nastavni proces* postupkom socio-kulturne animacije gde, predlažem, glavni naglasak ne treba da bude toliko na usvajanju *činjenica*, već na posedovanju i razvijanju smisla za *metodu*.

Svrha uspostavljanja jednog novog kulturnog jezika biće da kulturnim radnicima omogući da *nanovo protumače ciljeve kulturne demokratije*, polazeći od preispitivanja tekstova, jezika i sistema. Tako će postojati delotvorna volja da se intelektualni izrazi kulturne politike i zakona preobražavaju u živu stvarnost, merljivu poboljšanjem načina života.



Značajna tekovina sedamdesetih godina bilo je znatno šire uključivanje građana u proces donošenja odluka putem *konsultacija* koje često podržava zakonodavstvo. Glavno ograničenje ovog postignuća je, čini mi se, što se — mada su proširene mogućnosti za obraćanje i obuhvatanje konsultovanjem — nije raspravljalo o *neposrednom* uključivanju građana. Prenošnje same funkcije odlučivanja i sprovođenja politike i strategije znači da građani, opšte uzev, ne vladaju, nemaju osnovnu kontrolu nad okolnostima svog načina života. Ova verzija kulturne demokratije nema stvarno dejstvo.

Ukoliko društvo teži ambicioznijim vidovima kulturne demokratije, biće neophodne *nove strukture* kako bi se obezbedilo šire zasnovano upražnjavanje vlasti, kako bi se stvorile mogućnosti za neposredno učešće u odlučivanju. Takve strukture bi otud predstavljale „novo videnje demokratije”. Proučavanju takvih struktura valja posvetiti veliku pažnju kako bi se razjasnili mehanizmi za nadzor i uravnotežavanje nužni za njihovu delotvornost i da bi se omogućilo ispoljavanje slobodne volje u okviru odgovornosti.

Ja verujem da je ključ za ovako shvaćenu uspešnu kulturnu demokratiju — delotvorna *decentralizacija kulturnih inicijativa*. Kao i na ostalim područjima društvene delatnosti, *kulturna decentralizacija* se primenjuje širom Zapadne Evrope, ali — iako je često ostvarivana upečatljiva mera *prenošenja ovlašćenja i konsultovanja* — postignuti su samo sporadični uspesi kad je posredi *učešće*.

Kada je posredi decentralizacija kulturnih inicijativa, prvenstveno nas zanima *društvena decentralizacija* odlučivanja i njegovo prenošenje u *nove participativne strukture*. Tako kulturna decentralizacija radi na stvaranju novih centara: to je proces lokalizacije i teži vraćanju izvesnih tipova vlasti — i moći — pojedincu unutar male zajednice. Teorijski, opšti smer kulturne decentralizacije jeste *jačanje lokalnih i regionalnih zajednica* a da se pri tom ne oslabi nacionalna vlast. Kao tehnika podsticanja kulturne demokratije, kulturna decentralizacija je odraz jednog novog stanja duha, nov vid prelamanja kulturnih energija. Ona se prvenstveno bavi ljudima i stoga na njen tok više utiču ličnosti no institucije; veoma utiče učešće u drugim javnim poslovima, a naročito u odlučivanju o životnoj sredini; ona je, sama po sebi, „obrazovni” proces u kojem se lično iskustvo menja u odgovor na opazive promene načina života; stoga je veoma zaokupljena problemom kulturnog identiteta.

Prirodno poprište za ovaj (socijalno/participativni) tip decentralizacije nalazi se na nivou lokalnih (tj. opštinskih) vlasti. Širom Zapadne Evrope, u zavisnosti od tačne strukture lokalne, regionalne i centralne vlasti, od nivoa i sistema zastupljenosti građana, od istorijskog razvoja načina života i od tekućih uticaja na njega koji dolaze iz same zajednice i spolja, građani i vlasti stupaju u međudejstvo na brojne i različite načine.

Međutim, unutar ovog spektra stavova mogu se uočiti izvesne konstante koje se tiču administrativnih i proceduralnih aspekata kulturne demokratije i uvođenja kulturne politike na lokalnom nivou. Te odlike su:

- 1) preliminarno predstavljanje određene politike;
- 2) podsticanje *percepcije* kod učesnika;
- 3) otvaranje *dijaloga* između građana i vlasti (prvi stupanj *učešća*);
- 4) uvođenje *planiranja* na temelju partnerstva organizacija i vlasti (drugi stupanj *učešća*);
- 5) utvrđivanje *sredstava* i *sposobnosti* zajednice koji se mogu koristiti i razvijati;
- 6) stvaranje kulturne *politike* i ostvarivanje kulturne strategije (treći stupanj *učešća*);
- 7) zajedničko odlučivanje o stvaranju, vođenju i razvijanju decentralizovanih struktura (četvrti stupanj *učešća*).

Svi sadašnji putokazi ukazuju na potrebu tačnog utvrđivanja tačaka gde treba premestiti vlast i moć, kao i na način na koji treba obaviti to premeštanje. Uz veoma malobrojne izuzetke, evropske reforme lokalne i regionalne vlasti nisu uspele da građanima uključe kao ravnopravnog partnera, osim na najnižem nivou. Isti putokazi nagoveštavaju da se žiža nalazi na nivou *opštine* koja se temelji na zajednicama gde se pojedinci mogu prepoznati i ceniti. Lokalne umetničke delatnosti odvijaju se na nivou ulice ili naselja — stoga je logično da participativne strukture budu utemeljene na tom nivou. Istovremeno, nužno je neposredno proširiti učešće građana — od opštinskog sistema do regionalnog nivoa — kako bi se obezbedilo da mogu doprinositi odlučivanju o supralokalnim pitanjima. Lokalna zajednica i region su tako **poprište procesa kulturne demokratije**.

Kako će se ostvariti nužne reforme? Mogu li „kulturni demokrati“ preobraziti institucije? Premeštanje vlasti će se, verujem, postići — ako se uopšte postigne — jednim vidom *društvene decentralizacije* koja će vertikalne strukture — s njihovom tradicionalnom hijerarhijom i uda-

Ijenošću viših zvaničnika — preobraziti u *horizontalne* strukture gde su svi stupnjevi planiranja, odlučivanja i upravljanja dostupni građanima. Takav preobražaj ne mogu „kulturni demokrati” ostvariti sami, ali se bez njih ne može ostvariti.

Sadašnji smer reforme lokalne vlasti u Zapadnoj Evropi teži „načelu partnerstva” koje organizacije pripušta funkciji planiranja. U centralizovanim državama koje već ne poseduju tradiciju dijaloga unutar zajednice ovaj tip partnerstva se možda neće pokazati dovoljno delotvoran: kulturna demokratija iziskuje partnerstvo bez postavljanja uslova koje predviđa učešće građana na svim stupnjevima — i to ne samo kroz konsultovanje već i kroz odlučivanje.

Holandski „sastanci suseda” (*Inspraak*) pokušavaju da stvore ovakve mogućnosti učešća: 1974—75. godine stanovnici grada Apeldorna su se upitali: „Kakav grad želimo? Kako ćemo ga ostvariti?” — što je dijalog koji spaja kulturnu politiku i ambicije građana unutar administrativnog konteksta, međuodnos jezičkih i strukturalnih promena.

Tokom sedamdesetih godina kulturna demokratija se razvila dotle da je načelo učešća građana u planiranju i finansiranju kulture postalo opšte prihvatljivo, mada su malobrojni primeri uspešnog uključivanja građana u odlučivanje. Jezičke i strukturalne promene koje sam predložio verovatno su i poželjne i moguće, no i dalje smo suočeni s problemom socijalne *procedure* i *konceptualizacije*. Ako kulturna demokratija treba da se tokom osamdesetih godina proširi, nisu nužna samo nova oruđa, već i nova metoda koja bi priznavala da kulturna akcija *ima političku vrednost*.

Osnovni problem predstavlja činjenica da je ova vrsta kulturne demokratije o kojoj raspravljamo *sasvim daleka* većini „običnih” građana i tuda većini tela koja odlučuju. Stoga prvi zadatak onih koji se osećaju odgovorni za unapređivanje kulturne demokratije treba da bude: stvoriti kod vlasti i građana klimu prihvatanja i razumevanja za jedan proces koji će, pretpostavlja se, doprineti poboljšavanju načina života svih nas. I opet verujem da je to osećanje lakše ostvariti u *lokalnoj zajednici* i *regionu*, nego na nacionalnom ili međunarodnom nivou.

Jezik i strukture simbolišu unutarnju, intelektualnu, pojmovnu organizaciju. Stoga njihova delotvornost kao društvenih oruđa zavisi od odgovora na pitanja kao što su: „Kakvo društvo želimo?” i „Gde treba da bude smeštena vlast?”

Pri odlučivanju o ovome moramo u svoju sliku sveta uvesti delatnosti koje se (u sadašnjim okolnostima) možda namah ne sagledavaju kao *kulturne*: vidove braka na zapadu Irske; *marché* i *cuisine* belgijske ili francuske domaćice; podatke o broju slušalaca avangardne muzike emitovane preko nemačkog radija; navike zimskog opijanja u severnoj Skandinaviji; jugoslovsku radnu etiku u odnosu spram slobodnog vremena i rasonode; savetovališta za trudnice u Finskoj. Prihvatiti sve ovo kao delatnosti kojima dominiraju *kulturne* vrednosti, a uz to imaju politički, privredni i socijalni značaj, predstavlja pre *pojmovno* no *jezičko* prilagođavanje.

Slično ovome, svaka strukturalna promena, kakva je prelaz s vertikalnih na horizontalne odnose, zavisi od jednog novog pojma — zapravo, premeštanje vlasti i decentralizacija inicijativa *zbivaju se u duhu* pre no što mogu imati društveni učinak.

Najveća prepreka pojmovnoj promeni jeste pretpostavka da je kulturna delatnost nešto odeljeno, udaljeno od društvene stvarnosti, nešto *kategorisano*. Ovaj promašaj ilustruje zaoštren primer navodnog sukoba između „demokratizovane kulture” i „kulturne demokratije”. Ali zašto bi uopšte postojao neki suštinski sukob? Ova dva pojma su polarizovana, ali u mnogo široj i temeljnijoj raspravi o načinima života jasno je da su oba pojma suštinska i uzajamna: sadašnjost je samo prelazna tačka gde se kristališe prošlost i rađaju buduće mogućnosti.

Kao što primećuje moj prijatelj Žan-Mari Mekli (Jean-Marie Moeckli), „za svaku kulturnu delatnost u nastajanju moraju se uspostaviti uslovi koji će omogućiti dejstvo složenog ugovora slobode i odgovornosti”. Decentralizacija kao „kulturna delatnost” (koja ljude uključuje u stvaranje participativnih struktura) seže u srce kulturne demokratije i stoga je veoma zaokupljena ovim „složenim ugovorom”, ovim sistemom nadzora i uravnotežavanja koji određuje da pored centrifugalne mora postojati i centripetalna sila, jedan sputavajući autoritet koji novostvorenu inicijativu sprečava da odleti u bezvazdušni prostor kulturne anarhije.

Iz prvih faza kulturne demokratije, tokom sedamdesetih godina, proizlazi da je za regulisanje odvijanja ove ambicioznije druge faze neophodan niz mera za nadzor i uravnotežavanje. One se mogu upotrebiti za razrešavanje postojećih dilema obelodanjenih u ovom radu:

(a) Institucionalna dilema

Kulturni dijalog unutar institucija mora biti dvosmeran: ambicija i realnost moraju se steći u premeštenom centru. Kako biti siguran da nove institucije nisu karikatura zamišljenih struktura? Kulturna demokratija neće napredovati ukoliko institucije nisu uistinu čvrsto utemeljene na delotvornom razumevanju i primeni *ključnih pojmova*, to jest, na *priznavanju kulturnog identiteta* i *politici kulturnog razvoja*. Tragajući za smisaonim rešenjima ovih problema, nalazimo brojne nesrećne primere institucija nametnutih bez konsultovanja ili institucija kojima se upravlja bez učešća građana.

S druge strane, grad Bolonja je uzoran slučaj „partnerstva” mesnih vlasti i izbornog tela.

„Sve odluke koje donose mesne vlasti u Bolonji nisu samo rezultat predloga profesionalnih i tehničkih stručnjaka ili upražnjavanja vlasti gradskih većnika, već se donose neprestanim i opštim procesom dvosmernog saopštavanja želja i potreba između stanovnika i vlasti, posredstvom veća kvarta. Iako može izgledati kabast, spor i čak dosadan, ovaj proces ipak dopušta jedan stvaran, delotvoran oblik urbane demokratije” (studija Evropskog saveta, 1976).

Tvrđnja Bolonjaca da formiranje politike zapravo jeste proces odlučivanja tipična je za stav lokalnih vlasti širom Zapadne Evrope — i predstavlja najverovatnije rešenje institucionalne dileme koje može da ponudi sadašnji sistem nadzora i uravnotežavanja.

#### (b) Dilema vlasti i društvene promene

Kako se politička i kulturna svest ljudi može razviti da bi stimulisala njihov stav prema vlastitom načinu života i kako postići najodgovornije upražnjavanje političkog rasuđivanja?

Nedavnim eksperimentima je utvrđeno da potencijal jedne zajednice da sama sebi pomogne zavisi od jakog rukovodstva dobrovoljnih asocijacija, pri čemu između njih i statutarne finansijera postoje uzajamno poverenje, prilagodljivost, naklonost i razumevanje. Međutim, karakter većine dobrovoljnih asocijacija je konzervativan, a njihovi odnosi s lokalnim vlastima jasno su definisani unutar postojeće strukture finansiranja. Meni izgleda akutniji sledeći problem: kako podsticati nove odnose kroz nove oblike kulturne delatnosti?

Ako postoji „složen ugovor” između dobrovoljnih asocijacija i javnih vlasti, postojaće ravnoteža različitih protivstavljenih oblika unapređivanja kulture — na primer, „demokratizacija” ili „demokratija” se mogu upotrebiti na obostranu korist. Takođe bi postojala pojmovna ravnoteža „dirigizma” (kao autoritarnog oblika društvenog

usmeravanja) i animacije (kao činioca društvene promene).

(c) Dilema planiranja

Jedino razvijene i upućene organizacije mogu učestvovati u složenom planiranju: malobrojni su ljudi, ili grupe, koji poseduju nužnu stručnost ili iskustvo. U većini integriranih sistema planiranja socijalne zaštite konsultacija nije proširena i do učešća, a ciljevi plana utvrđuju se konsultacijom planera i propisanih sektora zajednice.

Postoje, međutim, mnogi primeri mogućnosti učešća u okviru konsultacije: korišćenje malih diskusionih grupa u „ćelijama za planiranje” pruža „običnom” građaninu iskustvo prisnog dodira s ljudima koji se bave planiranjem i razvojem, ali nam ne kazuje kako da motivišemo celokupno stanovništvo. Zanimljiv primer dijaloga u zajednici na čisto kulturnoj ravni jeste sadašnji eksperiment s kružocima koji su doveli do osnivanja muzeja istorije kulture u Ernšeldsviku (Švedska). Kružoci raspravljaju o istoriji kulture u prošlom veku, nanovo otkrivaju učinak industrijske ere na jedno ruralno, klasno podeljeno društvo, i tako identifikuju rukotvorine koje bi mogle sačinjavati vizuelni prikaz ovog preobražaja — ljudi ove zajednice tako stvaraju vlastitu kulturnu instituciju koja se može menjati kako u kružocima budu uočavane nove društvene promene.

Moramo se, međutim, vratiti na činjenicu da planiranje (politike, finansiranja, ustanova, obrazovnih ili razvojnih programa) građanima retko pruža priliku da na odlučujući način učestvuju u formulisanju plana koji će ograničavanjem slobode izbora uticati na njihov način života.

Zaključci

Glavna praktična mogućnost koju nudi kulturna demokratija jeste premošćavanje jaza između (a) utvrđivanja i zadovoljavanja potreba ljudi, i (b) osposobljavanja ljudi da usvajaju politiku i metodu vlastitog samoostvarivanja. Prepreke koje valja savladati pre no što budemo mogli da iskoristimo ovu priliku prvenstveno su pojmovne. Kulturna demokratija je iscrpla mogućnosti svoje prve faze. Uspeh druge faze zavisi od sagledavanja činjenice da kulturna demokratija nije *pravo* već *stanje* koje treba ostvariti. U takvom procesu žrtve će biti neizbežne — najverovatnije će pogađati ličnost (unutarnji identitet): izgubiće se izvesna mera lične autonomije ili suvereniteta u zamenu za razvijeniju socijalnu sigurnost koja će se ispoljavati jačim osećanjem zajedništva, većim poštovanjem potreba i ambicija zajednice.

Rešenjem pojmovnog problema ujedno će se rešiti i *proceduralne* teškoće prevođenja ovih mogućnosti u opipljive koristi posredstvom akcije vlasti zasnovane na opštem prihvatanju novih kulturnih vrednosti. Kulturne vrednosti — i politički vrednosni sudovi — čvršće su uspostavljeni i manje elastični među funkcionerima uprave i zakonodavcima no među većinom ostalih građana. Novatori i pokretači se stoga često mogu osećati osujećeni. Povrh toga, kao što sam nagovestio, biće neophodan sistem nadzora i uravnotežavanja za obuzdavanje inače neograničene kulturne slobode, te stoga, izvesna mera osećanja osujećenosti može biti poželjna i, zapravo, produktivna.

Pod uslovom da je društvo pojmovno pripremljeno da čini žrtve kako bi imalo pravičnu raspodelu i podjednaku dostupnost sredstava, žrtve možda neće biti potrebne. Ali pristalice kulturne demokratije moraju praktičnim primerima ubediti građane i vlasti da proces kulturne demokratije poseduje i *vrednost* i *smisao*. Stoga moraju dokazati da se upravni postupci mogu učiniti delotvornijim; da pristup administraciji može biti jednostavniji i pogodniji; da integrisano planiranje nije samo ostvarivo već i da ima prednost nad diverzifikovanim planiranjem; da se tehnologija budućnosti može koristiti za dobrobit zajednice i da kulturna demokratija može lakše zadovoljiti „ćutljivu većinu“.

Kulturna demokratija koju sam ovde razmatrao predstavlja izazov *preovlađujućoj estetici*. Ona nudi *preocenjivanje ciljeva kulturne politike* kako bi se *vaspostavio smer kulturnog razvoja*. Ona podrazumeva da društvo još nije spremno za ovaj preobražaj. Ona se oslanja na decentralizaciju — od „velikog“ državnog aparata ka skupštinama građana — a to je veći korak no što ga Evropljanin može načiniti danas ili sutra. Ona nas podstiče da postavljamo pitanja a da nužno ne nastojimo da dobijemo odgovore, da istražujemo probleme a ne rešenja — da otkrivamo jedno društvo koje nije *idealno ali je ostvarivo*. Ona nastoji na integritetu svih aspekata našeg načina života i smešta podjednaku meru napetosti i osujećenosti na suprotne krajeve društvenog spektra kako bi naš krhki svet održala na okupu. Ona nam nudi priliku da humanizujemo svoju životnu sredinu dajući nam sposobnost da vršimo odgovorne promene i živimo na elastičan, mnogostruk način; njoj je stalo da ne upadnemo u klopku predodređenog procesa ponašanja. Ali, ona ne može *obezbediti* sve ovo, i u najboljem slučaju priznaje da svaka zajednica koja prihvati njen izazov time ispoljava veliku veru.

(Preveo s engleskog BRANKO VUČIĆEVIĆ)

# KULTURNA DEMOKRATIJA\*

---

## KONCEPT KULTURNE DEMOKRATIJE PREMA EURO CULT-u (1972)

*Hvalevredan napor uložen u razjašnjavanje  
pojmovi*

Jedna od pozitivnih osobnosti završnog dokumenta međuvladine konferencije u Helsinkiju o kulturnim politikama u Evropi (1972), jeste da su preporuke sadržavale relativno precizne definicije temeljnih pojmova koji su korišćeni. Veoma često — suviše često — odgovorni za kulturu na političkom nivou izbegavaju ili odbijaju da izričito kažu šta podrazumevaju pod kulturom. Kada im se postavi takvo pitanje oni neminovno navode hiljadu i jednu definiciju kulture. U stvari, nejasnoća im odgovara: kako njihov pojam kulture nije definisan, tako njihova kulturna politika može da bude ono što oni žele. Otud je bilo veoma značajno da UNESCO iskoristi ovu konferenciju za zasnivanje preporuka na pojmovima i definicijama o kojima se prethodnih godina razgovaralo i koje su opšteprihvaćene.

### *Demokratizacija kulture*

Tokom rada na preporukama poseban napor je uložen u određivanje kulturne demokratije, što je prirodno ako se ima u vidu da je u pitanju jedan relativno nov pojam. U stvari na konferenciji je uložen veliki napor da se razluče dva koncepta kulturne politike: demokratizacije kulture i kulturne demokratije.

U preporukama se implicitno demokratizacija kulture shvata kao potreba da se najvećem broju ljudi obezbedi pristup „naslednoj kulturi”, „kulturi elite”. Politika demokratizacije kulture sastoji se, dakle, u staranju da kulturna baština i tekuće stvaralaštvo ne budu privilegija samo

\*) Jean-Marie Moeckli, *Democratie culturelle*, radni materijal za UNESCO-v skup posvećen kulturnoj politici u Evropi, EURO CULT, održan u Helsinkiju 8—12. XII 1980.



uskog kruga posvećenih, da javna ulaganja ne koristi samo favorizovana manjina. U praksi politika demokratizacije kulture prevashodno se iscrpljuje u difuziji: geografskoj, društvenoj, takođe, jer je ideal da najbolja, umetnički najvrednija i najbolje izvedena dela budu dostupna svima, bez obzira na klasnu pripadnost, mesto stanovanja, kulturnu grupu.

#### *Kulturna demokratija*

Pojam kulturne demokratije određivan je veoma precizno u preporukama, u više navrata. Tako se, na primer, u preporuci broj 4 nailazi se na sledeću definiciju: „Kultura obuhvata sve strukture, načine i uslove života jednog društva, kao i različite načine na koje se jedinka izražava i ostvaruje u tom društvu”. U preporuci br. 1 (g) podvlači se veoma jasna razlika između onog što se, već uobičajeno, naziva „kultivisanom kulturom” i socio-kulturom: „Kulturna nije samo gomilanje saznanja i dela koja elita proizvodi, prikuplja i čuva kako bi ih izložila svima, niti pak ono što jedan narod bogate prošlosti i nasleđa nudi kao model drugim narodima čija istorija nije bila bogata. Kultura se ne ograničava samo na to da umetnička i istorijska dela učini dostupnim svima, već je ona istovremeno i sticanje saznanja i zahtev za određenim načinom života i potreba za komunikacijom. Kultura nije teorija koju treba osvojiti ili posedovati već način ponašanja, koegzistiranja sa bližnjima, sa prirodom; ona nije oblast koju treba demokratizovati, već je postala demokratija koju treba pokrenuti”.

#### PREPORUKE IZ 1972 — JOŠ UVEK NEDOVOLJNA PRECIZNOST

Uprkos veoma preciznim konceptijskim osnovama koje je konferencija prihvatila, preporuke odlikuje skoro stalno kolebanje između demokratizacije kulture i kulturne demokratije.

Tako se u preporuci br. 2, kao i brojnim drugim, naglašava *pristupačnost* (dostupnost) *kulture*: „Posvetiti posebnu pažnju merama koje će kulturu učiniti još pristupačnijom (dostupnijom) seoskom stanovništvu, preduzimajući sve neophodne mere za postavljanje i razvijanje mreže kulturnih ustanova na seoskom području”. Da li to znači da seoska populacija nema vlastitu kulturu, ili da postoji samo jedna kultura?

U preporuci br. 3 (pod I.3) može da se pročita: „na zakonskom nivou utvrditi pravo *na kulturu*...”. To bi značilo da postoji samo jedna kultura. Koliko bi ova preporuka bila bolja i više odgovarala konceptu kulturne demokratije da piše „ozakoniti pravo na *vlastitu* kulturu”.

U preporuci br. 4 podvlači se dvoznačnost kulture i podstiču se zemlje-članice da razrade „kulturne politike koje bi to imale u vidu“. Ali, kao što će se malo dalje videti o ovome se veoma malo vodilo računa.

Preporuka br. 5 posvećena je mladima i kao takva ona je izvrsna. Ovde treba naglasiti da se u njoj uspostavlja odnos od strane mladih ka kulturi. Znači, postoji kultura mladih i bilo bi neophodno da mladi raspoložu mogućnostima, prvo, da je identifikuju, a zatim da je razvijaju.

Isti zaključci mogu se izneti i u vezi s preporukom br. 10 (koja je posvećena sredstvima javnog informisanja), kao i s preporukom br. 11 (koja je posvećena životnoj sredini). U oba slučaja građanin/pojedinac je tretiran kao objekt, a ne kao aktivno biće. Kada su u pitanju sredstva javnog informisanja i životna sredina onda ne može da bude reči o preporučivanju politike koja dopušta građanima da gospodare svojom sredinom.

Velika je šteta što u preporuci br. 23 — koja se odnosi na migrantske manjine — koncept kulturne demokratije nije potpuno primenjen. Jer, u vezi s ovim primerom, jedina prava kulturna politika morala bi da se sastoji u vrednovanju i potpomaganju razvoja kulture svake pojedinačne manjine.

Očigledno je da preporuke iz 1972, kada dođu do konkretnog, najveći prostor posvećuju pojmu demokratizacije kulture, a mnogo manji pojmu kulturne demokratije. A to je i razumljivo. U stvari, nije lako priznati da ove dve koncepcije kulture zahtevaju dve potpuno različite kulturne politike. U to vreme vladala je suzdržanost u odnosu na ovaj problem i nije postojala želja da se dovede u pitanje jedinstvo kulturne politike.

Ali, uprkos ove neodlučnosti, preporuke iz 1972. bile su izuzetno sredstvo koje je stajalo na raspolaganju svima, koji su želeli da ih čitaju ili proučavaju, kada je trebalo da odlučuju u oblasti kulturne politike. Možda će jednog dana budući istoričari — posle naučne analize međunarodnih i nacionalnih tekstova — moći da potvrde da su preporuke iz 1972. odigrale ključnu ulogu u orijentaciji kulturne politike zemalja-članica evropske regije UNESCO-a. Za sada postoje samo pretpostavke, čekaju se dokazi.

„DEMOKRATIJA KOJU TREBA POKRENUTI“  
PREĐENI PUT OD 1972. GODINE

*Demokratizacija kulture u usponu*

Tokom sedme decenije politika demokratizacije kulture je već tradicionalna činjenica, jer se izuzetno spektakularno razvijala neposredno posle

drugog svetskog rata u većini zemalja. Tokom ove decenije očigledno je jačanje difuzije. Mnoge značajne kulturne ustanove — koje su do tada bile privilegija samo prestonica i još po nekog većeg grada — sada se osnivaju u velikom broju gradskih centara. Sve veće opštine se uključuju u politiku difuzije bilo da je reč o muzici, pozorištu ili likovnim umetnostima. Modernizacija javnih biblioteka i širenje njihove mreže do najmanjih naselja — bilo osnivanjem stalnih ili pokretnih biblioteka — upotpunjavaju već i onako gustu bibliotečku mrežu u zemljama na severu Evrope, a šire i jačaju onu na njenom jugu. Širenje muzike je u izuzetnom usponu zahvaljujući pločama i kasetama, naročito u zemljama Istočne Evrope gde, država podstiče difuziju niskom cenom ploča klasične muzike, ali i u zemljama Zapadne Evrope gde cena ploča i kasete pada istovremeno s poboljšanjem kvaliteta. Postojeći muzeji se sve više otvaraju i revidiraju svoju pedagošku funkciju, svuda se otvaraju novi muzeji; muzeji pod vedrim nebom i ekomuzeji postaju prava narodska stecišta. Ovo nepotpuno i uopšteno nabranje svedoči o razvoju politike difuzije, odnosno o demokratizaciji kulture. Ne sme se, pri tom, izgubiti iz vida izuzetna uloga koju u difuziji kulture imaju sredstva masovnog komuniciranja, a posebno televizija. Milionima gledalaca i slušalaca televizija prenosi muziku, pozorišne predstave, književnost, filmske predstave, likovna ostvarenja.

Činjenica je da u mnogim zemljama izdvajanja za kulturu još uvek nisu dostigla nivo od jedan posto u odnosu na ukupan budžet — odnos koji se smatra minimumom. Ali, ako se pogleda unazad i upoređi sadašnje stanje s onim iz pedesetih godina, mora se priznati očigledan napredak.

*Kulturna demokratija: veoma skromna praksa*

Teško je slediti put koji je kulturna demokratija prešla tokom sedamdesetih godina. I dok postoji opšta saglasnost da se sam koncept kulturne demokratije izuzetno probio, dotle to nije slučaj kada je reč o realnoj kulturnoj politici.

Ipak, mogu se navesti neki znaci koji ne varaju i koji pokazuju da je kulturna demokratija kročila — iako stidljivo i skromno — u opštu politiku evropskih zemalja. Naravno, posmatrano kroz budžetska izdvajanja to su i dalje minimalni iznosi koji se ne mogu porediti s onima za obrazovanje, pa čak ni s onima za kulturu. Ma koliko da je teško u budžetu jedne države ili opštine razlučiti sredstva namenjena demokratizaciji kulture od onih namenjenih kulturnoj demokratiji, može se pouzdano zaključiti da je udeo kulturne demokratije minimalan. Ali, tek je učinjen prvi korak, a on je često najteži i najpre-sudniji.

Očigledno je da skoro sve akcije kulturne demokratije koje su poduzele javne ustanove mogu da se svrstaju pod *animaciju*. To je na primer *urbana animacija*, koja se znatno razvila, bilo da su u pitanju mladi, strani radnici, stanovnici manjih gradskih četvrti, žene, jednom rečju zapostavljene socijalne grupe. Krajem sedme decenije uočava se buđenje interesovanja vlasti za *animaciju u seoskoj sredini* i to kako u sektoru za razvoj, tako i u onima za životnu sredinu, kulturu i baštinu. U stvari životna sredina bilo gradska ili seoska, bila je, posle pozorišta, jedan od prvih terena koji je eksploatisala animacija. Najbitnije obeležje razvoja animacije tokom sedamdesetih godina bilo je *bujanje grupa i udruženja korisnika*: stanovnici jednog kvarta, korisnici javnog prevoza, udruženja dačkih roditelja, korisnici bolnica itd. Nisu nabrojana udruženja ili grupe koje okupljaju one čija se aktivnost prirodno integriše u kulturu u širem smislu, ali koji sektorski pripadaju drugim ministarstvima (a ne ministarstvu kulture): udruženja stanara, potrošača, za regionalni ekonomski razvoj, žena itd. Ovo bujanje skupina muškaraca i žena koji traže svoju autonomiju na hijerarhijski najnižem nivou, na nivou svakodnevnog života, najočigledniji je dokaz potrebe za demokratijom, a samo politika kulturne demokratije može da podrži sličan pokret.

Iako se u preporukama iz 1972. veoma malo pominje *obrazovanje odraslih* (koje je predmet jedne kasnije, posebne, preporuke UNESCO-a), ono se ne može odvojiti od kulture jer, uz obrazovanje u užem smislu, ima za cilj kulturni razvoj pojedinaca i grupa. U svim evropskim zemljama obrazovanje odraslih se širi, kako kvantitativno tako i kvalitativno. To znači da raste broj odraslih koji se okupljaju u specijalizovanim ustanovama ili neformalnim grupama radi profesionalnog usavršavanja, ili da bi se bavili kulturnim ili kulturno-socijalnim aktivnostima. To znači, isto tako, da većina ustanova za obrazovanje odraslih ne usmerava više sve svoje napore ka stručnom osposobljavanju, već sve više teži povezivanju obrazovanja sa socijalnom i kulturnom akcijom. Ova pojava — uočena u većini zemalja — predstavlja jedan od važnih elemenata politike kulturne demokratije.

#### *Kulturna demokratija i kulturna dimenzija razvoja*

Očigledno nije slučajno što su se pojmovi kulturna demokratija i kulturna dimenzija razvoja (oba pojma su u UNESCO-u proučavana i podržavana u praksi) istovremeno javili. Ovom problemu neće biti posvećeno više prostora, jer je to tema skupa stručnjaka u Helsinkiju. Ograničićemo se na to da napomenemo da su problemi zemalja Trećeg sveta nametnuli ovaj novi pojam:

kulturna dimenzija razvoja. Verovatno je ekonomska kriza, koja se u manjoj ili većoj meri osetila u zemljama — članicama evropske zone UNESCO-a, ukazala Evropljanima na neophodnost drugačijeg poimanja razvoja — ne samo kao ekonomskog fenomena. Od trenutka kada je počelo da se govori o kulturnoj dimenziji razvoja prihvaćeno je da pojedinci i grupe — nosioci vlastite kulture — ponovo prevrednuju, za sopstvene potrebe ekonomske činjenice. Tu demokratija uzvraća tehnokratiji. Tu kultura, u najširem značenju, vraća milo za drago tehnologiji.

#### *Kulturna demokratija i kulturni identitet*

Nije nikako bez značaja napomenuti da se pojam kulturnog identiteta razvio istovremeno kad i kulturna demokratija (ovo je takođe tema skupa stručnjaka u Helsinkiju). Istaknimo samo da pojam „kulturni identitet“ predpostavlja pluralitet kultura unutar jednog istog društva. Samo politika kulturne demokratije — koja vraća ranije oduzetu kulturnu moć svakoj grupi koja oseća da poseduje vlastiti kulturni identitet — može da podstakne određivanje i razvoj kulturnog identiteta svih sastavnih delova jednog društva.

#### KULTURNA DEMOKRATIJA I PERSPEKTIVE U OSMOJ DECENIJI

##### *Potrebe*

*Odnos prema Trećem svetu.* Izolacionizam će biti sve manje moguć, posebno u odnosu na Treći svet. Planetarizacija problema biće sve izraženija. Svakodnevni život Evropljana zavisice sve više od međusobnih odnosa evropskih zemalja kao i odnosa sa drugim kontinentima. Tendencije ispoljene sredinom sedamdesetih godina verovatno će biti sve izraženije: da bi preživela evropska proizvodnja će morati sve više da se usmerava na izvoz u zemlje Trećeg sveta; ona će takođe, verovatno, nastaviti da se usmerava ka Trećem svetu; očekuje se da će zemlje Trećeg sveta bolje koristiti sirovine kojima raspolažu. Evropa će sve više osećati demografski pritisak zemalja Trećeg sveta. Problemi Trećeg sveta — ishrana, zdravlje, obrazovanje — postajace postepeno, sticajem okolnosti, problemi Evrope. U toj perspektivi promeniće se i način proizvodnje, a samim tim i način rada, odnosno svakodnevni život Evropljana. Kulturni obrasci neće više moći da budu ono što su danas. Međuzavisnost je činjenica koja počinje da se živi, i to će biti još snažnije izraženo u budućnosti.

Već danas problemi razvoja ne mogu se razmatrati samo na nivou jedne zemlje. Usled ekonomske međuzavisnosti uspesi ili neuspesi jednog

planiranja odmah odjekuju u drugim zemljama i u drugim regionima. Otud neophodnost da se od početka razmišlja u funkciji te međuzavisnosti. Biće neophodno da se shvati da promene jednog načina proizvodnje i promene u trgovini nisu samo nacionalni problemi. Jedan primer: proizvodnja satova u dolini švajcarske Jure nedavno je zamrla usled pojave japanskih kvarcnih satova na tržištu, pada vrednosti američkog dolara i mogućnosti jeftine proizvodnje u Hong Kongu. Radnici — sajđžije shvataju da im je zanat ugrožen; treba da se prekvalifikuju za obavljanje nekog drugog posla, sajđžijske radionice po selima se zatvaraju; iz pomenutih sela odliva se stanovništvo, infrastruktura postaje predimensionirana, seoske škole postepeno se prazne i zatvaraju. Tačno je da ova vrsta promene nije od danas, ali ona će postajati sve opštija. Potreban je novi mentalitet, sposobniji za promene. Ali, ne pasivni mentalitet ljudi koji će prihvatiti da budu objekt nekih dalekih i nepoznatih sila, već mentalitet spreman da prihvati promene, sposoban za trenutnu analizu, mentalitet koji omogućava gospodarenje razvojem.

Reč je o jednoj vrsti kulturnog preobražaja. Taj preobražaj zahteva da pojedinci, grupe, lokalna i regionalna tela ne budu usmereni samo na sebe same, da njihovi vidici budu širi od granica njihovih atara-zemalja. To pretpostavlja obrazovni učinak koji škola — uvek u zakašnjenju za čitavu generaciju — neće moći da pruži sama.

*Opšti razvoj.* Na ovom nivou javlja se pojam kulturne dimenzije razvoja. U tom kontekstu kultura se definiše u njenom najširem smislu. Imati u vidu opšti razvoj, odnosno tip razvoja u kome je ekonomski razvoj samo jedan od činilaca (pored drugih: obrazovnog, kulturnog, itd.), znači zamisliti zajednički napor čitave jedne populacije u cilju preobražavanja ne samo sopstvenog načina proizvodnje već svih struktura, kako društvenih tako i kulturnih. Takav preobražaj mentalnih struktura može nastati kao posledica sistematskog planiranja o kome je odlučila država i koje ona sprovodi sredstvima kojima raspolaže (škole, štampa, radio, televizija, itd.). Ali, u tom slučaju ponovo će se stvarati pasivni refleksi adaptacije. U stvari, delotvornije na dugu stazu biće svesno, voljno, aktivno angažovanje jedne populacije na sopstvenom razvoju: rezultat koji može da pruži samo demokratska politika. Model globalnog razvoja može se ostvariti samo ukoliko određena populacija gospodari vlastitim kulturnim razvojem. U kulturnoj politici to pretpostavlja pažljivo prepoznavanje lokalnih i regionalnih kulturnih partikularizama.

*Prednost svakodnevnog života.* Jedan od najočiglednijih zahteva, koji se tokom poslednjih deset godina isticao skoro svuda u Evropi, jeste

kvalitet života. Ovde neće biti reči o poreklu tog zahteva. Dovoljno je podsetiti da je kvalitet života jedno od bitnih pitanja u većini evropskih zemalja, a naročito tamo gde prekomerna potrošnja vodi ka redukovanju svakodnevnog života na kvantum. Otud se sada susrećemo sa veoma rasprostranjenom željom da se gospodari svakodnevicom, da se stvara — ili obnavlja — humani odnos prema radu, životnoj sredini (prirodnoj ili izgrađenoj), obrazovanju, itd. Inženjer-informatičar, koji se opredeljuje za gajenje ovaca samo je karikatura jednog opšteg zahteva, koji za sada ispoljavaju većinom mladi, ali koji će se sigurno raširiti. Živeti na sopstvenoj planeti živeći istovremeno u svom selu ili kvartu, živeti budućnost i živeti sadašnjost, to nije protivurečno i nespojivo, već komplementarno. Ukoliko smo sposobniji da poboljšamo kvalitet vlastite svakodnevice utoliko ćemo lakše zamisliti jedno bolje društvo. Ukoliko smo sposobniji da živimo svakodnevicu sa svojom neposrednom okolinom to ćemo lakše moći da zamislimo mirne i uravnotežene odnose u celom svetu.

To će zahtevati da vlasti posvete mnogo veću pažnju onima koji traže da upravljaju svojom svakodnevicom kako bi je poboljšali. Podvlačimo ponovo: odnos prema životnoj sredini i zajedništvu ne može se poboljšati uredbama i zakonima, već podsticanjem svih grupa, na svim nivoima, koje žele da brinu o svom svakodnevnom životu. To je novi zahtev kulturne demokratije.

*Mašta kojoj treba dati prednost.* Sve manje će moći da se računa na konformizam mladih. Poslednja decenija je pokazala koliko malo mladi brinu o konformizmu. Model društva koji im se nudi i tip života u koji su pozvani da se uključe predmet su njihove veoma oštre, ponekad automatske, kritike. Imaginativni potencijal iz koga takav odnos proističe često loše koriste i mladi i stari. Takođe, oseća se napetost koja stalno raste i koja bi, ukoliko se prenebregne, mogla da dovede do osakaćenja imaginativnog potencijala. Znači, treba se opredeliti u odnosu na ono što mašta može da pruži i na to šta se dobija ukoliko se ona potisne. Odbacivanje postojećeg društvenog modela može da bude istovremeno i dobro i loše: može biti izraz mašte, ali — ukoliko je sistematsko — i izraz svojevrsnog konformizma; može značiti kritičku analizu, ali i gubljenje smisla; brigu za sopstveni razvoj ali i odsustvo smisla za zajedništvo. Represija će nepobitno uvek podsticati drugu alternativu.

Biće potrebno, dakle, razvijati kulturnu politiku koja će mladima pružiti priliku da se izraze i da stvaraju. Biće potrebno obezbediti sve neophodne uslove kako bi mladi mogli da razvijaju — uporedo ili čak nasuprot kulturi starijih — novu kulturu, vlastitu kulturu.

Da bi problem bio još složeniji, starenje evropske populacije donosi sve brojnije i sve akutnije probleme. Istovremeno, ne mogu a da ne budu pomenuta prava žena, koja su koliko kulturne toliko i ekonomske i pravne prirode. Politika kulturne demokratije treba da bude u stanju da odgovori na sva ova pitanja.

*Potreba za stvaralaštvom.* Tokom nekoliko decenija strepelo se da će obezličnost industrijskog rada, umor koji je posledica jednoličnosti posla koji se obavlja, kao i stalnih višesatnih putovanja na posao i sa posla, anonimnost stanovanja u gradu, malo po malo ugušiti kreativnost. Mora se zaključiti da čak ni televizijska standardizacija duha i ukusa to nije uspela da učini. Nasuprot, treba očekivati da će stvaralački duh, kako individualni tako i grupni, koji se ispoljio tokom poslednje decenije, samo jačati. Jako zasićeni jednoličnim poslovima u fabrikama, kancelarijama, poljoprivrednoj industriji, radnici sve više traže priliku da dođu u kontakt s pravim sadržajima kroz stvaralačke aktivnosti. Izuzetna rasprostranjenost sportskih aktivnosti samo je druga strana istog problema. Da bi odgovorile ovoj potrebi za kreativnošću ustanove kulture moraju još više da se otvore, a njihova oprema i prostorije treba sve manje da budu mesta na kojima se okuplja da bi se gledalo ili slušalo, a sve više mesta na koja se dolazi da bi se delalo.

*Kvalitet života u svakodnevnom društvenom odnosu.* Zbivanja u poslednjih dvadesetak godina izuzetno dobro pokazuju da planiranje samo u nacionalnom okviru ne može da obezbedi kvalitet života pojedincima i grupama. U stvari, planiranje nosi sobom ujedinjavanje, jer njegova efikasnost može da dođe do izražaja samo ako postoje homogene grupe. I standardizacija i homogenizacija društva posledica su ekonomskog razvoja, a što se krajnjeg sadržaja tiče i slobodna i dirigovana privreda daju isti rezultat. Ovde se ne želi umanjiti učinak ovog procesa koji je omogućio kvantitativni rast životnog nivoa, dostizanje, a često i prevazilaženje egzistencijalnog minimuma kako u oblasti stanovanja, tako i ishrane, zdravlja, obrazovanja, dokolice i sl. Ali, ne treba izgubiti iz vida da, od trenutka kada se taj minimum prevaziđe, zahtev za kvalitetom života mora postati prioritetni cilj politike.

Kvalitet života se ne postiže novim povećanjem obima proizvodnje, on se može ostvariti samo u svakodnevnom životu i to na način na koji će pojedinci i grupe moći da ga urede u funkciji sopstvenih pravnih potreba sa srećom. Tu, na nivou svakodnevice i malih grupa ispoljava se kvalitet života. Na tom istom nivou mora da deluje i kulturna politika stavljajući na raspolaganje brojnim malim društvenim grupama, ko-



je čine u stvari tkivo jednog društva, instrumente i sredstva koja im omogućuju da se identifikuju, da definišu svoje potrebe, da odlučuju o organizaciji svoje svakodnevice.

Razvijati politiku kulturne demokratije znači podsticati rađanje, razvoj i aktivnost tih bezbrojnih ćelija, gde se, na nivou svakodnevice mogu očitovati pravi društveni odnosi, imaginacija, afektivni život, životna radost.

*Endogeni razvoj.* Novi razvoj koji se zamišlja, taj razvoj koji neće biti samo ekonomski, već globalni, i čiju će bitnu komponentu činiti kulturni razvoj, neće moći da se ostvari ukoliko njegovi nosioci ne budu osnovne društvene ćelije. Tu leži temelj endogenog razvoja. Težiti ka endogenom razvoju ne znači težiti ka autarhičnom razvoju, bilo ekonomskom ili kulturnom. To znači želeći razvoj koji pučanstvo zahteva, koncipira, organizuje, kontroliše, vrednuje. To zahteva razvoj jedne nove kulture, voluntarističke. Novi državni aparat ili nova tehnokratija neće znati da reše probleme koje postavlja endogeni razvoj. Ljudi mogu da se angažuju na sopstvenom razvoju — u smislu u kome govorimo — samo onoliko koliko se kulturno razvijaju. Kulturna politika primerena novoj situaciji neće se razrađivati u kancelarijama. Kada je u pitanju kultura odluke će se donositi na licu mesta — tamo gde se dela, i to će činiti oni kojih se to tiče: to je kulturna demokratija.

To ne znači da će iz oblasti kulture iščeznuti administrativni aparat već da će on služiti pojedincima i grupama u zavisnosti od njihovih potreba. U toj perspektivi stručnjaci više nisu tehnokrati koji nameću svoje znanje, već tehničari koji služe stanovništvu, i koji na zahtev daju mišljenja i savete i tako doprinose svojim znanjem.

*Decentralizacija.* Politika kulturne demokratije zahteva podsticanje autonomije grupa i pojedinaца, odnosno decentralizaciju. Ovo je značajan pojam i treba ga objasniti. Dovoljno je govoriti i pisati da ne treba mešati decentralizaciju i dekoncentraciju. Kada je u pitanju kulturna demokratija neće biti dovoljno razmestiti centralnu administraciju; ali, isto tako neće biti dovoljno ni umnožiti u provinciji kulturne ustanove i manifestacije koje su do sada bile pretežno koncentrisane u prestonici ili u velikim gradovima. Decentralizacija kulture ne sastoji se, takođe, samo u tome da se u selima organizuju one kulturne aktivnosti koje su do sada bile rezervisane samo za velike gradove, niti da se, na primer, u sela, uz pomoć bibliobusa, donesu knjige koje su do sada bile na raspolaganju samo stanovnicima velikih gradova. To sve, naravno, treba učiniti, jer je u pitanju ravnopravnost. Ali,

prava decentralizacija u kulturi je decentralizacija odlučivanja. U svakom selu, ali isto tako i u svakoj gradskoj četvrti treba stvoriti mogućnosti da sami stanovnici mogu da definišu sopstvene kulturne potrebe. To je mnogo ambicioznija politika od one koja se sastoji u obezbeđivanju doma kulture u svakom oblasnom centru, doma omladine u svakom sreskom sedištu i seoskog doma u svakom selu.

*Kultura kao komunikacija.* Kultura kao društveni fenomen jeste komunikacija. Ova jednačina čini posebnu temu ovog skupa stručnjaka u Helsinkiju. Ovde, međutim, treba precizirati da kulturna demokratija zastupa određen tip komunikacije, horizontalni. Politika kulturne demokratije želi da podstakne građane da budu aktivni, odnosno da vladaju sopstvenom komunikacijom s drugima. Jednosmerna i vertikalna komunikacija, koju najčešće neguju sredstva masovnih komunikacija, može da bude veoma značajan instrument u demokratizaciji kulture. Kulturna demokratija zahteva horizontalnu komunikaciju, dvosmernu, kojom će vladati i pojedinci i grupe. Može se ići i dalje i oblast kulture se može definisati kao oblast unutar koje pojedinci i grupe mogu da komuniciraju neposredno, bez posredstva mas-medija.

Da li je neophodno podsetiti da je jedno od obeležja gradskog života anonimnost, odnosno odsustvo neposredne komunikacije između pojedinaca i grupa. Ponovno uspostavljanje ove komunikacije mora da bude jedan od prvih ciljeva kulturne politike.

#### *Politika*

Sadašnje politike *podsticanja stvaralaštva i difuzije kulture* su veoma povezane. One čine srž akcija koje vode evropske države, i one odnose najveći deo sredstava koje pojedine države izdvajaju za kulturu. Treba poželeti da te politike budu još razvijenije i da raspolažu sa još više sredstava, iako je očigledno da interes onih koji odlučuju nije presudan.

U politici kulturne demokratije još nije skoro ništa urađeno. Tačno je da se u mnogim zemljama već nekoliko godina izdvajaju sredstva za animaciju. Međutim, iznos koji se u tu svrhu izdvaja uglavnom je izuzetno mali. Zatim, i što je još značajnije, nigde se ne nailazi na razradu prave politike kulturne demokratije, koja bi bila eksplicitno izražena. Magične reči ove politike treba da budu: socio-kulturna animacija, kulturni identitet, decentralizacija, endogeni razvoj, kulturna autonomija pojedinaca i grupa. Postavlja se pitanje da li je razumno i smisleno poveriti istom ministarstvu u nadležnost i politiku podsticanja stvaralaštva i politiku difuzije kulture,

s jedne strane, i, s druge strane, politiku kulturne demokratije. Činjenica je da su ciljevi dosta različiti, a još više se razlikuju načini koji treba da doprinesu njihovom ostvarenju. Međutim, kako praksa politike kulturne demokratije još nije dovoljno razjašnjena u evropskim zemljama, to se i ne raspolaže s dovoljno iskustva da bi se sa sigurnošću moglo reći da li nadležnost treba da ostane u domenu ministarstva kulture ili je treba prebaciti nekom drugom ministarstvu ili nekoj *ad hoc* administraciji. Izvesno je da politika kulturne demokratije treba da raspolaže specifičnim sredstvima u okviru ministarstva kome pripada. Ona ne sme da sledi trag tradicionalne kulturne politike, niti da koristi njene metode rada.

#### *Načini delovanja*

*Pojašnjenje ciljeva.* Prvo sredstvo kojim se treba naoružati da bi se razvila politika kulturne demokratije je pojašnjenje ciljeva. Sve do danas (i pored izvesnog broja seminara i materijala o politici kulturne animacije) izgleda da se zadovoljavalo podržavanjem aktivnosti u ime kulturne demokratije, a da nije postojala koncepcija celine. Odgovorni iz administracije moraju i dalje, vrlo često — u trenutku kada odlučuju — da se pozivaju na praksu demokratizacije kulture. Ovo pojašnjenje ciljeva treba da omogućiti potrebno razlikovanje između ciljeva i metoda delovanja politike demokratizacije kulture i onih kulturne demokratije.

*Finansiranje.* Već je rečeno da su države izdvajale veoma mala sredstva za politiku kulturne demokratije i animacije. Tačno je da kulturna demokratija ne iziskuje ista skupa ulaganja u objekte i u ljude, kao što je to slučaj s difuzijom kulture, kao i da bi politika kulturne demokratije mogla vrlo efikasno da se vodi svuda sa relativno redukovanim finansijskim sredstvima. Trenutna izdvajanja za kulturnu animaciju su mala; najviše što ona mogu da omogućiti je začinjanje izvesnih pilot-akcija, ali ni u kom slučaju ne dopuštaju razvijanje prave politike.

*Međuresorna usaglašavanja.* Sama priroda ciljeva politike kulturne demokratije zahteva da se ona vodi na međuresornom nivou: jer politika kulturne demokratije zadire u brojne oblasti (obrazovanje, privreda, stanovanje, komunikacije, itd.). Ako se želi da kultura postane značajan deo opšteg razvoja ona ne sme da ostane zatvorena unutar jednog ministarstva, već mora doslovno da prodre u sve oblasti ljudske aktivnosti.

*Obuka putem akcije i kroz akciju.* Razvoj politike kulturne demokratije pretpostavlja izuzetan napor u obučavanju. Svako ko se angažuje u programu kulturnog razvoja, bez obzira na nivo

uključivanja, ima potrebu za novom obukom. Priroda akcije u koju se pojedinci uključuju ne dopušta da se ta obuka stiče kroz školu, i to pre svega jer su to dobrovoljci koji za to nemaju vremena, a zatim jer je najbolje mesto za obuku sama akcija u koju su se uključili. Znači, treba otkriti novu pedagogiju ili preoblikovati staru, to treba da bude bazična pedagogija za društvenu grupu koja se angažuje na sopstvenom razvoju, a to je pedagogija koja je veoma dugo praktikovana pre stvaranja škole kao institucije. To je oblast u kojoj, u prvo vreme, moraju zajedno da delaju kulturna akcija i obrazovanje odraslih. Međutim, toj novoj politici su potrebni obučeni kadrovi. Ovo pitanje bilo je već predmet jednog zajedničkog kulturološkog istraživanja zemalja-članica evropske zone UNESCO-a. Reč je o studiji br. 10 posvećenoj obuci rukovodilaca i animatora. Upućujemo na rezultate ove studije koja ukazuje na raznovrsnost pristupa zemalja-učesnica.

*Nov način upravljanja.* Biće potrebno postaviti i administrativnu strukturu vodeći računa o ciljevima i metodima politike kulturne demokratije. Šematski prikazano politika decentralizacije kulture je vertikalna pokret usmeren odozgo prema dole, dok se politika kulturne demokratije izražava kroz brojne horizontalne pokrete i usmerenošću odozdo prema gore. Administracija koja treba da se stavi u službu ove nove kulturne politike mora potpuno drugačije da se ponaša. Primera radi, neće više funkcioner eksperimentisati i odlučivati o tome kako neka kulturna aktivnost može biti organizovana u određenom regionu, već će biti dužan da obezbedi neophodna sredstva za realizaciju onoga što jedan region želi.

Ovo, naravno, pretpostavlja geografski veoma decentralizovanu administraciju, ali administraciju čiji članovi neće odlučivati, već će biti u službi grupa i pojedinaca u različitim regionima, kao i u službi različitih skupina koje čine tkivo nacije.

#### *Kulturna demokratija i država*

Ova razmišljanja o kulturnoj demokratiji možda deluju utopijski. S tim se možemo saglasiti u meri u kojoj utopija vodi ka akciji, podstiče imaginaciju, pomaže progresu. Međutim, reč je o stvarnosti, u meri u kojoj je sociokulturna animacija počela da se razvija. Sociokulturna animacija je još uvek veoma neformalna, političari je još uvek nisu vrednovali, a kako doseže samo do svakodnevice još je ne smatraju dovoljno značajnom na nacionalnom nivou. U stvari, kako je to zapisano u preporuci iz Helsinkija, demokratija se gradi, razgrađuje i ponovo stvara. Ako, dakle, demokratija treba da bude cilj našeg društvenog života, poželjno je da se kulturna

demokratija — koja je jedan od njenih kamena temeljaca — uvrsti među osnovne preokupacije modernih evropskih društava.

Još jedno suštinsko pitanje zaslužuje da bude postavljeno. Može li se priroda animacije i kulturne demokratije pomiriti s politikom ukoliko je ona proizvod državne administracije? Preti li smrtna opasnost animaciji ukoliko je preuzme administracija? Ukoliko je odgovor na postavljena pitanja potvrđan onda državi treba uskratiti kompetencije u oblasti kulture, a verovatno i u oblasti demokratije. Ukoliko je odgovor negativan, bez obzira na nijanse i znatne rezerve koje se mogu imati, treba odmah započeti s razmišljanjima i akcijom.

(Prevela s francuskog MIRJANA NIKOLIĆ)



---

MILIVOJE IVANIŠEVIĆ

---

# ZAJEDNIČKI INTERES U KULTURI

---

Srednjoročni plan Republičke zajednice kulture SR Srbije za period 1981—1985. godina prolazi poslednje faze javne diskusije.

Reklo bi se: jedan od uobičajenih, istina nužnih, ali i donekle rutinskih poslova koji svi moraju da obave. Međutim, u ovom slučaju, najmanje je reč o rutinskom i samo nužnom poslu.

Republička zajednica kulture je prvi put od svog osnivanja izvršila značajne, skoro radikalne, izmene u domenu i obimu svojih prava i obaveza. Time je udovoljeno brojnim i veoma učestalim zahtevima da se priđe decentralizaciji i deo takozvanih republičkih funkcija u oblasti kulture prenese na opštine, tj. više približi neposrednim korisnicima i udruženom radu iz čijeg se dohotka i obezbeđuju sredstva.

Više od dve godine kulturnu javnost i poslenike u našoj Republici okupirala su pitanja: koji su to zajednički interesi i potrebe koje treba ostvarivati udruženim sredstvima u okviru i preko Republičke zajednice kulture. U međuvremenu u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka SR Srbije urađena su dva dokumenta u kojima je pokušano da se odgovori na ova pitanja. To su „Osnovi za utvrđivanje zajedničkih interesa i potreba koje će se ostvarivati u okvirima i preko RZK u periodu 1981—1985. godine”, a zatim i „Samoupravni sporazum o osnovama plana Republičke zajednice kulture za period od 1981—1985. godine”. Oba dokumenta, posle uobičajene rasprave u samoupravnim organima Republičke zajednice kulture i posle raznih dopuna, izmena i usaglašavanja do kojih je moralo doći, bila su predmet javnih diskusija u kojima su uzele učešće sve organizacije udruženog rada kulture, umetnička udruženja, društveno-političke organizacije, samoupravne interesne zajednice kulture, jednom rečju svi na

koje su se — svejedno u kolikoj meri i u kome obliku — ovi predlozi odnosili. Predlog „Osnova za utvrđivanje zajedničkih interesa i potreba koje će se ostvarivati u okviru i preko RZK” kojima se uglavnom sankcionisalo zatečeno stanje izazvao je opšte negodovanje i otpor, posebno u opštinama, tako da je njegova važnost ograničena samo na 1980. godinu. Posebno angažovanu živu diskusiju, skoro bez presedana od osnivanja Republičke zajednice kulture, izazvao je „Samoupravni sporazum o osnovama plana RZK za period od 1981—1985. godine” u kome je pokušano da se udovolji mnogobrojnim zahtevima za decentralizacijom tzv. republičkih funkcija u kulturi, odnosno zajedničkim interesima i potrebama koji se realizuju u Republičkoj zajednici kulture. Decentralizacija bi trebalo da u podjednako meri obuhvati i novostvorene obaveze nastale posle formiranja RZK i obaveze nasleđene od bivšeg Republičkog fonda za kulturu.

Ovakva opredeljenja, koja se često identifikuju i sa demokratizacijom kulturnog života i daljom samoupravnom transformacijom Republičke zajednice kulture, nisu novijeg datuma i traju koliko i nedoumice šta bi trebalo da budu funkcije RZK, ili, bolje rečeno, još od samoupravnog konstituisanja Zajednice na delegatskom principu; znači skoro jednu deceniju. U tom periodu, gotovo podjednako progresijom, množili su se i rasli zahtevi za smanjenjem funkcija i, s druge strane, ali u isto vreme rastao je broj akcija, manifestacija, delatnosti, tj. funkcija koje je finansirala i koje su egzistirale ako ne isključivo, a ono bar dobrim delom zahvaljujući sredstvima koja su ostvarivana u okviru i preko Republičke zajednice kulture. Stanje je, nekom svojom unutrašnjom logikom, postajalo sve više protivrečno i skoro apsurdno. Gotovo pat poziciji doprinosilo je i to što su zahtevi za decentralizacijom poticali uglavnom iz istih sredina iz kojih su poticali i tvrdnje da su njihove kulturne akcije i aktivnosti od šireg društvenog značaja (ne samo opštinskog) i da ih treba finansirati iz zajedničkih sredstava. Svaka sredina, ili bolje rečeno svaka samoupravna interesna zajednica kulture opštine i organizacija udruženog rada kulture, raspolagala je dovoljno ubedljivim razlozima i činjenicama u oba slučaja.

U osnovi takvog stanja možda se ne nalazi toliko neuobičajena protivrečnost između tekućih potreba i svakodnevne politike, koliko i trajna orijentacija i dugoročna politika. U prvom slučaju opštine od „Republike” traže sredstva za mnoge svoje potrebe, a u drugom redovno se ponavljaju zahtevi za smanjivanjem vlastitih doprinosa prema „Republici”.

Godinama Republička zajednica kulture glavnu pažnju usmerava i mora da reaguje samo na trenutne zahteve, udovoljava tekućim potrebama i time vodi kratkoročnu politiku, a strateška opredeljenja se uglavnom samo najavljuju. Možda je suviše spominjati da svi organi i cela Zajednica dele mišljenje o potrebi decentralizacije i podržavaju sve inicijative kojima je cilj da se to ostvari. Uostalom to je i prirodno, jer su delegati RZK iz istih sredina iz kojih dolaze i zahtevi za decentralizacijom.

Problem je u kom obimu i kako to ostvariti.

Uvek se prilikom preispitivanja funkcija Republičke zajednice kulture tražilo da to ne ugrožava već stvorene vrednosti, da se održi i podstakne kontinuitet razvoja i ostvari viši kvalitet usluga, bolja jedinstvena metodologija rada u svim delatnostima, funkcionalnije delovanje, veća efikasnost i racionalnost, a solidarnost i smanjivanje razlika između razvijenih i nedovoljno razvijenih da dobije poseban značaj. Isto tako, naglašava se da poseban značaj imaju podsticanje stvaralaštva u svim umetnostima, razvoj mladih talenata, interesno organizovanje, neposredna razmena rada i time povezivanje kulture sa interesima i potrebama radnih ljudi i građana u organizacijama udruženog rada i mesnim zajednicama.

U osnovi svih zahteva za decentralizacijom nalaze se nepobitne činjenice.

Prva od njih je da od ukupnih sredstava koja se ostvaruju iz ličnog dohotka zaposlenih, i koja predstavljaju prihode samoupravnih interesnih zajednica kulture, skoro polovina odlazi za tzv. republičke funkcije. Ukupni prihodi samoupravnih interesnih zajednica kulture opština u 1979. godini iznosili su oko 1,6 milijardi dinara, od čega je za zajedničke republičke potrebe izdvojeno 700 miliona dinara.<sup>1)</sup> Većina opština u Republici više od polovine ukupnih prihoda za delatnost kulture (a izvestan broj opština skoro 2/3) udružuje u Republičku zajednicu kulture za zajedničke potrebe. Usled toga za potrebe vlastitog kulturnog života i razvoja ostaje manje sredstava nego što je „dato“ Republici. Tolika disproporcija je neodrživa prema mišljenju svih koji su angažovani u diskusiji i u neposrednom rešavanju ove problematike. Drugi razlog je neosporan koliko i prethodni. Neposredno povezivanje kulture i udruženog rada daleko je lakše ostvariti kad su funkcije i sredstva decentralizovani, znači kad se nalaze u samim opštinama. Republička zajednica kulture je često, i neoprav-

<sup>1)</sup> Iste godine delatnost kulture ostvarila je ukupne prihode od 6,1 milijardi dinara. Od toga 68% ostvareno je u izdavaštvu i kinematografiji, znači na tržištu ili neposrednom razmenom rada.



dano, neka vrsta posrednika između korisnika i davalaca usluga i, možda, smetnja da se oni neposrednije dogovaraju. U okviru RZK vremenom se nagomilavaju funkcije (znači manifestacije, akcije, organizacije udruženog rada, itd.) otuđene od sredina i uslova u kojima su nastale. Novi planski period je najpogodniji trenutak da se sve to raspravi i dovede u prave odnose, podjednako prihvatljive za sve zainteresovane, a to su prvenstveno RZK, opštinske zajednice kulture, OUR kulture, sve delatnosti kulture od kojih svaka predstavlja poseban činilac i posebnu kategoriju značajnu za kulturni razvoj (zaštitu nepokretnih kulturnih dobara, bibliotekarstvo, zaštitu pokretnih kulturnih dobara, kinematografiju, izdavaštvo, itd). Decentralizacija ne znači i preraspodelu sredstava između udruženog rada i kulture već samo preraspodelu u okvirima ove delatnosti. Pored ovog, koliko nespornog toliko, ipak, bar po našem mišljenju spornog stava, koji pre svega podrazumeva razgraničavanje funkcija između opštinskih i Republičke zajednice kulture (ovde posebno mesto ima odnos između SIZ kulture Beograda i RZK), pri čemu opštine treba da zadrže veći deo sredstava koje ostvaruju preko doprinosa iz ličnih dohodaka, a time da prime i veće obaveze nego RZK, pokrenuta su i pitanja koja se ne mogu rešiti samo u okvirima kulturne delatnosti. Po svom značaju posebno se ističu odnosi sa društveno-političkom zajednicom i samoupravnim interesnim zajednicama ostalih delatnosti, a u prvom redu obrazovanja i nauke. Naime, udruženi rad, preko doprinosa iz ličnog dohotka za kulturu, finansira mnoge obaveze koje je, već ranije, znači unapred, odredila društveno-politička zajednica zakonima, bez posebnog i neophodnog usaglašavanja sa udruženim radom. Dilema je jednostavna, da li društveno-politička zajednica treba da finansira ono što je normativna obaveza pojedinih OUR kulture ili i to treba da bude obaveza udruženog rada. Rezolucija o razmeni rada u društvenim delatnostima zakonske obaveze stavlja u red obaveza koje se finansiraju iz sredstava samoupravnih interesnih zajednica. Međutim, pitanje time ipak nije skinuto sa dnevnog reda. O većini ovih zakona udruženi rad svojevremeno nije imao priliku da se izjasni i zašto bi sada plaćao, odnosno zašto bi interesne zajednice kulture plaćale te obaveze. Neke funkcije i zakonske obaveze su podjednako značajne i za kulturu i za društveno-političke zajednice i trebalo bi da ih zajednički finansiraju. Već to bi, samo po sebi, doprinelo da sredstva RZK budu znatno manja nego što su bila. U nekim republikama, kao što je poznato, i društveno-politička zajednica neposredno učestvuje u finansiranju pojedinih aktivnosti u oblasti kulture. (U našoj Republici predmet preispitivanja i usaglašavanja mogli bi da budu međunarodna kulturna saradnja, deo

poslova arhiva, zaštite velikih i izuzetno značajnih spomenika kulture, socijalno, zdravstveno i penziono osiguranje samostalnih umetnika, a možda i još neke zakonske obaveze.) Postojanje i aktivnost izvesnog broja organizacija udruženog rada koje sada isključivo pripadaju delatnosti kulture, a posebno nekih tehničkih muzeja kao što je Muzej „Nikola Tesla”, zatim Prirodnjački muzej (kao i Republički zavod za zaštitu prirode), Istorijski muzej, Pedagoški, itd. od značaja su koliko za kulturu, toliko i za nauku ili obrazovanje. Velika koncentracija sredstava u Republičkoj zajednici kulture dobrim delom je rezultat činjenica da ni društveno-političke zajednice, ni samoupravne interesne zajednice ostalih delatnosti, nisu preuzele svoj deo materijalnih obaveza prema poslovima ili organizacijama udruženog rada koje su od interesa za sve njih i, ne retko, imaju interdisciplinarni karakter. Prigovori na veliku koncentraciju sredstava u RZK, ovakvu, ne voljom RZK stvorenu situaciju, uglavnom i ne uzimaju dovoljno u obzir. Ovo nije odbrana RZK već prvenstveno predlog da razgraničavanje funkcija ne dobije samo jednu dimenziju i svede se samo na odnose opštinske zajednice kulture — Republička zajednica kulture.

Predloženi „Samoupravni sporazum o osnovama plana RZK za period od 1981—1985. godine” kojim se predviđa korenita izmena dosadašnjih interesa i potreba koji su ostvarivani u delatnosti kulture na nivou Republike otkrio je i pokrenuo mnogo više problema i interesa nego što su same funkcije Republičke zajednice kulture.

Samoupravno interesno organizovanje u oblasti kulture svedeno je samo na SIZ kulture opština i Republike. Međutim, mnogi oblici kulturnog delovanja ostvaruju se u okviru nekoliko opština, regiona, ili više regiona. U nedostatku međuopštinskih, regionalnih ili granskih SIZ kulture ostaje veliki međuprostor sa brojnim organizacijama udruženog rada kulture, delatnostima i manifestacijama oko kojih nastaju sporovi da li sredstva treba da ostvaruju u okviru SIZ kulture opštine ili Republičke zajednice kulture. Predložena decentralizacija funkcija RZK uglavnom je usmerena na ovu kategoriju institucija kulture. Većina njih bi u narednom planskom periodu trebalo da sredstva stiču izvan Republičke zajednice kulture, znači direktnim povezivanjem i ugovaranjem sa SIZ kulture opština za koje obavljaju poslove. U ovom planskom periodu, po prihvaćenom Samoupravnom sporazumu i izvršenoj decentralizaciji, sredstva Republičke zajednice kulture su smanjena za oko 40% ili 300 miliona dinara. Opštinske zajednice kulture su time znatno poboljšale svoj ekonomski položaj, a primile su i deo obaveza koje su u prethodnom planskom periodu ostvarivane sredstvima udruženim u Republičku zajednicu kulture.

---

Koje zajedničke potrebe i interese više ne treba da finansira RZK bilo bi znatno lakše utvrditi da su blagovremeno urađeni samoupravni sporazumi o osnovama planova opštinskih zajednica kulture. Ti dokumenti bi morali da sadrže i pregled poslova koji će biti ostvarivani udruženim sredstvima u okviru RZK (kao što bi, uostalom, trebalo da budu utvrđeni poslovi koji se realizuju neposrednom razmenom rada, zatim u okviru same opštinske zajednice kulture i udruživanjem više opštinskih zajednica kulture). Da su ti opštinski samoupravni sporazumi na vreme urađeni, usaglašavanje zajedničkih interesa bilo bi znatno lakše nego što je to bio slučaj kada se odlučivalo samo na osnovu Samoupravnog sporazuma o planu RZK.

Javna diskusija vođena o Samoupravnom sporazumu RZK otkrila je s jedne strane sav pluralizam interesa koji se prelivaju kroz ovu samoupravnu asocijaciju, a s druge strane vrlo velike razlike u poimanju i tumačenju decentralizacije i vlastitih interesa koje kroz decentralizaciju treba ostvariti. Osim neznatnih izuzetaka, osporeno je skoro sve što je predloženo za decentralizaciju. Otpor je dolazio ili od opštinskih zajednica kulture, ili od pojedinih delatnosti ili, najčešće, od QUR kulture koje su sredstva sticale u okviru Republičke zajednice kulture, tzv. republičkih ustanova kulture.

U međuvremenu, pogotovu u javnoj diskusiji, iskrsli su problemi, istina očekivani, koji za delatnost kulture imaju posebno značenje. Jedan od njih se odnosi na mogućnost, odnosno nemogućnost, opštinskih zajednica kulture da prilikom godišnjeg bilansiranja sredstava u opštinama zadrže tolika sredstva za ovu delatnost. Drugim rečima, društveno-političke zajednice mogu decentralizovana sredstva tretirati kao neku vrstu porasta iznad plana i usmeriti ih na druge potrebe van delatnosti kulture. Objektivno nema načina da se tako nešto osujeti. Ukoliko bi došlo do toga da se ta sredstva preliju u druge delatnosti i za druge namene (zavisno od potreba i situacije u svakoj opštini) onda bi delatnost kulture u celini došla u vrlo težak i skoro bezizlazan ekonomski položaj. Decentralizacija funkcija RZK imala bi, što niko ne želi, i za samu delatnost krajnje negativne efekte. To bi posebno pogodilo delatnost kulture u opštinama pošto bi ostale i bez sredstava i bez konkretne podrške, odnosno raznih vidova učešća i stimulacije koje su ranije ostvarivale kroz Republičku zajednicu kulture. I ova činjenica je znatno doprinela da se neke od aktivnosti za koje je predloženo da se ubuduće obavljaju u opštinama ponovo vrate Republičkoj zajednici kulture.

Uostalom, ovo nije ni prva decentralizacija koja se vrši u delatnosti kulture. U protekloj deceniji decentralizovana su sredstva za investicije u

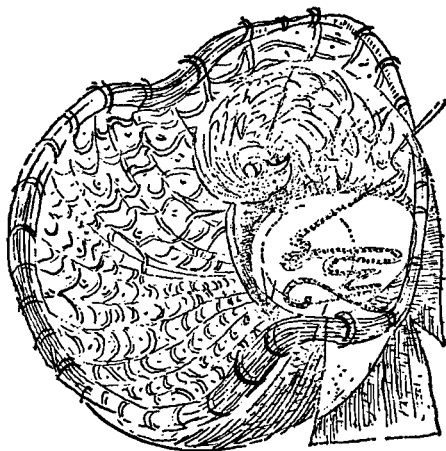
kulturi (deo poreza na neka alkoholna pića, kozmetičke preparate i tehničke uređaje) i sredstva za kinematografiju (namenjena za modernizaciju bioskopa) i u oba slučaja delatnost kulture je uglavnom izgubila. U prvom slučaju sredstva su se pretila u fondove društveno-političkih zajednica, a u drugom u dohodak organizacija udruženog rada za prikazivanje filmova (izuzev u Beogradu u kome je, zahvaljujući tim sredstvima, modernizovano i adaptirano više bioskopa). Zato se sada, poučeni i ranijim iskustvima, sa mnogo više opreza i ispitivanja prilazi decentralizaciji. Međutim, te ranije decentralizacije koje su ostvarivane aktima i instrumentima društveno-političke zajednice ne treba i nije moguće poistovetiti sa samoupravnim usaglašavanjem i dogovaranjem koje je prisutno prilikom decentralizacije funkcija Republičke zajednice kulture. Navedene primere smo dali samo zato da dokažemo opravdanost bojazni da će se sredstva koja su služila kulturi izgubiti iz ove delatnosti i preneti za druge namene.

Dileme šta i u kolikom stepenu treba decentralizovati prirodne su i zahtevaju dosta strpljenja i pažnje pri odlučivanju. To nije moguće razrešiti samo stručnim elaboratima i ekspertizama, već jedino samoupravnim sporazumevanjem i neposrednim angažovanjem svih zainteresovanih subjekata, a prvenstveno u okvirima samoupravnih interesnih zajednica kulture.

Zato je predloženo donošenje 11 posebnih samoupravnih sporazuma o razvoju pojedinih delatnosti: bibliotekarstva, zaštite nepokretnih spomenika kulture, arhiva, muzeja, kinematografije, izdavačke delatnosti, kulturno-umetničkog amaterizma, međunarodne kulturne saradnje, pozorišne delatnosti, muzičko-scenskih delatnosti i likovnih delatnosti. Ovim dokumentima — koje zajednički donose organizacije udruženog rada kulture, Republička zajednica kulture, zajednice OUR-a date delatnosti, opštinske zajednice kulture, pojedine zainteresovane društvene organizacije (kulturno-prosvetna zajednica, savez amatera i dr.) ili umetnička udruženja — trebalo bi sada utvrditi način, uslove, obim i pravce razvoja svake od navedenih delatnosti, odnosno konkretna prava i obaveze svih učesnika u samoupravnom sporazumevanju. Time bi trebalo obezbediti i stabilan razvoj, odnosno interese kako zajednica kulture, tako i organizacija udruženog rada. Nacrti nekih od ovih sporazuma već su gotovi i uskoro treba da budu dati na javnu diskusiju koja će pokazati da li je to pravi put za rešavanje i da li su konkretni predlozi prihvatljivi za sve zainteresovane činioce kulturnog i društvenog razvoja. Tako je izvršena decentralizacija i prenošenje dela funkcija i sredstava sa Republičke na opštinske zajednice kulture prouzrokovala potrebu dalje demokratizacije u sistemu plani-

ranja kulturnog razvoja, što je omogućilo da se krug neposredno angažovanih znatno proširi i obuhvati sve zainteresovane za razvoj pojedinih delatnosti kulture.

Svakako da se do sada obavljenim poslom ne završava ni proces prenošenja funkcija sa Republičke zajednice kulture ni njene dalje transformacije. Interesno organizovanje u ovoj delatnosti još uvek ima rudimentarne oblike nastale neposredno po donošenju saveznog i republičkog ustava 1974. godine. Nerazvijeno i ograničeno samo na opštinske zajednice kulture, Gradsku samoupravnu interesnu zajednicu kulture Beograda i Republičku zajednicu kulture, znači bez osnovnih i granskih zajednica i ma kakvog oblika organizovanja na međuopštinskom i regionalnom nivou, samoupravno interesno organizovanje kulture u našoj Republici nije fleksibilno i funkcionalno, a time je bez pravih mogućnosti da uspešno prati i podstiče sve oblike kulturnog delovanja i kulturnog života počevši od organizacija udruženog rada i mesnih zajednica do Republike i, uporedo s tim, da obezbedi ravnomeran razvoj svih delatnosti u oblasti kulture.





---

III DEO

---

# ARGUMENTI

---







# O TOPONIMIMA

## ILI PREGLED NAZIVA ULICA I TRGOVA U STAROM JEZGRU ZEMUNA

---

Malo koji stanovnik Beograda će znati gde se nalazi ulica „Gruje Miškovića”, izuzev onih koji baš u toj ulici stanuju. Razlog tome naravno nije čuvenje ličnosti čije ime ona nosi pošto je isto toliko anonimna i „ulica Dostojevskog”. A obe se ne razlikuju od „XXXVII nove ulice”, mada nose imena više ili manje poznatih ljudi, jer oznaka „XXXVII nova” ne govori o tome gde bi se ta ulica mogla nalaziti ni više ni manje nego oznaka „Ulica Dostojevskog” ili „Ulica Gruje Miškovića”.

Toliko je već svakodnevna mnogostrana otuđenost gradova čije je samo jedno obeležje anonimnost ulica, da će mnogi stanovnici Beograda reći: zašto bi se „Astronomska ulica” nalazila baš na Zvezdari? Ipak se navika na apstraktne nazive može razbistriti ukazivanjem na one, koji ulicu potpuno određuju. Svi znaju gde je „Vasina” ili „Čika Ljubina”, jasno je gde se nalazi „Studentski trg”, „Dunavska ulica”, „Rakovički put”, „Ulica ušća”; mogle bi se prepoznati „Duboki potok”, ili „Baštovanska”.

Može se stoga govoriti o prepoznatljivim i neprepoznatljivim imenima ulica — o toponimskoj određenosti. Ona bi se mogla definisati kao stepen određenja prostora i sadržaja, fizičkih i duhovnih, koje naziv daje mestu (topos) — a ono može biti ulica, trg, park, prolaz, kej, deo grada, građevina, grad.

Pitanje kako nastaju imena ulica upućuje na razvrstavanje pre svega na toponimski određene i neodređene nazive. Primera za prve ima, na žalost, mnogo, a na početku ovog teksta su pomenuti neki tipični slučajevi. Više nas, naravno, zanima moguća, dalja podela toponimski određenih naziva:

- direktna ili prava toponimska određenost
    - stari nazivi
    - novi nazivi
  - stečena toponimska određenost.
-

Direktna toponimska određenost se može zasigurno utvrditi kod novih naziva. Svako će znati bar približno gde se nalaze „Ulica ušća” ili „Savski nasip” i ako nije čuo za njih. Time se odlukuju i nazivi „Studentski trg” i „Zeleni venac”, ali ih već i njihova starost čini prepoznatljivima. Po tome se približavaju nazivi koji su svoju toponimsku određenost stekli dugom upotrebom. „Vasina” i „Čika Ljubina” su apstraktna imena, jer vremenom ulica ne nosi više ime čoveka — njegovo ime postaje ime ulice. Ime „Knez-mihajlova” više niko ne vezuje za kneza Mihaila, već za ulicu. To potvrđuje i zadržavanje starijih akcenatskih oblika u mnogim slučajevima: „Dušanova ulica” se izgovara „Dušanova”.

Ovaj proces apstrahovanja je istovetan kod starih naziva sa direktnom toponimskom određenosti. Neki od njih izgube ovu primarnu prepoznatljivost, ali toponimska određenost ostaje jer prerasta u stečenu — naziv postaje ime. Tako je danas ime „Terazije” isto toliko apstraktno kao „Čika Ljubina”.

Pored draži drevnosti, stari nazivi nose istorijsku vrednost lokalnog značaja. Oni su zgusnuta legenda ulice ili kraja. Najstariji Beograđani pamt da se „Slavija” (danas „Trg Dimitrija Tucovića”) u vreme njihove najranije mladosti nazivala „Englezovac”, jer je neki Englez kupio to zemljište i parcelisao ga (to je bio Škotlandanin Makenzi (McKenzie), po kome je kasnije nazvana „Makenzijeva” ulica, današnja „Maršala Tolbuhina”). Ako danas mnogi i ne znaju ko je bio Čika Ljuba, osećaju neku prisnost sa prošlosti, pitaju se barem o negdašnjem stanovniku tog kraja.

O „Tridesetčetvrtoj ulici” mladi Njujorčani nemaju šta da se pitaju, iako je i to već dosta star naziv (što se naravno iz njega samog ne daje zaključiti).

Takva tiranija administrativnih organizacija je ishod razvoja društva, grčevite privredne ekspanzije i potrošnje, koji je doneo mnoge vidove otuđenja. Da bi se u takvim vavilonskim kulama obavljao posao, potrebna je krajnja racionalizacija tehnologije i komunikacionih sredstava.

Ako se ovo ne bi imalo u vidu, izgledalo bi bespredmetno osuđivati „Ulicu XLIX novu” i „Treći bulevar”. Bitno je međutim uočiti da ovaj razvoj donosi opadanje toponimske određenosti.

Pregled tog razvoja u našim krajevima pružice vrlo dobro istorijat zemunskih ulica, jer su tu na malom prostoru prisutne sve njegove osnovne odlike.

Zemun čini posebno interesantnim srećna okolnost da se u starom jezgru i do danas zadržao priličan broj starih naziva, što je u znatno manjoj

meri slučaj sa drugim gradovima, posebno Beogradom. Najstariji među njima su „Visoka”, „Oračka” i „Bežanijska”, koji su u upotrebi već preko 200 godina.

Arhivski podaci o zemunskim ulicama sežu najdalje od 1760tih godina, kadašnji dokumenti Magistrata pominju neke nazive. Prvi plan grada na kojem su bila upisana imena ulica datira iz 1788. godine, ali sistematsko praćenje razvoja omogućavaju tek podaci od 1793. Tada je sačinjen prvi popis naziva. Oni su, međutim, ranije nastali. Zemun postaje varošica sa magistratom 1751, a u austrougarskim rukama je već od 1717. kada su iz njega isterani Turci. Imena ulica koja 1793. beleži austrougarska administracija su srpska, što pokazuje da nisu potekla ni od turske ni od austrijske administracije, već su nastala u narodu — među zemunskim stanovništvom.

To spontano rađanje toponima je izraz srednjovekovnog duha gradova — duha izražene kolektivnosti života. U gradu su trg i ulica prostori gde se taj život odvija, jer se potrebe kolektivno zadovoljavaju: voda se uzima sa javne česme, pečenje se nosi obližnjem pekaru, na kupanje se ide u javno kupatilo. Proizvodnja i stanovanje su prostorno objedinjeni — zanatlija radi u kući gde živi, ili još pre pred kućom, i tu odmah prodaje svoje proizvode. Nema razdvajanja funkcija i zoniranja. Zato je ulica puna raznovrsnih i svakovrsnih sadržaja. Ona živi intenzivno — susretima, razgovorima, odlučivanjem o zajedničkom životu u međusobnim dogovorima — spontano, direktno i neinstitutionalizovano.

Takav duh gradskog života je prirodno, davao toponimski određena imena ulica, jer je bilo neophodno da se ulica, kao prostor kolektivnih potreba, prepoznatljivo označi. A kolektivne potrebe su bile i najčešći od izvora imena, koji se mogu razvrstati u tri osnovne grupe: 1. po sadržaju ulice; 2. po pravcima; 3. po fizičkim odlikama.

1. SADRŽAJ koji je u ulici najznačajniji imenovao je ulicu. Tako su nastali nazivi: „Magistratska” (ime se u arhivskim materijalima pominje od pre 1793; danas „Trg pobjede”), „Solarskog ureda” (od pre 1793; danas „Zmaj Jovina”), „Nikolajevska ulica” (od 1793.), u kojoj se i danas nalazi nikolajevska crkva, ali je ulica promenila naziv u „Njegoševu”. Franciskanski manastir se nalazio u „Franciskanskoj” (od 1793; danas „Svetosavska”). „Glavni trg” (od 1793.) se od 1916. naziva prema preovlađujućem među mnogim sadržajima koji su ga činili glavnim i postaje „Pijačni trg”. Danas se zove „Omladinski trg”, iako na njemu nije počela da se skuplja omladina, već je i dalje pijaca. Oko pijace su se nalazile „Kantarska ulica” (od 1816, danas

„Masarikov trg“) i „Piljarska ulica“ (od 1897, do danas istog imena), čiji nazivi govore o sadržaju — zanimanju stanovnika ulice kao i nazivi „Gospodska“ (od 1793), „Veslarska“ i „Čunarska“ (oba od 1897). „Brodarskom ulicom“ (od pre 1816; danas „Petra Zrinjskog“), u kojoj se nalazio Brodarski ured još 1740, izlazilo se na „Brodarsku kapiju“ zemunskih utvrđenja, „Ribarska ulica“ (od 1793; danas „Fruškogorska“ i „Borčanska“) je dobila ime po „Ribarskoj kapiji“, kroz koju su ribari izlazili na obalu Dunava. I dan danas ribari najviše na tom mestu (oko kafane „Saran“) silaze na reku. „Oračkom ulicom“ (od 1793. do danas je zadržala to ime), verovatno su ratari odlazili na polja na prostora gde se kasnije, kada se Zemun proširio na tu stranu, pojavila „Vrtlarska ulica“ (od 1897. do danas istog imena).

Nešto su novijeg datuma (od 1816) nazivi prema kafanama „Ulica kod raka“ (danas „Gajeva“), „Kod tri goluba“, „Kad konjića“ (naziv je koji počeo da se upotrebljava za gornji deo „Ribarske ulice“, što govori da se ulica nije smatrala nedeljivom jedinicom, već je sadržaj bio njeno prevashodno obeležje).

2. PO PRAVCIMA su dobile naziv ulice kojima se išlo u Petrovaradin, Bežaniju, Beograd, kroz kapije odgovarajućih imena. „Dunavskom ulicom“ (od 1793, danas „Matije Gupca“) izlazilo se na reku odmah po ulasku na „Petrovaradinsku kapiju“, što ima poseban smisao jer je prilaz iz tog pravca dosta udaljen od reke.

3. PREMA FIZIČKIM ODLIKAMA PROSTORA dobile su naziv, između ostalih, ulica „Duga“ (od 1793; danas „Dubrovačka“), „Visoka“ (od 1816; ime se, kao i sledeće tri, zadržalo do danas), „Strma“, „Tesna“. „Stara“ (sve tri od 1897. međutim, najverovatnije su nazivi nastali mnogo ranije, ali se u dokumentacijama nisu javljali zbog manjeg značaja — na gardoškoj padini je stanovala sirotinja).

Sve do poslednjih decenija XIX veka nije bilo drugih izvora imenima ulica. Nije bilo ulica sa imenima značajnih ličnosti. Svi nazivi su bili toponimski određeni.

U spisku ulica iz 1897. nalazimo najednom trećinu zemunskih ulica sa imenima znamenitih ljudi. Šta je donelo tu promenu? Državna administracija se već potpuno razvila i sada ona na sebe preuzima imenovanje ulica. Ranije je ozvaničavala u narodu odomaćena imena. Sada ih ona dodeljuje. Naravno, tu je nekoliko decenija sabijen proces, koji je bio trajniji i postupniji u srednjoj Evropi, odakle je došla nova

---

praksa. Ime znamenite ličnosti se prvo pojavilo u nazivu one ulice, za koju je ta ličnost bila vezana. Javlja se jedan novi motiv kod imenovanja ulica — počast. Srednjevekovnom, izrazito kolektivnom, duhu takav je motiv stran, dok buržoaziju više odlikuju individualistička opredeljenja. I naravno, počast dobijaju predstavnici vladajuće klase, pa ulice nose imena trgovaca i vojnih i administrativnih prvaka, a kasnije i ličnosti iz kulture.

„Štarembergova ulica” (od 1897; danas „Kosovska”), dobila je ime po kući ove bogate trgovačke porodice, u kojoj se nalazio magacin robe i svratište. Ime je verovatno nastalo u narodu i imalo je direktnu određenost. „Laudonova ulica” (od 1897; danas „Matije Gupca”) je već dobila ime po samom Gedeonu Ernstu Laudonu (1716-1790), austrougarskom vojskovođi, koji je živio jedno vreme u toj ulici, baš u čuvenoj kući porodice Karamata, čije je ime ulica ponela 1919. Oba naziva su prema tome imala direktnu toponimsku određenost. Dimitrije Davidović (1789-1790), austrougarskom vojskovođi, koji je živio rođen je u ulici, koja se od 1897. u arhivima prati kao „Davidovićeva”.

Za prvog gradonačelnika Zemuna imenovan je 1751. Marko Nikolić i njegovo ime, za razliku od Davidovićevog mogla je da nosi bilo koja od zemunskih ulica (od 1897, današnja „Ivana Mažuranića”), čime se već potpuno gubi toponimska određenost. Ipak to je bolje nego kada ime „Princa Eugena” (od 1897; današnja „Zmaj Jovina”) može da nosi bilo koja ulica u bilo kom gradu austrougarske imperije, pa i van nje.

Ako su nazivi „Štarembergova”, verovatno i „Laudonova” i „Karamatina” potekli od zemunskih stanovnika, ove druge je zasigurno dodeljivala zemunska administracija. Tako se izbor ubrzo širi, pa ulice nose imena ličnosti od rimskih imperatora („Probusova” od 1897, danas „Fruškogorska”, po Marcusu Aureliusu Probusu, koji je istina rođen i ubijen u Sirmijumu u III veku i značajan po izvođenju javnih radova na Dunavu), do savremenih austrougarskih generala („Molinarijeva” od 1897, danas „Svetosavska”, po Antunu Mollynary—ju /1820-1904/).

Nestaje toponimska određenost, a zvanični davaoći imena su u zabludi da će ulica do oveko-veći ličnost. Ulica je suviše vitalna i svakodnevna da bude opterećena ulogom istorijskog leksikona. Ona preuzima ime od ličnosti i ono postaje apstraktno.

Međutim, proces koji je jednom započeo ne da se više zaustaviti. U celoj kontinentalnoj Evropi

gube se polako stari, toponimski određeni nazivi i, ako se danas prelistaju spiskovi ulica starih evropskih gradova, naći će se samo tragovi stare prakse: „Kožna“, „Dlouha“, „Na Prikope“ u Pragu, „Rue des ecoles“, „Rue des beaux arts“, Quai de l'horloge“, „Rue du pont neuf“ u Parizu, „Kazandžiska“, „Leblebdžiska“, „Pokrivena čaršija“ u Skopju, Via delle quattro fontane“, „Via appia antica“, „Via della batteria“ u Rimu, „Sadovaja“, „Borovaja“, „Baltijskaja“ u Lenjingradu, „Kamenita“, „Mlinske stube“, „Klesarski put“, „Pod zidom“ u Zagrebu.

U Engleskoj su se međutim, do danas u potpunosti zadržala imena sa direktnom toponimskom određenošću. „Walnut tree walk“, „Brook drive“, „Exhibition road“, „Baker street“, „Mile dan road“, „Cornhill“ su nekoliko primera iz Londona, kao i ovi koji već zvuče znatno apstraktnije posle vekovne upotrebe: „Ashbrook road“, „Ashburn gardens“, „Ashley lane“, „Ashchurch grove“, „Ashford crescent“, „Ash grove“. (Interesantno je napomenuti da Englezi imaju 32 različite vrste „ulica“: street, road, terrasse, walk, place, muunt, mews, lane, drive crescent, alley itd). Ulice britanskih gradova, sa retkim izuzecima, ne nose imena znamenitih ljudi. Istina nazivi su većinom odavno prošli proces apstrahovanja, jer su stari koliko i same ulice — uopšte se nisu menjali.

Nova praksa kontinentalne Evrope nosi u sebi podložnost promenama, jer je počast, kad se dodeljuje administrativnim putem, u velikoj meri političkog karaktera, pa se sa političkim promenama menjaju i imena ulica. Česte promene naziva ulica stanovništvo teže prati i teže prihvata, čak i kada bi nazivi bili toponimski određeni. Većina zemunskih ulica imala je takvu sudbinu počev od kraja XIX veka, što pokazuje nekoliko primera: „Franciskanska“ (od pre 1793) postaje 1816. „Kontumacka“ 1897. „Molinarijeva“, 1928. „Svetosavska“. 1942. „Šubertova“ i od 1944. do danas je ponovo „Svetosavska“; „Gospodska“ (od pre 1793) je od 1897. „Solarska“, od 1926. „Kralja Aleksandra“, od 1942. „Ante Pavelića“, od 1944. ponovo „Kralja Aleksandra“, a od 1946. „Lenjinova“. S druge strane, „Preka ulica“ (od pre 1897) nije menjala naziv sve do 1947 kada je postala „Varšavska“. Na sreću, već 1951. stari naziv je vraćen (ne toliko zbog svojih preimućstava, koliko zbog nastale političke situacije).

Tako naziv „Varšavska“ stanovništvo i nije stiglo da prihvati. Još je drastičniji u tom smislu razvoj „Dunavske ulice“ (od pre 1793), kasnije „Laudonove“ (od 1897), koji mora da je u dvadesetom veku izazvao priličnu zabunu stanovni-

štva: 1919. ulica postaje „Karamatina”, 1942. „Matije Gupca”, 1944. ponovo „Karamatina” a 1947. opet „Matije Gupca”!

Česte pomene ne dopuštaju pojavu stečene toponimske određenosti, pa se svaka toponimska određenost gubi. Grad se birokratizuje i otuđuje od ljudi. Među stanovnicima Novog Beograda vlada nepoznavanje imena ulica i blokova — a da oznake (više to nisu ni nazivi) budu što birokratizovanije, jedan broj zgrada je obeležen nezavisno od ulica: „soliter C12”, „C17”, „paviljon 28” itd. U sveskupnom otuđenju jednog promašenog urbanog koncepta, odgovarajući je način obeležavanja.

U takvim uslovima stanovnici su krajnje inertni da učine napor ka prihvatanju zvaničnog toponimskog sistema. Oni pribegavaju upotrebi sopstvenih nezvaničnih imena. Neverovatno je koliko se ona brzo šire i usvajaju, iako ulica praktično više ne postoji (kolovoz nije ulica, ulica je kolektivni život, okupljanje, susretanje), pogotovu u novim naseljima — spavaonicama. Što su ta „šatro” ili „underground” imena najčešće podrugljiva, izraz je otuđenja, otpora represiji, ali je proces njihovog nastajanja istovetan onome od pre 200 godina. Samo je tada administracija ozvaničavala narodska imena, a danas natura svoja. Stvara se jaz između zvaničnog i nezvaničnog, jer ljudi nerado prihvataju nešto što je odozgo nametnuto.

Prepoznatljiva imena ulica, potekla od samih stanovnika, čine grad bliskim, ljudi ga osećaju svojim osećaju da ga oni čine.

Međutim, megalopolis guši svaku toponimsku određenost, pa se u današnjim okolnostima i ne može očekivati da ljudi uspostave odnose prema svom prostoru, kakav je postojao u ranijim stadijumima urbanog i društvenog razvoja. Naravno, bilo bi besmisleno predlagati da se administrativnim putem uvede davanje toponimski određenih naziva.

Tako celo ovo razmatranje može izgledati kao žaljenje za „boljim vremenima”. Ali nazivanje ulica je samo detalj u sklopu širih društvenih odnosa koji čine grad. A razvoj arhitektonskih i urbanističkih konceptata ukazuje na moguće okretanje usitnjenim, decentralizovanim strukturom, inicijativi korisnika, komunalnim organizacijama. Takvim oblicima urbane kulture, oslobođenim hijerarhijskih relacija, gde se uspostavlja dijalektički odnos lokalnog i opšteg nivoa, odgovara spontani kolektivni duh, koji se izražava i kroz toponimski određena imena urbanih elemenata.

U takvom kontekstu, ispitivanje razvoja toponima dobija značaj u odnosu prema budućnosti.

*Literatura:*

1) *Staro jezgro Zemuna*, Narodni muzej Zemuna, Zavod za zaštitu spomenika kulture grada Beograda, Zemun, 1967.

2) Plan Beograda sa spiskom ulica.

3) Plan „A—Z” London i planovi evropskih gradova sa spiskovima ulica.

4) Lewis Mumford, *City in History*, Pelican, London, 1966.

5) Uvid u arhive Zavičajnog muzeja Zemuna.





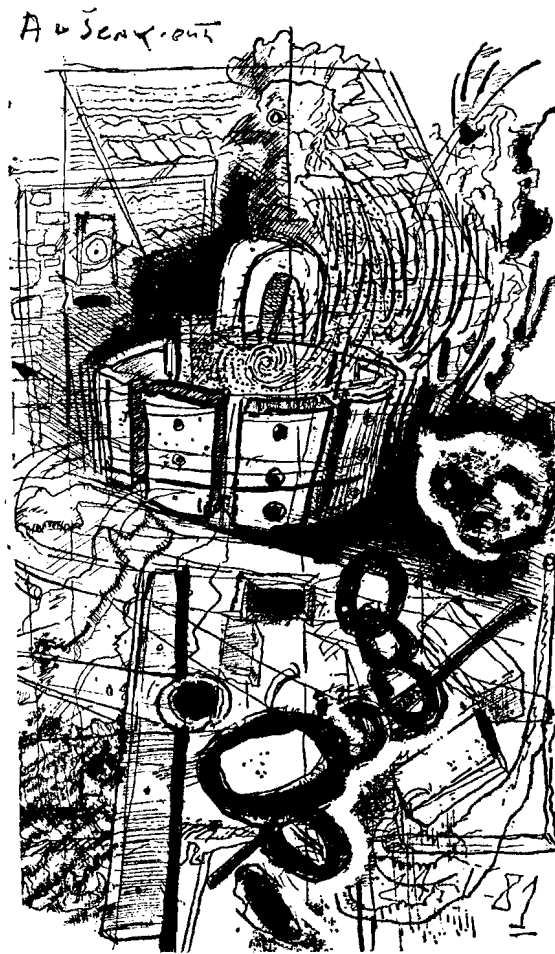
---

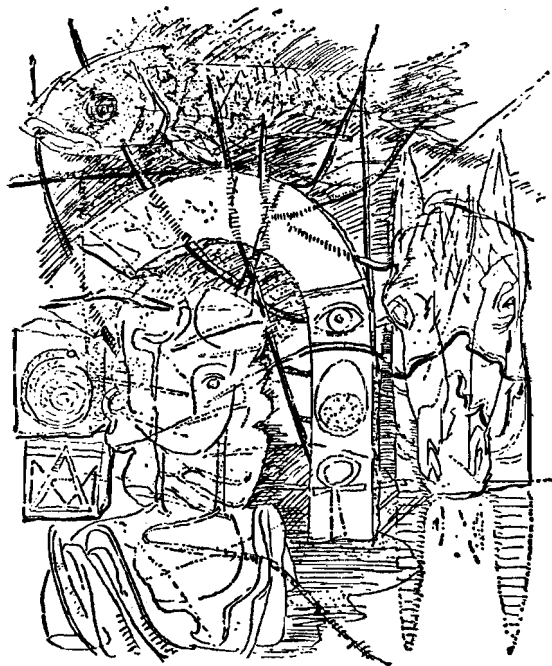
IV DEO

---

# OSVRTI

---





---

MELANIJA MIKEŠ

---

# AKTUELNE SOCIO- LINGVISTIČKE TEME

---

## JEZIČKO PLANIRANJE, OČUVANJE I ZAMENA JEZIKA

---

Jezička raznovrsnost u našoj zemlji nudi empirijskim i teorijskim istraživanjima u oblasti sociologije jezika veoma obimnu, zanimljivu i dragocenu građu. Naša sociolingvistika počela je da crpe iz tog potencijala poslednjih desetak godina, i rezultati njenih istraživanja postaju zapaženi počev od 1975. godine, kada je, u organizaciji Društva za primenjenu lingvistiku Jugoslavije, održana u Beogradu Konferencija „Jezik i društvo“. U našim sociolingvističkim istraživanjima obuhvaćeni su, pre svega, odnosi jezika narodâ i narodnosti Jugoslavije, pitanja međuetničke komunikacije, problemi sticanja i gubljenja dvojezičnosti, očuvanje i zamena maternjeg jezika, kulturno-etničke pretpostavke različitih varijanata u jednom jezičkom sistemu, itd. Rezultati tih istraživanja su, doduše, još uvek parcijalni, i najveći deo tek je pred nama. Ukoliko je značajnije da se upoznamo sa najnovijim istraživanjima u oblasti sociologije jezika u svetu, i da se koristimo tim iskustvom, uočavajući pozitivne i negativne strane tih istraživanja.

Povod da se iz bogatog repertoara sociologije jezika koji obuhvata niz tema od izuzetnog značaja za kretanja u savremenom društvu odaberu pitanja *jezičkog planiranja, očuvanja i zamene jezika* su dva tematska broja časopisa *International Journal of the Sociology of Language*<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ovaj časopis izlazi u ediciji izdavačke kuće Mouton počev od 1974. godine četiri puta godišnje. Glavni urednik je Joshua A. Fishman.

*Jezičko planiranje* posmatra se sa stanovišta njegove uloge u planiranju identiteta. Toj problematici posvećen je 20. broj (1979. god.), a očuvanju i zameni jezika 25. broj (1980. god.) ovog časopisa.

Pristup problematici jezičkog planiranja i planiranja identiteta daje Pul (Jonathan Pool), ističući međuzavisnost jezičkog planiranja i planiranja identiteta. On objašnjava uzajamni uticaj jezika i identiteta spekulativno-matematički, pa se docnije osvrće na nedostatnost ovakvog teorijskog okvira sa pragmatičkog stanovišta. Ipak, razmišljanja na osnovu njegove veoma složene šeme odnosa koji povezuju jezik i identitet mogu biti korisna.

Pul smatra da ne samo jezičko planiranje koje se tiče jezičkog statusa već i planiranje koje se odnosi na jezički korpus ima veze sa promenom identiteta. Kao primere navodi planiranje koje teži ka strukturalnom približavanju dvaju jezika i planiranje kojem je cilj naglašavanje razlika između dvaju jezika.

Autor se zatim pita: da li je maternji jezik neke osobe bitan za njen identitet koj ostaje nepromenjen i onda kada se nauči neki drugi jezik ili se maternji jezik zaboravi? Ili se identitet menja zajedno sa promenom jezičkog repertoara. Na osnovu podataka o Velsu i Kvebeku, autor smatra da su odgovori na ta pitanja različiti u raznim zemljama.

U različitim zemljama, različit je stepen povezanosti jezika i identiteta, pa je, stoga, i uticaj tog identiteta putem jezika i obrnuto, ograničen. Na primer, povezanost između jezika i identiteta je jača u Kanadi nego u Velsu. Jačina te veze ne razlikuje se samo od zemlje do zemlje već i unutar jedne zemlje, od grupe do grupe. Tako u Kanadi oni koji prelaze sa upotrebe engleskog jezika na upotrebu francuskog obično usvajaju francusko-kanadski identitet, ali oni koji prelaze sa upotrebe francuskog na upotrebu engleskog obično odbacuju oba identiteta, a retko prihvataju engleski identitet.

O uticaju dvojezičnosti na etnički identitet i etničke stavove govori Lami (Paul Lamy), i prvo se ukratko osvrće na nekoliko teorijskih pravaca u istraživanju dvojezičnosti i etno-jezičkog identiteta. Oni koji pristupaju toj problematici sa stanovišta „simboličke interakcije” smatraju da jezik ima najznačajniju ulogu u formiranju identiteta. Stoga dvojezičnost, prema njihovom mišljenju, dovodi do kulturne hibridnosti, pa dvojezični postaju svesni svoje kulturne marginalnosti. Lami smatra da do sličnih zaključaka dolaze i oni koji svoje teorijsko razmatranje zasnivaju na Sapir-Vorfovoj hipotezi.

Oba pomenuta pristupa zasnivaju se na hipotezi da između dvojezičnosti etničkog identiteta i etničkih stavova postoji uzročna veza. Međutim, Lami smatra da je mnogo bolji teorijski pristup koji polazi sa stanovišta da nema ničeg inherentnog u upotrebi jezika što bi prouzrokovalo pojavu određenih identiteta. Mertonova (Robert K. Merton) verzija te teorije ukazuje na to da se dvojezični identifikuju sa obema jezičkim grupama samo tamo gde se obe grupe geografski dodiruju i gde je dvojezična osoba tesno povezana sa društvenim odnosima u obema grupama. Prema tome, ova teorija kaže da dvojezičnost nema veze sa identitetom kada su demografski faktori i međugrupni kontakti kontrolisani.

Rezultati istraživanja su pokazali da postoji značajna korelacija između dvojezičnosti i etno-jezičkog identiteta u Kanadi i da ta korelacija jača sa višim stepenom dvojezičnosti. Kada bi dvojezičnost bila u direktnoj uzročnoj vezi sa identitetom, onda ne bi bilo razlike u korelaciji između jedne i druge jezičke grupe. To, međutim, nije slučaj, jer je korelacija između dvojezičnosti i etno-jezičkog identiteta jača kod frankofona nego kod anglofona. Što se tiče međugrupnog kontakta i demografskog faktora, za izvorne govornike engleskog jezika značajniji je demografski faktor od međuetničkog kontakta, dok je kod izvornih govornika francuskog jezika situacija obrnuta.

Na pitanje „Ako dvojezičnost ne utiče na etno-jezički identitet direktno, kakav je njen indirektni uticaj?” — autor daje sledeći odgovor:

prvo, dvojezičnost olakšava opštenje sa članovima druge etno-jezičke grupe, a to opštenje utiče na etno-jezički identitet (tamo gde su obe jezičke grupe slično po rasi i kulturi, i tamo gde druga grupa predstavlja demografsku većinu);

drugo, osobe koje savladaju drugi jezik do te mere da ih članovi druge jezičke grupe smatraju članovima svoje grupe sklone su da promene svoj etno-jezički identitet ako žive u sredini u kojoj druga grupa predstavlja demografsku većinu.

O odnosu jezika i nacionalne svesti, odnosno nacionalizma, sa posebnim osvrtom na stanje u Belgiji, raspravlja Žak Lefevr (Jacques A. Lefèvre). Postavljajući ovu problematiku, on smatra da jezička identifikacija igra veliku ulogu u određivanju nacije u mnogim zemljama, ali se iz toga ne sme zaključiti da svest o jezičkom identitetu sama po sebi određuje jezički homogenu naciju. Uloga jezika je različita u raznim isto-

rijskim razdobljima i u raznim specifičnim uslovima.

Polaznu tačku autorovog razmatranja predstavlja pitanje: šta se podrazumeva pod jezičkom identifikacijom? Lefevr smatra da se pojam *jezička identifikacija* odnosi na proces u kojem oni koji imaju neku društvenu ulogu prelaze iz pritajenog identiteta u očiti identitet. Pod *pritajenim jezičkim identitetom* podrazumeva se nesvesno učestvovanje u životu jezičke zajednice, u njenim ekonomskim, društvenim i kulturnim delatnostima. Otuda potreba za komuniciranjem sa ostalim članovima te zajednice, radi postizanja rezultata u tim delatnostima. Pod *očitim jezičkim identitetom* podrazumeva se, međutim, da je učestvovanje u životu neke jezičke zajednice voljni akt, a to znači da postoji uska povezanost između očitog jezičkog identiteta i društvenog organizovanja. Identifikujući se svesno kao član neke zajednice, jedinka prihvata norme koje važe u toj zajednici. Kad je reč o očitom jezičkom identitetu, ne misli se samo na svest o pripadnosti zajednici određene strukture ili određenog porekla, već i na shvatanje šta neko predstavlja u očima drugih. Proces jezičke identifikacije, dakle, obuhvata dvostruki postupak: (1) određivanje zajednice koja se odlikuje jedinstvenim sistemom komuniciranja; (2) poziv na svesno identifikovanje sa jednim izvesnim „mi” i na ponašanje koje je u skladu sa načinom mišljenja i osećanja članova koji pripadaju tome „mi”.

Analizirajući proces prelaska jednog identiteta u drugi, autor razlikuje tri perioda: period istorijske identifikacije, period strukturalne identifikacije i period pokretačke identifikacije. U procesu identifikacije Lefevr pripisuje presudnu ulogu intelektualcima. U periodu *istorijske identifikacije* intelektualci zapažaju da njihova zajednica nije stvarna, već, fiktivna. Njihova borba je idealistička, jer se odvija u ubeđenju da je kultura koju ne priznaju oni koji su na vlasti postojala pre postojanja stvarne grupe. Intelektualci dakle, stvaraju mit o jezičkoj grupi pozivajući se na istoriju jedne posebne kulture, a jezik im služi kao najjači argument. U periodu *strukturalne identifikacije* intelektualci pokazuju sve izrazitiju svest o postojanju struktura koje su specifične za njihovu jezičku zajednicu. Iako njihov nacionalizam i dalje ostaje idealistički, oni narod sve manje smatraju grupom koju tek treba organizovati, a sve više organizovanom grupom ili grupom koja je na putu da se organizuje; dakle, vide narod kao strukturiranu grupu. Njihov cilj je službeno priznanje postojanja njihove jezičke grupe, i prava na njen razvoj. U periodu *pokretačke identifikacije* ova elita u usponu ima svoj politički program sa naučnim i racionalnim obeležjima. Suš-

tina tog programa je u tvrđenju da postoji određena društvena struktura koja se razlikuje od društvene strukture na vlasti ili društvenih struktura koje vlasti službeno priznaju. Da bi dala legitimnost svom društvenom usponu, nova elita mobilizuje mase ukazujući na eksploataciju svih društvenih kategorija jedne jezičke grupe od strane ostalih grupa. Ova treća etapa je etapa *jezičkog nacionalizma*. U njoj se očituje prelaz iz mitologije u ideologiju. U prelazu iz prve u drugu etapu, emocije koje su pokrenuli intelektualci preobražavaju se u otkrivanje posebnih struktura; u prelazu iz druge u treću etapu, otkriće tih struktura dovodi do mobilizacije osećanja i stavova. Lefevr smatra da jezički nacionalizam predstavlja način na koji nova elita, građanska ili radnička, poljoprivredna ili industrijska, podređuje svoju društvenu delatnost ideologiji nacionalizma da bi opravdala svoj dolazak na vlast.

Kao primer autor navodi slučaj Flandrije i Valonije u Belgiji. Jezička identifikacija u obema ovim pokrajinama oslanjala se u početku na stvaranje osećanja jezičke i kulturne diskriminacije koje je pokrenula jedna mala intelektualna elita (period istorijske identifikacije). Mase su postale svesne te diskriminacije tek kada se pored kulturne diskriminacije pojavila i socijalna diskriminacija u Flandriji, a ekonomska u Valoniji (period pokretačke identifikacije).

Lefevr zaključuje na ovom primeru iz istorije Belgije da su za osveščavanje masa bila potrebna dva uslova: (1) pojava novih elita koje tradicionalna viša klasa nije društveno priznavala i (2) pokušaj od strane novih elita da stvore društvo u kojem će one držati vlast u rukama (period strukturalne identifikacije.)

Uticaj jezičkog planiranja na etnički identitet, u istorijskoj i savremenoj perspektivi, na primeru Velsa razmatra Bad Kleif (Bud B. Khleif). U svoje razmatranje on unosi mnogo emotivnog naboja. U celini uzevši, njegov pristup je romantičarski i idealistički, ali činjenice na koje ukazuje su poučne, i mogu biti od koristi prilikom šireg razmatranja problematike jezičkog planiranja i planiranja identiteta.

Kleif smatra da je propadanje velškog jezika kao maternjeg ujedno i propadanje velške kulture, jer je jezik nerazdvojiv od nacionalnog identiteta. Sadašnja borba za preporod velškog jezika, za njegovo dobijanje statusa kao službenog jezika u Velsu pored engleskog, u stvari je borba za nacionalni identitet.

Kleif smatra da su najznačajniji elementi velškog etničkog identiteta zemlja, jezik i zajedništvo. Najveću važnost pridaje jeziku, čiju istoriju

planiranja predstavlja kao stalnu težnju od strane vlasti da ga ukloni iz javnih službi i vas-pitno-obrazovnog sistema, a da istovremeno učvrsti njegovu ulogu u širenju anglikanske reli-gije i ideologije koja pogoduje vlastodršcima.

U viđenju sadašnje situacije u Velsu autor ispo-ljava manje emotivnog naboja nego u istorijs-kom prikazu — razume se, ostajući i dalje u okvirima realnosti građanskog društva.

Nosilac ponovnog oživljavanja velškog naciona-lizma (pod tim terminom se ovde podrazumeva, pre svega, nacionalna svest) je nova srednja klasa, koja se sve više potvrđuje od 1945. godine naovamo, smatra autor. Tu klasu sačinjavaju u velikoj većini sinovi i kćeri rudara iz uglje-nokopa, zatim poljoprivrednih radnika, metalaca, dućandžija i nižih službenika. Vođi velškog ja-vnog mnjenja su uglavnom učitelji, sveštenici i univerzitetski nastavnici, dakle profesije koje uživaju veliki ugled u Velsu. Oni hoće da dobiju institucionalnu podršku za velški jezik. Kleif objašnjava ponovno oživljavanje velške nacio-nalne svesti pojavom i društvenom afirmacijom te nove klase, koja postizanje svojih ciljeva i širenje svoje ideologije vezuje za sudbinu velš-kog jezika.

Povezanost između nacionalne privrženosti i opredeljenja za dvojezičnost razmatra Džozef Spina (Joseph M. Spina), i opovrgava mišljenje o potrebi separacije etničkih zajednica radi poli-tičke stabilnosti u državi, tj. dokazuje da se teo-rija o konsocijalnoj demokratiji ne može pri-meniti na kanadski slučaj. (Za tu teoriju se zalaže holandski politolog Arend Lijphart.)

Spina iznosi rezultate ankete u grupi kanadskih anglofona, koje je odabrao zato što opredeljenje za dvojezičnost predstavlja manji problem za frankofone nego za anglofone. Autor smatra da opredeljenje anglofona za dvojezičnost predsta-vlja čin dobre volje i žrtvu za opšte dobro, dok je takvo opredeljenje kod frankofona rezultat životne potrebe. Autor ističe da vladina politika nameće veće obaveze anglofonima, radi širenja dvojezičnosti, koja nije sama sebi cilj, nego treba da doprinese većem razumevanju jezičkih problema frankofona.

Analizirajući rezultate svoje ankete Spina je između ostalog konstatovao da u slučaju kada su konstante *poznavanje francuskog jezika* i *naci-onalna privrženost*, uticaj *kontakta* na oprede-ljenje za dvojezičnost je veći od uticaja bilo koje druge varijable; uticaj tri varijable (*kon-takt*, *poznavanje francuskog jezika* i *nacionalna privrženost*) je aditivan, tako da 84% onih sa visoko frekventnim kontaktom i visokim stepe-

---



nom poznavanja jezika koji su protiv napuštanja Kanade pokazuju visok stepen opredeljenja za dvojezičnost, a samo 33% onih sa niskim indeksom sve tri varijable pokazuju takvo opredeljenje.

Poslednji prilog odnosi se na međunarodne aspekte jezičkog planiranja. U tom prilogu Liberman (E. James Lieberman) daje biografiju doktora Zamenhafa i genezu međunarodnog jezika — esperanta. Autor smatra da esperanto formira transnacionalni identitet i predstavlja korak ka međunarodnoj harmoniji, bez kulturne jednoobraznosti i jezičke monotonije. Zamenhafa smatra prototipom čoveka u kojem se susreću više kultura, pa je stoga za svakog istraživača jezika i identiteta korisno da obrati pažnju životu i radu tog čoveka.

Vrednost Libermanovog teksta, pisnog esejističkim stilom ne prelazi nivo informacije. Ipak, neke njegove misli i citati iz dela drugih autora mogu da posluže kao teza za razmišljanje o fenomenu esperanta. Liberman konstatuje da se esperanto zapostavlja u naučnim istraživanjima, iako je on jedinstven sociolingvistički fenomen. Autor smatra da je pokret esperanta sličan primitivnom hrišćanstvu. Ističe da Zamenhof nije držao jezik etički neutralnim instrumentom, već takvim koji u sebi sadrži *interna ideo*, i da namena esperanta nije bila da se njime zameni bilo koji jezik, već da esperanto bude drugi jezik, čije će poznavanje obezbediti svakome da se u međunarodnom komuniciranju oseća ravnopravnim.

Iako se ne može osporiti vrednost pojedinih priloga u ovom tematskom broju i njihov doprinos istraživanju odnosa jezika i nacionalnog identiteta, problematika kojoj je posvećen ovaj tematski broj, i po obuhvatu slučajeva i po tematskom zahvatu, samo je parcijalno tretirana: Kanada, Belgija, Vels, i opet Kanada. Stoga je razumljivo da se sva pitanja kreću u okvirima građanskih tradicija i kapitalističkog društvenog uređenja, a i način tretiranja problema retko prelazi granice pozitivizma.

Bilo bi neskromno sa naše strane da zamerimo uredniku ovog tematskog broja što se nije potrudio da pribavi i neki prilog koji bi se odnosio na Jugoslaviju, kad je ispustio iz vida i čitave kontinente. Ipak, moramo da stavimo jednu primedbu — na prilog Žaka Lefevra.

Ukazujući na to kako ne samo jezik nego i „kolektivni projekat“ može da odigra presudnu ulogu u određivanju nacije, Lefevr nastavlja: „I kada postoje kolektivni projekti koje su sačinili govornici različitih jezika, jezički kriterij može da bude određujući u formiranju nacija

ili jezički homogenih „pod-nacija”. To je, na primer, slučaj u Indiji, Jugoslaviji i Belgiji. Čim je stekla nezavisnost, Indija se opredelila za kolektivni projekat ekonomskog razvoja. Sve partije na vlasti su dale prioritet ekonomskom poletu i suprotstavile su se stvaranju novih država prema jezičkim aspiracijama etničkih grupa. Međutim, činjenica je da je Nehruova vlada u periodu od 1947. do 1959. godine suočena sa narodnim pokretom, bila primorana na koncesije i formiranje novih jezički homogenih država. Isto je bilo sa Jugoslavijom, gde su se uprkos kolektivnom projektu socijalističke izgradnje u Jugoslaviji, jezički konflikti i dalje razvijali. Tako su pokušaji da se dá nadmoćnost srpskom jeziku izazvali žestoko protivljenje Hrvata, čiji je jezik, međutim, vrlo blizak srpskom. U Belgiji su se jezički konflikti pojačali uprkos kolektivnim projektima, kao što su, na primer, bili borba protiv okupatora (1914. i 1941) i kolonizacija Konga” (str. 38).

Ono što je autor rekao o Jugoslaviji u citiranom pasusu u najmanju ruku ukazuje na površno poznavanje stanja situacije u ovoj zemlji. Jasno se vidi da autor, koji inače u svom radu pridaje važnost dijahronijskim momentima, ne pravi razliku između predratne i nove Jugoslavije. Da je posredi nepoznavanje situacije u socijalističkoj Jugoslaviji, potvrđuje i autorova beleška: „Iako država priznaje samo tri nacionalna jezika (srpskohrvatski, slovenački i makedonski), službeni list pojavljuje se u 4 izdanja: na srpskom, hrvatskom, slovenačkom i makedonskom” (str. 56). Iznenađuje, zaista, da autor nije našao da kaže ništa drugo o Jugoslaviji sem da je navodi kao primer za jezičke konflikte.

Među priložima o očuvanju i zameni jezika, za čitaoce koji se bave empirijskim istraživanjima te problematike svakako je najkorisniji Libersonov prilog. Stenli Liberson (Stanley Lieber-son) usredsređuje pažnju na metodološke aspekte ove problematike. U svom radu on želi da upozori istraživače na neke bitne propuste koji se čine prilikom uspostavljanja vremenskih i uzročnih veza i da ukaže na metode istraživanja koji mogu da unaprede kvalitet istraživanja problematike očuvanja i zamene jezika.

Svaka konstatacija o nekoj promeni podrazumeva i vremensku dimenziju. Stoga odsustvo vremenske dimenzije u nekom pregledu koji se odnosi na proces očuvanja i zamene jezika ne samo da onemogućuje konstataciju o promeni, već ne dozvoljava ni sagledavanje jezičkih posledica širokih društveno-političkih zahvata. Međutim, mogućnost da se isto istraživanje ponovi više puta u određenim vremenskim razmacima nailazi na ozbiljne finansijske poteškoće, pa se

stoga upotrebljavaju i drugi postupci, koji omogućuju sagledavanje promena i u okviru samo jednom sprovedenog istraživanja.

U istraživanjima promena u upotrebi jezika važnu komponentu sačinjavaju godine života, tj. generacijske razlike. Međutim, uspostavljanje korelacije između godina života i upotrebe jezika otvara mnoga pitanja. Na neka se mogu dobiti odgovori postavljanjem retrospektivnih pitanja u vezi sa jezičkom sposobnosti u prošlosti i u vezi sa obrascima upotrebe jezika u prošlosti. Tako se konstatuje ne samo da li ispitanik zna neki jezik sada nego i šta bi odgovorio da mu je isto pitanje postavljeno pre pet ili deset godina.

Liberson smatra da su upoređenja podataka o roditeljima i njihovoj deci veoma važna za proučavanje procesa očuvanja i zamene jezika. Upoređivanja se, pre svega, vrše u odnosu na domene upotrebe jezika, ali u obzir dolazi i čitav niz drugih podataka, kao što su obrazovanje roditelja, struktura porodične zajednice, poznavanje jezika itd. Radi uočavanja međugeneracijskih promena u upotrebi jezika, mogu se i roditeljima postavljati retrospektivna pitanja koja se odnose na onaj period njihovog života u kojem su sada njihova deca.

Prilikom obrade podataka koji stoje u korelaciji sa starosnim faktorom, treba najpre ustanoviti da li ispitivana jezička pojava podleže promenama u toku životnog ciklusa jednog čoveka ili ne. Liberson smatra da u većini slučajeva nije reč o jednostavnoj statičkoj korelaciji, već o kontinuumu u okviru kojeg dolazi do kolebanja u manjoj ili većoj meri. Ako razlike koje su uočene u odnosu na starost ispitanika nisu uzročno povezane sa starosnim faktorom, onda treba uzeti u obzir pojedine istorijske događaje, i ispitati da li se oni mogu smatrati faktorima koji su doveli do razlika u odnosu na starost ispitanika. Isti postupak se može primeniti prilikom obrade bilo kojeg podatka koji se odnosi na jezik i potencijalne uzročnike promena u jezičkom ponašanju ispitanika.

Liberson zatim ukazuje na već dobro poznati faktor migracije, kao i na prateće okolnosti koje treba imati u vidu kada ispitanici nisu autohtoni stanovnici određene društvene zajednice. Prema njegovom mišljenju, sa razlogom se može pretpostaviti da faktori selekcije (društveni, demografski i ekonomski) koji imaju presudnu ulogu u samom činu migracije igraju važnu ulogu i u upotrebi jezika.

Što se tiče problema uzoraka, Liberson ukazuje na krupne nedostatke slučajnog izbora uzorka kada

je reč o istraživanju procesa očuvanja i zamene jezika, jer se uzorci ne mogu birati bez vođenja računa o etno-jezičkoj strukturi društvene sredine, o političkim faktorima, itd. Najzad, Liberson upućuje istraživače na korišćenje podacima iz službenih popisa.

Urednici ovog tematskog broja Vilijamson i Van Erde (Robert C. Williamson, John A. Van Eerde) napomenuli su, u kratkom uvodnom izlaganju, da se gotovo svi prilozi odnose na slučajeve diglosije i dvojezičnosti, i to na ispitivanje procesa očuvanja i zamene jezika u onim regionima diglosičnog tipa u kojima se upotreba manjinskog jezika naglo smanjuje, naročito u redovima mlade generacije. Razloge za takav trend oni pripisuju industrijalizaciji, urbanizaciji, migraciji, sekularizaciji, a u nekim slučajevima i političkoj presiji.

Interesovanje za sudbinu tih jezika, pored naučnog kurioziteta, pobudili su manjinski pokreti širom Evrope, naročito u periodu posle drugog svetskog rata, s jedne strane, i živo interesovanje potomaka doseljenika u Sjedinjenim Američkim Državama za jezik i kulturu svoje matične zemlje, s druge strane. Tako je ponovno oživljavanje upotrebe bretonskog jezika kod mladih intelektualaca, koji svoj maternji jezik nisu naučili od svojih roditelja već „iz knjiga” našlo mesto u ovom tematskom broju. Tim intelektualcima pripada nekoliko stotina studenata Keltskog odseka na univerzitetima u Brestu i Renu. Oni upotrebljavaju bretonski jezik u međusobnom komuniciranju, bore se za ravnopravnu upotrebu bretonskog jezika, sklapaju brakove sa istomišljenicima i opšte sa svojom decom isključivo na bretonskom jeziku.

U svojoj studiji Lenora Tim (Lenora A. Timm) je prikazala prirodu dvojezičnosti stanovništva u Bretaniji, iznela rezultate diglosičnih odnosa u upotrebi francuskog i bretonskog jezika i ukazala na posledice takve situacije u odnosu na očuvanje i zamenu bretonskog jezika. Iz njenog prikaza dvojezične situacije mi možemo jasno uočiti da je glavni razlog naglog opadanja upotrebe bretonskog jezika odsustvo institucionalne dvojezičnosti. Od stupanja na snagu zakona o obaveznom osnovnom obrazovanju 1875. godine, ne samo da bretonskoj deci nije bilo omogućeno školovanje na maternjem jeziku nego je upotreba bretonskog jezika u krugu škole bila i kažnjavana. Ta jezička diskriminacija sistematski je usdivala u svest bretonaca osećanje inferiornosti, čiji je simbol bio bretonski jezik, i budila je u njima želju da se oslobode te inferiornosti napuštanjem svog jezika. Roditelji su „za dobro svoje dece” postepeno prestajali da komuniciraju sa svojom decom na bretonskom jeziku,

ili bar isključivo na bretonskom jeziku. Odnos roditelja prema bretonskom jeziku javlja se kao povratna sprega delovanja pomenutih makrosredinskih faktora.

Međutim, Timova — kao što to čini i Hafinsova (Marion Lois Huffines) u slučaju pensilvanskih Nemaca — pripisuje proces zamene jezika, pored ostalog, i nepostojanju stabilne diglosije. Mi smatramo da to nije tako. Pre svega, već smo ukazali na neke teorijske slabosti Fišmanove teze<sup>2)</sup> u kojoj se tvrdi da je funkcionalno razgraničenje između dva jezika nužno da bi se oba jezika održala u jednoj društvenoj zajednici. U slučajevima zamene jezika kod Bretonaca i pensilvanskih Nemaca, pak, očigledno je da nepostojanje stabilne diglosične situacije nije uzrok, već posledica zamene jezika. Smatramo da se s pravom može dovesti u pitanje postojanje stabilne diglosije, bar u slučajevima kada je reč o upotrebi dva živa jezika kojima se služe dve etno-jezičke zajednice u jednoj društveno-političkoj zajednici. U takvim zajednicama „stabilna“ diglosija je obično veoma kratkog veka, jer nejednako vrednovanje dvaju jezika — jedan za „visoke“, a drugi za „niske“ funkcije — dovodi do toga da jezik „niskih“ funkcija postepeno gubi sve domene upotrebe, pa i poslednje utočište u porodičnom krugu.

Vilijamson i Van Erde su proučavali ulogu „subkulturnih“ faktora (starost, pol, društvena klasa, gradsko-seosko poreklo) u očuvanju *tri manjinska evropska jezika: furlanskog* u severoistočnoj Italiji retoromanskog na jugoistoku Švajcarske i gelskog u severozapadnoj Škotskoj. Sve tri sredine, sa eventualnim izuzetkom retoromanske, predstavljaju (prema oceni autorâ) ekonomski marginalne regione zemalja kojima pripadaju. Sve poseduju književnosti koje datiraju iz srednjeg veka, i književni preporod krajem devetnaestog stoleća i u dvadesetom stoleću. Međutim, to su društvene zajednice različite po veličini, različitih nacionalnih kultura i različitog geografskog položaja.

Autori smatraju da najveću prepreku očuvanju manjinskih jezika u tim sredinama predstavlja visoka pokretljivost stanovništva i slabo razvijena mreža sredstava masovne komunikacije na manjinskom jeziku. Najznačajnijim subkulturnim faktorom smatraju društvenu klasu, a najmanje značajnom pol; godine života, prema njihovom mišljenju, samo posredno utiču na izbor jezičkog koda i na očuvanje jezika.

<sup>2)</sup> Vidi: Melanija Mikeš, Albina Lúk, Ferenc Junger: O dvojezičnosti u Jugoslaviji, *Kultura*, broj 40, 1978, (str. 84).

U ovom tematskom broju nalazi se još i prilog Dorijanove (Nancy C. Dorina) o fenomenu marginalnih govornika gelskog i pensilvanskog nemačkog jezika, i dve istorijske analize — prilog Roberta Hala (Robert A. Hall) o jeziku dijalektima i regionalnim govorima u Italiji i prilog Richarda Vuda (Richard E. Wood) o slučaju Flamenaca u Francuskoj. Interesovanje sociolingvisti za istorijske retrospektive u proučavanju problematike očuvanja i zamene jezika potvrđuje i poslednji prilog u ovom tematskom broju — prikaz Falkunove knjige o poreklu bretonskog jezika (F. Falc'hun, *Les origines de la langue bretonne, I. Argumentation Historique*, Studi No. 8, Section de celtique, Faculté des Lettres et Sciences Sociales de Brest, Juin 1977).

Iz ovog prikaza čitalac može lako razabrati da prilozi u ovim brojevima časopisa *International Journal of the Sociology of Language* nemaju istu teorijsku vrednost; neki iziskuju čak temeljno preispitivanje ukoliko bi se hteli primeniti u našim istraživanjima. Neki teorijski nedostaci proističu iz činjenice da su sva ta istraživanja vezana za društvene sredine u kojima prožimaju mikro- i makro-sociolingvističkih faktora ne dovodi do tako suptilnih korelacija između jezika i društva kakve postoje u našim sredinama.

Sa stanovišta izvlačenja koristi za naša istraživanja, nedostatkom smatramo i odsustvo primenjenih aspekata u priložima o očuvanju i zameni jezika. U našim istraživanjima koja obuhvataju i tu problematiku postavlja se kao glavni zadatak da se ispitivanjem upotrebe jezika u raznim društvenim sredinama i u raznim vidovima konstatuje efikasnost institucionalizovanih oblika dvo- i višejezičnosti društvenoj praksi i odražavanje te prakse u svesti pojedinaca koji sačinjavaju određenu društvenu strukturu. To je jedan od načina da se sociolingvistička istraživanja uključe u zajedničke napore progresivnih snaga društva na ostvarivanju jezičkog pluralizma koji ne prihvata nikakvu hijerarhiju između jezika i kultura.

# SVEOBUH VATNOST INDUSTRIJE SVESTI

---

*Svaka glava, pa i najnesamostalnija, zamišlja da poseduje samovlasnu svest. Otkako se o duši govori još jedino kad se poziva ispovednik ili psihoanalitiar, svest je poslednje прибежиšte pred propašću sveta, koje subjekt u sebi samom traži, i misli da nalazi, kao da je to neka tvrđava kadra da odoli svakodnevnoj opsadi. Čak ni pod uslovima krajnje totalitarne vlasti, i upravo tada, niko nije voljan sebi da prizna da je ona možda odavno pala.*

H. M. Encensberger, Nemačka,  
Nemačka, između ostalog

Da li u našem vremenu važi još onaj duboki novovekovni, s Dekartom i Kantom snažno afirmisani zahtev, da svaku našu delatnost i svaki naš proces saznavanja prati ono „Ja mislim” ili je taj proces unapred negde izdirigovan, pripremljen, uslovljen nekim spoljašnjim činiocima politike, ideologije, kulturne politike, sistema obrazovanja, religije i sl. Novija kritička istraživanja mišljenja, ideologije, klasne svesti, naročito ona izvedena u horizontu Marksove misli, ukazuju na stvarne granice samostalnosti u mišljenju. Određenja ideologije kao parcijalne svesti, interesnog ili iskrivljenog znanja, kategorije manipulacije, indoktrinacije, „ispiranje mozgova”, itd. obrazložene na stvarnim društvenim procesima u našem vremenu deluju ubedljivo. Analize koje je izveo H. Markuze u delu *Čovek jedne dimenzije* imaju u tome posebno mesto<sup>1)</sup>. Ali velika je ilu-

<sup>1)</sup> O tome su pisali E. From, Đ. Lukač, L. Goldman, A. Gorc, S. Male, A. Turen, K. Manhajm, Ž. P. Sartr, J. Habermas, a objavljena su i brojna empirijska istraživanja naročito promena u svesti radničke klase.

zija da je usmeravanje svesti i njegovo parcijalno proizvođenje rezultat modernih vremena i delovanja novih efikasnih masovnih medija. Svuda tamo gde je na osnovu odnosa svojine, podele rada ili nekog drugog osnova, uspostavljena podela na one koji vladaju i one kojima se vlada, misli vladajuće klase bile su vladajuće misli. Njihovo posredovanje do vladajućih misli nije moralo biti masovno i industrijsko već i neposredno, mitom, religijom, školom, knjigom i sl.<sup>2)</sup>.

U poređenju sa brojnim knjigama filozofa, sociologa i drugih knjiga nemačkog pesnika i esejiste Hansa Magnusa Encensbergera *Nemačka, Nemačka, između ostalog* deluje kao neposredno i odgovorno, kritičko i gnevno svedočenje na osnovu konkretnih povoda. Po tome, ali i po analitičkom naporu da zahvati brojne posebne oblike i posrednike u proizvođenju nesamostalne svesti, ova je knjiga nezaobilazna.

Središna povezujuća tema raznorodnih eseja je zapravo rasprava o moći koja se na području svesti prikazuje kao privid jednakosti, slobode, samosvesti. Tom ideološkom prividu koji traje kao stvarnost građanskog društva od njegovog nastanka do danas on se odlučno suprotstavlja. Prvo, on polazi od toga da je postojanje nemoćnih (naroda, klasa, grupa, slojeva) prvi znak da još postoje moćni. Drugo, za ove rasprave bitna pretpostavka je njegova ocena da je svest o samosvesti ili evropska preokupacija o samosvesti ili o subjektivnosti subjekta što ju je nametnula već teorija prirodnog prava a potom prosvetiteljstvo, nemački idealizam i marksizam, samo „prazno verovanje“, „ronula filozofija od Dekarta do Huserla“. Ta se ocena naročito odnosi na one oblike građanske „privatističke filozofije“ koje on naziva i „idealizmom u papučama“ jer sva pitanja svode na meru privatnog.

U nas su o tome pisali između ostalih S. Marušić (*Ideologija, zbilja, marksizam, Sociologija saznanja i interes*), Đ. Sušnjik (*Otpori kritičkom mišljenju, Ribari ljudskih duša*), M. Pečujlić (*Sociologija između revolucije i apologije*), M. Ilić (*Sociologija kulture*), G. Sekulić (*Klasna svest proletarijata i javno mnjenje*).

<sup>2)</sup> U romanu Čingiza Ahmatova *Dan duži od noći* koji između ostalog sjajno slika primitivnu staljinističku industriju svesti, autor opisuje i jedno staro istočnjačko oslobođenje ljudi od vlastitog mišljenja. Azijsko pleme Zuanžuan, kad bi zarobili pripadnike drugih plemena i hteli da ih učine poslušnim, pristupali bi surovom uništavanju njihovog pamćenja i razuma. Tako se stvarao mankurt-čovjek koji se nije sećao svoje prošlosti, kome je razoren razum i osećanje vlastitosti. On bi radio samo ono što bi mu gospodari naredili. Postupak stvaranja mankurta obavlja se na sledeći način: na obrljanu glavu zarobljenoga stavljala bi se koža sa tek zaklane kamile koja bi „izvlačila“ pamćenje iz zarobljenoga. Komentarisano prema odlomcima romana koji su objavljeni u NIN-u od 15. marta 1981. godine.



Polazeći od ove dve pretpostavke ova, na izgled po svemu heterogena knjiga, koncentriše u jednu žižu sve opšte stavove i analize. To je kritika industrije svesti onog stanja duha koje bi moglo da se odredi kao proces ukidanja vlastitog uverenja ljudi. Encensberger zapravo i hoće da pokaže neke oblike nesamostalnog razumevanja savremenog sveta i medijume koji u tome posreduju. Ali se pri tom uopšte ne radi o gnevnom odbacivanju sveta i tehničkog progressa i modernih masovnih medija već o tome da se pronađe druga stajna tačka mišljenja i delovanja u njemu. Da bi to pokazao on analizira osnove industrije svesti, protivurečne mogućnosti novih medija, posrednike proizvođenju ove svesti (novinarstvo, ekološki pokret, avangardu kao najkurentniju robu u industriji i tržištu kulture, nametanje nacionalne i nacionalističke svesti, instrumente legalističke svesti, i najzad, snage otpora industriji svesti. Tako se pokazuje da predmet Encensbergerovih analiza nisu načela industrije svesti, već oblici njenog proizvođenja, dakle mediji i njihova upotreba<sup>3)</sup>.

*Manipulacija je u osnovi industrije svesti*

*„Industrija svesti će nas, već u najskorijoj budućnosti, naterati da o njoj razmišljamo kao o radikalno novoj rapidno rastućoj sili koju više nije moguće određivati merilima s njenog početka.“*

Metodološki je osnov svih Encensbergerovih analiza onaj znameniti stav iz *Nemačke ideologije* da je svest oduvek bila društveni proizvod i da će ostati takva sve dok ljudi postoje. Taj stav ga vodi do istraživanja samih uzroka i suštine industrije svesti.

U svojim analizama pojava svesti on polazi od bespredrasudnog i antimoralističkog stava o prirodi mišljenja, znanja, nauke. To bliže određeno znači: za njega je očekivanje ili ideal da u društvenim pitanjima postoji čista nemanipulisana istina samo slepa vera. Toj veri u nepristrasno mišljenje naročito socijalistički pokret pridaje „čudan značaj“. Za njega pak, svako korišćenje medija ili ustanova koje proizvode ili prenose znanje je manipulacija: ne postoji nemanipulisano pisanje, snimanje filma, emitovanje. Pitanje je samo ko manipuliše. On hoće da to čine svi,

<sup>3)</sup> Hans Magnus Encensberger, *Nemačka, Nemačka, između ostalog*, BIGZ, 1980, str. 324. Prevod: Drinka Gojković. To nije celovita knjiga već je čine sledeći eseji: *Industrija svesti*, *Svetski jezik moderne poezije*, *Aporije avangarde*, *Slučaj Pablo Neruda*, *Kockice za jednu teoriju medija*, *Novinarstvo kao ples između jaja*, *Jesam li Nemač?*, *Prilog kritici političke ekologije*, *Razmišljanje pred staklenom kabinom*, *Prilog teoriji izdaje*, *Revolucionarni turizam*.

a ne monopoli povlašćenih. Da ne bude zabune — Encensberger manipulaciju definiše ne-moralizatorski: to je prosto neki zahvat u postojeću građu. U industriji svesti danas u načelu imamo posla sa manipulacijom (svrsishodan i interesan zahvat u postojeću građu) političke prirode.

Ako je reč o novim medijima koji se uobičajeno definišu tehničkim odlikama, Encensberger upozorava da se njihova priroda, ne može uopšte dokučiti na osnovu njihovih tehnoloških pretpostavki i uslova. Mas-mediji mogu da učine neke pojave važnim, odnosno da im pridaju svojstva koja im inače ne pripadaju ili ne na takav način i u takvom intenzitetu i značenju. Tako se pokazuje da industrija svesti danas, uprkos tehničkih i ekonomskih mogućnosti, masovne medije koristi za širenje nedemokratskih odnosa i sprečavanje širenja kreativnih mogućnosti kulture. Danas očigledno postoje kreativne mogućnosti da se kultura učini opštepristupačnom ali industrija svesti to sprečava pre svega tako što stvara vrednosti za jedne a šund za druge (beselere, dajdžest izdanja, televizija, surogati političke propagande, itd.). Tu se krije bitna karakteristika industrije svesti: njoj nije stalo do „onog produktivnog” — ona potiskuje filozofiju, umetnost, književnost, muziku, a afirmiše samo sekundarna i tercijarna izvođenja, ono što može lako da se umnožava i prenosi. „Tako poezija za nju postaje šlager, a misao Karla Marksa šuplji slogan” (str. 9.) Suštinski odnos industrije svesti prema produktivnom svodi se na posredovanje, i još više, na izvođenja iz tog posredovanja, tačnije na nalaženje razmenljive strane onoga produktivnog, onoga što može da se umnožava, prenosi, prodaje.

Po svojoj suštini industrija svesti ne proizvodi robu. Njeni proizvodi nisu knjige, slike, ploče — to je samo njen materijalni supstrat i izraz. Ona proizvodi mišljenje, sudove predrasude, pri stanak, odobravanje, emocije. Dalje, rečeno jezikom političke ekonomije, u uslovima ove industrije ne iznajmljuje se samo radna snaga već i sposobnost mišljenja i odlučivanja.

Za nastanak i razvijanje industrije svesti nužni su neki bitni preduslovi. Encensberger navodi četiri takva preduslova: *filozofski-uverenost* u moć znanja, nauke, informacija; *politički-ideja* slobode i jednakosti; činjenica da svest o tome postaje bitna za politički život; *ekonomski*-postojanje viška vrednosti, industrije, masovna proizvodnja potrošnih dobara; *tehnološki* uslovi su specifična pretpostavka za masovno indukovanje svesti na industrijski način (radio, kasete, ploče, televizija, itd.). Ovi uslovi ostvareni su razvojem građanskog društva, ovaj poslednji sa njegovim višim fazama. Uvođenjem elektronskih me-

dija industrija svesti postaje značajan činilac razvoja savremenog sveta, štaviše bitan usmerivač i nadzornik toga razvoja.

„Obrazovanje svesti”, „unošenje svesti”, „svest masa” i sl. i njihovo usmeravanje postaje bitno za sva moderna društva, ono je njihov bitni unutrašnji moment<sup>4</sup>.) Po Encensbergeru, usmeravanje svesti naročito ozbiljno uzima se u socijalističkim zemljama.

Šta je to zapravo novo u industriji svesti u poslednjih sto godina? Upravo se to pitanje mora postaviti ako se prihvati Encensbergerov stav da je svako korišćenje medija manipulacija, nalaz da manjina misli, sudi i odlučuje za većinu otako uopšte postoji ikakva podela rada. Zato i jeste pravi problem u tome da se pronađe ono što savremeno posredovanje svesti pretvara u industriju svesti.

Posredovanje svesti odigravalo se ranije na neposredan, ličan način (učitelj, je izlazio pred učenike, govornik pred slušaoce, majstor pred kalfe, sveštenik pred pastvu). Posredovanje postaje problem onoga časa kad mora da dobije industrijske razmere, da se podvrgne tržištu. To se događa u poslednjih sto godina. Industrijsko posredovanje svesti od polovine devetnaestoga veka postaje značajna a u dvadesetom veku „ključna” industrija. „Gde god se danas okupira ili oslobađa neka visokorazvijena zemlja, gde god dođe do državnog udara, revolucije, prevrata, novi režim ne osvaja prvo puteve i sredstva teške industrije nego radiostanice, štamparije i telegrafske službe”. (str. 10).

Pitanje ove industrije postavlja se u opštoj formi zato što je reč o razvijenoj industriji koja nužno i očigledno dolazi u protivurečje sa začećenim odnosima i svojim ekonomskim, tehničkim i naučnim mogućnostima. Za razliku od razvijenih problemi nerazvijenih industrija rešavaju se lakše, razvijanjem. Da li to znači da ova industrija neće moći da se razvija, odnosno da bi njen razvoj trebalo zaustavljati? Encensberger ne nudi takvo rešenje, štaviše predviđa da industriji svesti tek predstoji razvoj. U celom svetu ovaj proces je otvoren kao nepovratan.

<sup>4</sup>) Marksistička koncepcija države to jasno pretpostavlja. Ako A. Gramši građansku državu razume u preciznom Hegelovom smislu kao „građansko društvo”, odnosno kao političku, ekonomsku i kulturnu hegemoniju jedne društvene grupe (buržoazije) nad čitavim društvom. On čak insistira na ideološkoj, kulturnoj i etičkoj prevlasti, tačnije na onome što se određuje kao pristajanje na tu prevlast. Već je Hegel otkrio da moderne konstitucije mogu da se odrede kao vladanje „uz saglasnost onih kojima se vlada”. To znači da integralna država pretpostavlja pristanak, odnosno da je zaštićena lancem ideoloških utvrđenja (nauka, pogled na svet, škola, crkva, itd.). Videti: Antonio Gramši, *O državi*, Radnička štampa, Beograd, 1978.

Otuda po njemu sledi: svaka kritika industrije svesti koja zahteva njeno ukidanje bespomoćna je i besmislena. (str. 12).

U čemu je osnov za kritičko i otvoreno suprotstavljanje današnjoj upotrebi sredstava masovnih komunikacija, upotrebi koja se definiše kao industrija svesti? Prvo od čega se u analizama mora poći, to je saznanje da za određenje industrije svesti nije presudan sistem u kome ona funkcioniše već njen društveni zadatak. A taj zadatak se u oba danas vladajuća načina života može odrediti kao ovekovečenje postojećeg. To znači da ova industrija ima kao dominantnu upravo ideološku funkciju. To pitanje, koje se u krajnjem slučaju svodi na pitanje vladanja, Encensberger postavlja u eksplicitnoj formi: „Ko je gospodar a ko sluga ne rešava se samo na onovu toga ko raspolaže kapitalom, fabrikama i oružjem nego—što dalje to jasnije—ko raspolaže svešću drugih.” (str. 13.) I to je bitna odlika svake države kao „integralne hegemonije” (Gramšići). Svaka vlast, odnosno njeno održanje zavisi i od toga koliko saglasnost dobija od onih kojima vlada. To još više važi za moderne države upravo zato što oni kojim ona vlada „više nisu kmetovi”. Idući za smislom onog šireg značenja vladanja, koje su naslutili već i Makijaveli i Hegel, a formulisali Marks, Engels, Lenjin, Gramšići, Lukač, ovaj autor s pravom nalazi da svaka vlast mora računati s tim, pa čak i tamo gde se oslanja jedino na silu oružja. U takvu ulogu uklapa se industrija svesti kao najznačajniji moment održanja postojećeg. Ona razvija i učvršćuje svest o postojećem kao jedinom okviru delovanja ljudi. Utoliko se ona pokazuje kao ideološka, paseistička, dakle zarobljena u postojećem<sup>5)</sup>. Konkretno industrija svesti ne postavlja se kao unutrašnji moment izmene postojećih neljudskih odnosa već stvara privide izmene. Tako se ne ukida iskorišćavanje već svest o iskorišćavanju, ne ukida se manipulacija već svest o njoj. To je, po Encensbergeru, istinsko krivotvorenje istorije i ljudskih potreba. Na primer, privlačna snaga masovne potrošnje ne počiva na lažnim potrebama već na krivotvorenju i izrabljivanju potreba. Tako on dolazi do onoga što smatra najporaznijim rezultatom industrije svesti—prihvatanje postojećeg. „Što je većina prihvatila i dobrovoljno podnosi ovo stanje, to je danas najvažnije postignuće industrije svesti”. (str. 14.). Ovim zaključkom Encensberger

<sup>5)</sup> Za taj celi kompleks zato može da se kaže ono što je Markuze, duboko razumevajući smisao jedanaeste i desete Marksove teze o Fojerbahu, postavio kao mogućnu dijagnozu svakog mišljenja nakon Marksa. „Od ovog stupnja dalje (od Marksove kritike stanovišta građanskog mišljenja — R. N.) sve mišljenje koje ne pokazuje svijest o korenitoj lažnosti utvrđenih oblika života — pogrešno je mišljenje. Odstupanje od toga sveobuhvatnog uslova nije samo nemoralno: ono je lažno”. H. Markuze, *Um i revolucija*, s. 14.

se pridružuje onom naporu, koji su u marksizmu snažno afirmisali klasici a potom Lukač i Gramši, da se izvrši kritika legalističke svesti, odnosno vezivanje za postojeće, pozitivne forme života kao za jedini okvir delovanja<sup>6</sup>).

Encensberger uverava da industrija svesti u svojim sadašnjim oblicima kao temeljno i zaoštreno protivurečje iskazuje pre svega to što ona ipak daje i ono što hoće da oduzme, naime moć. Ali reč je tek o onima koji su došli do pozicije producenata, dakle o inteligenciji. Aparat nesumnjivo raspolaže njima, ali je odnos ipak složeniji jer ovoj industriji intelektualci daju osnovnu energiju. Oni, sem toga još misle, a to je ono što bi ova industrija htela da eliminiše. Tako se stvar ozbiljno usložnjava. Ova industrija prezire svoje tvorce ali mora da ih diže u zvezde: ona ih iskorišćava da bi mogla da iskorišćava potrošače.

Brz razvoj industrije svesti i njen uspon do ključne industrije modernog društva promenili su društvenu ulogu inteligencije. Ova industrija računa s intelektualcima kao s profesijom. Zato je ova industrija veliko iskušenje inteligencije - njena samostalnost je pod pritiscima novih i suptilnih „oblika podmičivanja” i iskorišćavanja. I Rolan Bart je uveravao da je uključivanje naučnika u dnevne potrebe politike (pisanje za novine, TV, tribine) porazno za samostalno naučno mišljenje.

U industriji svesti sve se može upotrebiti ako donosi profit. Jedan koncern kancelarijskih mašina vrbujući mlade koristi sliku Če Gevare ispod koje piše „We would have hired him”.

A onda, kao manifestni i kvazidemokratski slogan industrije svesti važi parola: „Biti svuda”, učestvovati, biti viđen, ne biti usamljen.<sup>7</sup> Encensberger navodi za to dva primera. Prvo, samo prividno je slučajnost što se u bit muzici kao model za identifikaciju nude grupe a ne pojedinci. Drugo, tzv. „demokratski forum” rubnike gde pojedinci, slušaoci, gledaoci, čitaoci, učestvuju, samo su prividno demokratski, jer im se reč može oduzeti

<sup>6</sup> Tako Lukač pod „legalnošću” razume pozitivnu klasnu strukturu i karakter države, prava, ustrojstvo privrede i, naročito, fiksiranje subjektivnih snaga i nauke za njih, a pod „ilegalnošću” pak usmerenost na njihovo revolucionarno transcendiranje. Taj se problem razumljivo postavlja i u socijalističkom društvu. Koliko je u nas prisustvo legalističke svesti može se delimično sagledati iz istraživanja svesti i angažovanosti članova Saveza komunista. Videti knjigu grupe autora *Angažovanost i svest komunista* („Mladost”, Beograd, 1981), posebno deo: Samoupravljanje i kritička svest o državi.

<sup>7</sup> Lefevr je predložio da se današnje ustrojstvo masovne potrošnje označi terminom *spektakl*, prikazivanje koje obećava isčezavanje oskudice.

po tuđem nahođenju a pitanja u TV emisijama postavljaju se pozvanima da bi se mogla da potvrdi njihova zavisnost, neumešnost da na pravi način upotrebe medije.

U svojoj kritici industrije svesti Encensberger ide šire od kritike ideologije i političke propagande koja obično ima na umu samo nove medije, dakle ono što je efikasno. Njegove analize odnose se i na radio, TV, nauku, vaspitanje novinarstvo, religiju, turizam, modu, reklame. Njemu se čini da su dosadašnje rasprave o industriji svesti izazivale svojevrsnu uznemirenost i usmerenost ali da nisu doprle do suštine ove industrije, naprosto zato što je nisu analizovale celovito. Kritika industrije svesti naročito ona koja je izvedena u okviru marksizma, bila je reducirana na analizu komercijalnog karaktera medija i reklame. Po njemu, pak, kritika komercijalnosti ne pogađa suštinu stvari, jer na kraju krajeva možda i nije ništa nemoralnije umnožavati vesti nego automobilske točkove. Zato on uverava da se u kritici industrije svesti mora da pređe sa prebacivanja da se ona bavi „rasprodajom” kulturnih vrednosti (što je njena kapitalistička varijanta) i da se dođe do njene sveobuhvatnosti, čak do njene univerzalnosti. A naročito, ako je reč o kritici tržišta kulture i industrije svesti, on upozorava na činjenicu, nedovoljno uvažavanu, da je ova kritika i sama deo onoga što kritikuje, da je s njim dvostruko povezana: kako bi se ona mogla izraziti a da se ne posluži industrijom svesti, ili još teže i tačnije, da se industrija svesti ne posluži njom. Tu činjenicu ne uvažava na kreativan način socijalistički pokret u Evropi — on se obraća jednoj „javnosti istomišljenika”, uglavnom prekao časopisa koji su jezički ali sadržinski i po formi ekskluzivni. To je, međutim, primernije situaciji s početka ovog veka, dakle uzoru *Iskre*.

Načelno, i marksistička kritika podleže ideološkim deformacijama, postaje lažna svest, a konkretno uvek kad nastupa kao mehanizam odbrane, kao „skup bajalica”, „afirmativna doktrina”. Tačnije, to se događa uvek kad ostaje na apstraktnim, neospornim ali istovremeno nedelotvornim principima koji se upotrebljavaju svuda bez obzira na to da li se govori o „sifilisu, zemljotresu, ili o najezdi gundelja — jer za sve to je kriv kapitalizam”. Tako se može videti da se marksistička kritika ideologije i kapitalizam javlja takođe kao ideologija. Njemu se čini da je nužno da marksisti pristupe problematizovanju ideje materijalnog razvitka kojoj često robuju a ova ideja se samo nadovezala na tehnološki optimizam XIX veka i nije se njega oslobodila na samosvojan način: tehnološki razvitak se; ili glorifikuje ili ignoriše. To naročito dolazi do izraza u (ne)razumevanju novih medija.

*Protivurečne mogućnosti novih medija*

„Prvi put u istoriji, mediji omogućavaju masovno učestvovanje u jednom društvenom i područstvljenom procesu, čija se praktična sredstva nalaze u rukama samih masa. Takvo korišćenje omogućilo bi da mediji komunikacije koji su dosad neopravdano nosili to ime, ostvare svoju pravu prirodu.”

U svojim problematizacijama medija Encensberger se oslanja na stavove B. Brehta i V. Benjamina<sup>9)</sup>. Smatra da je među marksistima Benjamin bespredrasudno shvatio suštinu novih medija. Tu suštinu on je našao u sposobnosti tehničke reprodukcije tradicije, masovnosti, aktuelnosti, neekskluzivnosti funkcija. S gledišta umetničkih dela najvažnije je svojstvo novih medija što se zbog njihovog delovanja delo redovno namenjuje reprodukciji. Zbog predominacije momenta reprodukcije u aktuelnoj upotrebi modernih medija, Encensberger ove medije određuje kao „medije distribucije”. To znači da se odvajaju pošiljalac i primalac poruke i to skoro uvek na osnovu klasne podele i podele rada.

Nadalje, novi mediji usmereni su na akciju, ne na kontemplaciju, reproduktivni su a ne produktivni, trenutni su — ne poseduju vreme. U bitna višeznačna svojstva novih medija i tehničkih sredstava spada i to da su potencijalno demokratska i internacionalna. Tako npr. ima značajnih razlika između telegrafa (kojim raspolaže monopol) i telefona. Potencijalna demokratska svojstva nekih tehničkih sredstava su očigledna. Encensberger tako navodi da mašina za kopiranje svakome omogućava da štampa. Međutim, ta mogućnost se stalno ekonomski ili administrativno ograničava: na Zapadu to se postiže monopolom: Xerox-ova mašina se u načelu ne prodaje već se izdaje; sovjetska birokratija se dobrovoljno odriče ovog elementarnog sredstva birokratske organizacije (sem u radu najviših organa).

Dve su moguće i nejednako praktikovane vrste korišćenja medija: *represivno* i *emancipatorsko*. Represivno korišćenje ima sledeće odlike: cent-

<sup>9)</sup> Velikog maga modernih masovnih medija M. Makluana on ne uzima sa onim uobičajenim nekritičkim oduševljenjem. On čak misli da je Makluan tek „trbuhozborac apolitične avangarde” i da ne raspolaže nijednom analitičkom kategorijom za razmatranje društvenih procesa. Istina, on mu priznaje neke značajne nalaze o industriji svesti, što je bilo plodnije od nalaza svih ideoloških komisija o tome. On veruje da zaslužuje pažnju i njegova čuvena rečenica „The medium is the message” jer otkriva suštinu medija.

ralni programi, jedan pošiljalac — mnogo primalaca, imobilizacija izoliranih pojedinaca, pasivni potrošački stav, intenzivna depolitizacija, proizvodnja koju obavljaju stručnjaci, kontrola koju sprovode vlasnici i birokratija. S gledišta stvaranja, ovo korišćenje medija zasniva se na proizvodnji koja je visokostručna, koja zahteva formalizovana i najčešće formalno priznata znanja. Reč jer pre svega o tradicionalnoj umetnosti pisanja. Pisanje je formalizovana tehnika koja zahteva specijalizaciju, tehniku, pravopis („lepo pisanje“) što pretpostavlja poseban drill, zauzimanje krutog stava tela, rečju, „čim dresure“. Ta formalizacija koja je osnov represivne upotrebe medija ima kao svoje bitne osobine elitizam, sektaštvo, ritual. No, Encensberger uverava da je pisana književnost, istorijski gledano, samo nekoliko vekova igrala dominantnu ulogu. Štaviše, njemu se čini da knjiga već danas deluje samo kao epizoda. Zato on ukazuje na one oblike stvaralaštva novih medija, ili ranije na narodnu književnost, koji su u načelu „prljavi“, „anti-sektaški“ (na primer, mikrofoni, telefon koji ne traže nikakva normativna pravila).

Emancipatorsko korišćenje medija ima kao bitne karakteristike sledeće odlike: decentralizovan program, svaki primalac je potencijalni pošiljalac, pokretanje masa, mešanje učesnika, proces političkog obrazovanja, kolektivna proizvodnja, društvena kontrola posredstvom samoorganizovanja.

Šta će biti emancipatorsko korišćenje medija nije određeno samo unutrašnjom prirodom i strukturom medija već prvenstveno aktivnostima koje se oko toga mogu organizovati — npr. opismenjavanje, zidne novine, gledanje filmova, rasprave, itd. Ono što je ipak evidentno, to je činjenica da novi mediji omogućavaju jednakost i da ih može koristiti svako uključivanjem dugmeta, što znači da nisu ekskluzivni i to je, po Encensbergeru, razlog da ih tobožnja elita prezire. A zatim, po svojoj prirodi novi mediji su „kolektivne strukture“ i to sprečava njihovu privatističku upotrebu: čovek koji ima magnetofon, šesnaestmilimetarsku kameru, ili bezazleni radio odašiljač, neće postati proizvođač sve dok je izolovan — program koji proizvodi izolovani amater uvek je samo rđava i prevaziđena kopija onoga što on i onako prima.

Sve u svemu, novi mediji nose u sebi prevratničke osobine i znatne demokratske mogućnosti, te ih mnogi danas doživljavaju kao silu. To pokazuju i ilegalni politički pokreti i njihove akcije koje istovremeno zahtevaju i maksimalnu trajnost i maksimalni publicitet istovremeno. Zato i uverava da u uslovima novih medija nije moguć nacionalni suverenitet u oblasti komuni-



kacija. On navodi jedan žestok primer: za francuski masakr na Madagaskaru (oko 100.000 mrtvih) znali su samo čitaoci *L Monda*. Sa tranzistorima znali bi to milioni. Nije bez osnova Franc Fanon uveravao da tranzistorski prijemnik predstavlja najvažnije oružje u oslobodilačkoj borbi trećeg sveta. No stvar se komplikuje, s obzirom na odašiljača tranzistor može biti sredstvo proizvodnja nesamostalne svesti — Amerikanci čak besplatno dele tranzistore po Južnoj Americi.

*Novinarstvo kao igra skrivalice sa istinom*

*„Pojedinačno gledano, novinskom izveštaju mogu se uputiti tri pitanja: 1. Šta čitalac uopšte ne saznaje? 2. Šta saznaje okrnjeno ili retuširano? 3. Šta mora da zaključuje na osnovu nagoveštaja i aluzija.”*

Među formama industrije svesti novinarstvo zauzima posebno mesto. I više od toga, bar u Nemačkoj, ova sfera industrije svesti je privilegovana: ona je „izraz građanskog bez priziva” te je niko ne može kritikovati ozbiljno a da se ne izloži opasnosti da napada ono najbolje.

Ali, i Encensberger misli da štampa po mnogo čemu, gledano bar istorijski, zauzima uvaženo mesto. Ona je pravo dete građanskog veka, a sloboda štampe jedno od najznačajnijih dostignuća građanstva. „Načela i slobode građanske štampe prevazilaze interese klase koja ih je stvorila i izborila ... njih nije moguće opozvati.” (str. 139.) Međutim, takva štampa postoji samo u nostalgичnim osvrtima. Jer, kako Encensberger uverava, klasična epoha građanstva je prošla, a današnje „industrijsko društvo” i njegove krajnje različite, „čas neshvatljive, čas preteče” modifikacije ne mogu se meriti kriterijumima iz vremena klasične epohe građanstva. Pa ipak, on misli da se i danas po stanju štampe može meriti stepen unutrašnje slobode jednog društva.

Duboko uveren da se klasičnim osobinama građanske štampe mogu meriti dometi današnje štampe, Encensberger pristupa analizi opšteg stanja štampe u građanskom društvu, a sasvim konkretno u Zapadnoj Nemačkoj, najdirektnije načina pisanja listova *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Istorijski ocenjujući sadašnje stanje novinarstva u Nemačkoj on nalazi da je Hitlerova vladavina „slomila kičmu” novinarstvu koje je postojalo u smislu svetle tradicije građanskih novina. Prvo u Nemačkoj više nema starih novina. List *Frankfurter Allgemeine* polaže pravo nasleđstva starih novina i govori u ime cele Nemačke. Upoređivanjem i rigoroznom analizom Encensberger će doći do zaključka da je to pravo

bez pokrića jer u njemu nema ništa od tih tradicija, a zatim da je jezik tih novina u stvari „jezik vlasti”, odnosno da list u svemu zastupa interes vladajućih. Da bi to dokazao, Encensberger analizira stil, jezik, sadržinu, uvodnike, naslove, podnaslove, brzinu informisanja i sl. u napisima ovog lista.

Bitan je nalaz da ova štampa nije slobodna jer joj se stalno nameće okvir pisanja. Iako je sloboda štampe načelno određena zakonom, u stvarnosti nju svakog časa iznova određuju telefonskim nalogima različiti moćnici. Ta činjenica suštinski i najdirektnije određuje politiku vesti, karakter uvodnika, jezik i dr. Za ozbiljnu politiku vesti nije problem to što se ne mogu objaviti sve vesti. Veći je problem to što je ova politika zavaravačka, nečinjenička, tendenciozna. Zato se uvek nameće pitanje — šta čitalac ne saznaje, šta saznaje okrnjeno ili retuširano, šta mora da zaključuje na osnovu nagoveštaja ili aluzija. Taj problem se u još oštrijoj formi postavlja za uvodnik, njegov naslov, nadnaslov. Uvodnici su, po ovim analizama, uvek „višebojne informativnosti” — oni uglavnom ostaju na opštim i starim mestima politike („to je nivo službenih kominikea”), tu nema vesti — oni nešto tvrde ili prosto ubeđuju čitaoce.

U bitne odlike nemačkih novina, Encensberger ubraja provincijalnost, ili to što polaze i završavaju sa svojom zemljom kao sa „pupkom sveta”.

Nakon suptilnih analiza on može da zaključi da metode *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-a sabrane čine jedan kôd: *dvojezični jezik roba*. I ropski jezik pretpostavlja dvojako razumevanje. Njegov formalizam govori ono što prija ušima gospodara (prvi plan), dok u drugom planu sadrži razumevanje robova među sobom, odnosno podvlašćenih. Sasvim otvoreno, jezik ovog lista je „jezik vlasti” i to objašnjava njegovu strukturalnu sličnost s jezikom roba. Ali, nije tu reč samo o jeziku novina. U uslovima kakvi danas postoje sama javnost vrši cenzuru, govori u šiframa, okoliši. „Govoriti bez šifri, bez okolišavanja nije, ili: još nije moguće.” Jer kad bi to bilo moguće onda se ne bi moglo računati na podređene, njih ne bi bilo. U uslovima kvazidemokratije vlast se uvek iskazuje u novinama dvojezično — i nadmeno i podređeno, dostojanstveno i servilno, časno i cinično, i to stanje definiše novinarstvo kao „ples između jaja”, osciliranje između „pravih” i „lažnih” obzira, „visokonegovanu tehniku dvoličnosti” i najzad po svemu tome kao „svakodnevnu igru skrivalice sa istinom”. U takvoj situaciji čitalac novina, radi koga se one navodno pišu, mora da se probija kroz sivo brdo dvosmislenosti i nepotpunih informacija. O stanju u svojoj zemlji on mora da se obaveštava u stranim novi-

nama. Jedini, neveliki, korektiv takvom stanju je međusobna utakmica novina, mišljenja čitalaca i pisma čitalaca, iako se s njima može postupati po nahođenju.

*Višeznačnost političke ekologije*

*„Neutralnost u društvenom pogledu, na koju pretenduje ekološka argumentacija kad pribegava strategiji dokazivanja kakvu koriste prirodne nauke, predstavlja puku fikciju.”*

Ekološki problemi i ekologija kao nauka sve su prisutniji. Po definiciji ekologija proučava uzajamnu zavisnost i ravnotežu među stanovnicima jednog eko-sistema. Ekologija, nastala prvobitno kao disciplina prirodnih nauka, svoj današnji „sporni oblik” dobila je onoga časa kad je počela da se bavi čovekom. Zbog toga se ona, po Ehensbergerovom uverenju, nalazi u stanju koje bi moglo da se odredi kao kriza kompetencije i metode: ona upotrebljava metode prirodnih i društvenih nauka istovremeno.

Uticaj prirodnih nauka ogleda se u tome što njena argumentacija pretenduje na neutralnost u društvenom pogledu. I to on smatra njenom najvećom iluzijom i po tome ona mu se, takođe, javlja kao moment industrije svesti.

Već sto i više godina gradovi su nepodesni za stanovanje, uslovi rada su neljudski, a problem je tek u naše vreme postao opšti, zajednički, rečju veliki. Treba samo podsetiti na Engelsove opise uslova stanovanja u delu *Položaj radničke klase u Engleskoj*. Problem je znači star, a stari su i mnogi zahtevi. To što danas traže mnogi ekolozi, to su već s početka ovog veka tražili bentamovci u Engleskoj. Za te stare probleme „buržoazija se tek sada uzbuđuje”. Zašto? Problem je postao opšti i veliki tek kad su počela da bivaju ugrožena naselja gde stanuje buržoazija. Jer, stvarna situacija je takva da je i za malograđanstvo i sama pomisao na to da kupi privatnu plažu pravo rasipništvo i raskoš. Šire gledano, cena „privatne životne sredine” je toliko visoka da je buržoazija morala da krene u pokret za njeno spasavanje.

Ekološki pokret, je zato veoma labav a u osnovi mu stoje različiti politički motivi. Zbog toga on može prerasti u masovni pokret, ali mu se sve više događa da postaje pragmatični pokret kojim se lako manipuliše. Sada se u njemu mogu razlikovati različite sadržine: ekolozi deluju preko masovnih medija — pišu alarmantne članke u časopisima, govore na televiziji, organizuju kongrese, pišu bestselere; jedan deo propagira be-

žanje iz grada i život u seoskim kolonijama a ideološki naginje sektaštvu i misticizmu; drugi se bave spasavanjem zelenih površina i drveća u gradovima a protiv podizanja industrijskih objekata (to su najčešće akcije srednjih klasa i novog malograđanstva); neki delovi ekološkog pokreta nastupaju s velikim istraživačkim i futurističkim ambicijama, kao na primer Rimski klub.

To da ekološke teze u svojim aktivnim formama pripadaju onom načinu mišljenja koji se određuje kao industrija svesti, Encensberger tvrdi otvoreno: „retorika ekoloških reformatora” služi prikrivanju sasvim konkretnih spojeva interesa. To kao i nejasna i protivurečna pozicija ovog pokreta glavni su razlog što evropska levica nije uzela sasvim ozbiljno ovaj pokret.

Središnji ideološki motiv ekološkog pokreta potiče od američkih ekoloških teza. Tu je pre svega metafora o „vasionskom brodu Zemlja”. Ta metafora pretpostavlja da postoji jedinstven i zatvoren globalni eko-sistem („Svi sedimo u istom čamcu”). No Encensberger uverava da je takav globalni pristup lažan jer ne uviđa stvarno različite pozicije naroda, klasa, slojeva. Ova teza naprosto ne vidi da su nerazvijene zemlje upućene na bezobzirno iskorišćavanje svojih sirovina. Nadalje „globalizatorska retorika” ne vidi da ograničenje razvoja i iskorišćavanje sirovina moraju da se sprovedu na određenom nivou, ali da to nije nivo sada nerazvijenih zemalja. Tu prostu činjenicu neće da vidi „privredni kapitali” Rimskog kluba.

Ideološki moment jednog dela eko-pokreta iskazuje se posebno u upozorenju o eksploziji stanovništva („bomba stanovništva”). Ta upozorenja služe se često neomaltuzijanskom argumentacijom. Da bi potvrdio tu ocenu, Encensberger podseća na čuvenu rečenicu nekadašnjeg predsednika SAD Lindona Džonsona da je „pet dolara koje ulažemo u kontrolu rađanja donose Latinskoj Americi više koristi nego stotine dolara koje se daju za privredni razvoj”. Tu je reč o strahu da velike sile ne budu manjine. Sve to uverava da retorika ekoloških reformatora prikriva sasvim prepoznatljive interese. Rečeno ortodoksnim marksističkim jezikom, ekolozi „hoće sve da izmene sem sistema kapitalizma na Zapadu”. Zato je Encensbergerov zaključak da ekološko predkazivanje velike ekološke krize može da se protumači kao manevar čiji je cilj da se odvrati od gorućih političkih pitanja. Upravo po tome ekološka ideologija samo je oblik industrije svesti.

Monopoli sve više i neposrednije utiču na ekološki pokret. Oni su prisutni u svim komisijama za zaštitu životne sredine. Šta to znači za karakter ovog pokreta jasno je po sebi. Tako mnoge,

na izgled spontane, ekološke inicijative u stvari podstiču velika preduzeća, predstavnici vlade, ministarstva odbrane. Čak i studentske eko-grupe često dobijaju novac od velikih korporacija. Na osnovu eko-pokreta razvio se značajan biznis sa hemikalijama i opremom za čišćenje životne sredine — veliki zagađivači okoline istovremeno su i veliki liferanti sredstava za čišćenje okoline, kontrolišu cene i imaju monopol nad njima. I jedan podatak: eko-industrijski kompleks ima u razvijanim zemljama godišnju stopu rasta od 20%.

Ekološke teze budući neposredno i očigledno uslovljene i parcijalnim interesima sve više zapadaju u ideologizacije. Osnovni oblik tog ideologiziranja u poslednjim godinama, Encensberger vidi u mistifikacijama opšte katastrofe i futurološkim izopačenjima. Naime, ekološka argumentacija sve više prima futurološke crte. Kako to pretpostavlja sveobuhvatnost ili bar interdisciplinarnost pristupa, a ovaj pokret to nema, ove koncepcije postaju sve manje pouzdane. U takvoj situaciji neodgovornih prognoziranja „ekolog može da bude svako“. Ali, Encensberger priznaje da u tom futurološkom izopačenju ima nečega što ekološki pokret čini i prisutnim i važnim. To su pesimističke prognoze koje ukazuju na to da industrijska društva proizvode suprotnosti koje u sagledivom vremenu moraju da vode vlastitom krah (rast stanovništva, industrijalizacije, potreba, zalihe se iscrpljuju). Iz tog u osnovi tačnog polaznog stava oni izvode zaključak o apokalipsi životne sredine, propasti sveta. No, uverava Encensberger, taj bojni poklič ekologa koncerni ne uzimaju ozbiljno.

Ekologija kao proizvođač ideologije je u krajnjem slučaju stvar srednje klase čiji je domet konzervativni moralizam (zahtev da se smanji razvoj) ili konformizam (zahtev za bežanjem u selo). Pa ipak celi ovaj pokret se „sliva u poziv državi“, jer se obraća njenim reformama i tehnokratskom umu. Konačno tim pozivima odgovaraju vladini programi za bolji život ali se „ne vidi čiji će život postati bolji, na čiji račun, na koji način“.

Osnovna konformistička usmerenost ekološkog pokreta ne može da pokrene da on sadrži neke antikapitalističke momente i neke kritičke refleksije o stvarnim iskustvima. Iako je društveno i političko mišljenje ekologa često naivno ono sadrži jedan racionalni moment — rešavanje problema vide u izmeni carstva nužnosti (dakle u „preživljavanju“), a ne u carstvu slobode („u podeli izobilja“). Zato sam Encensberger prihvata neke strane ekoloških teza, npr. onu da jedno efikasno iskorišćavanje prirode može postati stvarno katastrofalno: bogatstvo danas, može postati siromaštvo sutra.

Gledano široko, iako ekološki pokret teži samostalnom nastupanju, postoji opasnost od njegove instrumentalizacije. Jer ovaj pokret još nije došao do onog minimuma političke svesti koji mu je potreban da „konačno” shvati ko mu je protivnik i čije bi interese trebalo sam da zastupa. Sada je to samo rđava zamena za materijalističku analizu. Zato Encensberger predlaže dve stvari koje bi trebalo uporno činiti, a sada izostaju: ekološka rasprava mora da se veže za kritiku društvenih odnosa, i, drugo, ekološki pokret i problemi moraju da se vežu za način proizvodnje kako bi se mase stvarno mobilisale. („Čak dramatične pojave, kakve su se javljale pre svega u Japanu, radioaktivno trovanje riba, bolesti izazvane živom i kadmijumom, do sada nisu dovele do snažnije masovne mobilizacije...” str. 220.)

*Umetnička avangarda — adut u konkurenciji*

*„Avangardizam se danas preko  
noći uvodi u opticaj kao kon-  
vertibilna valuta.”*

Verovatno da u savremenom svetu niko nije tako uveren u to da poseduje ono što Encensberger zove „samovlasna svest” kao stvaralaci koji sebe nazivaju „avangardom”, „eksperimentalnom umetnošću”, i sl. Upravo ta određenja trebalo bi da garantuju njihovu samosvest. Međutim Encensberger nalazi da se i umetnička avangarda sve više upliće u industriju svesti kao njen artikl i kao njen stvaralac. Tom pitanju i nekim drugim stranama avangarde on posvećuje esej indikativnog naslova — „Aporije avangarde”.

Prva aporija avangarde sastoji se u činjenici prava i slobode svakog ko nešto stvara (na prazne površine nanosi boju ili na hartiji ispisuje slova ili note) da sebe smatra avangardnim i da to patetično oglašava drugima. Ta patetika pojma avangarde hrani se ubeđenjem da to pripisano „mesto u čelu procesa” odlikuje delo i da mu daje rang koji ne pripada delima koja se nisu proglasila avangardnim. Već nekoliko pokoljenja to je postao manir. Poznati poziv pesnika Remboa „Il faut être absolument moderne” trebalo je da izrazi pobunu protiv tradicije ali na osnovu dubokog razumevanja onoga što se mora odbaciti. Novija avangarda nije na tom nivou: to je često vulgarno i nekritičko obožavanje najnovijega. Otkuda takav pad? Encensberger je sklon da razloge nađe u širenju jednog nekritičkog i nedemokratskog duha. Tu je i strah da se ne bude tradicionalan i provincijalan. Taj strah široko je rasprostranjen. Taj strah, pak, temelji se na pretpostavci da postoji neko „centralno mesto” mišljenja i delovanja i da je glavni problem u tome da se ono zaposedne. Jasno je,

međutim, da u kulturi, posebno u literaturi, nikada nije bilo niti može biti takvog centra. „Provincija je svuda, jer se centar ne može naći nigde, ili obrnuto — jer se, u principu, može uzeti da se njegov omphalos nalazi svuda.” (str. 31.)

Druga bitna aporija umetničke avangarde danas je njeno podvrgavanje logici industrije svesti: avangardnost se danas uvodi u opticaj kao konvertibilna valuta. To stvara potrebu za opštom trkom i borbom da se traje i u budućnosti. U toj trci svako bi sebe hteo da vidi kao čelnog, „avangardnog”. Otkud ta potreba da se bude „avangardan” po svaku cenu? Encensberger naginje jednom na izgled sasvim prizemnom objašnjenju: istorijska borba za budućnost, u stvari je komercijalna utakmica u sadašnjosti. Razlog je prost. Umetničko delo u uslovima robne proizvodnje ulazi u konkurenciju sa drugim robama, ali i sa drugim umetničkim delima (opet kao robama). Industrija svesti u toj utakmici dobija značajan prostor — ona određuje pravac te borbe te tako i umetnost podvrgava industrijskom procesu stvaranja avangardnog ali i zastarelog. U borbi za tržište reč „avangarda” postaje sredstvo reklame. Zbog tržišta pedesetogodišnjaci postaju „mladi autori” (to veoma lepo zvuči). Avangarda tako postaje reklamni blef, to je ono što je „avant” kojoj bi svi hteli da se priključe iz straha da ne izostanu.

Mehanizam tržišta umetnosti počinje da deluje kao u konjunkturnoj ekonomiji — cilj je da se ostvari brz promet. Buduća slava umetnikovog dela odmah se naplaćuje i pre nego što je izvesno da li će delo živeti u budućnosti. Tako se stvorila potreba da se dobije „najnovije”. Ono najbolje u umetnosti, naime anticipativnost, svodi se na špekulaciju — njena budućnost procenjuje se kao budućnost neke berzanske hartije. I stvaraoči — pisci, slikari, kompozitori, itd. pretvaraju se u ekonomiste, postaju značajni liferanti industrije svesti. Moraju da „idu u korak s vremenom” i da uvek budu za „konjski nokat” ispred svojih konkurenata. (str. 53.)

Encensberger uverava da zbog svega toga ova avangarda ne sadrži više mnogo od onoga imanentnog umetnosti. Prvo, ona više ne nosi onaj „istiński, bezgranični rizik od koga živi umetnikova budućnost” (str. 72.)

Avangarda se oslobodila ove odgovornosti pod izgovorom „eksperimenta”, kategorije koja je odavno ušla u jezičku riznicu industrije svesti. I avangardi se dopada moralni imunitet koji ona ima pod kišobranom „eksperimenta”. On misli da čak svaki „otadžbinski film” zaslužuje više pažnje nego jedna avangarda koja istovremeno želi da arogantno zapanji kritički sud i da se

reši odgovornosti za svoje delo. Tu Encensberger nalazi i jednu drugu stranu avangarde — militantnost: Jedino ona i niko drugi i zato je njen rezon „obračun a ne produktivnost”. Taj obračun vrši se doktrinarnim putem. Po njegovom čvrstom uverenju ono najopasnije kod avangarde i jeste njihova doktrina i disciplina grupe. Zato primećuje da je i nadrealizam bio produktivan samo kod onih koji su uspeli da se oslobode doktrine i nametnute discipline. Doktrina i disciplina grupe čine od avangarde „potencijalno nasilništvo” u kome umesto „molotovljevog koktela” i ručnih granata lete boje, tonovi, krnjuci reči; veliča se slepa akcija, konspiracija. Upravo to Encensberger jednoznačno odbija jer konspiracija u ime umetnosti moguća je samo tamo gde je umetnost potlačena; avangarda koju pomaže država gubi svoja prava („ne može se zvati avangardom onaj pokret koji zove u pomoć policiju kad hoće da se otarasi svojih protivnika”).

Naravno, avangarda sadrži i ono što umetnost mora da sadrži, anticipaciju, dakle ono *avant* ali je ona problematična. „*Avant* u pojmu *avan-garde* nosi u sebi sopstvenu protivrečnost: može se ustanoviti tek *a posteriori*”. Međutim, u samom pojmu avangarde i njenom uobičajenom razumevanju ima izvesnog pretpostavljenog determinizma — napredovanje u umetnosti shvata se linearno kao sagledivo kretanje. No, Encensberger misli da nije moguće utvrditi osnov za procenjivanje avangardnosti. Tek *post festum* može se reći šta je bilo ispred a šta je ostalo pozadi. Njegov je argument notorno saznanje da su brojna značajna dela bila u svome vremenu nepripremena. Ako je to tako, očigledno je da je ono što se danas nazove avangardom u stvari samo „ponuda za budućnost”.

Šta u stvari Encensberger definitivno prebacuje današnjoj avangardi? Ne to što je ona, navodno, otišla predaleko, nego što sebi ostavlja odstupnicu, što oslonac traži u doktrinama i kolektivima i što nije svesna aporija koje je istorija odavno pokazala. Ona trguje budućnošću za koju je neizvesno da li joj pripada.

Dve avangarde Encensberger ipak izdvaja i priznaje im istorijsku snagu. To su nadrealizam i istorijska avangarda (komunistička partija). Pre svega nadrealizam — on je hteo da razbije otpor koji je „kompaktno društvo” pružalo modernoj umetnosti, što je bio oduševljen idejom slobode. Pa iako, je i on iskazao doktrinarnu i militantnu pretenziju, u poređenju sa njim sve kasnije grupacije deluju „siromašno, amaterski i neartikulisano”. Zbog svega toga nadrealizam kao integralno pobunjeništvo ostaje paradigmatičan, savršen model svih avangardističkih pokreta. Istorijska avangarda, iako problematična kao i svaka



avangarda, ipak ima nešto što je izdvaja. Ona pre svega nije bila kukavička — ona ima ono što, po Encensbergeru, bitno nedostaje golemoj većini takozvanih umetničkih avangardi, naime ona nikada nije pokušavala da se obezbedi izgovorom da je ono što ona čini puki eksperiment, ona se nikada nije zaklanjala iza mauke da bi izbegla odgovornost za svoje rezultate.

Najzad, Encensberger uverava da do danas nije načinjena analiza pojma avangarde. Zašto? Možda on malo preteruje kad nalazi da bi razloge trebalo tražiti u tome što neodređenost i fluidnost pojma avangarde brani njene nosioce od primedaba, odnosno što se njom plaše bespomoćni recenzenti. No zadržavanje na neodređenosti pojma avangarde svakako zadržava otpočinjanje ozbiljnijeg analizovanja avangarde i omogućava njeno instrumentalno upotrebljavanje.

Ko može da otpočne kritiku avangarde? Na to pitanje, on ne odgovara, ali dobro uočava ko to ne bi mogao biti: za kritiku avangarde nisu sposobni njeni progomitelji (ni istočni ni zapadni) ali ni reakcionarni kritičari koji joj se ulaguju samo zato što nisu mogli da je uguše.

*Nacionalnost kao nametnuta uloga*

*„Da sam Nemač — tu okolnost  
prihvaćiću gde je to moguće,  
a ignorisati gde je potrebno.”*

Bilo bi krajnje naivno iščuđavati se nad pitanjem: „Jesam li Nemač?”, koje je sebi (između ostalog) postavio nemački pesnik Hans Magnus Encensberger. Jer nije reč ni o pesničkom kosmopolitizmu, ni o razočaranom nacionalisti, niti o nacionalnom nihilisti. Reč je, pre svega, o svesnom i odgovornom odbijanju da se nacionalnosti kao zajednice i stvorene ili očekivane psihološke veličine uzimaju kao zapečaćeni okviri ponašanja pojedinca. Takođe, to je otpor svakom ideološkom i političkom, ali i psihološkom, apriorizmu koji nam svojstva nacije nameće kao nasleđeni greh ili kao urođenu privilegiju.<sup>9)</sup>

Encensberger polazi od istorijskog saznanja da su u devetnaestom veku nacionalne zajednice bile optimalan okvir za razvoj i organizaciju proizvodnih snaga. Ali mu se čini da ima smisla bespredrasudno razmišljati o tome koliko su nacije danas („planetarno industrijsko društvo”) širok okvir za razvoj proizvodnih snaga, razvoj mišljenja i osećanja. Imajući na umu prevashodno razvijena zapadna društva on tvrdi da je za

<sup>9)</sup> Bertold Breht je pokazivao spremnost da bespredrasudno razmišlja o naciji kao granici vlastitog delovanja. Prema navodima Valtera Benjamina on je jednom izjavio da je i kod njega sve loše što je nemačko. Videti: W. Benjamin, *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974, str. 321.

razvoj novih proizvodnih snaga nacija kao forma organizacije postala ne samo „zastarela”, već i „opasna”. Nekoliko mu se argumenata čine sasvim ubedljivim: suverenitet se odavno smežurao u funkciji međunarodnog prava; za uprave koncerna, avionske kompanije i generalštabove pojam inostranstva, naročito u Zapadnoj Evropi, postaje uspomena; to što građanin Frankfurt na Majni može da ode u Njujork kad hoće, a ne može da ode u Frankfurt na Odri, pokazuje da se nacije mogu poništiti čisto administrativno „i to za godinu dana”.

No uprkos tome, nacije nisu bez značaja za život savremenog čoveka. Štaviše, one su „realnost eksplozivne snage”. Ta realnost je prevashodno subjektivne prirode (kao ideološki nalog, psihološka veličina, iluzija, predrasude) i u tom smislu nacija „postoji žilavo”. Naročito čvrsto održavaju se „nacionalni narcizmi”. Realnost nacija je s gledišta ponašanja pojedinaca „nametnuta predstava”, ali se ljudi za njih vezuju jer ona pojedincima ostavlja sopstvene resantimane, komplekse, idiosinkrazije, neuroze. Sa nacijom sve to postaje vrlina iako je to uvek samo „prefabrikovani duševni nameštaj”. Encensberger ide još dalje tvrdeći da nacija kao nametnuta predstava i uloga samo stvara osećaj „prijatne solidarnosti” i to otprilike kao kod vozača koji imaju istu marku automobila.

U stvari, Encensberger hoće da pokaže da je svaka nacionalistička emfaza u stvari očekivanje jednog tipičnog, a time i nesamostalnog ponašanja, dakle jedna apriorna psihološka veličina (zahtev ili očekivanje da budemo ponosni ili da imamo grižu savesti, da preuzmemo odgovornost, da ne volimo pripadnike neke druge nacije ili da se plašimo neke druge nacije, i sl.). Tako nam se nameće neka uloga: *moja nacionalnost nije, dakle, nikakav kvalitet, nego očekivanje da budem takav i takav.* (str. 161—2). Ta očekivanja, pored statusnog, dobnog, klasnog, spadaju u *idees fixes* i ono što nam se *a priori* nameće kao okvir našeg ponašanja.

Nacionalna uloga iako najapstraktnija, u stvari je najtvrdokornija. Nametanje nacionalne uloge ide redovno preko stvaranja nacionalnih aduta i nacionalnih kompleksa koji se stvaraju po modelu industrije svesti. Za Nemca, a to i jeste osnov za ova razmatranja, to su „neprevaziđena prošlost” i „nemačko pitanje” — oba momenta odnose se na fašizam i za oba su stvoreni utvrđeni nacionalni rituali i izgrađen poseban determinizam, ili kvazideterminizam („sudbina nacije”, „nacionalni karakter”). Te nemačke nacionalne iluzije on objašnjava činjenicom da su Nemci relativno kasno došli do nacionalno-državnog identiteta, odnosno da nikada i nisu bili naročito sigurni u njega. Ta nesigurnost je, po njemu,

pravi razlog nemačke histerične zaokupljenosti nacijom. Tome je naročito doprinelo i to što je 1945. godine taj identitet izgubljen „i to veoma temeljno“.

Brojne iluzije, koje su među Nemcima stvarane o naciji, uticale su na to da je i razumevanje nacionalizma, odnosno fašizma, bilo krajnje neproduktivno. U toj oceni Encensberger je jednoznačan. Naime, on nalazi da je u analizama fašizma svojstvo „nemstva“ podignuto na rang metafizičke veličine, a zlo se lokalizovalo biološki ili rasno, i prikrilo naivnom sintagmom „tipično nemačko“. On upravo hoće da se obračuna sa svakom industrijskom upotrebom te sintagme i uverava da: „Biti Nemač — ta sudbina, čini mi se, nije ni teža ni lakša od ostalih. To nije neki uslov *a part...*“. U stvari, on bi hteo o „nemačkom pitanju“ da govori bez kompleksa, odnosno na takav način koji ne projektuje fatalističku determinaciju, unapred pretpostavljenu ulogu Nemaca. Tako on nalazi da masovno industrijsko ubijanje koje je naredila nacistička država nije nacionalni problem Nemaca („Nije Aušvic nemačko otkriće“), već problem jednog određenog načina vladanja koji nije prevladan: vladini proglašeni i danas govore o kajanju Nemaca, a ta ista vlada neće da udalji naciste iz svojih javnih službi. I zato se s pravom pita koliko se može verovati jednom „plakativnom kajanju“ zbog hajke na Jevreje, dok u Saveznoj Republici i dalje traje hajka na komuniste. Zato on problem hoće da postavi šire. Jer, on dobro zna da atomsko naoružanje ugrožava mir ne zato što je nacionalni karakter Nemaca satanski, nego zato što ono nužno izaziva Sovjetski Savez. I najzad, on ubedljivo kaže: *fašizam nije užasan zato što su ga praktikovali Nemci, nego zato što je svuda moguć.*“ (str. 166)<sup>10</sup>).

Zašto ovakav odnos prema naciji? Prosto zato što se ona može javiti i kao bitan činilac onog stanja koje je Marks nazvao „slučajna egzistencija“, takvo delovanje, razvoj i mišljenje pojedinca koje mu je nametnuto pripadanjem po rođenju. Nacija se kao i klasa i objektivno i subjektivno može izdići iznad čoveka i pokazati mu se kao unapred određena, utvrđena granica mišljenja i delanja, odnosno kao prepreka ličnom ispoljavanju.

Kod Encensbergera reč je ne o odbacivanju nacije već o odbacivanju apriorističke, funkcionalističke ideološke manipulacije nacionalizmom ili antinacionalizmom. On bi hteo da se pripadnost

<sup>10</sup>) Herbert Markuze je u jednom razgovoru sa Encensbergerom uveravao u nadolaženje američkog fašizma i to demokratskim putem kao i u to da će se taj fašizam razlikovati od nemačkog upravo onoliko koliko se američko društvo razlikuje od nemačkog društva iz tridesetih godina ovog veka. Videti: H. Markuze, *Merila vremena*, Grafos, Beograd, 1978.

naciji ne uzima kao sistem gotovih i nametnutih uloga. Zato deluje ubedljivo njegova odbrana od nacionalista i antinacionalista koji mu uporno dokazuju da je Nemač (iako oni pod tim „Nemač“ od njega različito očekuju), dakle ono što on savršeno dobro zna, ali odbija da bude „Nemač“ nacionalista i „Nemač“ antinacionalista. On bi hteo da bude prosto Hans Magnus Encensberger koji može neke projekte da prihvati, a neke da odbije, iako je Nemač.

*Neki instrumenti legalističke svesti*

*„Što je jedno društvo sigurnije u svoje pretpostavke, to lakše podnosi da ih izopćenici dovode u sumnju.“*

Kritičnost i bespredrasudnost Encensbergerovih razmišljanja idu konačno do analize one epohalne granice slobodnom mišljenju koja se sastoji u otvorenoj ili prikrivenoj idealizaciji države. U mišljenju, reč je o tome da se država i zakon uzimaju kao stajna tačka mišljenja, delanja i u nauci kao stajna tačka definisanja mnogih pojmova. Tako on navodi ilustracije radi, da *Encyclopaedia Britannica* zločin definiše kao „ogrešenje o državno zakonodavstvo“. Čak i stari dobri Hobs u *Levijatanu* isti pojam definiše kao delo koje zakon zabranjuje, a nemački krivični zakon kao „radnju koja se kažnjava zakonom u trajanju dužem od pet godina“.

U skladu sa tradicionalnim marksističkim opredeljenjem da se država uzima bespredrasudno i istorijski, on je sklon da svako ljudsko pravo zasniva na ne-pravu, dakle na životnim potrebama a ne na postojećim zakonima. Sasvim neposredno motivisan da raspravlja o ovim pitanjima, Encensberger ispituje samo neke instrumente koji održavaju tu legalističku svest. To su tabu vladara, državna tajna i smrtna kazna. Tabu vladara iskazuje se kao zabrana dodira (Gramši je vladara definisao terminom „nedodirljivi“). To je pravi osnov za mogućnost vlasti. Upravo poistovećivanje vladara i božanstva (u nas je još Svetozar Marković ukazivao na to da patrijarhalni narod gleda u vladaru boga na zemlji) vodi tome da su se u istoriji izdaja i jeres shvatali kao jedno. Zato Encensberger i misli da velezdaja i nije ništa drugo do pravni naziv za revoluciju. I državna tajna je prvorazredni instrument vlasti i to neograničene. I najzad, smrtna kazna je pravo jezgro suvereniteta jer ona potvrđuje da država raspolaže privilegijom da sudi o životu i smrti pojedinca.<sup>11</sup>

<sup>11</sup>) Marks je, na osnovu nekih Hegelovih indikacija, takođe našao da je opšti duh birokratije tajna koja se održava putem vlastite hijerarhije, a prema spolja kao „zatvorena korporacija“. Država svoje interese i svoju volju pretvara u *causa prima* i taj duh se već vekovi-

*Snage otpora: druga uloga mišljenja i pokrenute mase*

*„Onaj ko mase posmatra kao predmet politike ne može ih pokrenuti.”*

U svojim kritičkim analizama industrije svesti, a naročito u naporima da ukaže na mogućnu drugu, oslobađajuću stranu ove industrije, Encensberger se oslanja na stavove V. Benjamina i B. Brehta. On misli da su oni jedini među marksistima uočili građansko-kapitalističko naličje ali i socijalističke mogućnosti industrije svesti.

Da li se možemo oteti industriji svesti? Na to pitanje Encensberger daje odgovor koji je jednoznačno realistički: *danas se teško izmiče programu industrije svesti i njenoj estetici*. Zato može da se kaže da je u odnosu prema njoj najgore rešenje da se zatvorimo u akademsku ekskluzivnost. To rešenje previđa da su industrijski uzorci odavno prodrli u priredbe tajnih društava. U odnosu prema industriji svesti nužno je da se na delu napravi razlika između „defetizma” i „nepodmitljivosti”. To se može učiniti samo tako što ćemo se upustiti u „opasnu igru” ove industrije. To znači da se pravo pitanje može postaviti na sledeći način: *šta učiniti sa tim što nudi industrija svesti?* Ovo pitanje on postavlja zbog toga što je levica bila često sklona da se založi za odbacivanje industrije svesti. On ne prihvata zato jednoznačni otpor prema novim medijima koji se često iskazuju u stanovištima nove levice („U nekim studentskim pobunama kompjuter je bio poseban predmet agresije.”). Tako je za pariski maj 1968. godine bilo karakteristično vraćanje starim oblicima proizvodnje svesti. „Umesto da izvrše agitaciju na radnike neke moderne ofset-štampanije, studenti su svoje plakate štampali ručnom presom na Ecole des Beaux-Arts. Početne parole ispisivane su rukom. Pobunjenici nisu uzeli zgradu radija nego tradicionalno pozorište Odeon”. (str. 105). Za stav levih pokreta u novije vreme može se reći da ga karakteriše strah i fasciniranost medijima. U tome je posebno mesto imala Markuzeova teza o represivnoj toleranciji koja je, po uveravanju Encensbergerovom, postala oruđe rezignacije. Zato je nova levica iz šezdesetih godina svela razvoj medija samo na pojam manipulacije. Taj pojam bio je u početku podsticajan kao osnov za kritička istraživanja, ali je kasnije postao dogmatiski aprioristički okvir, ili kako no to kaže, šlagvort koji sve drugo prikriva. Takvu recepciju

ma utemeljio u svesti masa. Najšire mase se fiksiraju za državu kao poslednji uzrok, osnov i okvir svoga delovanja. Ta predrasudnost o izuzetnoj ulozi i uzvišenosti države kao poslednje čvrste tačke u haosu pojava iskazuje se i u uverenju ljudi o vlastitoj nemogućnosti da upravljaju društvom. Tako se preko ove svesti zatvara krug otuđene moći države.

---

industrije svesti on naziva defanzivnom, i više od toga, on veruje da ona preta begom u defetizam jer ne oslobađa snage koje bi se produktivno nadovezale na neke oslobodilačke mogućnosti industrije svesti.

Encensbergerov odnos prema industriji svesti je takođe radikaln ali u drugom smeru: nije reč o tome da se odbace obećanja ove industrije već da se shvate doslovno i da se pokaže kako se ona mogu odbaciti tek putem revolucije u kulturi. Tako se svojevršnom levom sektaštvu prema novim medijima suprotstavlja zahtev za produktivnim korišćenjem novih medija. Razumljivo, ono novo i oslobađajuće ne može da se izvuče iz tehničkih mogućnosti medija, već obrnuto — tehničke mogućnosti trebalo bi da se podrede oslobađajućim vrednostima kao puka sredstva.

U tome je bitno da se odnos mišljenja i društvene moći postavi potpuno drugačije. Mišljenje mora da zauzima odgovoran, kritički i napet odnos prema otuđenim moćima. Poziv inteligencije i mišljenja koje bi htelo da bude produktivno mora da se pretvori u moment delanja masa, pa makar do mere koju je on jednom odredio poeziji na sledeći način: gnev u svetu povećati za jedan gram. Sledeći poznatu Gramšijevu parabolu — „pesimizam inteligencije, optimizam masa” — on uverava da inteligencija može da bude delatna samo ako bude „agens masa” da bi one postale produktivni „agensi istorije”.

Protiv teze o fatalizmu (industrije svesti, postojanju provincije i centra u kulturi i umetnosti) Encensberger poziva u pomoć univerzalnost i demokraciju moderne poezije i to na slučaju Pabla Nerude. Moderna poezija bi, uverava on, jedina možda mogla biti anti-roba i mogla bi se istrgnuti ispod industrije svesti. Ona je po svojoj unutrašnjoj biti opiranje postojećem, a ne prosto pristajanje na njega („Poezija je uvek nedovršena, torzo čiji udovi leže u budućnosti”. str. 39). I zbog toga industrija svesti „ne može da je svari”, jer joj je nerazumljiva.

No, svakako najvažniji moment otpora industriji svesti je u pokretanju masa, između ostalog, ili pre svega ostalog. Svaka socijalistička strategija mora nastojati da prevaziđe izolovanost pojedinačnih učesnika u društvenom procesu obrazovanja i proizvodnje i da omogući produktivnu delatnost masa. To ne dolazi samo po sebi ili iz unutrašnjih mogućnosti medija.<sup>12)</sup> Potrebno

<sup>12)</sup> Marks i Engels prvi su objasnili da je socijalizam nužan rezultat proizvodnih snaga, ali su istovremeno upozoravali da on ne izrasta neposredno iz razvoja proizvodnih snaga, odnosno da nikakav stupanj kapitalistički organizovane proizvodnje, bogatstva i tehničkog razvoja ne može ukinuti strukturnu podređenost rada kapitalu. Izgradnja novog društva može biti samo delo organizovanih proizvođača, njihove političke

je izgraditi novu organizaciju, nov kolektivni način proizvodnje po modelu uzajamnog delovanja (masovne novine koje pišu i rasturaju čitaoci, video mreža politički aktivnih grupa, itd.). U svakom slučaju ljudi se moraju učiniti pokretljivijima nego što su danas. Tako da dolazi do onog, po svemu ključnog stanovišta: drugačiji odnos prema masama. Onaj ko mase posmatra kao predmet politike ne može ih pokrenuti, on ih posmatra samo kao „paket” koji se gura tamo-amo. To je danas vladajući odnos prema masama: marševi, kolone, parade ubijaju pokretljivost ljudi, a propaganda koja ne podstiče nego slama samostalnost, deo je iste političke i društvene sheme. To je shema depolitizacije. (str. 99).

U savremenom svetu, uprkos razvoju tehnike i na izgled masovnoj politizaciji, on ne nalazi primere razvoja produktivnosti masa. U SSSR glavni mediji su i dalje štampa, knjiga i pozorište, a razvoj radija, filma i televizije politički je blokiran, a na Zapadu borba za slobodu štampe i mišljenja vodila se do sada uglavnom u okviru građanske klase (ili već privilegovanih) — sloboda za mase bila je samo fikcija.

Pravo rešenje da novi mediji budu istinski produktivni je „slobodno socijalističko društvo”. Tome bi morala da se primeri i taktika revolucionarne borbe — socijalistička perspektiva koja ne ide dalje od napada na postojeće odnose svojine ograničena je — ona mora da predvidi socijalističku transformaciju celine društvenih odnosa. („Vredelo bi oduzeti svojinu Springeru, ali bi bilo dobro znati kome da se predaju mediji. Partiji... Verovatno nije slučajno što je leвица do sada propuštala da načini analizu odnosa manipulacije u socijalističkim zemljama.” str. 104).

Obadva momenta otpora — drugačije misaono stanovište i pokrenute mase poslednja su zaloga da se spreči ona mogućnost „konačnog rešenja” (atomska rat) ili pretnja tim konačnim rešenjem. S ozbiljnošću koja opominje Encenberger uverava da ono „konačno rešenje” u liku Aušvica ne treba ni umanjiti ni rehabilitovati. Pravi je problem, međutim, u konačnom rešenju sutrašnjice koje se priprema a može biti sprečeno. Mogućnost „konačnog rešenja” poseduju danas mnoge nacije a mnoge ga žele. Ali: godine 1943. bilo je ljudi potpuno neupućenih — godine 1964. (ili 1981. primedba R. N.) nema neupućenih.

organizacije i vlastitih institucija. Kako će to kasnije lepo formulisati E. Bloh ono što je humano ne stoji svuda u svakom društvu „kao unutrašnja nema opštost”, ono uopšte ne stoji u bilo kakvoj postojećoj opštosti, ono se naprotiv nalazi u teškoj proceduri i dobija se stvarnom komunističkom akcijom.

*Umesto zaključka: tiče se i nas, između ostalog*

Encensbergerove analize silaze sa ravni apstrakcija i pesničkih visina na ono *ovde, sada, mi, ja*, na pojedinosti koje nauka često ignoriše ili stavlja u fusnote i zgrade. O ovom nivou, to postaje sve očiglednije, ne može se misliti nesamostalno, neangažovano. Onaj ko uzima za predmet ovaj nivo mora se opredeliti. Upravo je taj samostalni i aktivan, kritički napet odnos prema postojećem bitna odlika ovih eseja. Ta odlika proizilazi iz čvrstog uverenja da mišljenje mora da izrazi humanistički naboj prema postojećem. Zato se može odmah videti da Encensberger nije prijatan kritičar. Staviše — njegovi eseji nisu prijatni ni za čitanje: oni stalno navode na pomisao da se ovo tiče, možda i nas, dakle ne samo Nemačke ili tamo nekog Zapada ili nekog Istoka. Encensberger razbija naivnu sigurnost priviknutog mišljenja.<sup>13)</sup> Po neposrednosti analize njegovi eseji idu do prepoznatljivosti niza pojava koje se događaju pred našim očima (i u nas se novine često igraju skrivalice sa istinom, imamo nadobudne avangarde, nametanje nacionalnosti kao jedinog okvira mišljenja i delanja, itd. itd.).

Encensbergerova pozicija kritičara bez kompleksa (na primer u tekstovima „Jesam li Nemač?”, „Aporije avangarde”) deluje otrežnjavajuće. U tome je ona „upotrebljivost” ovih eseja, njihova instruktivnost u samostalnom mišljenju i samoosvešćivanju. Jer, ako ima istine u onom Garodijevom stavu da svako vreme stvara svoje posebne revolte prema postojećem, onda je izvesno da Encensberger uspeva u onome što je jednom odredio kao poziv pesnika, naime da gnev u svetu poveća za dva grama — jedan u Nemačkoj, gde dela, a jedan tamo gde se njegova knjiga prevede i čita.

<sup>13)</sup> Možda je to osnovni razlog što je ova knjiga najavljena s oduševljenjem koje se graniči s malograđanštinom, i a priori prihvaćena (U leto 1980. ona je bila moda, apriorni kriterij naprednog opredeljenja, skoro svaki drugi anketirani u „Večernjim novostima” uveravao je da će je nositi na godišnji odmor, itd. a onda je skoro prećutana. Skoro da nije moguće da nas je ostavila ravnodušnim. Ili smo se, možda, prepoznali u mnogim njegovim indikacijama.



---

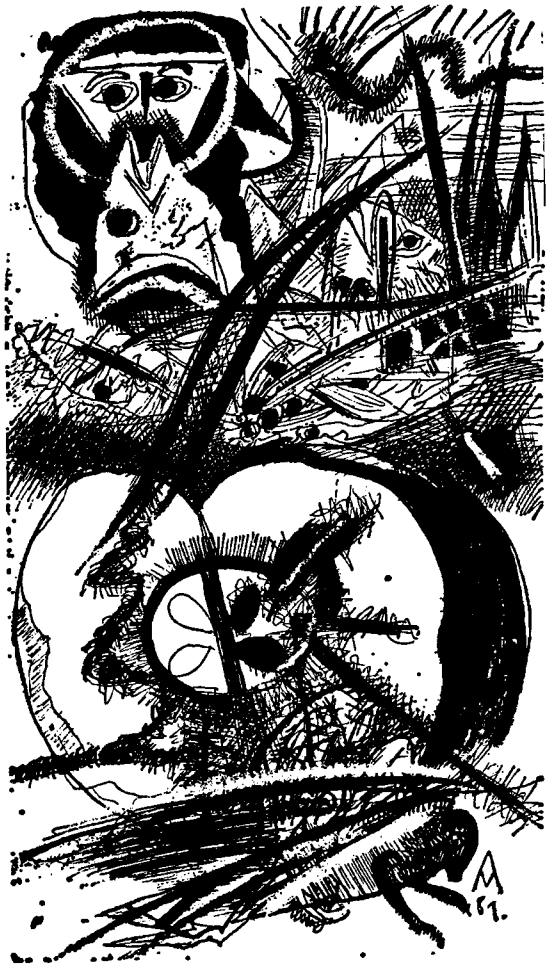
V DEO

---

# PRIKAZI

---





---

IVAN KOVAČEVIĆ

---

# JEDENJE I MIŠLJENJE

---

POVODOM PREVODA PRVOG TOMA  
LEVI-STROSOVIH „MITOLOGIKA“

---

Pojava prvog toma Levi-Strosovih *Mitologika* obećava da će se uskoro pojaviti i ostala tri. Time se zatvara krug prevođenja njegovih važnijih dela. Izuzev *Elementarnih struktura srodstva* i drugog toma *Strukturalne antropologije* svi značajniji elementi Levi-Strosovog opusa biće dostupni najširoj čitalačkoj publici. Ovaj proces prevođenja nije gubio tempo u odnosu na sam nastanak pojedinih knjiga držeći rastojanje od oko desetak godina u proseku. Proces je započeo 1960. prevodom *Tužnih tropa* pa zatim *Divlje misli* (1966), *Totemizma danas* (1975. i 1979), *Strukturalne antropologije* 1978. sve do prvog toma *Mitologika* 1980. S obzirom da je pojava svake Levi-Strosove knjige u prevodu pravi izdavački poduhvat, jer ko god je ikada imao neko njegovo delo u rukama zna kako je to zamršen tekst koji razoružava svakog prevodioca ili lektora, neophodno je takav događaj i obeležiti. Takvo obeležavanje izdavačkog događaja obično se svodi na prikazivanje sadržaja knjige u stručnoj literaturi i organizovanje razgovora o njoj. Međutim, umesto klasičnog prikaza daleko je uputnije stručnu javnost zamoliti da žrtvuje jednu priličnu količinu vremena i da knjigu pročita. Umesto informativnog prikaza, treba pojavu prevoda problematizirati. To problematiziranje bi se sastojalo u postavljanju pitanja šta smo dobili zahvaljujući brojnim prevodima Levi-Strosovih dela.

Na prvom mestu dobili smo zamašnu produkciju komentara koja cveta u predgovorima i pogovorima pojedinih knjiga. Uz to u tematskim brojevima pojedinih časopisa koji su bili posvećeni „strukturalizmu“ ili „strukturalističkoj filozofiji“ objavljen je veći broj napisa o Levi-Strosu. Kakvi su rezultati ove produkcije? Raspravljajući suštinu fenomena totemizma u knjizi *Totemizam danas* Levi-Stros je lansirao krilaticu da totemizam nastaje ne zato što su životinje dobre

---

za jelo, već zato što su dobre za mišljenje. Sam Levi-Stros je u pomenutim tekstovima prošao upravo obrnuto: pokazao se dobrim za jelo, a ne za mišljenje. Osnovni postupak „jedenja” Levi-Strosa sastoji se u njegovom „srozavanju” ili „uzdizanju” na nivo filozofa, što je potom praćeno filozofskom kritikom filozofa Levi-Strosa. Tvorcima ovakve recepcije Levi-Strosove strukturalne antropologije uspešno zaobilaze i samu pomisao da bi njegove istraživačke postupke trebalo, možda, proveravati na konkretnom etnografskom materijalu. U poplavi ovakvog metodskog pristupa Levi-Strosu javi se ipak i neki malo akribičniji glas. Tako npr. Boris Majer u knjizi o strukturalizmu piše: „Kao i pri razmatranju strukturalne lingvistike i ovde ćemo se ograničiti na ono što je bitno za razumevanje filozofskog podteksta i na filozofsku ocenu strukturalne antropologije. Stručni sud o Levi-Strosovim dostignućima na području etnologije može razume se, dati samo etnologija.” Međutim, i u ovom, donekle kompromisnom, stavu krije se onaj neočekivani obrat koji je Levi-Strosovo delo doživelo u predgovaračko-pogovaračko-kritičarskoj produkciji: mišljenje Levi-Strosa se pretvorilo u jedenje, a pravo mišljenje je izostalo.

Ova konstatacija odmah nameće pitanje: kako misliti Levi-Strosa. Na osnovu dosadašnjih etnoloških pokušaja mišljenja Levi-Strosa izgleda da su moguća dva načina. *Prvi* način se sastoji iz izvođenja i ekspliciranja njegovih analitičkih postupaka, koji bi se po metodološkom formulisanju primenjivali na empirijski materijal. Levi-Strosov tekst je često pretrpan empirijskim materijalom tako da ovaj postupak formulisanja njegovih analitičkih principa zahteva veoma minuciozno čitanje. Rezultat takvog čitanja je, bar kada je reč o *Mitologikama*, knjiga Žozefa Kurtea *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique* koja nosi karakteristični podnaslov „Jedno čitanje semiotike Mitologika”. *Drugi* način mišljenja Levi-Strosa ima jednu međufazu više u odnosu na prethodni, koja se sastoji u metodološkoj inovaciji i transformaciji Levi-Strosovog postupka, da bi se tako transformisani metod primenio na „devičanski” etnografski materijal. Takvih transformacija Levi-Strosovog postupka u etnološkoj literaturi ima nekoliko: britanski strukturalizam Edmunda Liča, sovjetski strukturalizam Lotmana, Ivanova i Toporova, semiologija Rolana Barta itd. itd.

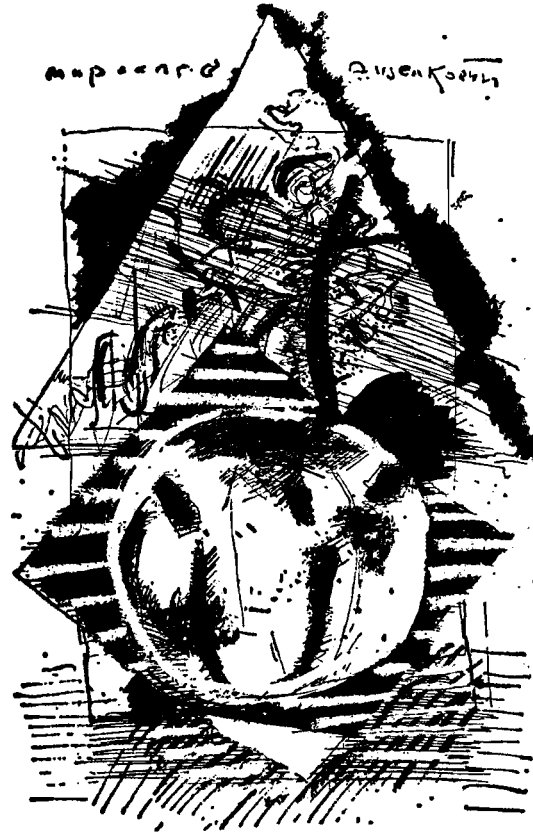
S obzirom da je osnovni cilj ovog teksta problematizirano obeležavanje pojave prevoda prvog toma *Mitologika* u njemu će biti tek natuknuta prva faza oba postupka jednog pokušaja mišljenja Levi-Strosove analize mita. Izvori koje treba misliti su dobro poznati tekst „Struktura mitova” objavljen i u *Strukturalnoj antropologiji*, zatim

*La geste d'Asdiwal* i, napokon, same *Mitologike*. Prva, pripremna, faza mišljenja zahteva ekspliciranje postupka, koje je donekle olakšano time što ju je, kada je reč o „Strukturi mitova”, obavio sam Levi-Stros, opisujući detaljno tehniku kojom pristupa mitu. „Svaku rečenicu smo ispisivali na listiću koji nosi broj što odgovara njegovom mestu u priči. Tako se može primati da se svaka karta sastoji u doznaci predmeta priroku drugim rečima, svaka krupna sastavna jedinica ima prirodu relacije”. Takve relacije se potom postavljaju u njihovu „prirodnu” grupu ili kolonu, čime se mit organizuje tako da je istovremeno i dijahronijski i sinhronijski, jer ako neko hoće da ispriča mit onda ga čita sa leva na desno, a ako hoće da ga razume čita ga kolonu po kolonu. U *Priči o Azdivalu* nema ovakvog postupka, koji je inače u prethodnom radu reprezentativno isproban na mitu o Edipu, već posle iznošenja mitskog materijala nastaje interpretacija uključivanjem u razne nivoe kulturne stvarnosti plemena koje priča dati mit. Ti sastavni delovi etnografskog konteksta su: geografski, ekonomski, sociološki i kosmološki kontekst. U poređenju „Strukture mitova” i kasnijih *Mitologika* zapostavljena je „priča o Azdivalu” koja daje ključ za razumevanje „promene” koja je „nastala” u Levi-Strosovom izučavanju mitova. Naime, i pored toga što u prethodnom radu Levi-Stros tretira mit kao jezik, dok u *Mitologikama* insistira da mit najviše liči na muziku, *Priča o Azdivalu* pokazuje da nema nikakvog metodološkog obrta. Bez obzira što u *Priči i Mitologikama* nema rastavljanja mita na sastavne jedinice i njihovo svrstavanje u kolone, (taj posao bi rezultirao sa sigurno još pet hiljada stranica), dalje uključivanje u etnografski kontekst je takvo da se može zaključiti da je posao rastavljanja i svrstavanja prethodno obavljen. Izvestan razvoj metoda je, ipak, očigledan. Tako dok je u *Priči o Azdivalu* razloženi mit uključivan u četiri konteksta, u trećem tomu *Mitologika* Levi-Stros određeni mit dekodira pomoću astronomskog, geografskog, anatomskog, sociološkog i etičkog koda.

Ovim je tek nagovešten put mišljenja Levi-Strosove analize mita. Pravo mišljenje nastupa kada se eksplicirani metod sudari sa empirijskim materijalom. Takvog materijala, kod nas, a uostalom i svuda na svetu, ima jako mnogo. To mogu biti brda knjiga u kojima su zabeležene bajke, mitovi, legende, bajalice, ali istovremeno i novinski članak, novi urbani folklor koji izrasta preko sredstava masovnog komuniciranja, navijačka pesma na stadionima itd. itd.

Na početku je rečeno da je Levi-Stros prošao u jugoslovenskoj nauci tako što su ga sa, manje ili više apetita, jeli. To je, ipak, samo delimično tačno, što svedoči i mala bibliografija radova u

kojima je domaćem folklornom materijalu pristupljeno na nekoliko načina koji imaju ishodište u delu Levi-Strosa, bez obzira da li su direktno inspirisani njegovim metodskim postupcima ili varijantom Edmunda Liča, Ivanova i Toporova, Rolana Barta itd. Ovde se pominju samo oni radovi koji se odnose na etnografski materijal u klasičnom smislu reči, a proučavaoci umetnosti, posebno slikarstva i književnosti, će znati da tu bibliografiju dopune pokušajima strukturalne analize na tom materijalu.



# **URBANA ANTROPOLOGIJA**

---

Verovatno je da je antropologija nauka koja je od nastanka do danas najčešće preispitivala svoje ciljeve i svoje polje rada. Razlog tome je delimično i činjenica da je ova nauka nastala u jednom istorijskom trenutku kao rezultat potrebe da se odgovori na određena pitanja i praktične zahteve nekih konkretnih društava. Zbog toga je, još od svojih početaka, krenula da se razvija različitim tokovima u pojedinim zemljama i širim regijama. Tek kasnije, kada se teorijskim razmatranjima pokušalo da se utvrde njeni naučni i metodološki okviri, antropologija je ušla u fazu usaglašavanja i izgradnje jedinstvene nauke, sa jedinstvenim ciljevima, programom i razlozima postojanja. Međutim, bitno je da je u svom razvoju prolazila kroz različite stupnjeve koji su odgovarali nivou sakupljenih znanja i zahtevima doba kojem su ta znanja pripadala.

U evolucionističkoj fazi, na samom pragu postojanja antropologije kao nauke, kada se još veoma malo znalo o čoveku i mnoštvu vidova u kojima može da se manifestuje njegova egzistencija, verovalo se u uniformnost čovečanstva i identičnost njegovog razvoja, pa se od antropologije očekivalo, kao od fizičke antropologije, da pronade i objasni karike koje nedostaju („missing links“) u dujoj istoriji ljudske kulture. Porastom broja raznovrsnih informacija koje je ova nauka sa entuzijazmom uspela da prikupe, izašla je na videlo sva težina i nerešivost postavljenog problema. Umesto da nastavi put u pravcu vertikalnog proučavanja zajedničkog ljudskog razvoja, antropologija je obratila pažnju na horizontalni, prostorni raspored različitih kultura i oblika društva. Ona su mogla da se porede i svrstavaju u određene kulturne krugove, po sličnostima i razlikama (difuzionizam, škola kulturnih krugova). Kada je otkriven i ispitan veliki broj ljudskih zajednica, a verovatnoća da se pronađu neke nove postepeno sve više opadala, polako je iscrpna i naučna radoznalost u tom pravcu.

Potom su se u središtu interesovanja našla mikroistraživanja funkcionisanja pojedinih društva-

va. Komparacija i odnos sa drugim društvima izgubili su važnost, a dominirala je analiza celog sklopa u kome svaki elemenat ima svoje mesto i svoju ulogu.

Već u vreme funkcionalizma, a konačno najnovijim prodorom strukturalizma u antropologiju, izgubio je značaj kvantitet informacija. Proučavanje je prestalo da se oslanja na odбір i analizu velikog broja konkretnih podataka. Zanezarene su i razlike u ljudskom rodu, a prešlo se na istraživanje jedne iskonske, opšte i zajedničke ljudske svesti sa svojim osnovnim zakonima po kojima se upravljaju, kako najprimitivnija plemena tako i ona visoko razvijena, civilizovana ljudska društva.

Na taj način je antropologija napustila okvire egzaktnе istraživačke nauke i prešla u domen spekulacije. Ovim činom nauka, na neki način, sama sebe poništava. Lišavajući se konkretnog naučnog postupka prerasta u domišljanje i filozofiju. Zbog toga sve veći broj antropologa pokušava da nađe izlaz iz ove krize osavremenjavajući antropologiju povezivanjem sa prisutnim problemima i duhom novog vremena. Jedan od pravaca u kome se ti napori odvijaju je i pokušaj zasnivanja urbane antropologije.

Do sada je bilo više ovakvih istraživanja, uglavnom u američkoj antropologiji. Najviše su se oslanjala na praćenje pojava akulturacije i adaptacije američkih Indijanaca na urbane uslove života prilikom njihovog prelaska iz rezervata u grad, proučavanju tzv. „kulture bede” i improvizovanih nehiđijenskih naselja (slums, bidonvilles), kao i psiholoških reakcija raznih nerazvijenih plemena u sudaru sa tekovinama savremene američke tehnologije i kulture.

Malo je dela koja su se upuštala i upuštaju se u opšta razmatranja urbane antropologije, njene teorije i domete. Jedan od tih retkih pokušaja je delo Pitera Gutkinda, profesora na Mc Gill univerzitetu u Montrealu *Urbana antropologija*.\*) Podnaslov ove knjige „Perspektive urbanizma i urbanizacije Trećeg sveta” jasno govori da autor svoja teorijska razmatranja bazira i potkrepljuje primerima iz nerazvijenih zemalja, najčešće afričkih gradova. On sam primećuje da su urbani antropolozi, do sada, najviše pažnje i vremena posvetili afričkom kontinentu, iz razloga što je još uvek najbliži tradicionalnom antropološkom terenu, a da su zapostavljena ispitivanja velikih svetskih urbanih centara, tzv. megalopolisa.

\*) Peter C. W. Gutkind, *Urban Anthropology, Perspectives on „Third World” urbanization and urbanism*, Van Gorcum & Comp. B. U. — Assen, The Netherlands, 1974.



U svojoj knjizi u pet poglavlja, sa velikim brojem tabela, mapa i opširno navedenom literaturom, autor govori o opštim teorijskim i metodološkim pitanjima urbane antropologije. Naslovi poglavlja su: Zbog čega izučavati afričke gradove? Neki konceptualni pristupi afričkim urbanim istraživanjima, Neke osnovne organizacije i institucionalne karakteristike urbane složenosti, Problemi metodologije u afričkim urbanim istraživanjima i traženje novih dimenzija, Urbana antropologija: budućnost pionira.

Profesor Gutkind smatra da je urbana antropologija vrlo mlada grana opšteg područja socijalne antropologije. Osnovni problem koji se u njenom osnivanju postavlja predstavlja pitanje konceptualne osnove, odnosno celine koju bi urbana antropologija uzela za predmet izučavanja. Po Gutkindu bi ova celina mogla da bude urbani sistem. Zbog toga, na početku svog izlaganja postavlja pitanje: da li se može govoriti o postojanju jednog urbanog sistema koji se razlikuje od ruralnog. Polazeći od činjenice da postoji izvesno uređenje uzajamno povezanih delova koje je zasnovao na određenim premisama, vrednostima i pravilima i operacionalizovano u vidu raznih institucija, struktura i odgovarajućeg ponašanja, Gutkind na pitanje odgovara potvrdno. Međutim, u isto vreme se i ograđuje tvrdnjom da pojmovi sistema i makroanalize predstavljaju samo sociološke apstrakcije, ali da smo primorani da, bar dok se ne dokaže suprotno, naša istraživanja zasnivamo na pretpostavci o takvom urbanom sistemu koji osigurava rad, koheziju i predvidljivost urbanog života.

Po autoru, proučavanje ovog totaliteta obavlja se putem makroanalize. Na tom nivou mogu se istraživati istorijski razvitak urbanog sistema, njegove glavne ekonomske i političke determinante, osnovni demografski podaci, kao i promene urbanog sistema i okolnosti koje su ih izazvale. Svaki sistem je ujedno sastavljen iz velikog broja podsistema i što je veći urbani sistem to su i ovi pod sistemi brojniji. Do njih se može doći makroanalizom, ali ako se žele podrobnije ispitati, onda se koristi mikroanaliza.

Urbani sistem je jedinstvena socijalna organizacija jer je određena specifičnim urbanim okolnostima, počev od ekoloških, pa do društvenih stavova, percepcija i motivacije. U sebi sadrži mnoge različite osobenosti, tradicionalne i netradicionalne, harmoničnost i konflikte gradskog načina života. Autor smatra da se može govoriti o urbanom stilu života u Africi, iako se on znatno razlikuje od stila života u američkim i evropskim metropolama kao što su Njujork, Pariz ili London. Zbog toga se zalaže za autonomna urbana proučavanja u Africi. Ogorčeni je protivnik upotrebe široko rasprostranjene i eksploatisane teze

o „suplemenicima u gradu” (tribesmen in town). Ovaj pojam ocenjuje kao rđav i nepodoban, kao termin koji su izmislili antropolozi, administracija i misionari u periodu kolonijalizma. Po njemu, on zamagljuje sistem društvene organizacije svojstvene gradu. Slično tome, ni pojam tradicije ne može da bude ključni princip po kome se upravlja i konstituiše afričko društvo. Tradicija je izgubila svoj značaj još u vreme kolonijalizma. Ono što je od nje preostalo u funkciji je specifičnih gradskih potreba, a ne tradicionalnih. U stvari, Gutkind misli da sve više dolazi do izjednačavanja urbanog i ruralnog načina života. Između grada i sela uspostavljaju se veze koje odražavaju nove odnose simbioze i uzajamne zavisnosti. Svakoj strani je potrebna ona druga radi individualnog i kolektivnog ekonomskog, socijalnog i političkog blagostanja. Selo trpi sve veći uticaj grada, postepeno se urbanizuje i samim tim gubi značaj istraživanje ruralno-urbanog kontinuuma, kao i raznih procesa adaptiranja i praćenja pojedinačnih promena. Takva istraživanja retko odražavaju važne osobenosti urbanog sistema, strategiju moći koja ga drži na okupu i dijalektiku koja ga pokreće. Dakle, kada se proučava grad, mora se imati u vidu njegov totalitet i s tim u vezi istraživanje na makronivou.

Ipak, svaki urbani sistem je sastavljen od mnogo podsistema koji zahtevaju istraživanja na mikronivou. Mnogi antropolozi se zauzimaju za primenu mikrometoda i to zbog veće jednostavnosti i praktičnosti pomenutog pristupa urbanoj problematici. Oni smatraju da bilo kakav prodor u život grada predstavlja početak prikupljanja dokumentacije i put kojim se može krenuti ka otkrivanju strukture i organizacije makrosistema. Tako, svaki događaj, ma koliko nevažan izgledao, kao, na primer, tuča u snek-baru ili svadba, odražava aspekte urbanog totaliteta. Do sada su antropolozi na ovaj način istraživali razgranatost i mrežu socijalnih statusa i uloga vezanih za njih, posebne profesionalne kategorije, elitu, etničke grupe, manje teritorijalne jedinice kao što je susedstvo itd. Navodeći razne primere dosadašnjih istraživanja, Gutkind se na prvom mestu zalaže za proučavanje urbane strukture i urbanih procesa, a onda za institucionalnu analizu koja je do sada imala prevagu. Ističe značaj i korist komparativnog metoda za izvođenje opštih zaključaka i neophodnost sticanja preliminarnih znanja o specifičnoj prošlosti date urbane regije. S tim u vezi naglašava veoma značajnu činjenicu da se nikako ne sme dozvoliti jednostavno reprodukovanje i adaptiranje odgovarajućih evropskih i američkih studija o malim društvenim zajednicama, već da se prilikom svakog istraživanja afričkih ili drugih problema, mora tražiti i iznalaziti odgovarajući način i put za rešavanje njihove specifične situa-

cije. Ovo je veoma bitno jer uprkos prividne jednolikosti, postoje brojne osetljive razlike među urbanim sistemima. One su uslovljene različitim istorijskim i društvenim razvitkom i isključuju tretiranje svih urbanih sistema na jedinstveni, opšti način.

Najzanimljiviji i svakako najteži problem za istraživača urbane problematike čine metod i tehnike kojima se služi u vođenju svojih istraživanja. U savremenoj antropologiji učinjen je izvestan zaokret od klasičnih antropoloških tehnika ka upotrebi kvantifikativnih, različitih ekstenzivnih upitnika, impersonalne statističke obrade i anketa, preuzetih iz sociologije i ostalih društvenih nauka. Sve što se moglo prikupiti i numerički izraziti, žali se autor, odnelo je prevagu nad klasičnim utvrđivanjem fenomena, tako da je broju ljudi pridat veći značaj od njihovih uzajamnih odnosa. Kvantifikativnim tehnikama meri se distribucija, učestalost, intenzitet i varijabilnost neke već poznate pojave, a zanemaruje se utvrđivanje i prepoznavanje same pojave. Između antropologa i predmeta njegovog izučavanja umešalo se mnogo posrednika, čime se izgubio neposredan kontakt sa informatorima.

Gutkind nije protiv upotrebe novih istraživačkih tehnika, ali se zalaže za njihov drugačiji vremenski raspored tokom istraživanja. On nastoji da revalorizuje klasičnu antropološku tehniku — posmatranja sa učestvovanjem, jer je mišljenja da je njena primena u savremenim urbanim istraživanjima, uprkos raznim teškoćama, opravdana i moguća. Ne postoji razlog da se ova tradicionalna tehnika ne upotrebi isto tako delotvorno i uspešno u urbanim kao što je bila primenjivana u ruralnim proučavanjima. To, naravno, ne znači da je ova tehnika neko svesmoguće čudotvorno sredstvo. Pošto je sastav gradske populacije raznolik, a mobilnost veća, pojavljuju se i određeni problemi. Makoliko slučajno da su odabrani, nekolicina informatora ne može da pruži dubinsku i koherentnu informaciju, niti se od svakoga i na svakom mestu može dobiti ono što se želi. U zavisnosti od teme i specifičnih problema sigurno da je u ruralnim istraživanjima potreban manji broj informatora, uz pretpostavku da je na selu, pre nego u gradu, ograničen broj varijacija u strukturi i ponašanju.

Osim toga, istraživanje u gradu više zahteva i obavezuje. Teže je sprijateljiti se i zadobiti poverenje ljudi. Javlja se, takođe, niz problema u sprovođenju nekih organizacionih pitanja, kao što je, na primer, traženje prebivališta i odabiranje najpogodnije lokacije za smeštaj istraživača.

No, i pored ozbiljnosti nabrojanih teškoća one, za Gutkinda, nisu nepremostive. Obračajući se tradicionalnim antropološkim tehnikama on vra-

ća antropologiji njeno donekle poljuljano samopouzdanje i samosvojnost.

Menjajući se i reorganizujući u skladu sa zahtevima novog vremena, prateći probleme koje ono sobom nosi, antropologija mora da ostane verna sebi i da u saradnji sa srodnim disciplinama prilazi problemima sa sopstvenih pozicija, donoseći konkretne, izvorne i humanističke zaključke. Na taj način može da pruži ono najbolje što je svojim dugogodišnjim razvojem stekla.

Gutkind smatra da još nema dovoljno saradnje među srodnim naukama i da je učešće antropologije i u onako malobrojnim i nedovoljnim interdisciplinarnim istraživanjima gradskih terena bilo minimalno.

Pišući celu knjigu u duhu britanske škole socijalne antropologije, autor se zalaže za još tešnje kontakte antropologije i sociologije, za koje misli da su najbliže komplementarne discipline.

Opređeljujući se za ovakav pristup, Gutkind ostavlja otvorenim najsloženije pitanje: da li grad, pored socijalnog, predstavlja i kulturni sistem. Ne upuštajući se u šire razmatranje napominje da u analizi afričkog urbanog sistema treba doneti osnovnu odluku: da li se treba usredsrediti na kulturni ili na strukturalni aspekt njegove heterogenosti. Iako se ova dva pristupa uzajamno ne isključuju, opredelivši se za jedan od njih, istraživač ne samo da dobija različite podatke, nego i različite interpretacije ovih podataka.

Međutim, i pored dosta velikih nedorečenosti, kao i preterane uopštenosti izlaganja, delo *Urbana antropologija* Petera Gutkinda je korisno i inspirativno. Mnoga nejasna i diskutabilna mesta mogu biti rešena jedino budućim istraživanjima urbanih problema.

# JEDAN PRISTUP MARKSOVOM DELU

---

Kako čitati Marksov tekst? Šta apostrofirati kao bitno i kako ga učiniti predmetom istraživanja? Da li istraživati samo ono što je Marks eksplicitno osvijetlio i što je teorijski najkonsistentnije elaborirao? Šta je sa pitanjima koja je Marks samo dotakao, koja je locirao na margine filozofskog i naučnog interesovanja? Veliki je broj studija posvećenih Marksu i njegovom djelu. Marksa proučavaju danas filozofi, sociolozi, ekonomisti, politolozi, historičari, teolozi, lingvisti, pravnici, književni kritičari itd. Njime se bave marksisti, marksolozi, marksijanci, građanski teoretičari i mnogi drugi „zainteresovani“ najrazličitijeg naučnog i ideološkog opredjeljenja. Premda smo naviknuti na različite naslove knjigâ, ne samo onih koje Marksov nauk tretiraju, ipak ćemo ustvrditi neobičnost naslova Silvine knjige *Marksov književni stil*.\*) Ludoviko Silva, filozof koji je kod nas gotovo nepoznat (o njemu nema niti jedne riječi u Predgovoru D. Stojanovića), odlučio se da piše u Marksovom književnom stilu ne prezajući pred zamkama koje su neizbježne na takvom poduhvatu, ali respektujući, svakako, kompleksnost ove tematike. On je pristupio čitanju Marksa sa stilističkog stanovišta, dijelom zbog toga što je to potpuno neispitani vid Marksove djelatnosti, kao i zbog toga što je „takvo čitanje neophodno za razgraničavanje metafora od teorijskih objašnjenja koja su u savremenom marksizmu toliko pobrkana“. (cit. djelo, str. 18).

Pored Uvoda, knjiga *Marksov književni stil*, sastoji se još iz sljedećih poglavlja: 1. Marksovi književni korijeni, 2. Osnovna obilježja Marksovog stila, 3. Stilistički bilans Marksovih djela, 4. Epilog o ironiji i otuđenju, i 5. Marksovi tekstovi i bibliografija. Kao pisac Marks je iza sebe ostavio grandiozno djelo. To djelo, iako nije literarno u užem značenju te riječi, odlikuje stil

\*) Ludoviko Silva, *Marksov književni stil*, Vuk Karadžić, biblioteka „Zodijak“, Beograd, 1979. god.

koji može posjedovati samo čovjek Marksovog obrazovanja i erudicije. Marksov sistem izražavanja koji je, s pravom tvrdi Silva, prerastao u specifičan književni stil, korijeni se, po mišljenju autora knjige koju prikazujemo, u načinu obrazovanja mladog Marksa. Taj je stil naviješten već u prvim Marksovim radovima iz vremena gimnazijskog školovanja, što se vidi u Razmišljanju jednog mladića o izboru poziva, te u čuvenim Epigramima. Klasično je obrazovanje zajedno sa onim što je studirao na univerzitetu (grčka i rimska mitologija, homerska pitanja, istorija savremene umjetnosti itd.) determiniralo glavne odlike Marksovog književnog stila, stila čijih se prednosti (i nedostataka) Marks ni jednog trenutka nije lišavao. A koje su to glavne odlike Marksovog stila? Ludoviko Silva smatra da su to, prije svega, a) arhitektonika nauke; b) izražavanje dijalektike ili dijalektika izražavanja; c) česta upotreba metafora, zatim težnja ka konkretizaciji, polemički duh, podsmjeh, ironija itd. U čemu se sastoji, odnosno što je bit pojedinih odlika koje karakterišu Marksov stil? „Prvo i najopštije stilsko obeležje možemo nazvati arhitektonikom nauke, sagledavajući naučno delo kao umetničku tvorevinu.” (str. 34). Ovo se obilježje Marksovog stila javlja kao strukturalni element njegovog djela sagledanog u cjelini i perspektivi. Silva izraz „arhitektonika” koristi u smislu u kojem ga je upotrijebio Kant u poglavlju Kritike čistog uma pod naslovom „Arhitektonika čistog uma”. Arhitektonika je „umjetnost sistema” (Kant), shvaćena kao sistematsko jedinstvo, u kojem su dijelovi istiniti samo u odnosu na totalitet. Ludoviko Silva će ustvrditi da se opšti metod nauke i opšti metod umjetnosti temelje na analogonu — arhitektonici. Kako ovu shematiku Silva aplicira u Marksovom slučaju? On cjelokupna Marksova djela dijeli na ona koja su objavljena za Marksova života i djela koja su ostala nedovršena i neobjavljena. Nije nevažno napomenuti da je Silva uvjerenja koje mu „govori” da je većina Marksovih djela ostala neobjavljena za njegovog života zbog toga što je Marks smatrao da zbog „forme”, umjetničke (stilske) nedotjeranosti, ne mogu u štampu, to jest, pred sud čitateljstva. Naše je stanovište da su u pitanju i drugi razlozi, determinirani, uglavnom, historijsko-političkom situacijom doba u kojem ih je Marks stvarao. Dakako, Silva arhitektonski savršenim smatra djela objavljena dok je Marks bio živ. Paradigmatičan je stav Silve koji u skladu sa njegovim naukovanjem konfrontira Prilog kritici političke ekonomije (1859) i Grundrisse (1857/58) u stilskom pogledu. Po njegovom mišljenju tu postoji nepremostiv stilski ponor. Dok je u prvom djelu, koje se fundira na rezultatima istraživanja za Grundrisse, savršeno usklađen književni znak i naučno značenje, dotle je ovo drugo djelo samo koncept, pa makar i genijalan. „Čitalac može da sedne i pročita Kri-

*tiku*; ali rukopis *Grundrisse* mora da *proučava*." (str. 39) Druga značajka Marksovog literarnog stila, koju Silva smatra relevantnijom od prve, jeste dijalektika izražavanja ili izražavanje dijalektike. Ovo poglavlje Silva započinje konstatacijom da je Marks materijalistički dijalektičar ne samo zato što je izdvojio „racionalno jezgro” Hegelove dijalektike, nego i zato što je dijalektiku materijalizovao u književnom stilu koji predstavlja najsavršeniji izraz logičko-istorijskog kretanja, odnosno dijalektike. „To 'racionalno jezgro' kod Marksa nije ništa drugo nego opšti primer teorijskog izražavanja jednog realnog istorijskog kretanja." (str. 41) Marks nikada nije nastojao da strogo primjenjuje hegelovske logičke sheme na istoriju. To onda znači da dijalektiku Marks nije poimao kao logički metod u pravom smislu riječi, nego mu se dijalektika nadaje kao istorijski metod. Silva to ilustrira brojnim navodima iz Bijede filozofije u kojoj Marks pobija i dokazuje neosnovanost Prudonove direktne primjene hegelovske dijalektike na istorijski proces, napose na političku ekonomiju. Silva tvrdi da je „Marksov stil živi izraz njegove dijalektike" (str. 44), da je Marks svjesno nastojao da kroz osobnosti primjereno njegovom književnom stilu izrazi stvarno kretanje na koje se njegovi spisi odnose. Iz toga on (Silva) izvodi da „tajna” književne perfektnosti i punoće Marksovih iskaza jeste, zapravo, tajna njegove dijalektičke koncepcije istorije. Na pitanje u čemu je bit ove književne „tajne” Silva će reći da se ona svodi na sljedeće. „Formuliše se jedna rečenica, a nju sledi druga u kojoj se iznosi oprečna misao ali upotrebom istih reči u obrnutom sintaksičkom odnosu; često se dodaje završna, treća rečenica, koja sadrži iste reči zajedno s novim rečima, a ostvaruje sintezu prethodno predstavljenih antagonističkih korelacija." (str. 45) Po mišljenju Silve ovakva je shema često prisutna u Marksovom tekstu, no ova se odlika kod Marksa konkretizuje kao igra misaonih suprotnosti odražena, reflektirana, u igri verbalnih i sintaksičkih inkompatibilnosti. Na analiziranom odlomku iz Ekonomsko-filozofskih rukopisa iz 1844. god. u kome Marks govori o otuđenju predmeta rada, Silva dobro primjećuje da Marks tu koristi više sintaksičkih mogućnosti da bi izrazio jednu istu ideju. Marksovo pitanje: *Worin besteht nun die Entäusserung der Arbeit?*, Silva analizira, grafički pokazujući suprotnosti koje ulaze u „igru”, pokazujući da odgovor na to pitanje reprezentira „dijalektiku” Marksovog izražavanja koje je umjetnički krajnje dotjeran izraz misli u kojima se jasno zrcali igra suprotnosti i „precizno podudaranje znaka i značenja." (str. 52).

Treća odlika Marksovog stila primjetna je u cjelokupnom njegovom djelu, a Silva je ime- nuje naglašenom upotrebom metafora, odnosno, metaforičkim karakterom Marksovog teksta.

Ipak, Ludoviko se Silva omeđuje i usmjerava svoje duhovno interesovanje na osvjetljenje značenja samo nekoliko metafora, metafora koje su najznačajnije za razumijevanje ne samo Marksovog stila, nego i njegove teorije, i koje su „uzrokovale” najviše zabluda kod interpretatora Marksovog naučavanja. Te su metafore: 1. metafora „nadgradnje” („superstrukture”); 2. metafora „odraza” i 3. religija kao metafora. Kad govori o „nadgradnji” kao metafori Silva nas upozorava da je samim tim doveden u opasnost da ga oni koji „nadgradnju” smatraju naučnim objašnjenjem, proglase jeretikom usmjerenim na miniranje Marksovog teorijskog zdanja. Krucijalna tačka Silvinog nastojanja je da pokaže neosnovanost poimanja Marksovih metaforâ, i „nadgradnje” i „odraza” itd., kao teorijskih objašnjenja. A upravo su marksisti, najrazličitijih provinijencija, nosioci takvih tendencija. Silva navodi da je Marks pojam „nadgradnja” označavao sa dva termina: prvi, Superstruktur, latinskog je porijekla; drugi, Überbau zasniva se na njemačkoj etimologiji, koristeći ih veoma rijetko (Superstruktur — 3 puta, Überbau — samo jedanput). Taj facit dovoljan je da Silva zaključi da „čuvena 'nadgradnja', koja ilustruje njegovu naučnu teoriju, nije bila mnogo više — barem za Marksa — od metafore, diskretno korišćenog stilskog sredstva, koja je najčešće zamjenjivana drugim metaforama ili, pak, teorijskim objašnjenjima.” (str. 57—58). Jer, tretirati „nadgradnju” kao naučno objašnjenje značilo bi pretvoriti Marksa u ideologa, uvrstiti ga među one ljude koje je Marks najviše mrzio i protiv kojih se borio čitavog života. Ludoviko Silva, pošto je „dokazao” metaforički karakter „nadgradnje”, zahtijeva da Marksove metafore poštuju kao metafore, a naučne teorije kao naučne bez metaforičkih pomagala.

Slično „ideološkoj nadgradnji”, „ideološki odraz” je tumačen kao metafora koja predstavlja marksističku teoriju ideologije. Marksistička je egzgeza, uglavnom istočna, ovu metaforu iskarkirala tako da se čini da je ideologija „odraz” društvene materijalne strukture. Međutim, zaboravlja se da Marks, kada objašnjava fenomen ideologije, koristi termin Ausdruck, odnosno „izraz”, pa se ideologija onda nadaje kao izraz materijalnih odnosa, kao činilac koji aktivno djeluje na materijalne odnose, a ne samo pasivno da ih odražava. Metaforu „odraz” Marks pominje u Njemačkoj ideologiji kad govori o analogiji ideologije i camere obscure, odnosno kad kaže da on polazi „od stvarno djelotvornih ljudi i iz stvarnog procesa njihovog života izvodi se i razvoj ideoloških odraza i odjeka tog životnog procesa.” (Marks). Engels je, za razliku od Marksa koji je kasnije za ovom metaforom rijetko posezao, i u kasnijim djelima govorio o „vjerskom odrazu”, „pravnim odrazima”, „estetskim odra-



zima", itd. Iz toga što se ideologija u ljudskoj svijesti javlja onako kako se optički odraz javlja u mračnoj komori, mnogi marksisti su, smatra Silva, „odraz” shvatili kao Marksovo objašnjenje ideologije, pa je ovu zabluđu sada teško razbiti, tim prije što „metafora 'odraz' danas predstavlja opšte mesto jer je pretrpela reifikaciju, okoštavanje”. (str. 67). Rezultati Silvine analize sugerišu nam da valja razlikovati metaforičke iskaze od teorijskih izraza. Ne bez ironije Silva primećuje, mi ga tu više nego otvoreno podržavamo, da bi danas umjesto „teorije odraza” koja se javlja u jednom dijelu marksističke literature, imali „teoriju odjeka” samo da su Marks i Engels više upotrebljavali izraz „odjek” nego „odraz”. Toga radi valja ponovo „čitati” Marksa, naročito sa stilističkog stanovišta, mada se ne slažemo u potpunosti sa sljedećim Silvinim stavom: „Pažljivo istraživanje stila predstavlja najbolji način razdvajanja svega onoga što je u tom stilu metafora, književna igra, ilustracija i ukras — od onoga što je u užem smislu reči teorija.” (str. 73).

Metafora religije nije prošla tako tešku mistifikaciju kao ranije pomenute metafore, možda i zato što je riječ o metafori stvorenoj za razobličenje jedne fundamentalne mistifikacije — religije. U Marksovom corpusu ova metafora ima funkciju građenja analogije vjerskog otuđenja i otuđenja uopšte kao društveno-istorijske pojave. Tu joj namjenu prepoznamo u Rukopisima iz '44. god., Grundrisse, Kapitalu, Teorijama o višku vrijednosti, itd. Religiju kao metaforu koristi Marks i za uspostavljanje komparacije Hristosa i novca. Ova se metafora razvija od Hristos — novac (Rukopisi iz 44) i postaje metafora Hristos — prometna vrijednost (Grundrisse), ali se i jedna i druga javljaju povodom otuđenja. Analizirajući Marksov tekst, odnosno vlastite objekcije ilustrujući adekvatnim navodima iz Marksovog djela, Silva rezimira da se religija kao metafora može smatrati stilskom konstantom Marksovog djela.

Težnja ka konkretizaciji je posebitost Marksovog stila prepoznatljiva u njegovoj paralelnoj moći apstrakcije i moći konkretizacije. Ova se težnja korijeni u opredjeljenju za predmet istraživanja, a to je konkretna istorijska zbilja. Marksov je metodološki princip: od apstraktnog ka konkretnom, gdje je konkretno „jedinstvo mnogostrukog” (Marks, Predgovor Prilogu kritici političke ekonomije). To je, takođe, Marksov stilski princip, koji se inkorporira u njegovom rječniku. Polemički duh kao kritički postupak proizašao je iz ogorčenja (etičkog i političkog), kao reakcije spram bijednog položaja radničke klase. Najekletantniji primjer filozofske kritike je Njemačka ideologija, gdje je Marks raskrinkao ideološki, mistifikatorski i metafizički karakter do-

tadašnje filozofije, anticipirajući, istovremeno, novu zbilju oslobođenu asimetričnog društvenog bitka. „Primetno je da Marks prelazi s kritičkog stila na polemički, a zatim završava s podsmehom: to je stilska lestvica kojom se on kreće.” (str. 85).

U poglavlju pod naslovom Epilog o ironiji i otuđenju, Silva razvija tezu da je ironija logički produžetak ogorčenja, polemičkog duha i podsmijeha, i da je kao takva bitan konstituent Marksovog zdanja i njemu pripadajućeg književnog stila. Modul te ironije proizlazi iz Marksove sposobnosti izvrtanja perspektive, otkrivanja naličja društvenih pojava, istodobno ih kritikujući i osvjetljavajući. Zbog toga je ironija „suštinski faktor” razumijevanja Marksove koncepcije istorije, društva, čovjeka, preinake zbilje itd.

„Marks je na protejski način preduzimao mnoga ispitivanja... razne discipline ulivale su se u ogromnu i bistru reku nauke o društvu koja sama po sebi predstavlja najoštriju optužbu uperenu protiv otuđenja...” (str. 106) Rezultat su toga tekstovi u kojima se javlja jednaka preciznost na naučnom i na književnom planu. Stilistički bilans Marksovih djela ogleda se u sljedećim osobenostima, odnosno, taj je bilans zbroj, naravno ne matematički, ovih elemenata: „Izražavanje ideja vodilja društva; verbalno uobličavanje dijalektičke misli; savršeni sklop obuhvatnih metaforičkih analogija; virtuozni jezik vođen konkretnim, konkretno-polemičkim i podsmevačkim duhom; to su najistaknutije odlike Marksovog stila, Marksa kao pisca, stila koji proizlazi iz pesničke meditacije i poimanja proze kao umetnosti reči. Kruna ovog stila jeste naučno delo čudnovate književno izražajne snage.” (str. 87). Posljednja, zaključna rečenica ovog Silvinog djela glasi: „Vrhunsko stilsko dostignuće tog izvanrednog čoveka je to što je predstavio kapitalistički svet onako kako se on vidi kada se postavi na noge. A da bi to učinio, Marks je morao raskrinkati njegov metaforički karakter, njegovu strukturu otuđenja.” (str. 108).

Knjiga Marksov književni stil neće nas zamoriti prilikom čitanja, a pružiće nam jedno novo viđenje Marksovog djela, i stoga je valja preporučiti čitaocima najrazličitijeg duhovnog opredjeljenja.

# KA ZASNIVANJU NAUKE O KULTURNOJ POLITICI

---

Knjiga *Kulturna politika* dr Branka Prnjata, u izdanju „Radničke štampe” (Beograd, 1979) izazvala je posebno interesovanje u jugoslovenskoj javnosti. Ako se govori o kulturnoj politici, nameće se njeno semantičko određivanje u okviru šireg pojma politike. Profesor Mihailo Popović u svojoj knjizi *Problemi društvene strukture* ističe dva značenja riječi „politika”, koja se mogu prihvatiti. Prvo, šire značenje, odnosi se na svako svjesno usmjeravanje bilo koje djelatnosti u društvu. Odatle, proističu razna usmjeravanja određenih djelatnosti u društvu kao: privrede — privredna politika, prosvjete — prosvjetna politika, pored ostalih i kulture — kulturna politika. Drugo, uže značenje, specijalizovano je državnim usmjeravanjem, jer ima za predmet funkcionisanje glavnog društvenog sistema ili nekog značajnijeg njegovog dijela, a vrši se pomoću državne vlasti. Prnjat nije eksplicite pošao putem — deduktivnog definisanja kulturne politike od šireg pojma politike iako je to u knjizi implicirano kroz društveno političku uslovljenost kulturne politike.

Prvo se nameće potreba da se pođe od autorove definicije kulturne politike: „Nju možemo definisati kao skup principa, akcija i mjera koje se samoupravno utvrđuju i naučno verifikuju u cilju slobodnog i optimalnog razvoja kulture, podsticaja kreativnosti, zadovoljavanja i podizanja na viši nivo kulturnih potreba svih pripadnika društvene zajednice”. Jasno se vidi da je ovo značenje u sastavu šireg pojma politike, odnosno značenje politike se vezuje za određenu oblast društvene djelatnosti — kulturu. Prnjat ne ostaje tu na konačnom određenju, nego kulturnoj

politici daje dinamičko-oslobodilačku funkciju u njenom procesu prerastanja u politiku kulture, što predstavlja razvojno poimanje ove značajne djelatnosti. U stvari, na putu oslobođenja rada i ličnosti, politika će odumirati kao spoljašnji usmjerivač kulture i sve će se više transformisati u politiku kulture. Kada čovjek ovlada postojećim okolnostima, svijetom dosadašnjih nužnosti, i prevazilazeći te okolnosti oslobodi se rada kao nužnosti, te mu rad postane prava životna potreba, neće biti ni politike kulture pošto će čovjek biti sopstveni kreator svoga života, svoje sudbine.

Autor je pojam kulturne politike sažeto, određeno i precizno definisao, dajući mu razvojnu tendenciju i oslobodilačku ulogu. U granicama sadašnjeg razvoja našeg društva sa sve većom težnjom materijalizovanja samoupravnih društvenih odnosa, dr Branko Prnjat, s pravom, uočava nužnost usmjeravanja kulturnog života, ali mu i daje snagu oslobođenja i objektivnu potvrdu — „naučnom verifikacijom” sa stvaralačkim činom u pravcu podružtvljavanja razvojnih kulturnih potreba. Poručuje — samoupravni odnosi treba kulturu da nose u demokratsku sferu — kulturu svih, kada u kulturi neće biti dihotomija, pa će se gubiti „čvrste granice između onih koji kreiraju i onih koji prihvataju kreaciju”.

Knjiga je pisana komunikativnim jezikom, bez suvišnog istoricizma, a oslobođena je i od prevelikog i nekritičkog iznošenja mišljenja drugih. No, to ne znači da u knjizi nije dat presjek položaja i uloge kulture u istorijskom razvoju društva. Takođe je vrijedno što je korišćen uporedni metod, kako na globalnom nivou društveno-političke uslovljenosti kulture u istoriji, tako i na nivou različitih tipova društava savremenog doba (zemlje razvijenog kapitalizma, socijalističke zemlje i zemlje — doskorašnje kolonije). Kultura se ne posmatra partikularistički već je povezana sa širom društvenom kompleksnošću i uslovljenošću.

Posebno je važno što je kulturi i njenom usmjeravanju (kulturnoj politici) dato istorijsko-materijalističko tumačenje, čime je izbegao kulturalistički prilaz. To ne znači da je kultura prosta i jednosmjerni odraz materijalne i političke sfere društva, jer kulturna politika povratno djeluje na bazu i politiku društva. „Svaka kulturna politika polazi od jednog broja opštih društvenih, ekonomskih, političkih i ideoloških određenja, ali se ona ne javlja samo kao prosta rezultanta drugih činilaca, već je ona i njihova pretpostavka, pa i korekcija”. Tako je kulturna politika utemeljena u istorijsku ravan globalnog društva, kao njegov sastavni dio koji zavisi od cjeline društvene strukture i dinamike i drugih oblasti, ali i sa relativnom samostalnošću djelovanja kao posebna oblast čovjekovog ličnog i društvenog uspostavljanja.

Ljudska kulturna samorealizacija i kreativno-stvaralačko ispoljavanje ne shvataju se kao autohtoni oblici egzistencije. Kultura je povezana sa radom. Oslobođeni rad stvara kulturu življenja, a kultura ostvarivanjem punije samorealizacije čovjeka u slobodnom vremenu utiče da se sve više briše granica između obaveznog rada i slobodnog vremena. Po Prnjatu ne znači da kultura treba da se prosto „vrati” u radni proces, „već da se razvija stvaralačka komponenta rada i slobodno vrijeme kao vrijeme, kako Marks kaže, za višu djelatnost i punu ljudsku samorealizaciju”.

Knjiga obuhvata devet tematskih oblasti koje predstavljaju povezanu cjelinu, ujedno, cjelinu koja čini teorijsko-metodološku obuhvatnost oblasti kojom se bavi sa sociološkog aspekta.

U prvom dijelu određena je uloga i mjesto kulturne politike, njena društveno-istorijska uslovljenost, zatim je definisan pojam kulturne politike i kulturne akcije, kao i politike kreativnosti i umjetnosti kao imanentnih svojstava kulture.

U raznim periodima klasnog društva, kulturna politika je bila potčinjena društveno-političkoj praksi. Tako je politika često bila odrednica kulturnih zbivanja, usmjerivač stvaralačkog i kreativnog ispoljavanja, a i kultura joj se znala slijepo pokoravati. U knjizi se ističe i druga strana kulture, njen otpor određenim političkim direktivama, kada je ona težila ka sopstvenom ispoljavanju i time otkrivala otuđene društvene odnose, to jest izraze postojeće politike. „Naprotiv, u ovoj oblasti iskazivali su se, usprkos mnogim zaprekama, autentični stvaralački proboji, hirovite inspiracije, koje nijesu mogle stati u okvire parcijalnog pogleda, efemernog interesa, već su svojom elementarnom snagom, izvornošću i kritičnošću u odnosu na postojeće stanje, značili njegovo stvaranje i razobličavanje”. Zanimljivo je razmatranje odnosa kulturne politike i kulturne akcije. Iako kulturna akcija predstavlja izazov intelektualnoj i stvaralačkoj radoznalosti, ipak bez kulturne politike može zapasti u pragmatizam i prakticističko efemerno javljanje.

Autor, modele kulturne politike, razmatra u sklopu ukupnih društveno-ekonomskih i političkih odnosa. Cilj kulturne politike je oslobađanje i razvijanje kulturnih potreba, odakle se javlja njena usmjeravajuća uloga, kako bi se istinski ostvarivala kulturna emancipacija ličnosti. Značajno je istaći da se Prnjatovo tumačenje kulturnih potreba javlja u dinamičko-usavršavajućoj ravni, a ne samo na nivou funkcionalističkog zadovoljavanja postojećih kulturnih potreba.

Prnjat razmatra socijalističku revoluciju kao kulturnu revoluciju, tj. kao stalnu težnju ka osloba-

đanju čovjeka, ostvarivanjem stvaralačkih potencija bića. Kulturna revolucija nije prosta dopuna socijalističke revolucije, niti njena jedna dimenzija, nego je kulturna revolucija „najdalekosežnija dimenzija” socijalističke revolucije i njeno središte.

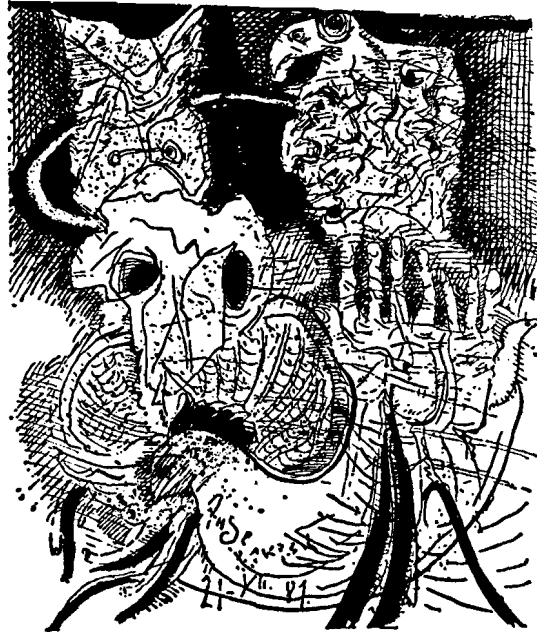
Pitanje odnosa između naučno-tehničke revolucije i kulturne politike, između „tehničko-umne” proizvodnje i humanizacije ljudskog rada predstavlja pravu enigmu kod mislilaca raznih pravaca i opredjeljenja. Branko Prnjat tumači da se pravo naučno-tehničko napredovanje može ostvariti samo zajedno sa kulturnim revolucionisanjem. Tada će civilizacija služiti čovjeku i njegovim razvijenim potrebama, humanizujući njega i rad kao ljudsko osnovno odredište.

Društvena istorija, nekad manje, nekad više, bila je pritisnuta monopolističkim stegama. U tim uslovima monopolističkih odrednica ljudske potrebe i ljudsko stvaralaštvo bili su sprečavani, ograničavani, diktirani... Zato, „tek kada kultura uistinu postane i unutrašnja potreba i predmet stvarne, ali i dovoljno kvalifikovane zainteresovanosti svih ili većine ljudi, monopol će definitivno izgubiti svoju stvarnu moć i današnji značaj”, s pravom ističe autor.

Posljednja tri poglavlja knjige: „Socijalistička država i kultura”, „Radnička klasa i kultura” i „Samoupravljanje i kultura” predstavljaju osnovna poglavlja knjige uz pojmovno određivanje ove značajne oblasti, kojom se pisac bavi. Dva su osnovna razloga za ovakvo tumačenje: prvo, osnovni cilj razmatranja kulturne politike je usmjeravanje kulture u pravcu stvaranja uslova za ostvarivanje ljudskih mogućnosti i drugo, što socijalistička revolucija, posebno u njoj samoupravna revolucija, treba da predstavlja preskočni prag iz „predistorije u istoriju čovjeka” i put ulaska u „carstvo slobode” da bi se kulturna politika ne samo „pretakala” u politiku kulture, nego u istinsku kulturu čovjeka i društva. Ovaj dio knjige obradio je dobro kulturnu politiku u raznim društvenim dimenzijama a posebno globalno poimanje kulturne politike u socijalizmu, njene razvojne tendencije od etatističkog do samoupravnog socijalizma. Istaknuti su činoci usmjeravanja kulturne djelatnosti u savremenom društvu, do obrade današnje prakse — posebno odnosa kulture i udruženog rada. Istina, u ovom dijelu uočava se izvjesno nepotpuno sagledavanje određenih realnih protivrječnosti kulturne politike u postojećoj praksi, pa teorijsko objašnjenje prima dozu normativističkog pristupa. Ali, to ne umanjuje značajno vrijednost Prnjatovog tumačenja i objašnjavanja kulture, odnosno usmjeravanja ljudskih stvaralačkih potencija u pravcu oslobađanja rada, čovjeka i ljudskih potreba. Vjerovatno će ova knjiga podstaći i druge

aspirante da naučnim istraživanjima proučavaju ovu oblast društvene zbilje.

Na kraju se nameće zaključak da knjiga *Kulturna politika* dr Branka Prnjata, sigurno predstavlja značajno teorijsko djelo u ovoj veoma važnoj oblasti savremene kulturologije koja se u nas, može se reći, tek konstituiše. Knjiga ima posebnu vrijednost i što se javlja u vrijeme društveno-institucionalnog preobražaja kulture u našem samoupravnom društvu. Time ona dobija veoma značajnu komponentu društvene opravdanosti i praktičnog važenja.



# OLGA MARTINOVIĆ

Septembra meseca 1981. u Beogradu je preminula Olga Martinović, dugogodišnji korektor našeg časopisa.

Olga Martinović rođena je 1921. u Beogradu, gde se i školovala. Za vreme rata bila je u logoru na Banjici, a posle oslobođenja započela je da radi u našoj ambasadi u Bukureštu i u Ministarstvu inostranih poslova, zatim kao novinar u *Invalidskom listu*, listovima Saveza invalida rada Srbije: *Preporod* i *Zaštita rada*. Duže vreme bila je zaposlena u *Književnim novinama*, odakle je otišla u penziju. Od 1969. do 1979. godine saradivala je u časopisu „Kultura” kao korektor. Bila je veliki znalac svog posla i veoma pouzdan saradnik, zaljubljenik u čistotu štampanog teksta.

Gotovo čitavog života radila je javne poslove, ali javnost, pa čak i njeni bliski saradnici nisu o njoj mnogo znali. Nikada nije druge opterećivala svojim problemima, iako je za druge imala veliko razumevanje i spremnost da pomogne.

Mi joj dugujemo posebnu zahvalnost za njen doprinos kvalitetu časopisa.



---

VI DEO

---

# SUMMARY

---



DUŠAN IČEVIĆ

## **MULTI-LEVEL CHARACTER OF NATIONAL CULTURE**

Cultural identity of a nation is formed within the national culture. It is not an isolated and hermetic entity, but a characteristic expression of the nation's social being. Neither the national culture nor the nation is a monolith, but a multi-level creation that comes into being primarily out of the class division of material and spiritual spheres of work and life of men, out of their communities, out of various form of the sublimation of cultural heritage, out of mingling, interpenetration and influences of different cultures, and, also, out of the national-ethnic heterogeneity of modern states, especially when undergoing the process of the „renewal of ethnicity”, and out of the aspiration of unrecognized and suppressed peoples and ethnic groups to their own cultural and national identity.

However, a more comprehensive way of thinking about the dual and class nature of culture is to be found in the theoretical understanding and factual and historical context of the socialist self-managing society. Through the analysis of the class and social structure of Yugoslav society — parallel existence of dispossessed classes, of the traditionalist intelligentsia, techno-bureaucracy, and ever more numerous and socially predominant working class and working strata — we are looking for the corroboration of the thesis that each social group produces its „own” culture. Thereby are opened such questions as: does each social stratum really create its specific culture, which meets and interpenetrates with cultures of other social strata; does their adding, or integration, build the national culture wherein all have their part and which they consider their own, the national culture serving as a bridge to a common, or unified, national culture understood as a way of life common to all; what is the attitude of different strata towards the cultural heritage and towards the contemporary society; the viability of Yugoslav culture in this projection, etc.

The view of the national culture as monogenous is not accepted here. The national culture is not a simple sum of all cultural values created by the people of a certain nation, nor of the heritage bequeathed to it, but a kind of a new synthesis of authentic cultural works, past and present. The national interest and the national culture get the real content if they are filled with the class, social, selfmanaging, democratic essence of the interests of the working class

---

SUMMARY

---

and of the associated labour, as those are the fundament of the total existence of nations and nationalities in Yugoslavia, as well as of their mutual relations. In the substratum of contradictory social relations, the national culture is also „fragmented”; but with the self-managing production relations, social ownership and the valuation of each man according to his performance within the income system, with the national equality, and the feeling of togetherness — the self-managing culture is being gradually created. At the same time, all those who aspire to hold on to, or to renew, their monopoly over the ruling the people and over the distribution of the value added, represent the relations and creations which are contrary to the self-managing national culture. When, for their selfish needs, they select and promote as solely valuable those past works which serve particular groups as means of sustaining their privileged position, or when they encourage and create such works with the same purpose, they are producing something that cannot be „inserted” into the contemporary humanistic national culture.

In the wake of Lenin's ideas — and Lenin was promoting the international culture of democracy and of the world workers' movement as opposed to the bourgeois culture, and in the place of the national culture — universal recognition, support and appropriation of democratic and socialist elements of *all* cultures — it is concluded here that the real national culture is made of the most valuable, humanistic and progressive things being created within a nation. To generalize: the culture of every nation contains at the same time many levels and a specific national and social expression, as well as the universality in the values it produces, perpetuates and conquers.

RADE BOŽOVIĆ

## **THE NEW ARAB CULTURE IN AN OLD GUISE?**

The study of Arabic Islamic culture is often approached from an „European” standpoint, occasionally burdened with the Christian prejudices toward the Islam. The capitalist technological aspirations are also present in the „teaching” and use of this culture. The differences between cultures are willingly stressed, instead of the elements which bring them closer or can even lead to an universal cultural pattern. Furthermore, an additional error is now often made in relation to the Arabic Islamic culture — it is seen as a culture without roots. For va-

---

SUMMARY

---

rious reasons, the age of the Arabic civilization and its contribution to the civilization achievements of the present are forgotten.

If we look into some differences between the „European” and Arab culture (e. g. difference in gestures), it can be seen that they are only the matter of a different form of expressing the same content, that is, of a different symbolic behaviour. So it could be argued that the essence of messages is, in the main, the same in both cultures, while the symbolism differs. Within a thoughtless stance to this culture, some stress its powerlessness and unproductivity, ignoring the fact that the force sustaining that culture is neither Eros nor Energy. Rather this force is a form of Eros combined with the Aesthetic experience (though it is true that the Aesthetic sometimes expresses the inactivity or a noncreative enjoyment of life). In addition to these categories, it is important to pay attention to those which have made a Muslim, conditionally speaking, a well balanced being. These categories are: the sense of flesh and passion, of aesthetic, sin and forgiveness, as well as *jaber* (ar. freedom of will). Around the latter category there is the greatest number of speculations, since the interpretation offered long ago by the Islamic modernists al-Afgani and Muhamed Abdu (at the end of the last century) is passed by. The question of language, i. e. the linguistic standard, should not be evaded either. The existence of two parallel languages — language of literature (the language of *Kur'an* and language of the people — influences the creation of two separate cultural models. There is no reform of the literary language, and it is as if this *status quo* meant that it is of magical and not of religious origin. It is this interpretation that possibly could get the *ulema* (ar. theologians) to acquiesce to the language reform.

A special case are bilingualism and the language of science which have produced so called *izdiwag al-fikr* (ar. duality in thinking). All these are the problems to be dealt with not anymore solely by the Arab intelligentsia but by the Arab cultural entity as a whole. Therefore, the reaction against the foreign influences is now fairly common, after nearly two centuries of the cultural openness.

The present times, it seems, resemble, in the words of H. A. R. Gibb, the Ninth century battle against the rationalist movement *mu'tazila*, when the harmony of Greek art engendered in the Arabs a fear for their own ideological concept. The Arab civilization at that point has erred in choosing its direction, since the *mu'tazila* perished, but this civilization has gone with it. That is the reason why some people,

like Toynbee, ask if this civilization can be restored. The return to *asala* (ar. selfhood), about which there is again much talk in the Arab world, is not simple. Both the position and the social cross-section of the Arab world are specific: the working class without tradition, new technical intelligentsia without enough influence, the insufficiently affirmed social sciences, while the stubborn *ulema* persist in holding back the wheel of history. However, it seems that all of them are faced with the insatiable need to assert their own cultural being. And, perhaps, this is the only way out?

JOVAN RISTIĆ  
**ON TOPONYMS**

OR THE SURVEY OF STREET AND SQUARE  
NAMES IN THE OLD CORE OF ZEMUN

The majority of today's street names does not give any clue as to whereabouts they could be. Recognisability is toponymical definition, rendered by the name to the place (*topos*). There can be: 1) direct toponymical definition — with *old* or *new* names; 2) acquired toponymical definition — the result of long use of the name. Such names become abstract, as the street bears no more the name of the man: his name becomes the name of the street. The old names, once possessing direct toponymical definition, get equally abstract through long use.

Data on Zemun streets are not older than 1760s; their names were written down by the Austro-Hungarian administration, but the names were Serbian, given earlier by the people — and all toponymically defined. This is the expression of medieval, collective spirit: necessity that the street, as the space of collective, needs be recognisably denoted.

From 1897 on, suddenly appear streets bearing the names of famous men. The honour that gets into the street naming — this comes with the bourgeois individualism — and is subject to frequent changes. For the inhabitants often changes of the street names are hard to follow, therefore the names can not acquire the toponymical definition. The city gets bureaucratized, alienated from the people. They are reluctant to accept what is imposed from above.

Thus it would be absurd to suggest toponymically defined names to be given nowadays, but in the context of a new, more democratic concept of the city, the recognisability of names would be an important point.

---

# CONTENTS

---

## THEMES

*Hans Peter Turn*

SOCIOLOGY OF CULTURE  
A Contribution to the Conceptual History  
of a Discipline

**8**

*Dušan Ičević*

MULTI-LEVEL CHARACTER OF NATIONAL  
CULTURE

**43**

*Rade Božović*

THE NEW ARAB CULTURE IN AN OLD GUISE?

**55**

*Edgar Morin*

DEATH AND „CULTURE“

**71**

## CULTURAL POLICY

DISCUSSION ON CULTURAL POLICY

Participants: R. Đokić, B. Prnjat, M. Bogičević,  
D. Rupel, T. Dretar, Č. Mirković, K. Gavriš

**91**

*Richard Pine*

CULTURAL DEMOCRACY IN WESTERN EUROPE

**133**

*Jean-Marie Moeckli*

CULTURAL DEMOCRACY

**142**

*Milivoje Ivanišević*

COMMON INTEREST IN CULTURE

**156**

---

**244**

---

## ARGUMENTS

*Jovan Ristić*

ON TOPONYMS

Or the Survey of Street and Square Names in  
the Old Core of Zemun

**167**

## COMMENTS

*Melanija Mikeš*

THE CURRENT SOCIOLINGUISTIC THEMES

Linguistic Planning, Preservation and Replace-  
ment of Language

**177**

*Ratko Nešković*

THE COMPREHENSIVENESS OF THE  
CONSCIOUSNESS INDUSTRY

**189**

## REVIEWS

*Ivan Kovačević*

EATING AND THINKING

**217**

*Gordana Ljuboja*

URBAN ANTHROPOLOGY

**221**

*Slobodan Nagradić*

AN APPROACH TO MARX' WORK

**227**

*Ratko R. Božović*

FOUNDING THE SCIENCE OF CULTURAL POLICY

**233**

IN MEMORIAM

OLGA MARTINOVIĆ

**238**

SUMMARY

**239**

---

**245**

---

#### ISPRAVKA

U dvobroju 48—49/1980. na strani 75 potkrala se greška u naslovu priloga Nikole Rodića. Odštampano je „Poreklo i značenje srpskohrvatske reči špilman”, a naslov treba da glasi „Poreklo i značenje srpskoslovenske reči špilman”.

U dvobroju 51—52/1980—1981. nisu odštampana imena prevodilaca i to priloga „Meksiko” — Milica Borlja i priloga „Tunis” — Vera Naumov Tomić.

Izvinjavamo se autorima i čitaocima.

---



# Kultura

---

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

---

## **IZ SADRŽAJA**

---

Hans Peter Turn

---

**SOCIOLOGIJA KULTURE**  
prilog pojmovnoj istoriji discipline

---

Melanija Mikeš

---

**AKTUELNE SOCIOLINGVISTIČKE  
TEME**

jezičko planiranje, očuvanje  
i zamena jezika

---

**RAZGOVOR O KULTURNOJ  
POLITICI**

Učesnici: R. Đokić, B. Prnjat,  
M. Bogićević, D. Rupel, T. Dretar,  
Č. Mirković, K. Gavriš

---