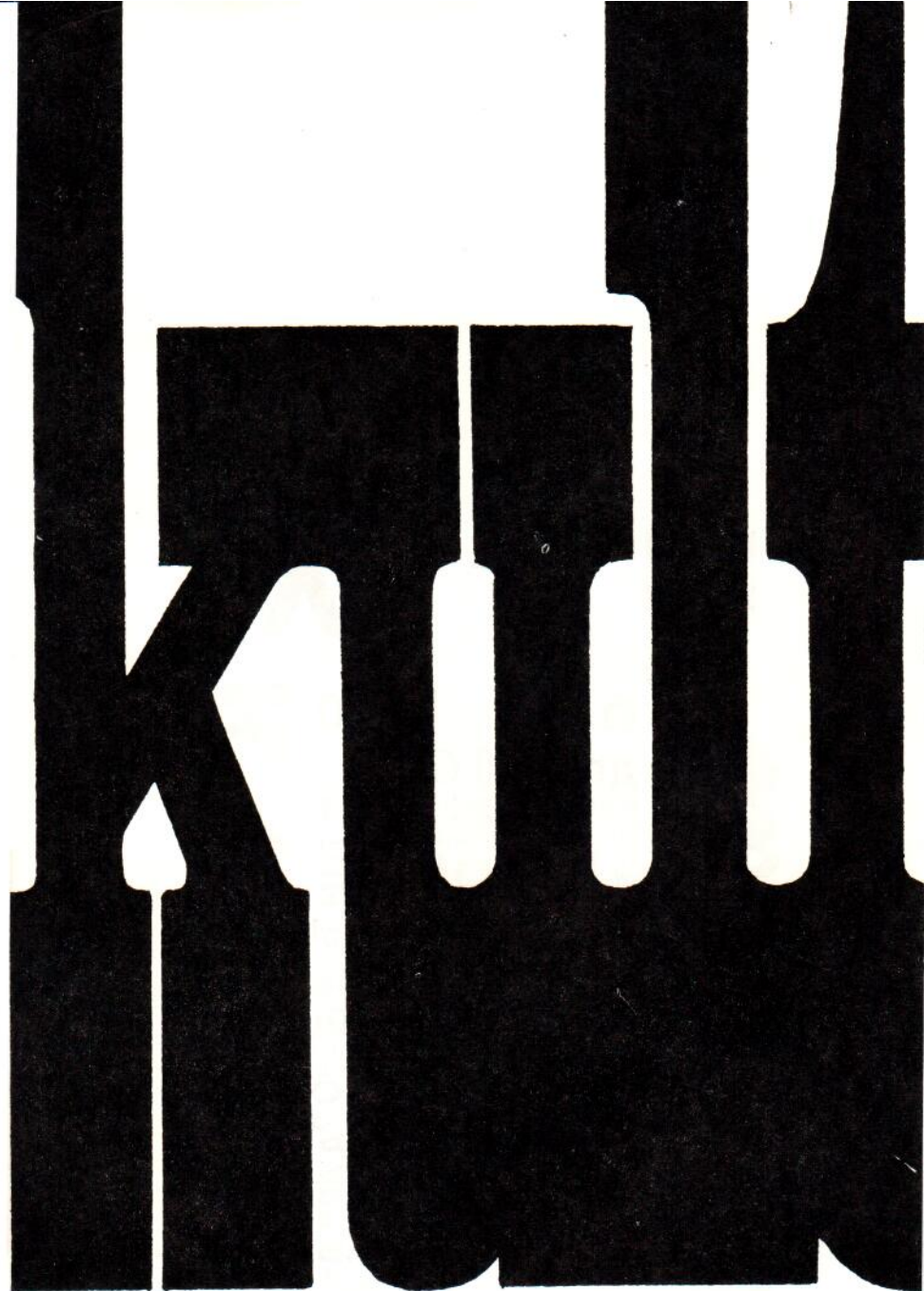


KULTURA







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), Miliwoje Ivanišević, Mirjana Nikolić, Grozdana Olujić, Žarana Papić, Raša Popov, Ružica Rosandić, Nikola Višnjic.

Oprema: Bole Miloradović

Lektor: Dušan Mihajlović

Korektor: Vesna Komar Dimić

Crteži: Vladimir Bošković

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 „Kultururu““.

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 53

SADRŽAJ

TEME

Ratko Božović
ZAČARANI JEZIK
8

Filip Malrije
IDENTITET, POJMOVI I KONCEPCIJA
19

Sonja Liht
INTEGRACIJA I DEZINTEGRACIJA U KULTURI
37

Milan Vukomanović
JEZIK — PHYSEI ILI THESEI
50

Ljubiša Rajić
NEUHVALJIVI JEZIK
78

KONTRAKULTURA

Slobodan Drakulić
HISTORIJSKI ZNAČAJ KONTRAKULTURE
90

Rul van Dajn
PREMA NOVOJ MORALNOJ REVOLUCIJI
99

Franko Adam
ESEJ O KOMUNAMA
111

Filip Abrams i Endrju Makaloh
MUŠKARCI, ŽENE I KOMUNE
120

Georg Frankl
BIZNIS I SEKS
144

Majkl Lerner
ANARHIZAM I AMERIČKA KONTRAKULTURA
149

TRIBINA

Borisav Džuverović
KULTURA U SAMOUPRAVNOM DRUŠTVU
176

Milivoje Ivanišević
EKONOMSKI POLOŽAJ KULTURE U BEOGRADU
186

Vladimir Jokanović
ČITAOCI NARODNIH BIBLIOTEKA
U BEOGRADU
209

PRIKAZI

Ivan Šop
ARAPSKI JEZIK U SOCIOLINGVISTIČKOJ
PERSPEKTIVI
226

Branka Trivić
NASILNA DIJALETIKA
231

Gordana Ljuboja
U PRAVI ČAS IAKO SA ZAKAŠNENJEM
238

Radoslav Đokić
ZBORNİK RADOVA O NARODNOJ KULTURI
244

Radoslav Lazić
OSNOVI FILMSKE KULTURE
249

ZBIVANJA

Slobodan Simović
TRI SIMPOZIJUMA
254

In memoriam: *Slobodan Bakić*
SUMMARY

I DEO

TEME



RATKO BOŽOVIĆ

ZAČARANI JEZIK

Mi nismo kadri da pogledom obuhvatimo bit jezika.

Martin Hajdeger

U stvarnosti modernog društva našli su se suprotstavljeni diskurs vladajućih i govor marginalnih društvenih grupa, jezik nauke i jezik umetnosti, filozofski iskaz i politička naredba. Delovi jezičke stvarnosti, u svojoj različitosti, nisu daleko od stalnog razilaženja, ali su i veoma blizu prožimanju, koje ne ostavlja nijedno jezičko područje i nijedno jezičko tkivo netaknutim. Takve procese prati pojava ujednačavanja i kanoniziranja jezika, koja je naročito karakteristična za totalitarne političke sisteme i društva, u kojima je industrijalizacija i sveprisutna masovna kultura nametnula duh homogenizacije. Mnogoznačnost jezika ispoljila je i svoju punu aktuelnost i teško rešive stranputice. Što je najgore, te stranputice prekoračuju granice jezičkog zbivanja, pa čak i dimenzije ljudskog saznanja. Zbog toga je, danas, jezik gotovo nemoguće posmatrati samo u okviru onih naučnih oblasti koje se bave isključivo jezičkom praksom.

Izražajne mogućnosti savremenog čoveka bitno su se proširile, ali su se izrazito komplikovale i zbog toga što je „civilizacija knjige“, čija je temeljna pretpostavka bila i ostala reč, postala umorna, istrošena. Kad oprobano „civilizaciju knjige“ zamenjuje neizvesna „civilizacija slike“, koja je već sada ispoljila izrazite slabosti, ali i izvesne prednosti i nove mogućnosti, onda se, očigledno, menja čitav stil ljudskog sporazumevanja. Dramatičnu i protivrečnu društvenu promenu, koja se teško može slediti, prate izrazite semantičke mene i stalno preinačavanje čina imenovanja. Danas se ne govori samo o zatrovanosti čovekove prirodne sredine, već i o zagađenju jezika, o njegovom stalnom i nezaustavljivom skrnavljenju i zastranjanju. Priča o izgubljenosti jezika i njegovoj krizi kao da nagoveštava sâme krajnosti njegovog kraja.

Da li će i u budućnosti čovek ostati „biće obdareno jezikom“ — nije lako prorokovati. Ipak, ne bismo smeli zaboraviti: „U početku bijaše Riječ“. Ona će, verovatno, u čitavoj čovekovoj

istoriji biti atribut bivstvovanja. Može se pretpostaviti da će, dok bude čoveka, biti njegova jezika. „Nikada se nije toliko govorilo i pisalo o jeziku, a nikad jezik nije više zloupotrebljavan, izvitoperivan, uništavan od političara i trgovaca pa sve do filozofa, od svakog iz svojih razloga, uvek neljudskih. Tako se podriva, griže iznutra sama bit čoveka. Jer, šta je čovek ako ne Reč; kakva mu je reč koju daje i koju prima takav je on. Stari mudraci su znali da su pošteno upotrebljene reči uslov zdravlja nacije, možda i njenog opstanka, i tvrdili da je gora stvar silovati reč nego ženu. Silovane reči radaju čudovišta”. Tako o jeziku govori Sreten Marić, s razlogom.

Mnogi teoretičari veruju da postoje nerasceljive nužnosti na relaciji jezik — društvo. To je i razlog što sociolozi jezik smatraju „totalnim društvenim fenomenom” i „ogledalom društva”. Međutim, i kada bi postojala neraskidiva uzajamnost jezika i društva, ona ne bi isključivala i njihovu *nepremostivu udaljenost* i *dubine nesvesnog*. Za mnoge najspornija Hajdegerova rečenica o tome da „Jezik govori”, ne bi se smela, u tumačenju, ostaviti bez nekoliko dodatnih iskaza, koje nalazimo, takođe, u delu *Unterwegs zur Sprache* (1975): „Jezik je — jezik” ili onaj još razvijeniji iskaz: „Sâm jezik jeste jezik, i ništa osim toga”. Hajdeger će, doista, reći da i „Čovek govori”, ali i tada govorenje se prepušta jeziku. Otuda je i shvatljivo njegovo mišljenje da je jeziku potreban čovekov govor, ali da jezik nije „puka tvorevina naše govorne delatnosti”. Ovakva pozicija dovela je Hajdegera do uverenja: „Ne bismo hteli niti da jezik obrazložimo nečim što nije jezik sâm, niti da druge stvari objašnjavamo posredstvom jezika”. Za Hajdegera govoriti o jeziku „verovatno je još teže negoli pisati o ćutanju”. Zbog ovakvih gledanja Hajdeger je za mnoge mislioce neprihvatljiv, ostaje izvan „nadležnosti logike”, i beskrajno je udaljen od ideje o tome da čovek govori. Izgleda, ipak, da je ovaj nemački filozof bio najbliži autonomnom svetu jezika, njegovoj suštini i njegovoj neulovljivoj prirodi.

Kako se jezik i društvo dopunjavaju i uslovljavaju, kako ostvaruju relativnu zavisnost i relativnu samostalnost, postaje već odavno deo teorijsko-analitičkog stava, određeni način gledanja. „Govoriti o nečemu što se može opisati kao jezik-bez-društva u najboljem slučaju znači govoriti o *mrtvom jeziku*”, piše Feručo Rosi Landi (*Jezik kao rad i kao tržište*, Beograd, 1981, str. 193). Otuda je i shvatljivo što je ovom italijanskom teoretičaru nerazumljiva „ideja o društvu bez jezika”. Teze o jezičkoj nesamostalnosti postaju ozbiljan teorijski problem, naročito ako se suočimo sa skepsom koju Hans Herman (Hörmann) uvodi u ovo razmišljanje, kada se pita „slijedi li oruđe — jezik put što mu ga

propisuje mišljenje, ili, slijedi li mišljenje put što mu ga u predmetnom svijetu krči jezik...” (Gadamer-Hormann-Eggers, *Učenje i razumevanje govora*, Zagreb 1977, str. 18). Kakve se veze uspostavljaju između jezika i društva, jezika i mišljenja, jezika i predmetnog sveta — sigurno je jedno od najtežih pitanja moderne misli. Svi istraživači saglasni su u jednom da te veze, isprepletanosti i zavisnosti neporecivo postoje, ali ostaje i dalje stara dilema: *šta je tu uzrok, a šta posledica?* Treba li podsećati na to da jezik ima svoje unutrašnje odnose, svoj život i relativnu samostalnost, svoje teško prepoznatljive zakonitosti i svoje duhovne slojeve, svoju specifičnost. To još uvek ne znači, kako se često ističe, da je jezičko stvaranje od početka do kraja nedokučivo. U svakom slučaju, govorniti o uslovljenosti jezika, nezavisno od totaliteta društvenog života, skoro da je iluzorno. Nije manje pogrešno ne uočiti autonomne moći jezika, ali i uslovljenost društva jezikom. Jezičku autonomiju prati paradoksalna i dramatična napetost jezika koji nastoji da krči put do mišljenja i pored toga što nije u mogućnosti da ga adekvatno kazuje.

Pažljivom analizom utvrdili bismo uslovljenost jezičkih boljki poremećajem čovekove individualne i društvene egzistencije. Prevlast institucionalizovanih društvenih odnosa i formalizovane ideološke svesti nad mogućnostima slobodne egzistencije pojedinca i društva može voditi ka „osipanju smisla” samog jezika, ka redukciji njegove slobode, ka pokoravanju njegovog unutrašnjeg preobražaja. Iza izrazitih osiromašenja jezika novovekovnog društva krije se najčešće konformističko nastojanje čoveka da svoje iskustvo proračunato preobrazi u neslobodan i pragmatski svrsishodan čin. To nastojanje da se jezikom, kao sredstvom za saobraćanje među ljudima, do te mere transformiše sama čovekova misao i mišljenje da bi se podredili i prilagodili mistifikovanoj stvarnosti — čini da jezik prekida prisnu vezu sa suštinom mišljenja, s izvornošću umnosti i svojim životnim temeljima. Mehanizme dominacije i podređivanja vidljivo odslikava i kao senka prati sam jezik.

Nesamostalna i neslobodna uloga pojedinca u društvu nagoni ga da prihvati jezičke standarde koji su kruto društveno normirani. Tako kanoniziran društveni okvir postaje osnova otuđenog jezičkog standarda i njegovih mnogobrojnih jezičkih obezličjenja. U mnogim istraživanjima, a naročito u onima koje je ostvario Feručo Rosi — Landi, nalazimo da se veliki deo jezičkog ponašanja sastoji u korišćenju „*već postojećih proizvoda*”, u njihovom trošenju posredstvom „nesvesnog reprodukovanja”. Tu su nezaobilazni i govorni obrasci i govor obrazaca. Otuda onaj koji ne govori kako govori drugi, koji „odstupa

od obrasca", taj nema izgleda da bude shvaćen i prihvaćen. Jezička forma koju usvaja pojedinac zato je više jednoobrazna nego raznovrsna, više šablonska nego stvaralačka. To je i razlog što je takva forma sve više usmerena kanoniziranom kolektivnom subjektu, a sve manje kreativnom pojedincu i slobodnom društvu. Takva jezička forma je, u stvari, posledica društvene atmosfere koja ne dozvoljava da dođe do punog izražaja ni stvaralačko traganje za novim ni politički etos, ni demokratska volja.

Samootudjenje sopstvenog izbora umesto slobodnog stvaralačkog opredeljenja u prihvatanju jezika izraz je takve društvene klime u kojoj vlada shvatanje „ne uzeti ozbiljno“. Ako već postoji takva polarizacija, onda je razumljiva i njena prividna opozicija, koja polazi od toga da bi sve trebalo uzeti i *previše ozbiljno*, do krutosti suviše udaljene od duhovne gipkosti. Svako istraživanje bi moralo početi od pretpostavke da jezik promašuje u svojoj neposrednosti i svojoj adekvatnosti ne zbog svojih predodređenih puteva razvitka, već pre svega što stanje, događaji i pojave današnje stvarnosti imaju karakter *farse* ili karakter *sudbine*, kako bi rekao Arnold Gelen. Zbog toga, „objektivna neodređenost“ te stvarnosti pogoduje atmosferi u kojoj je moguće zaobići i prave dimenzije stvarnosti i čovekovu mučnu istinu. Tako se na nov način, možda neizvesnije nego u prošlosti, komplikovalo i pitanje *Weltanschauung*. Ako su se posve različite stvari, kako neko reče, našle u velikoj blizini ili one slične na velikoj udaljenosti, u odnosu na tradicionalni poredak, onda se može pretpostaviti da se ovaj svet može doživljavati i kao *camera obscura* koja čini nerazgovetnim i čovekov pogled na svet i čovekovo nastojanje da imenuje stvarnost tog tajnovitog sveta. Uključujući ljudsku situaciju u društvu kao osnovu sa koje posmatramo zbilju jezika, suočavamo se s činjenicom koja pripada onim značajnim i teško zaobilaznim pitanjima ne samo globalnog društvenog progressa i savremene civilizacije nego i dinamike društvenog, političkog i kulturnog života. Ovako naznačena funkcija jezika, sa stanovišta totaliteta, može se smatrati i nedovoljnom i ograničenom da otkrije novo i nepoznato, da menja postojeće, da projektuje dolazeće. Ovo utoliko teže pada što „jezik svoj život u napetosti živi upravo u antagonizmu između konvencionalnosti i revolucionarnog proboja“, kako reče Hans Georg Gadamer (Gadamer—Hörmann-Eggers, Isto, str. 24). Kada normativni konformistički duh i praksa izvrše jezičku dresuru u svim vidovima društvene organizovanosti, u svim društvenim institucijama, može se pretpostaviti da će jezik sve više gubiti i svoju vitalnost i svoju svežinu i moć prirodne reakcije. Sivilu životne zbilje jezički stereotip dodaje još jedan sumoran i apatičan ton.

Nastao preko jedne u osnovi forsirane i nestvaralačke intervencije, jezik sve više postaje „neosetljiv” i za laž i za istinu. Kad preovlađuje jezik onih koji ne samo pomoću jezika ne iskazuju istinu već je njime vešto skrivaju, tada se može smatrati da je poništen i smisao stvaralačke prakse jezika. Pojedinač se ne usuđuje na alternative izvan onih koje prihvata „masa”, jer za njihovo prihvatanje nije potreban ni najmanji intelektualni napor, niti duhovna radoznalost. Čovekova potreba, a i sposobnost, da i preko jezika izrazi unutrašnje strane svoga života, ozbiljno je dovedena u pitanje njegovim pasivnim odnosom i prema mogućoj jezičkoj selekciji i prema jezičkom stvaranju. Tu, onda, razume se, nema ni govora o istraživanju jezičkih mogućnosti, njegovih zakonitosti i nedoumica. Iza toga se kriju nekreativnost individualnog i društvenog opredeljenja, politički pasivizam, nedostatak demokratskog duha.

Krhkost čina imenovanja trebalo bi tražiti i u podeljenosti čovekove egzistencije (*homo duplex*) i u birokratskom nedelatnom duhu i u ideološkoj (zlo)upotrebi čoveka. Svakako je izazovna opaska Rolana Barta da jezik „nikada nije dužan”, ali je još neočekivanije mišljenje koje obrazlaže Đakomo Devoto (Giacomo Devoto) o tome da je jezičko otuđenje „najkarakterističnije otuđenje našeg vremena”. Ozbiljne teškoće nastaju onda, kao što zapaža Ludvig Vitgenštajn (Ludwig Wittgenstein), kada se jezik „obručuje u prazno” (*leerläuft*) i kada „praznuje” (*feiert*) umesto „da radi”. F. Rosi-Landi, koji posmatra jezik kao sastavni deo društvenog života, posebno analizira otuđenje jezičkog rada čitavog područja „društvenog procesa jezičke proizvodnje” u kome se čovek pojavljuje kao „zupčanik”, kao „glasnogovornik”, kao „ponavljač” i kao „žrtva” tog procesa. Ako se ovome doda autorova opservacija da su se čovekovi „vlastiti proizvodi” uklopili u sistem što je „nad njim i protiv njega”, onda postaje jasnije i njegovo uverenje da nije moguće objasniti jezičko otuđenje ako se prenebregnu drugi „tipovi” otuđenja. Posle ovakvog viđenja jezičkog otuđenja postaje nezaobilazan Rosi-Landijev zaključak da je upotreba jezika „samo prividno slobodna”. Ako bismo se priklonili pokudi jezika nezavisno od društvene i ljudske stvarnosti, to bi ličilo na „kritičara” koji grdi čovekovu senku, a ne čoveka sâma.

Jezik koji nastaje izvan i ispod mogućnosti imaginacije stvaralačkog i govornog subjekta, postaje sâmo otuđen, baš kao i njegov subjekt. Taj jezik ostaje bez smislenog dejstva, bez moći da modifikuje fetišizirane oblike ljudskog bivstvovanja. Samim tim što ništa ne menja, jer je pritisnut silama tog fetišiziranog sveta, njegova vrednost je ozbiljno ugrožena, njegov smisao

osporen. A otuđene reči, *čovekovi dvojnici*, teško mogu u našem vremenu da se ne pretvore u brbljanje, čak i kad su potpuno mrtve. Jezik odaje i područje ne-jezičkog, baš kao što područje ne-jezičkog odaje jezičku stvarnost. Skoro bi se moglo reći: jezik otkriva stanje u kome se čovek nalazi, situaciju koja ga određuje. Lako ćemo, zato, utvrditi da su se ponavljale iste reči zato što su se ponavljale iste misli. Kad nema novoga u mišljenju, nema ni svežine u jeziku. Kad je odsutno slobodno i neregulirano stvaranje, odsutan je slobodni i neukrotivi jezik. U stvari, horsko mišljenje nametnulo je obezličeni jezik. Tamo gde se mnogo priča, a ništa ne kaže — to je brbljanje. Gde se mnogo brblja, tu je malo ili nimalo mišljenja. U svom čuvenom delu *Sein und Zeit*, Heidegger pokazuje kako se slušanje i razumevanje „slepilo s brbljanjem” i kako brbljanje „opisuje široke krugove i poprma autoritativni karakter. Stvar je takva jer je tako rečeno” (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Hale, 1931, str. 168). Kao ne-duh koji se rasipa, brbljanje očigledno radi za ćutanje. A možda je to i prizivanje pravog govora i tako potrebnog zaborava. Izgleda, štaviše, da rasplinjavajuće brbljanje otkriva smisao ćutanja. Zato je i rečeno da filozofija jezika može da bude filozofija ćutanja. Vitgenštajn piše: „Ono što se uopće može reći, može se reći jasno; a o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti”. (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1960, str. 23). Izgleda da se ova ideja može naći u dosluhu s granicama jezika, ali i s onim što obično označavamo kao „prećutkivanje”, što nije isto što i silom ćutanje. Zato bi se „jezik ćutanja” morao identifikovati kao deo prakse jezičke celine i svega bivstvjućeg. Onaj koji nije spreman da bude „ovladan jezikom”, i jezikom ćutanja, taj ne može ni opstati u jeziku. Sâm jezik koji je nastao kao izraz otuđene društvenosti i ideologizirane društvene prakse ubrzo dospeva u polje duhovnog automatizma, u provaliju fraziranja. A fraza, kako kaže Krleža, „pretvara ljudsku riječ u ispraznost, osjećaje u kalupe, misli u glupe sheme”. Zato sistematsko proučavanje ljudske kulture, kao celine, iz istorijske i komparativne perspektive, neće moći zaobići analizu jezika kao oblasti društvenog i kao „konstitutivnog” faktora ljudskog. Tada bi se valjda jasnije videlo kako jezik deli sudbinu antropološkog i društvenog ekvivalenta.

Sadašnje siromaštvo jezika posledica je i promenjenih izvora jezičkog stvaranja. Dok je u prošlosti jezik nastajao u shematizovanom i velikoj meri otuđenom društvenom biću, sada su se pomerili jezički izvori prema vertikalnoj ravni društvene hijerarhije. Pritisak institucionalizovanih dominantnih jezičkih izvora doprinosi da se jezik homogenizuje i uniformiše pre nego

što je došlo do njegove stvaralačke selekcije i duhovne kristalizacije. Ovakvom stanju stvari, u velikoj meri doprinela su i sredstva javnog opštenja, koja su, pored ostalog, jednom veštačkom jezičkom standardizacijom nastojala da se, po svaku cenu, prilagode najširem auditorijumu. Zapaženo je da ovako dirigovano komuniciranje s dominacijom „odašiljača” i podređenošću „primaoca” poruke, ne ostavlja vremena da se razmišlja; ono ne pruža nikakve izgleda za uzajamnost, a ni mogućnosti da se primalac na originalan i individualan način izrazi. „Kulturna industrija” i masovna kultura vođe ka takozvanoj industrijalizaciji jezika i nameću obezličeni „masovni” govor.

Ako se pojedinačno u jeziku gubi, iščezava i nasilno transformiše onda moramo utvrditi sroptnosti između mistifikovanog društvenog života i individualne egzistencije koja je ozbiljno ugrožena. Podeljenost čovekove egzistencije, stvar izrazitog *homo duplex-a*, koji je veoma udaljen od celovite, neotuđive i harmonične ličnosti. Poraz ličnosti na veoma plastičan način izražava i sâm jezik. On sve više gubi svoju stvaralačku posebnost i intelektualnu nadmoć. *Homo duplex* ima svoje reči koje se bitno razlikuju ako su privatno kazane, od onih javno izgovorenih, društveno verifikovanih. Zato, kad učestvuje u javnom životu njegove reči, lišene unutrašnje postojanosti, ostaju slabašne i neuverljive. Ta podeljenost čovekove egzistencije lako se može empirijski pokazati. Način na koji čovek privatno govori i kako se iskazuje u javnosti obelodanjuje jednostavno dva različita govora jedne razlomljene egzistencije. Kao da ne govori isti čovek, kao da nije u pitanju isto biće. Pa se onda pitamo: šta je posredi? Zašto je došlo do usahnuća individualnog, personalnog, samostalnog, posebnog u jeziku, tamo u čovekovoju društvenosti? Moramo odgovoriti na to pitanje jednostavno zbog toga što ta raspolućenost javnog i privatnog u jeziku očigledno govori o raspolućenosti javnog i privatnog u društvenom životu. To znači: ako govorimo drugačije od privatnog u javnom životu, onda u javnom životu nosimo maske, pa je naš jezik deo te maske, deo naše skrivenosti, deo naše neizgovorljivosti. Čini se da taj društveni jezik, jezik *homodupleksa*, jeste jezik čoveka koji hoće da sakrije, još jedanput, ono što je po prirodi stvari, po prirodi ljudskosti, pomalo sakriveno, intimno, zatvoreno i prikrieno. Raspolućenost javnog od privatnog u jeziku ukazuje na momenat usahnuća individualno-duhovne i društvene moći reči. Prisustvo kulturnog, očekivanog, konvencionalnog, naivnosti, infantilizma i hladno trezne ciničnosti ostaje u okrilju društvene patologije. Tu podvojenost javnog od privatnog skoro da nimalo ne razjašnjava sosirovska opozicija između kolektivnog jezika (*langue*) i individual-

nog govora (parole). Nepomirljiva podeljenost društveno normiranog, javnog i individualizovanog, privatnog govora, suočava nas sa dva do kraja suprotstavljena jezička toka, koji bi trebalo da se uzajamno oploduju, umesto što se uzajamno osiromašuju.

U birokratskoj, jednoobraznoj i nedelatnoj praksi srećemo i birokratski jezik. U tom jeziku ne prepoznaje se samo kliše i rutina, već i *mrtvilo duha*, inercija, neinventivnost, mora statičnosti i dosada. Poznato je da birokratija prihvata i priznaje onu društvenu stvarnost koja je već osvojena, koja se može normirati. Ona neće da prihvati iskušenje traženja novog ni u domenu društvenog života, ni u domenu jezika, jer joj je igra s neizvesnošću i s neočekivanošću nepoznatog i strana i neprihvatljiva. Birokratiji ne smeta sopstveni anahronizam, sivilo konvencije, netvoracka i pasivna delatnost, obezličeno ponašanje, ali joj smeta rizik promene, duh drugoga i nepodmitljivost istine. Njoj je strana dinamičnost i raznovrsnost, a ne ceni ni ličnost ni stvaralaštvo. Prema tome, sve ono što donosi ličnost, što bi bilo stvaralačko u jeziku, bilo bi apsolutno suprotno duhu birokratskog mišljenja i birokratskog govora. Ona je nepoverljiva prema svemu što je drugačije od onoga što je već prihvaćeno. Strah od novog, od promene, strah od mišljenja, nateruje birokratiju da pribegne ostvarivanju postvarene jezičke forme, da prihvati gotove i očvrslе forme. „Govorne su forme postvarene, jer jedino posredstvom postvarenja postaju forme, te tako nadživljuju ono na što su se nekad odnosile zajedno s kontekstom u kojem su se na to nešto odnosile” (Theodor Adorno, *Žargon autentičnosti*, Beograd, 1978, str. 90). Tu se najduže i zadržavaju „stare reči” i stari rečnik, koje je život već prevazišao i odvojio od svog prvobitnog smisla. U birokratskim kavezima ne-duha sreću se samo posustale, istrošene i sputane reči. Tu se, ako se i prokrijumčari, svaka proživljena i živa reč brzo utapa u postvareni, ukrućeni i mrtvi govor. Birokratska javnost liči na bespogovornu naredbu ili na otrcane jezičke kalupe, a nerazumljivost na informativnu tromost i isprazni govor. Birokratska hijerarhijska struktura u svojoj zatvorenosti prema spolnjem svetu i otuđenjem međuljudskih odnosa, u kojima često više posreduju uloge (funkcije) nego ljudi, unutar institucije, predstavlja poraz ljudskog sporazumevanja. Hladnoća tog odnosa vidljiva je, pored ostalog, u njenom jeziku. Sporost pasivnog duha koji teži jednoznačnoj svodljivosti, okoštaloš normi nad životnim okolnostima, nadmenost i nekultivisanost (ne) moći — sve je to deo stila birokratije, a jezik kojim se ona služi samo je deo lavirinta u kome se mora zalutati. Taj lavirint ne trpi neočekivanu, nepredvidljivu, kritičku i spontanu govornu re-akciju.

Politički govor koga je osvojio duh „neprave svesti” i političke mistifikacije, nije mogao izbeći mnogostruka ideologijska otuđenja. Ohola, vidljiva ili perfidna, skrivena direktivnost, uz „sistem zvaničnih verovanja” i diktat prikrivenog interesa, stvara sterilan, nametljiv i izobličen jezik. To je jezik koji više nema svoju dušu. Ostajući u okviru postojećeg, bitno neistorijskog, najčešće se *javni govor* pretvara u *javni monolog*. Takav javni govor ili javni monolog oblikuje se u *javni monopol*. Monopol prati moć nad drugima, ispoljavanje fragmentarne nadmoći i govor institucionalizovanog autoriteta. Taj ozvaničeni autoritet nije uvek ni revolucionarni autoritet, ni autoritet mišljenja. To je već društvena pozicija u kojoj je važnije ko govori, nego šta govori. Zato je i razumljivo što se takav govor našao u području takozvanog „negativnog duha”. Ostvaren kao mutna mogućnost, kao mogućnost čiji je „jedini sadržaj obmana”, kako bi to rekao Teodor Adorno, takav govor nije ništa drugo do „oblik ne-istine”, to jest ne-istina sama. „Govor kao sistem znakova već svojim pukim postojanjem unaprijed u sebi odražava sve što je društvo proizvelo te brani to društvo vlastitom formom prije svakog sadržaja” (Theodor Adorno, Isto, str. 89). U svakom totalitarnom društvu teško bi bilo identifikovati mogućnosti jezičkog znaka unutar jezika sama. Nasilje političkog praksisa instrumentalizuje biće jezika, poništava njegovu autonomiju, njegovu jezičku igru. Jezik, u stvari, sledi i podržava politički kontekst.

U delu *Dijalektika prosvetiteljstva*, Maks Horkhajmer (Max Horkheimer) i Teodor Adorno, međutim, pokazuju kako jezik postaje „više od pukog sistema govora” i kako simboli „poprimaju izraz fetiša”. Rastvaranje i razbijanje istine, oni vide u neizbežnom razdvajanju znaka i slike. Otuda je razumljivo što reč „smije samo označavati a ne smije više značiti”. Ovi autori pokazuju da tamo gde je jezik apologetski „on je već korumpiran” jer propaganda ga pretvara u „instrument, polugu, stroj”. Kada analizira „jezik totalnog upravljanja”, Markuze pokazuje kako dolazi do toga da magični, autoritarni i ritualni elementi „prožimaju jezik i govor”. On ukazuje na neistorijski karakter „funkcionalnog jezika” i „funkcionalnog rasuđivanja”, kao sredstva „koordinacije i subordinacije”. Markuze piše o tome kako „jezičko ponašanje blokira razvoj pojma”. Unificiran funkcionalni jezik je nepomirivo antikritičan i antidijalektičan. U njemu operacionalni i bihevioralni razum absorbira transcendentne, negativne, opozicione elemente uma. (*Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo, 1968, str. 101). Ritualno autoritativni jezik prate tehnika manipulacije i kontrole. „Sama ritualizacija nadvladava jezik koji pokušava dozvati u svijesti izvornu istinu i očuvati je” (Isto, str. 105).

Otuda je razumljivo što su promene u jeziku „paralelne” s promenama u političkom životu.

Tamo gde je revolucionarni praksis posustao, tamo gde je on ostao i opstao uz pomoć dominacije, hijerarhije i moći, tamo je i jezik doživio svoju degradaciju. Totalitarna društva staljinističkoga tipa nametnula su instrumentalistički i pragmatiski duh jezika. „Staljinizam je stvorio obrasce i topose ideološkog govora u kojima uočavamo slijedeća osnovna obilježja: mitologizaciju pojmova kao što su narod, masa, partija, napredak i sl.; manikejske podjele i sumarna vrednovanja (s jedne strane sve je pozitivno, s druge negativno); ritualno hvaljenje vlastitih postignuća (litanijski stil); prikrivanje nedostataka i neuspjeha iza uopćenih formulacija (nedostaci su po pravilu nepartikularizirani); katehitičko pozivanje na autoritet (hijerarhijski i općenito nerevolucionarni tip autoritarnosti); s jedne strane neproblematičke i optužiteljske kritike, a s druge infantilizirana autokritika koja odaje potpuno potčinjavanje individualnosti ideologiji; u svemu tome *repetitivnost zamenjuje izvornost*”, piše Predrag Matvejević (*Marksistička misao*, 4/77). Mitološki duh formalizovanog ideološkog mišljenja vodi do kliše-jezika i neopozivog „etiketiranja”. Etiketa i bezpogovorna naredba oporiču i političku slobodu i slobodu jezika. Očigledno, u ovakvim društvenim okolnostima jezik označava neprirodnu sliku stvarnosti. Jezik je tu i došao da potpomogne tu iskrivljenu i stvarnosti neprimerenu sliku. Taj jezik ima nečeg nadindividualnog, religijskog, nečeg što je nedodirljivo, skoro božansko. Autoritarnu društvenu situaciju prati gluma autoritarnog jezika i logika nemoćne Moći. Ideološki monologizam i represivni duh Zakona podupiru „politički plašt” totalitarnog društva, koga prate, bez izuzetka, svevažeće norme, dirigovana pravila, prenapregnute „igre”. U stvari to više i nije igra, jer je ostala izvan dijaloške uzajamnosti i izvan slobodnog igrokaza. Sve to prati do automatizma prilagođen i poslušan jezik, jezik koji, štaviše, imenuje i pre izricanja označenog, pre ikakvog razumevanja istine. „Autoritet se Zakona ‚zbiljski’ temelji na automatizmu ‚navike’, na ‚traumi’ suočavanja s ne-smislenim označiteljem-gospodarom, označiteljem-bez-označenoga kojemu je subjekt podvrgnut: ‚traumatsko’ je upravo iskustvo označiteljskog ‚automatizma’, koji teče ‚sam od sebe’, bez oslonca u razumijevanju-smisla. Ta je ‚trauma’ naknadno ‚krpana’ s ideološko-imaginarnim doživljajem ‚smisla’ Zakona, s utemeljivanjem Zakona (u pravičnosti, mudrosti, dobroti itd.), koja zamagljuje njegov ‚iracionalni’ bezdan”. (Slavoj Žižek, *Theorija*, 1—2/82). Svejedno da li Zakon nagrađuje ili kažnjava da li dogmatska ideologija pohvaljuje ili kudi — nezaobilazna je represija nad govorom i „ubistvo” jezika.

Sve više se govori o krizi jezika. Ipak, čini se da se tom pitanju ne prilazi dovoljno smisleno i celovito. Ako se i prihvati i veoma rašireno mišljenje o jezičkoj krizi, morao bi slediti i odgovor na pitanje: zašto je došlo do te krize? Hans Eggers, jedan od plodnih savremenih istraživača jezika, u pokušaju da pronikne u dramu ljudskog sporazumevanja u savremenom društvu, ističe da ne postoji kriza jezika nego kriza međuljudskog odnosa i kriza čoveka. „Sporazumevanje, i jezičko sporazumevanje — piše on — mnogim je okolnostima danas otežano, a u krajnjim slučajevima gotovo i onemogućeno. Ali uza sve krize jezika nema. Kad bi nam bilo jasno kakav fin instrument posedujemo u našem modernom jeziku, i kada bismo naučili njime rukovati kako to dolikuje, što znači kada bismo pri upotrebi jezika dolično uzimali u obzir i sugovornika, tada naš suvremeni jezik ne bi bio ni bolji ni lošiji no što je bio u doba naših klasika, no što je to bio od pamtivijeka. Stilu našeg vremena pečat daju druga izražajna sredstva. Poslužimo se njima sa znanjem prave mjere i uzimajući u obzir nagovoreno „ti“, pa ćemo se uspjeti sporazumjeti jednako tako dobro kao i pred stotinu ili tisuću godina. Ne uspije li to, tada nije u pitanju naš jezik, u pitanju smo mi sami” (Gadamer, Hörmann, Eggers, Isto, str. 49). Ako je čovek „bez značenja”, onda postaje jasnije kako je i došlo do toga da „skoro Jezik u tuđini izgubismo”, kako je to Helderlin pevao.

Jezik koji neće da podlegne iskušenju demona neumorne ustrajalosti i uspavanosti ne bi smeo da bude u zavadi sa stvaralačkim nespokojem, sa poricanjem dovršenosti, konačnosti, sa kritičkom svešću i domenom sumnje. Jednostavno, jezik mora da se neprekidno suprotstavlja sterilnom birokratskom duhu i dogmatiziranom puritanizmu. A to da li će jezik biti organon duha i temeljni elemenat duhovne stvarnosti, najviše zavisi od samog razvoja i delotvornosti ljudskog stvaralaštva i čovekove slobode.

FILIP MALRIJE

IDENTITET

POJMOVI I KONCEPCIJA*

Simpozijum**) *Stvaranje i potvrđivanje identiteta*, koji je na inicijativu Pjera Papa održan 1979. u Tuluzu, doživeo je veliki uspeh. Oko problema identiteta niču brojna pitanja i nakon čitanja sto šezdeset objavljenih radova vidimo da se ta pitanja grupišu oko nekoliko osnovnih tema:

1) Postoji *lični identitet* — afirmacija stalnosti, koherencije, jedinstvenosti. To je jedna konstrukcija. Polazeći od čega i kojim instrumentima se ona gradi. Da li je to telo, bliski modeli i jedinstveni događaji u koje oni uvlače individuu, harmonične ili konfliktne grupe kojima jedinka pristupa, predstava koju ima o svojoj prošlosti, o svojoj budućnosti?

2) Ovaj proces „identizacije“ izaziva brojne aktivnosti kod subjekta, nesvesne ili delimično nesvesne procese kao što je identifikacija sa jednom osobom ili grupom, svesne procese kao što su vezivanje, suprotstavljanje, poređenje, vršenje izbora, procena sopstvenog ili tuđeg iskustva... Kako se odvija ovaj proces personalizacije, to jest ceo taj niz aktivnosti i poduhvata kome čovek daje smisao time što zajedno sa ostalima stvara jedan sistem vrednosti?

Jedinka stvara svoj identitet uvek u složenom sistemu odnosa sa grupama. Ovde se pojavljuju brojni problemi:

3) Od čega se sastoje kolektivni identiteti — etnički, kulturni, regionalni, nacionalni, profesional-

*) Philippe Malrieu, *Identité: des notions au concept*, *La Pensée*, 1982, № 266, Mars—Avril.

**) Saopštenja sa ovog simpozijuma objavljena su u dva toma: *Kolektivni identiteti i društvene promene* / 456 str. prilozi objavljeni u tom tomu označeni su s I / 7 / , i *Lični identitet i personalizacija* / 412 str. prilozi objavljeni u ovom tomu označeni su s II / , Tuluz, 1980.

ni, socijalni (klasni), religijski...? Koliko je učešće jedinke u njihovom formiranju? Šta određuje da im jedinka prilazi, da ih menja?

4) U kojoj meri je ovaj lični identitet određen kolektivnim identitetima koji su postojali pre njega, koji mu nameću okvir u čijim granicama on jedino i može da se afirmiše kao takav makar on to i negirao?

5) Sukobi između kolektivnih identiteta su neizbežni i oni uvlače jedinku u prave identifikacione drame. Gde je poreklo ovih sukoba, kako im se jedinka suprotstavlja? Ovo u stvari znači pitati se o vlastitom učešću u istoriji.

6) Identitet se *izražava* i taj izraz je jedan momenat njegove individualne i/ili socijalne konstrukcije, kao i u jeziku, gestovima, u literaturi i umetnosti. Šta to znači izražavati se kao identično biće?

7) Konačno, kroz gotovo sva saopštenja provlači se pitanje: kako može da se izgubi identitet? Takođe: zar ne postoje oblici identiteta koji nose sa sobom opasnost otuđenja za grupu ili za individuu? U tom trenutku simpozijum se suočavao sa problemom porekla i *praktičnih* konsekvenci postavljenih problema.

Ovaj simpozijum je bio interesantan zbog dve stvari: obilja suprotstavljenih hipoteza o konstrukciji identiteta i epistemoloških indikacija ovih hipoteza.

Epistemološka polazišta

U istraživanju nailazimo na kontradiktorne tendencije, što je karakteristično za trenutno stanje u društvenim naukama.

U prvom redu razvoj socijalne psihologije je uticao na to da se stavi naglasak na socijalne dimenzije ličnog identiteta, kao i na ulogu motivacija, predstava, procena pojedinaca u procesu konstrukcije kolektivnih identiteta. Uzmimo nekoliko primera: kada se govori o „ličnosti“, autori koji se bave adolescencijom ili starošću ili oni koji se bave uticajem pedagoških modela, ističu da je „stvaranje identiteta delimično proces uslovljen kulturom“ (Mussen), da je potrebno „dublje proučiti uticaj društveno-ekonomskog položaja na stvaranje pojma o sebi“ (L'Ecuyer), da „socijalno, daleko od toga da se svodi na pripadanje grupi, predstavlja konstitutivni elemenat identiteta za koji se može reći da je po prirodi socijalan“ (Rodriguez-Tome, Bariaud), da ukoliko „lični identitet ne može da se svede na zbir ili rezultantu socijalnih identifikacija“ on ima u „velikoj meri osobine koje su rezultat kognitivne

integracije informacija koje jedinka crpi iz društvene sredine" (Codol).

Istovremeno, neki sociolozi ili socijalni psiholozi umesto da ističu činjenicu da grupni model spolja oblikuje težnju i predstavu identiteta (kao što bi to mogao biti slučaj sa sociolozima s početka ovog veka) — stavljaju u prvi plan psihičke procese, lične konflikte koji određuju pripadanje grupi - kolektivni identitet, njegovu stalnost i usmerenje — ili suprotstavljanje grupi. Na primer, uticaj prošlosti pojedinca u potvrđivanju identiteta njegove grupe, što se naročito vidi u studijama o međuetničkim konfliktima kod migranata (Devos), kod koloniziranih, u dijasporama, kod zahteva za regionalnim autonomijama. Često se pominje hipoteza o mehanizmima odbrane čija se geneza proučava u podeljenoj porodici, u konfliktima u školi, kod osećanja otuđenosti koje nastaje pri poređenju dominirajućeg, većinskog društvenog subjekta sa manjinskim.

S druge strane, u jednom na izgled suprotnom smislu, infrastruktura identiteta, pre svega ličnog ali ponekad i društvenog, traži se u nekoliko osnovnih psihičkih procesa. Kroz ovu tendenciju naglašavaju se antagonistički aspekti „društvene povezanosti” i to polazeći prvenstveno od komunikacije između dva ili tri elementa (dijadična ili trijadična komunikacija).

Ovu tendenciju zastupalo je, naravno, nekoliko psihoanalitičara — učesnika simpozijuma. Tako, Gijemin obrađuje ulogu agresivnog ponašanja u stvaranju identiteta kao pokušaja regulisanja agresivnog ponašanja, a Levin govori o korenima identiteta u protoistoriji uglavnom nesvesnih odnosa između roditelja i dece. Međutim, i psiholozi kognitivisti, kao Kodol, pokušavaju da definišu kategorizaciju koja je u osnovi prepoznavanja različitosti, osobenosti svoga ja (vidimo njegovu formulu: *svaka socijalna kategorija je pre svega kognitivna kategorija*), a valonijanci, kao Zazo, pokušavaju da definišu dijalektiku spoljnog i unutrašnjeg, percepcije i predstave koja je u osnovi identiteta kao svesti o sebi. U brojnim saopštenjima analogne orijentacije naglašavalo se učešće imaginarnog u konstrukciji identiteta. Ovoj struji pridružuje se i shvatanje o ulozi koju svest o smrti ima u stvaranju (putem sećanja i projekata) veze između raznih momenata života.

Na simpozijumu se tako identitet proučavao na dva nivoa. Neki su proučavali određene istorijske situacije, velika otuđenja naše epohe i pokušaje da se ova prevaziđu — drame kolonizacije između kultura, raspadanje tradicionalnih identiteta zbog novih tehnika. Drugi su izgleda tražili osnove stvaranja identiteta u univerzalnim mehanizmima.

Dakle, moglo bi se pretpostaviti da će se učiniti pokušaj jedne kombinacije, ova dva pristupa kao u kulturnoj antropologiji, to jest da se pretpostavi postojanje jednog dubokog, skrivenog identiteta kojim bi rukovodili ovi mehanizmi dok bi socijalne i kulturne krize uticale na njegove spoljne promene.

Čini nam se da ova kombinovana koncepcija nije preovladala na simpozijumu. Umesto toga videli smo — a to možda više obećava — da se iskristalisalo jedno shvatanje o postojanju određenih nivoa u stvaranju identiteta, da se na svakom nivou odvijaju posebni procesi i da postoji određena razmena među tim nivoima.

Da vidimo nekoliko primera.

Ono što u dubini uređuje osećanje identiteta uprkos promenama tokom rasta to je organizam sa svojim polom. Organizam, međutim, igra ovu ulogu samo u sklopu sa gestovima identifikacije koje pojedinac nauči u odnosima sa sebi bliskim osobama, pa onda u većim grupama u koje je uključen. Tako, govoreći o ulozi pola, Z. Kami može da kaže: „Geneza identiteta pola je samo stvar biološkog razvoja i međuljudskih odnosa; nju možemo shvatiti samo u društvenom kontekstu. Mnogo više od prirode, kultura određuje svakome modele razvoja, vrednosti koje treba postići, vrednosti koje treba poštovati” (11, 63).

Ukoliko se radi o ulozi prvih interpersonalnih odnosa u genezi identiteta, *identifikacija* bi se mogla pojaviti kao „duboki” proces. To na primer pokazuje J. Levin (11, 43) koji opisuje niz sukoba sa kojima se dete suočava u odnosima sa svakim roditeljem, međutim, a to je ono što daje originalnu crtu njegovom saopštenju u odnosu na uobičajene psihoanalize, on određuje izvesne socijalne aspekte otpora prema identitetu: nepoznavanje detinje potrebe za izražavanjem od strane vaspitača, davanje većeg značaja učenju no afirmaciji identiteta, što je posledica „dehumanizovanog socijalnog poretka”.

Sa svoje strane P. Tap (11, 44) pokazuje da se identifikacija obavlja kroz procese koji su različiti u zavisnosti od društvenih celina koji je organizuju — stopljenost sa sredinom u prvoj godini, suprotstavljenost drugome praćena ambivalencijom, poduzetnost u ovladavanju tehnikom kada detetu ova postane dostupna, razmišljanje, stvaranje kategorija kada socijalno poređenje postane moguće — i razrađuje sliku na kojoj se uočava paradoks identiteta: postati ja time što se postaje neko drugi.

Da li je reč o stvaranju identiteta učenjem društvenih uloga? Brojna saopštenja koja govore o stvaranju *sociusa* pokazuju da je ono usko vezano

ne samo za bliske modele već i za najšire društvene grupe i njihove krize. Tako P. Paoliki (11, 7) pokazuje kako nezaposlenost i nedostatak demokratskog života razvijaju asocijalnost marginalaca i jednu ideologiju zasnovanu na činjenici da su isključeni iz donošenja društvenih odluka.

Što se tiče *socijalnog identiteta* — ja sam seljak, Jevrejin, Oksitanac, ateista... — on se ne stvara toliko impregnacijom i sticanjem navika u bliskim grupama koliko učešćem pojedinaca u krizama globalnog društva: bilo da su ekonomske, socijalne ili ideološke ove krize navode pojedinca da krene u potragu za grupom u kojoj bi njegovo delovanje imalo smisla. Krize koje se imaju u vidu kod takve analize su prevashodno krize prouzrokovane kontaktima civilizacija (evropske i arapske, crnačke, američkih Indijanaca i dijaspore (jevrejska, jermenska). Međutim, tada izgleda da kolektivni identiteti nisu entiteti, celovite datosti: oni postoje zahvaljujući prijanjanju raspetih, rastrzanih jedinki u potrazi za svojim identitetom. Ovo prijanjanje (A. Baudion-Broye, B, Gaffie, 11, 35) je izraz protesta protiv sakaćenja koja nastaju kao posledica kontradikcija u samim institucijama i izražava se time što pokreće proces poređenja na tri nivoa (ja u sadašnjosti, ja u prošlosti, ja sa modelima, ja sa raznim socijalnim strukturama). Kulminacija tog procesa ogleda se u projektu društvenog prestrukturiranja.

Dakle, česta je ideja da ne treba oštro i rigirozno suprotstaviti duboke, strukturalne procese i one koje su plod okolnosti. Ne postoji upravo jedna psihička struktura identizacije koja bi bila u osnovi kulturnih manifestacija identiteta. Jedna od zanimljivosti simpozijuma bila je u tome da je pokazao — a da svest o tome nije bila uvek prisutna — kako psihički procesi za koje se zna da učestvuju u stvaranju identiteta nalaze u socijalnim odnosima i *objekte* oko kojih se identitet gradi, i *instrumente* neophodne za njihov razvoj i *poreklo* svog stvaranja i svojih preobražaja. Ovaj pojam kružnog toka individualnih i kolektivnih identiteta je epistemološki plodan: označava potrebu da se prevaziđe rascep između psihologije i sociologije. On ide u smislu istorijskog materijalizma: ljudi stvaraju istoriju — stvaraju i razaraju strukture kolektivnog identiteta — u funkciji potreba, želja, saznavnih aktivnosti, projekata, što ne proizilazi samo iz ranijih struktura već i iz kriza kroz koje ove prolaze. Ali kako nastaju te krize? Kako ih jedinka doživljava? Koje su te razne strategije, izmišljene ili preuzete, kojima jedinke konstruišu nove identitete?

Na simpozijumu je bilo raznih odgovora na ta pitanja. Razlike među njima na planu kolektiv-

nog i na planu individualnog razmotrićemo na osnovu nekoliko primera.

Kolektivni identiteti

Kako se jedna grupa potvrđuje u svom jedinstvu i svojim razlikama? Odgovori se razlikuju u zavisnosti s jedne strane od prirode grupe a s druge, od teorijskih i praktičnih postulata i istraživača. Vidimo primer *etnokulturnih i nacionalnih identiteta*. Odgovor se takođe može često naći kroz pojmove *predstava o grupi*: identitet označava „organizovani skup predstava, znanja, sećanja koji omogućuje da članovi jedne grupe ili drugi prepoznaju samu tu grupu ili jednog njenog člana” (J. Aluš-Benajun 1, 18). Ovaj skup predstava je normativan: „O tome odlučuje grupa” (G. Grangijom 1, 20) pa se onda stiču razni načini na koje grupa nameće svoju odluku. Radi se o nametanju jedne kulture putem obrazovanja. U tom slučaju se ističe jedan vid kulture. Čas se ističe uloga religije (povodom arapsko-muslimanskog identiteta: A. Morabia 1, 32), čas uloga jezika (J. P. Žardel 1,38, povodom kulturnog identiteta na Antilima, i brojna druga saopštenja koja govore o kolonizaciji: J. Simon i A. Ez. Zaher 1,50, A. M. Gogel 1,74), čas uloga ideologija koje učestvuju u procesima socijalizacije i čiji je cilj da „podstiču jedinku da se konstituiše kao jedinstven subjekt” (M. Bekombo 1,5, povodom obrazovanja u crnoj Africi) dok se istovremeno traži od nje da se potčini pravilima grupe.

U saopštenju M. Zavalonija (1,44) nalazimo osnovne karakteristike (i teškoće) koje odlikuju ovaj pravac istraživanja, njegovu tendenciju da stavi naglasak na društvene predstave. Da bi se definisao društveni identitet ovaj pravac predlaže popis „predstava koje ima jedan subjekt o svojoj grupi kao i o identitetu drugih”; te predstave se kategorišu po semantičkom principu zavisno od njihovog sadržaja, vrednosti, mogućnosti da motivišu. . . Ovakvo istraživanje „privremeno stavlja u zagrađe objektivnu sredinu i usredsređuje se na strukturu unutrašnje sredine kao sadržaja dugoročnog pamćenja”. Bez obzira na važnost ovako predstavljenog načina deskripcije postoji opasnost da se zapostave pitanja koja povlači za sobom geneza unutrašnje sredine u svojim razmenama sa „objektivnom sredinom”, u njihovom neslaganju, u posredovanju nesvesne „sredine”.

Tu je opasnost od onoga što bismo mogli nazvati „predstavnim psiho-sociologizmom” čiji se izvori nalaze pre svega u dirkemovskim teorijama kolektivne svesti.

Slična opasnost pretili i jednoj drugoj struji takođe psihologističkoj i koja ističe afektivne procese, odbrambene mehanizme koje pokreću društvene krize.

A. Turen (dva lica identiteta 1. 3) razmatrajući krize država ili društvenih grupa plemstvo, kler, treći stalež) tvrdi: „Danas se treba osloboditi predstave o društvu, ... svake slike koja bi predstavljala identitet društvenog života, i priznati da je društvena stvarnost, daleko od toga da predstavlja jednu suštinu, jedan duh ili volju, — samo krhki rezultat... skup raznih društvenih odnosa... koji dovode do sukoba, pregovora ili kompromisa.” O tako relativizovanom identitetu može se misliti samo u funkciji kriza koje ga izazivaju: u pojmovima odbrambenog ponašanja (regionalni pokreti, sekte, fašistički ili nacistički nacionalizmi, pokreti za ravnopravnost polova, populizmi koji se suprotstavljaju spoljnim pritiscima) ili u smislu ofanzivnog ponašanja pokreta koji žele da dominiraju promenama suprotstavljajući se ustanovljenim društvenim pravilima (na primer — ekolozi, feministi).

Jedno takvo shvatanje vodilo bi do funkcionalističkih ideja; po njemu kolektivni identitet je sredstvo koje služi da se pojedincima koji mu pripadaju obezbedi više ili manje realna ravnoteža. Kazaće se na primer da je u afričkim društvima pojedinac rastrzan između raznih divergentnih mogućnosti identizacije: on „postaje središte u kome se odigravaju razni sukobi identiteta... neusklađenosti ciljeva filozofije razvoja i ciljeva... tradicionalnih društava”. (N. S. Agblmanjon 1,15). Ti sukobi izazivaju strah i agresivnost (H. N. Nkaya 1,22) koje pojedinci pokušavaju da izbegnu na razne načine, u zavisnosti od svog društvenog položaja. Jedni ponovo potežu tradicionalni identitet nasuprot načinu života koji im predlaže Zapad, jedni se okreću pseudo-obnoviteljskim mitovima raznih sekta, a neki proriču utopijsku budućnost jednog naroda i time negiraju prave sukobe (H. Urbano 1,23)

Prilikom ispitivanja afektivnih izvora afirmacije identiteta, mnogi autori su podvukli ulogu *imaginarnog*. Imaginarno se pothranjuje kolektivnim sećanjem u koje, naravno, sinkretički unosi teme iz sadašnjosti ili iz drugih civilizacija. Tako, crnački identitet u SAD meša modele vladajućeg društva i sećanja iz doba robovanja (E. Marienstras 1,26). Isto tako Jehovini svedoci u svom mitu negiraju istoriju, pa tu negaciju vezuju za negiranje društvenih događaja koji su ih naveli da pridruže sekti a da toga nisu svesni (M. J. Sore 1,56).

Imaginarno kao instrument traganja za identitetom nalazi se na više nivoa i to u zavisnosti od kolektivnog identiteta koji se traži, u zavisnosti od načina na koji ga znanjem i racionalnim razmišljanjem tumačimo, nalazi se u raznim oblicima društvene prakse:

Nekoliko primera:

— Kod manjina etnički identitet se gradi kao suprotnost identitetu drugih, postupkom projekcije kojim se identitetu drugih pridaju negativne osobine (D. de Vos 1,4; Mišel Ru 1,27) i to je najčešće i odgovor na diskriminaciju čije su žrtve pripadnici manjine.

— Da bi sačuvali svoj identitet, grupe kojima pretila asimilacija stvaraju utopijske programe u kojima se brišu unutrašnje razlike a ističe sve što ujedinjuje: tako se u Kvebeku ponekad naglašava značaj komunikacije nauštrb društvenih i ekonomskih problema, pa se na komunikaciji zasniva „san o egalitarnom društvu” (C. Filto 1,28); na sličan način u Južnoj Americi koristi se povratak izvorima i oslanjanje na motive predaka da bi se od kulture stvorilo oružje za borbu protiv otuđenja koje donosi imperijalizam.

— Francusko seljaštvo, iako učestvuje u praksi kapitalističke ekonomije, u modernističkoj „logici”, stvara sebi neki nestabilan identitet time što se u svakodnevnom životu drži tradicionalnih vrednosti (M. H. Sule 1,36).

— U gradovima mesne zajednice se pojavljuju kao nosilac autentičnog društvenog života. Kroz društveni život one uvode identitet zajedništva koji u stvari doprinosi „uvođenju novog saveza među klasama koji je potreban monopolističkoj buržoaziji” (C. Berlinger 1,41).

— Država hvata i orijentiše nacionalne težnje razvijajući kulturu sa unifikatorskim pretenzijama; mada se trudi da tu kulturu prikaže kao sopstveno opravdanje, ona ne može da uklopi u nju sve nacionalne vrednosti, a jaz koji se stvara između države i nacionalnog identiteta diskvalifikuje državu i izaziva krizu (A. Perez-Agot 1,53 povodom Euzkadi).

Sva ova izlaganja o kolektivnim identitetima podvlače ulogu ideologija u njihovom stvaranju; istu ulogu imaju i jezičke tvorevine. Međutim, ukoliko se ovo stvaranje identiteta stavlja u određen odnos sa krizama koje su uzroci konflikta, analiza svega toga retko uzima u obzir ekonomske i političke aspekte, dijalektiku između razvoja proizvodnih odnosa i ideologija.

Ovu dijalektiku je dobro uočio R. Peh (1,37). On pokazuje da se grupni identitet vinogradara sa juga stvara na više nivoa, kroz solidarnost u radu i kulturi Langdoka, kroz solidarnost u suprotstavljanju — trgovini, državi, drugim seljacima; „vinske krize” vezane za razvoj kapitalističkog društva izazivaju, traže прибежиште u ideologijama (socijalnim, oksitanskim) čiji izraz i praksa (zadruge, oksitanski jezik, manifestacije) pokazuju formulu identiteta u razvoju.

Ove analize bi se mogle uopštiti. Ako je tačno, kao što naglašava F. Moren (1,33), da rekonstrukcija kolektivnih identiteta u celom svetu proizilazi iz poremećaja koje je izazvao „zapadni sistem vrednosti“, može li se zaboraviti to da se te „vrednosti“ pojavljuju svuda posredstvom tehnike i proizvodnih odnosa koji se uvode u kapitalističkom društvu i to jednom alternativnom igrom nasilja i zavođenja. Usled toga, *kako u evropskim tako i u svim ostalim društvima* dolazi do ogromnih pomeranja identiteta, kako kod evropskih seljaka koji su primorani na seobe i migracije tako i kod Indijanaca sa Anda, i afričkih naroda. Tako se javlja gubljenje korenova što je izvor anksioznosti i koje vladajuće klase pokušavaju da iskoriste, ne bez uspeha, predlažući „vraćanje“ na stare, izgubljene identitete.

Tu se obavlja, na različite načine, u zavisnosti od društvene klase, religije, porodičnih i društvenih tradicija raznih naroda, jedan ogroman ideološki trud čiji je cilj „re-identizacija“. Tu se koriste još uvek žive stare vrednosti — vezanost za jedan jezik, za zemlju, za jedan kult, osećanje etničke pripadnosti, istorijski dug jednoj zajednici, opštenje sa božanstvima — sve to prilagođeno novim okolnostima.

Zahtev za kolektivnim identitetom je rezultat jedne dijalektike na tri nivoa: dijalektike između kriznih društveno-ekonomskih procesa i ideologije preobražaja, između novog i starog, između jedinke (tačnije *subjekta*) i grupe.

Prvi nivo: kriza proizvodnih odnosa kida porodične veze, saradnju, kulturnu razmenu (pomislimo samo na naše razjedinjeno seljaštvo osuđeno na usamljenost, na gubitak kulture, ili na Kanake ili Indijance iz Amazonije). Ova razjedinjenost je vrlo pogodno tle za razna sanjarenja o ponovnom uspostavljanju izgubljenog jedinstva, o povratku u prošlost, za pristupanje raznim sektama koje obećavaju pripadništvo elitnoj kasti, ili političkom projektu koji se zasniva na filozofiji... Znači dakle da, zajedno sa brojnim autorima, treba dati mesto imaginarnom, ali ovaj pojam je danas žrtva jedne ideološke inflacije: treba analitički razmotriti tri tipa okolnosti pod kojima se imaginarno javlja: društvene krize koje stvaraju kolektivan strah: ideologije, spoljne ili unutrašnje koje daju nadu; političko angažovanje pojedinaca koje im daje osećanje sigurnosti. To je identitet shvaćen kao *ujedinjavanje*.

Drugi nivo: ovo ujedinjavanje treba da obnovi veze sa trijumfalnom i radosnom prošlašću, ono zahteva stvaranje jednog sećanja, jedne prošlosti (v. M. C. Gošens 1,34). Ova prošlost se stvara na razne načine: jezikom, koji je za domoroce sredstvo da afirmiše sopstvenu originalnost u odnosu na stranca (npr. U Oksitaniji; G. Moran

1,78, ili Kataloniji: M. Sigan-Soler 1 75); književnošću i umetničkim stvaralaštvom uopšte; svetkovinama... Ovde se identitet pojavljuje kao kontinuitet, ali prošlost nije samo konzervativna, u tom sećanju postoji i težnja da se produži trajnost uspomena, da se ostane veran, *da se ne otudi*.

Najzad, *treći nivo*, nivo zasnivanja subjektiviteta — kao centra inicijative, razmišljanja, procenivanja — u intersubjektivnim odnosima.

Ukoliko prihvatimo da jedinka stvara svoje obrasce ponašanja koji vode stvaranju ličnosti, subjektivaciji, prihvatanjem ili odbijanjem u okviru ograničenih grupa, onda kidanje tih veza u okviru krize globalnog društva predstavlja osnovu za krizu ličnosti. Jedinka može da prevaziđe svoje strahove samo stvaranjem novih intersubjektivnih veza u cilju stvaranja, zajedno sa ostalim pojedincima koji su imali ista iskustva, jednog novog identiteta. Naravno oni će to činiti koristeći zajedničke „instrumente za ujedinjavanje”: u manjinskoj grupi to je jezik, u nekoj sekti to je mit, u političkoj organizaciji to je analiza društva. Kod konstrukcije kolektivnih i individualnih identiteta ima dosta uzajamnog prožimanja.

Lični identiteti

Kako pojedinac, koji svoju celovitost duguje pre svega svom organizmu, uspeva, *i pored toga* da deluje, da shvati sebe, da želi da bude autonoman centar: da kaže drugima a i samom sebi „ja”.

„Identitet ide kroz telo” kaže A. Anselen-Šucenberger (11,57), međutim, ukoliko ličnost ne vidi neki smisao u toj akciji, identitet se raspada, prestaje da bude inicijator te akcije: tada je otvoren put bolesti (rak, depresija, anoreksija).

Naravno, telo se menja tokom vremena i mnogi autori se bave problemom starenja u našoj civilizaciji. Oni ističu da osećanje da „čovek nije više ono što je nekad bio” zavisi u istoj meri od društvenih predstava koje pojedinac koji stari interiorizuje kao i od stvarnog fizičkog slabljenja. Te predstave su danas vrlo različite: ili se na često mistifikatorski način precenjuje treće doba (J. Y. Mersije 11,13) pozivanjem na narcisoidne vrednosti (J. Birust 11,16; P. Denu i A. Diran 11,19), ili se ide na zatvaranje u staračke domove sa svešću o sopstvenom porazu (M. Drul 11, 15).

Telo nije osnova ličnog identiteta, ono mu je samo instrument koji subjekt koristi na različitim nivoima svojih društvenih odnosa da bi uspostavio identitet koji mu je neophodan za te odnose ili, ako hoćete, koji subjekt gradi kao odgovor na konflikte u koje ga dovodi njegova

egzistencija sa drugima. Ovaj zaključak nalazimo u ekspezeima o percepciji sopstvenog tela kod deteta i adolescenta (R. Kanestrini i al, 11,59) ili, kod odraslih (L. Perel 11,62); ovdje je isključena hipoteza konstitucionalne predodređenosti (A. Žakar II, 22).

Ali kako se gradi identitet? U saopštenjima možemo naći tri glavna tipa odgovora.

Jedni podvlače značaj nesvesnih procesa „međuljudske veze” zasnovanih na napetosti identifikacije i odvajanja. Više saopštenja se odnose na psihoanalitičku koncepciju odnosa prema objektu koji, na anksiozan način, izaziva odbrambeno povlačenje. J. Gijomen (I, 42) smatra da je „identitet energija vezana jednom strukturom, skupom prepreka koje sprečavaju kontakt”: agresivna pobuna protiv invazije koju nad egom vrše „objekti” je jedna odbrana, ali ona mora biti regulisana da bi se sačuvala veza sa objektom — i da bi se istovremeno izgradio identitet. Međutim, moramo se setiti kao Levin (ranije citiran) da ova pobuna ima seksualni karakter. „Dete mora da inkorporira sopstvenu majku... da bi ga ta imaginarna majka posmatrala, da bi moglo da se razvije i da posmatra samo sebe”; zatim bilo da je dečak ili devojčica, ono mora da izgradi svoj seksualni identitet polazeći od prvobitnog prizora što je vrlo teška konstrukcija koja nalaže da dete prizna svoje rođenje i da zna da prevaziđe veze koje otuđuju. Dekur (II, 53) daje nekoliko primera za to osuđujuće funkcionisanje: narcisizam, donžuanizam, pokušaj da se smanji razlika među polovima, fantazmi gubljenja sebe u drugom, kao manifestacije izostajanja dijalektike između dela i celine, između tela i dijade koja se stalno obnavlja: majka dete, dva brata, dva prijatelja, ljubavni par, čovek i njegovo delo...

Jedan od doprinosa psihoanalize je to što je ukazala na dijalektiku koja je u osnovi traganja za identitetom. Ipak je potreban neki narcisizam, neki „libido prema sebi” kako bi to traganje krenulo. Međutim to svakako nije izvor. U sukobu između privlačnosti ka objektu, koja određuje razne oblike identifikacije, i straha da se čovek sâm ne izgubi, u suprotstavljenosti „želje (koja još nije kompulsivna) i straha (koji je već kompulsivan) koji se bore u čoveku” (Frojd) stvaraju se i osećanja razlike između sebe i drugih i traženje stalnosti, pokušaj da se prevaziđe privlačnost objekata, stvaranje sistema vrednosti — ideal o samome sebi — što treba da odredi okvir identiteta subjekta.

Identitet može nastati samo na osnovama izvesnih otpora (pre presvesnih nego nesvesnih) libidu. Psihoanaliza je pokazala da ovaj otpor, čak iako pokreće libido prema samom sebi, zavi-

si od zabrana, potiskivanja, tabua incesta: on postoji i ima društvene komponente. Psihoanaliza takođe pokazuje da se identitet, iako ima korene u konfliktima između identifikacije i odvajanja, ne razvija nezavisno od svesnih operacija koje Frojd vezuje za jezik. Predstava o prošlosti ili opštije rečeno, situiranje u vremenu, odbacivanje i biranje, tumačenje simbola (oniričkih ili kulturnih), sećanje na događaje koji su bili odlučujući u izgradnji ličnosti, sve su to bez sumnje konstitutivni elementi identiteta. Ali, psihoanaliza ne poznaje složenost i načine delovanja društvenog faktora, konstitutivnog elementa super-ega.

Kod jedne druge orijentacije, kognitivne, istražuje se priroda tih svesnih aktivnosti u smislu ispitivanja svesti, slike, pojma o sebi. P. Musen (II, 2) proučava njihovo formiranje i podvlači važnost društvenih faktora: u zavisnosti od afektivnih odnosa sa drugima jedinke interiorizuju brojne slike o sebi koje dobijaju od drugih i organizuju ih u zavisnosti od načina na koji opažaju i tumače svoj način ponašanja u odnosu na ponašanje drugih; u ovom manje ili više složenom tumačenju vode ih kulturni stereotipi. J. P. Kodol to bliže objašnjava: u osnovi slike o sebi — u poznavanju svoje jedinstvenosti, svoje stalnosti, svoje vrednosti — prepliću se osobine koje mu priznaju drugi i osobine koje subjekt pripisuje sam sebi već zbog pripadanja grupama ali isto tako i zbog želje da se pred drugima odredi kao neko različit a istovremeno konfor-

man, kao neko koherentan a istovremeno mobilan. Kodol s pravom ističe da stvaranje slike o sebi ide preko dijaloga sa drugim, različitim, divergentnim ličn. stima i subjekt mora o tome da vodi računa a da bi ocenio samoga sebe. U tom dijalogu vrši se kategorizacija i procena osobina otkrivenih u subjektu. To je konstrukcija sa više centara u kojoj se naizmenično javljaju poređenja sa društvom i konstatacija o nemogućnosti tog poređenja (G. Pešlje II, 38). Ona zavisi od razvoja intelektualnih aktivnosti: kada se govori o ličnom identitetu priznaje se da ono „ja” zna da može da, između raznih mogućnosti, bira onu koja proizlazi iz sistema vrednosti koji ličnost smatra svojim (G. Pjero-Le Boniec II, 31). Ova konstrukcija zavisi takođe i od predstave o svom vremenskom horizontu, od svesti da je današnjica istovremeno i kontinuitet i raskid sa jučerašnjicom, da ona priprema jednu sutrašnjicu koja je i slična i drugačija: svest o „neidentičnom identitetu” pretpostavlja kognitivno upisivanje doživljenog u opšte okvire ljudskog života, ali uz korekcije koje su u funkciji individualnog momenta (H. Rodrigez-Tom II, 28).

Kada govorimo o svesti o samom sebi, nameću se dve primedbe. Jedna se tiče dinamike kon-

strukcije te svesti. Kodol primećuje da slika o sebi nije neutralna: „ona definiše izvesnu valorizaciju objekta na koji se odnosi: ne samo da ego zadržava one aspekte koje ceni društvo za koje je vezan i među njima one koje lično ceni na osnovu lično doživljenog, već pokušava da istakne i one aspekte koji mu daju moć nad okolinom, autonomiju”. Takva primedba nas upućuje na afektivne izvore stvaranja predstave o sebi. Ona, izgleda, pomaže da se reše problemi i krize koji se tiču jedinke — za koje smo već rekli da su kako socijalni tako i individualni.

Jedna druga primedba tiče se nivoa svesti o sebi. R. Zazo (II, 41) to pokazuje kod prepoznavanja sebe u ogledalu: ukoliko do toga dolazi kasnije nego što to izgleda pojedinim autorima kao što je Lakan, to je stoga što „postoji sukob između percepcije i predstave koji je dugo rešavan u korist percepcije”.

Kod percepcije a naročito predstave o sebi može se videti jedna cela evolucija; ona ne zavisi samo od ukupnog kognitivnog napretka: ona ima originalne aspekte vezane za progresivno otkrivanje veza između sebe i drugih, veza između raznih pretpostavljenih ličnosti, svesti da istorija ega zavisi od načina na koji se on uključuje u istoriju institucija: postoji međuzavisnost između razvoja inteligencije i te dvostrane istorije.

U mnogim saopštenjima nailazimo na razmatranje društvenih odnosa u stvaranju ličnog identiteta — treća orijentacija — na raznim nivoima pri čemu nikako nije jasno postavljen problem odnosa između društvenosti i identiteta.

Akulturacija navodi subjekt da konstituiše više identiteta i taj pluralitet postaje izvor teškoća i za njega i za druge.

Neki autori razmišljaju o tome kako *obrazovanje* u raznim dobima starosti doprinosi identitetu. Pored identiteta stvorenog putem identifikovanja u porodici, postoji identitet u školi (L. Lirsa II, 69): igranje unapred određenih uloga gde svako putem poređenja sa drugima može da oceni kako igra svoju ulogu; dramatična situacija jer je uspeh vrlo nejednak, a objektivna percepcija ne samo teška već nemoguća. Tim pre, naglašava L. Not (II, 70) što se norme za te uloge razlikuju u zavisnosti od pedagoških ideologija nastavnika i što je škola poprište (J. Guljermi II, 71) naučnih i društvenih kontradikcija. Obrazovanje je mesto dvosmislene objektivizacije: ono daje normativne okvire na osnovu kojih se subjekt definiše gradeći modele koje društvo hoće da on podražava, ali ti modeli su u sukobu i to u tolikoj meri da subjekt ima utisak da se u jednom ili drugom modelu otuđuje ukoliko ne i u svima njima: tako nastaju marginalnosti ali i stalni naponi čiji je cilj me-

njanje modela i ustanova koje se tim modelima inspirišu.

Posle obrazovanja, *profesionalna aktivnost* je prilika za konstrukciju suštinskih aspekata identiteta. Odnos prema radu je dvostruk. Svako živi u svetu delâ koja uobličavaju njegov ukus, težnje, intelektualne procese. I. Majerson je nekada govorio o tome: ispod normi, ta struktura „ljudske industrije” služi kao okvir strukturi identiteta. Odjek tog shvatanja nalazimo kod U. Beša (II, 13) koji smatra da su stvoreni objekti, na primer kuća, *regulatori*, stabilizatori ponašanja: oni nam omogućuju da „nađemo sebe” u njima, ali na nama je da ih izaberemo, da ih menjamo u funkciji naših želja koje se menjaju tokom egzistencije.

Među tim objektima nalaze se i instrumenti i okvir rada. Drugi aspekt uticaja rada kao čina na jedinku: „prinudni odnosi u radu dovode do društvenih sistema strategijskih interakcija koji proističu iz materijalnih uslova rada i raspodele moći. . .” (R. Sensolije I, 257—86); burne promene u tim sistemima — od tehnološke racionalizacije do nezaposlenosti — dotiču već uobličene identitete jer stvaraju različite kulture u okviru kojih svako nalazi različito mesto prema svojim sličnostima ili razlikama u odnosu na druge. Ovo je važno saopštenje, međutim, po našem mišljenju nedostaje mu to što jasno ne povezuje radne odnose sa odnosima vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, sa klasnom borbom i političkim implikacijama. Bilo da se radi o tehnološkim promenama (Y. Lika I, 68, povodom automatizacije) ili timskom radu (R. Tionvil I, 69) problemi odgovornosti i vlasti radnika ne mogu se postavljati mimo razvoja ekonomske strukture proizvodnje i raspodele: i sa tim je identitet u vezi. To se ne odnosi samo na manuelne radnike, to se odnosi i na psihologe i psihoanalitičare o kojima je bilo reči na simpozijumu, odnosi se i na umetnike ili pisce samo posredovano, na drugi način. To je bez sumnje pitanje kome nije bila posvećena dovoljna pažnja — svakako zato što njegove strukture obrazuju ono prvobitno nesvesno, prvobitno odredište ponašanja, što iz daleka deluje na želje i potiskivanja: istorijsko nesvesno.

Govor je jedan složen činilac identiteta. Kroz govor dolazimo do odnosa sa Drugim. Taj odnos kod deteta kao i kod odraslih proističe iz praktičnih ili afektivnih potreba, ali kada se nađe u jeziku ulazi u okvire pogodne za stvaranje individualnog identiteta. U jeziku dete u stvari nalazi ne samo mogućnost da u percipiranom svetu razlikuje identitet objekata koji su označeni rečima (ostali objekti ostaju neobjektivizirani), već i mogućnost da „obeleži”, podvuče razliku između sebe i sagovornika (ja — ti) da na površinu jezika projektuje svoje želje, svoja protivljenja, i

da, postavljajući se kroz reč u razna vremena, otkrije u tri dimenzije svoje postojanje: da dela, da se seća svojih postupaka i da ih priprema. I to sa inicijativom koja mu daje smisao sebe kao odgovorne ličnosti: F. Fransoa (I, 73) naglašava da govoriti znači birati, donositi odluku između mogućnosti koje pružaju protivurečne situacije; G. Moran (I, 74) pokazuje kako se inicijativa onoga koji govori uvek zasniva na njegovom zauzimanju stava u odnosu na Drugog, u skladu sa igrama složenim na koje jezik poziva; po njemu rezultat toga su razni identiteti (zavisno od toga da li je neko izvršilac dela ili inicijator, onaj koji postavlja pitanja ili onaj koji odgovara itd.).

Pismo naglašava i obnavlja procese identizacije; pisac veruje da se izražava kao da je i pre njega postojao jedan smisao, jedno ja, dok u stvari, kad piše, on obavlja „taj pomak od sebe ka sebi koji se sastoji u preuzimanju rizika iznutra da bi rastvorio svoju ličnost” (N. Brosar I, 82). Pomak od sebe ka sebi po našem mišljenju ne potiče samo iz unutrašnjosti pošto protest protiv svoje ličnosti proističe iz drugih: iz borbe među grupama, protivurečnosti u društvenim odnosima, iz ideoloških sukoba koji podstiču traženje sebe. Čudna je ta pisana reč gde se govornik rekonstruiše govoreći samom sebi, a u isto vreme govori i protiv stvarnih protivnika od kojih želi da se odvoji, pošto se, on to oseća, isuviše identifikovao sa njima. Pisati, znači boriti se protiv sebe. iščupati se iz sebe, iz sebe — drugoga.

Međutim, vidimo da su jezik i ideologija nerazdvojivi u stvaranju ličnog identiteta. Više autora je to zapazilo. Učesnici zainteresovani za problem dvojezičnosti, na primer u oksitanskoj oblasti (P. Kanivenk I, 90), ističu da se svaki semantički sistem uvija u svoje imaginarno a ono je vezano za *jednu još ne sistematizovanu mrežu predstava vrednosti* — to je ono što podrazumevamo pod ideologijom.

Odnos između ideologije i ličnog identiteta je često pominjan tokom simpozijuma: pošto ideologija, kao što smo videli, jača društvenu povezanost u odgovor na krize, ona to čini time što pojedincima u potrazi za smislom i ostvarenjem svoje ličnosti omogućuje da se pronadu, da se prepoznaju u ogledalu koje im pruža ideološka reč drugih, ali uz opasnost da se izgube u nepoznanicama svojstvenim svakoj ideologiji.

Primer za ovu dijalektičku vezu između ideologije i ličnog identiteta nalazimo u odnosima između ličnog identiteta i države. „Vlast, pravo, država vrše prinudu nad pojedincem tako da bi ga na lukav način struktuirali... Država uvođi izvesnu „psihologiju” u ličnost, „psihologiju procesnosti, osrednjosti” kažu C. Aroš i P. Nev (II,

40). Da, ali pojedinac ne postaje subjekat i ličnost, znači akter (graditelj odgovoran za svoje obaveze i poduhvate) osim u okviru sistema predstave/vrednosti kome se naravno potčinjava i u kome se manje—više otuđuje ali koji istovremeno i daje smisao njegovim postupcima. On ne trpi samo uticaj države već nalazi, u ideologiji koju „deli” sa „drugima”, smisao postojanja. Onaj koji kaže „ja sam nacista” bez sumnje se otuđuje, ali u tom istorijskom otuđenju nalazi nešto na osnovu čega može da kaže „ja”. Subjekt nastao potčinjavanjem? Naravno, pošto zapleten u nejasne društvene odnose nije našao sagovornika koji bi umeo zajedno sa njim da definiše smisao koji bi danas mogli imati na primer nacija ili socijalizam između ostalog. Ili, ako ga je i sreo, nije hteo da ga čuje, poslao ga je u logor ili u smrt. On je našao svoj identitet: usred svog otuđenja.

Umesto zaključka

Zbog čega su ova saopštenja pobudila toliko interesovanje, čak strast?

Pre svega zato što je identitet duboki problem našeg doba. Kako u industrijskim zemljama tako i u zemljama trećeg sveta, imperijalizam izaziva poremećaje kolektivnih identiteta. Ideološke podrške ličnom identitetu, a naročito religiozne — pojmovi duše, besmrtnosti, veze sa bogom — su u sukobu sa naučnim činjenicama. U socijalističkim zemljama koje su toliko učinile za razvoj socijalnih identiteta, staljinistički besmisao o diktaturi proletarijata i teorijska lenjost svih nas često su doveli do nepoznavanja potrebe za identitetom, *negiranjem značenja marksističke misli.*

Na osnovama hiljadugodišnjih dostignuća odvija se borba protiv brojnih potčinjavanja ličnosti „imperativima” tehnike, države, imperijalizma. Borba koja se odvija pipanjem u mraku, koja se često oslanja na pojmove pozajmljene iz prevaziđenih ideologija (kao i iz sekti), borba čiji je cilj ponovno prilagođavanje starih identiteta: uspostavljanje razlike, invencija, koherencija u novim društvenim odnosima.

Pravedno je da se istraživači strasno bave ovim predmetom. Međutim, humanističke nauke su došle, do jedne prekretnice, ako ne i krize. One su neizbežno podlegle imperativu specijalizacije i time se rasparčale. Jedna od reakcija na nedostatke koji proističu iz te rasparčanosti je i razvoj strukturalizama ali ni strukturalisti nisu uspeali da izbegnu sve zamke. Strukturalizmi imaju tendenciju da, iako s pravom ističu važnost strukturalnog istraživanja, potcene istraživanje geneze, istoriju. Još jedna odbrana od preterane specija-

lizacije je bilo okretanje ka multidisciplinarnosti, istovremeno osvetljavanje jednog predmeta iz raznih uglova: međutim, to sobom nosi opasnost suprotstavljanja tih raznih prilaza, recipročne kritike, da se ti razni prilazi ne stave u *perspektivu dijalektičkog istraživanja*.

Pa ipak, brojni autori su se dotakli te perspektive tokom samog simpozijuma. Povodom identiteta moguće je videti u čemu se ona sastoji.

a) Pre svega sastoji se u zahtevu za *realizmom*: ne treba zaboraviti da „materijalne” strukture utiču na traženje identiteta; sazrevanje organizma, seksualnost, odnos prema delima i alatima a kasnije i prema zahtevima ekonomskog života, predstavljaju *okvire* ponašanja jedinke i ona ne može da pronađe svoj identitet van podsticaja koji iz toga proizlaze. Takođe, kolektivni identiteti ne mogu se zamisliti van određenih struktura društvenih odnosa — ekonomskih, političkih ili lingvističkih i kulturnih. Nepoznavanje ovih osnovnih struktura koje su i same u složenim međusobnim odnosima dovodi, na primer, do toga da se identitet situira na nivo predstava (Zavalon), na nivo ofanzivnih/defanzivnih afektivnih procesa (Turen), ili na nivo svesti o sebi (ocenjivanje identiteta u odnosu na odgovor na pitanje: ko sam ja?)

b) Drugi zahtev: mora se uzeti u obzir *pluralitet odnosa* (prema stvarima, ličnostima, raznim tipovima društvenosti: tehničkim, socijalnim itd.) u kojima se stvara identitet. Ovi odnosi dolaze u „serijama” koje su istovremeno i međuzavisne i relativno autonomne. U svojim odnosima sa objektima, na primer, ličnost je jedno čisto tehničko telo koje se razlikuje od tela u međuljudskim odnosima, od seksualnog tela, od sportskog tela... Isto kao što se i socius jednakih razlikuje od sociusa đaka ili šegrta, itd. Tako, u svakome postoji pluralitet identiteta: Pirandelo je do jedne tačke imao pravo. A što se tiče kolektivnih identiteta, postojanje klasa to jednako potvrđuje.

c) Iz čega sledi, kao treće, *dijalektičko nastajanje kroz unutrašnje protivurečnosti u vezi sa spoljnim sukobima*. Unutrašnje protivurečnosti u svakom domenu: krize u organskom sazrevanju stavljaju subjekt van ponašanja u kojima je izgradio jedan pre-svesni identitet; kod međuljudskih odnosa prilika za restrukturaciju ranijih identiteta je prelaz iz porodice u školu, iz škole na rad itd. Spoljne kontradikcije su kada na primer pojedinac ili grupa ne priznaju mogućnosti (ili prava) drugog pojedinca ili druge grupe.

Ove protivurečnosti su izvori *kriza identiteta* o čemu se na simpozijumu široko govorilo. Važno je shvatiti i složenost tih kriza. Psihoanalitičari su se bavili krizama koje nastaju prilikom iden-

tifikacije sa roditeljima: ali zar ne treba na društvenom i ideološkom planu tražiti veze između njihovog ponašanja, i raznih vrsta društvenih odnosa u koje su bačeni i kriza kroz koje prolaze? Oni, međutim, koji ne poznaju specifičnost poričnih odnosa i činjenicu da su skoro sve krize identiteta povezane sa njima učinili bi takođe ozbiljan propust.

d) Četvrto pitanje odnosi se na traženje identiteta: ako već ne možemo reći da identitet proizilazi iz materijalnog koje je već tu — tela za jedinku, iz ekonomske strukture ili teritorije za grupe — ako konstatujemo da je identitet borba za prevazilaženje podela koje naša egzistencija stvara u relativno autonomnim serijama i kroz sukobe koji se u njima javljaju, šta je to što nagoni jedinku i grupu na prevazilaženje tih podela? Šta nagoni jedinku da izgradi *sistem vrednosti* za koji je Valon govorio da je neophodan za stvaranje ličnosti? Šta nagoni grupu da stvori ideologiju koja nju samu opravdava? Na simpozijumu mi lično nismo našli jasan odgovor na ta pitanja. Kada se govori o idealu sopstvene ličnosti ili ideologije, to ima deskriptivnu vrednost: međutim, šta stvara taj ideal i tu ideologiju i kako ideal i ideologija stiču moć koju imaju.

Čini nam se da je ovu borbu protiv podela, cepanja, borbu za uređivanje naših postupaka u jedan sistem koji im daje smisao — problem smisla, dakle ličnosti, nemoguće razumeti ako se ne pozovemo na *istoriju*.

Svaka grupa i svaka jedinka, u nekim momentima svoje egzistencije više nego u drugim, suočava se sa pretnjom otuđenja koje povlači napuštanje — mada nužno — nekih tipova ponašanja koja su u neskladu sa nastajanjem novih celina. Polazeći od straha koji izaziva ova pretnja, rekonstrukcija identiteta prolazi kroz fazu poređenja i kritike kako bi se nakon toga izgradio plan integracije koji bi izmirio sve suštinsko. Ali kako bi takva integracija bila moguća ukoliko ne bi polazila od istraživanja istorije, od ukrštanja istorije čovečanstva i istorije jedinke?

Mišljenja smo da razmišljanje inspirisano marksističkom metodom — ne zapostavljajući doprinose drugih struja u istraživanju, najbolje može da odgovori ovim zahtevima, bilo da se radi o identitetu ili o drugim suštinskim pitanjima. Marksističkih istraživača je bilo malo na simpozijumu ili su bili diskretni. Možda su imali druga posla?

(Preveo s francuskog DRAGAN MINDEROVIĆ)

SONJA LIHT

INTEGRACIJA I DEZINTEGRACIJA U KULTURI*

*Mnoštvo bez jedinstva je zbrka.
Jeđinstvo koje se ne zasniva na
razlikama mnoštva je tiranija.*

Blez Paskal

U traganju za jedinstvom što će se bitno razlikovati od onoga u kojem je živeo dok je činio sastavni deo prirode, čovek je krenuo u svoju najveću avanturu — započeo je stvaranje svog, ljudskog sveta, kulture. Tek od trenutka kada je kao jedina „životinja koja gradi kulturu”¹⁾ postao biće kulture, kada je kultura postala obeležje svih ljudskih bića, dakle univerzalna²⁾,

*) Ovaj tekst je napisan kao deo jugoslovenskog priloga („Kulturni pluralizam u Jugoslaviji”), Beograd, 1982. str. 49—64. UNESCO-ovoj studiji *Razvoj kulture u zemljama s više nacija i etničkih grupa*.

1) Melville J. Herskovits, *Cultural Anthropology*, A. A. Knopf, New York, 1958, str. 306.

2) Raspravljajući o problemu univerzalnosti kulture Herskovic nabraja elemente kulture koji predstavljaju obeležja svih ljudskih grupa: „Na prvom mestu nalazimo da svi ljudi poseduju tehnološku opremu, koju koriste da bi se istrgli iz svoje prirodne okoline, da bi održali život i obavljali svoje svakodnevne aktivnosti. Oni poseduju određen način raspodele onoga što tako proizvedu, ekonomski sistem koji im dozvoljava da proizvedu većinu tih „oskudnih” sredstava, što zahteva od njih da ekonomišu. Svi daju formalni oblik instituciji porodice ili raznim vrstama širih rodbinskih struktura i zajednicama koje su zasnovane na drugim a ne krvnim vezama; niko ne živi u potpunoj anarhiji, već održava neku vrstu političke kontrole. Svi poseduju filozofiju života, tj. religijski sistem. S pesmom, igrom i pričom, grafičkim i plastičnim umetničkim oblicima pruža se estetsko zadovoljstvo, jezikom se prenose ideje, a sistemom sankcija i ciljeva, koji daje smisao i svrhu životu, završavamo zbir ovih aspekata kulture koji, kao kultura u celini, predstavljaju obeležja svih ljudskih grupa.” — *Ibid.*, s. 307.

počelo je njegovo stvarno distanciranje od prvobitnog polazišta — od prirode. Međutim, kako se ljudski rod, tokom svoje istorije, sve više udaljavao od prirode tako je s njom stupao u sve dublji i svestraniji odnos, u kvalitativno više i sadržajem bogatije jedinstvo. Svešću, koja je „u isti mah konačnost čoveka i njegova beskonačnost“³, unutrašnja protivrečnost koja ga obavezuje da se stalno preispituje i prevazilazi, čovek je uređivao svoj odnos s prirodom sa stanovišta potreba ljudske zajednice. „Priroda, koja postaje u ljudskoj historiji — u aktu nastajanja ljudskog društva — stvarna je čovjekova priroda, stoga je priroda, kakva postaje pomoću industrije, iako u otuđenom obliku, istinska antropološka priroda.“⁴)

Stalnim vraćanjem prirodi, iz koje njegova praksa crpi svoj osnovni materijal i ujedno je obogaćuje stvarajući u njoj nove tvorevine prema sopstvenoj zamisli, čovekovo rodno biće ostvaruje se kao permanentno traganje koje sadrži u sebi celokupno ljudsko postojanje. Načini tog traganja, odnosno proces osmišljavanja razmene materije između čoveka i prirode, obeležavaju istorijski put nastanka ljudske kulture. Kultura je tako, pored svoje osnovne funkcije — očovečenja čoveka — postala i najvitalniji proces njegovog postojanja u društvu, način njegove prirodne egzistencije, spona između tri vremenske dimenzije u kojima on živi i stvara: prošlosti, sadašnjosti i budućnosti — mera humanizacije čovekove prirodne i društvene sredine, nova sredina u kojoj se odigrava ljudska evolucija i formiranje ličnosti.

Kao proces, kultura je podložna stalnim promenama. Stabilne su samo one kulture koje su mrtve, s tim što je njihova baština, bar delimično, i dalje očuvana u ukupnosti kulture. Jer, kao što kaže Manhajm, nijedna stvar koja se pojavila u kulturnom procesu ne može naprosto iščeznuti — ona se u izmenjenom obliku, ponekad i s izmenjenim sadržajem, uključuje u kasnije kulturne strukture.⁵

Kontinuitet u kulturi, kultura sama, uslovljen je upravo tim procesom uključivanja jednom stvorenih tekovina u kasnije kulturne strukture, njihovom integracijom u „jedinstvo stvaralačkog procesa“⁶, koje je određeno istorijskim

³) Henri Lefebvre, *Dijalektički materijalizam — Kritika svakidašnjeg života*, Naprijed, Zagreb, 1959, str. 89.

⁴) K. Marks, F. Engels, *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 234—5.

⁵) Karl Mannheim, *Eseji o sociologiji kulture*, Stvarnost, Zagreb, 1979, str. 235.

⁶) Ernest Cassirer, *Ogled o čovjeku*, Naprijed, Zagreb, 1978, str. 98.

mogućnostima stvaralačke aktivnosti čovečanstva — ljudskom praksom. „U ljudskom sećanju se *osavremenjava* prošlo i, dakle, prevazilazi privremeno, zato što je sama prošlost za čoveka nešto što on ne ostavlja iza sebe kao nepotrebnu stvar, nego nešto što konstitutivnim načinom ulazi u njegovu sadašnjost, kao ljudska priroda koja tvori i stvara se. Istorijske etape razvoja čovečanstva nisu ispražnjene forme, iz kojih je pobjegao život zato što je čovečanstvo došlo do viših razvojnih oblika, nego se stvaralačkom aktivnošću čovečanstva — praksom — neprestano integriraju u sadašnjost. *Proces integracije je istovremeno kritika i vrednovanje prošlosti* (podvukla S. L.). Prošlost koncentrisana (tj. prevaziđena u dijalektičkom smislu) tvori u sadašnjosti ljudsku prirodu, „supstanciju” koja obuhvata kako predmetnost, tako i subjektivnost, kako materijalne odnose i opredmećene snage, tako i sposobnost „videti” svet i eksplicirati ga u raznim modusima subjektiviteta, tj. naučno, umetnički, filozofski, poetski itd.”⁷ Navodimo ovaj poduži Kosikov citat jer smatramo da na plodotvoran način ukazuje na svu složenost i višeznačnost procesa integracije u kulturi. Za razliku od procesa integracije i dezintegracije u društvu, koji se često zbivaju u unapred utvrđenim i ograničenim institucionalnim okvirima, ti procesi u kulturi mnogo su istančaniji i složeniji jer su, prvenstveno, određeni i omeđeni spontanosti stvaralačke aktivnosti bezbrojnih subjekata kulturnog procesa. Proces integracije i dezintegracije u kulturi su, u svojoj biti, uslovljeni autentičnom potrebom čoveka da osmišljava svoj svakodnevni život kroz permanentnu upitanost nad sopstvenom sudbinom ali i da kritički vrednuje dostignuća miliona znanih i neznanih pregalaca koji su živeli i stvarali pre njega. U tom procesu kritičkog usvajanja tekovina kulture kristališu se vrednosti koje čovek uključuje u konkretni totalitet svoje egzistencije, bez obzira kada su nastale, kao konstante svog načina života, odnosno svoje kulture. U borbama antagonističkih društvenih snaga — koje obeležavaju celokupnu istoriju čovečanstva zasnovanu na klasnoj podeli rada — društva i osobeni načini njihovog organizovanja nastajala su i nestajala, ali veliki udeo najvrednijih dostignuća njihovih kultura, u kojima se materijalizuju misao i duh epohe, integrišu se u kulturu novonastajućih društava kao beleg razvoja čovečanstva, ali i kao podsticaj za nove stvaralačke napore.

„Društvo u kojem su se rodile genijalne misli Heraklitove, doba u kojem je nastala Šekspirova umetnost, klasa u čijem „duhu” se formirala

⁷ Karel Kosik, *Dijalektika konkretnog*, Prosveta, Beograd, 1967, str. 158—59.

Hegelova filozofija, *nepovratno* su nestali u prošlosti, ali „Heraklitov svet“, „Šekspirov svet“, „Hegelov svet“ žive i egzistiraju kao živi momenti sadašnjosti zato što su *trajno* obogatili ljudski subjekt.⁸ Prema tome, o procesima integracije i dezintegracije u kulturi može se govoriti kao o transvremenskim procesima, koji obezbeđuju vertikalni, istorični pluralizam u kulturi, otvaraju je ka vrednostima koje su se pojavile na njenom istorijskom putu, ali je, istovremeno, na osoben način usmeravaju i određuju. Naime, nakon Dostojevskog, Prusta i Džojlsa, prihvatili mi ili ne njihov način pisanja i razmišljanja, roman se ne može stvarati kao da njih nije bilo; nakon Pikasa se ne može crtati kao da njegovi crteži nisu postojali. To ne znači da njihovo stvaralaštvo ne može biti osporavano, ali znači da teško može biti izbrisano iz kolektivnog pamćenja, iz riznice ljudske kulture. Svi pokušaji nasilne integracije ili dezintegracije u kulturi — koji su težili stvaranju takvog kulturnog modela koji bi bio zasnovan na negiranju određenih stvaralački bogatih tokova ili celokupne kulturne baštine ranijih epoha — bili su unapred osuđeni na propast. Jer, proizvodili su jalovu, mrtvu kulturu, koja je uskoro bivala osporena iz sebe same — pošto sve knjige ne mogu biti spaljene, niti svi crteži uništeni, svaki ton ugušen, sva sećanja izbrisana.

Naravno, na postojanost kulturnih tekovina ne utiču samo procesi ovako interpretirane integracije odnosno dezintegracije, već i procesi povezivanja različitih kultura, koji su uvek činili konstitutivni deo kulturnog razvoja. Prožimanje i difuzija kultura omogućavali su susretanje različitih elemenata kulture i njihovo stvaralačko preplitanje, ali se dinamika razvoja kulture uopšte, može razumeti samo ukoliko se procesi integracije i dezintegracije u kulturi, koji obezbeđuju vertikalni kulturni pluralizam, i procesi povezivanja različitih kultura, koji obezbeđuju horizontalni pluralizam, istražuju kao komplementarni podsticaji za promene i stvaralačko traganje unutar *kulture kao relativno jedinstvene celine, kao dijalektičkog totaliteta ljudskog sveta*.

Do redukcije kulture na pojedine njene aspekte⁹) dolazilo je uvek u onim situacijama u kojima se svesno dovodilo u pitanje njeno jedinstvo i zanemarivala njena fundamentalna fun-

⁸) Ibid, str. 159.

⁹) Iz svoje definicije kulture Zagorka Golubović izvodi tri bitna aspekta kulture na osnovu kojih se može izvršiti klasifikacija elemenata kulture. To su: instrumentalni aspekt, saznavni aspekt i aspekt pomoću koga se vrši osmišljavanje, i normativni i vizionarski (utopijski) aspekt. — Vid.: Z. Golubović, *Covek i njegov svet*, Prosveta, Beograd, 1973, str. 75—76.

kcija u procesu samorealizacije čoveka i humanizacije njegove celokupne materijalne i duhovne egzistencije. Ta redukcija se, ne retko, ispoljavala u fetišizaciji kulture, u stvaranju predstave o kulturi kao nečemu što postoji iznad i nezavisno od čoveka, van mukotrpnih protivrečnosti njegove egzistencije. U takvom se poimaju kulture „...duhovni svet koristi protiv materijalnog suprotstavljajući kulturu kao carstvo pravih vrednosti i svrha po sebi, svetu društvenog korišćenja i sredstava. Pomoću njega se kultura razlikuje od civilizacije i sociološki i vrednosno udaljava od društvenog procesa.”¹⁰⁾ Takva fetišizacija izrasta na tlu određenog istorijskog oblika kulture, koju Markuze naziva *afirmativnom kulturom*. „Pod afirmativnom kulturom se podrazumeva ona kultura građanske epohe koja je u toku svog vlastitog razvitka dovela do toga da se duhovno-duševni svet kao samostalno carstvo vrednosti odvoji od civilizacije i uzdigne iznad nje.”¹¹⁾ Negirajući nužnost osporavanja i stvaralačkog prevazilaženja svakodnevnog života u datim okolnostima, afirmativna kultura pojavljuje se kao krajnji rezultat otuđenja kulture od svog sopstvenog bića. Kultura se tretira kao nešto „uzvišeno”, bitno različito, bolje i vrednije od sveta svakodnevnog borbe za opstanak, „ali koje može, ne menjajući to činjenično stanje, svaka individua da realizuje za sebe 'iznutra’.”¹²⁾ Time ona gubi svoju osnovnu funkciju preobrazavanja i transcendiranja postojećeg. Kultura je, kao čovekov realni svet ali i kao vizija njegove lepše i humanije budućnosti, podložna, u nekim svojim oblicima više u nekim manje, svim iskrivljavanjima, ospoljenjima i otuđenjima koja se zbivaju u ljudskoj praksi, u celokupnoj istoriji čovečanstva.

S prvobitnom podelom rada već dolazi do otuđenja kulture od rada i upravo taj osnovni vid otuđenja dovodi, prema Marks, do takvih „oblika” otuđenja kao što su nauka, umetnost, filozofija, koji u klasnoj istoriji čovečanstva poprimaju istinski ljudski sadržaj. Ovi oblici čovekovog stvaralaštva su oni podsticaji koji „vode čoveka u društveno i univerzalno ljudsko postojanje.”¹³⁾ Pošto je otuđenje jedna od karakteristika svih ljudskih aktivnosti, ono pored svih negativnih posledica po samorealizaciju čoveka, mora imati i pozitivnu civilizacijsku ulogu u istoriji čovečanstva. Međutim, nespornost da se sagledaju društveni uzroci nastanka

¹⁰⁾ H. Markuze, „O afirmativnom karakteru kulture”, u: *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 46.

¹¹⁾ *Ibid*, str. 46.

¹²⁾ *Ibid*, str. 46.

¹³⁾ K. Marks, F. Engels, *Nemačka ideologija*, Kultura, Beograd, 1967, str. 264.

i stvarni oblici otuđenosti kulture, nespремnost da se kritički vrednuje njen kontinuitet, dovodi do radikalnog negiranja ideje da je kultura u biti neodvojiva od istorije delatnih ljudi, te i do stvaranja jaza između čoveka, njegovog dela i kulture.

Stvaranje predstave o kulturi kao o nečem višem od čoveka, kao o entitetu oslobođenom svih negativnih naslaga dosadašnje ljudske istorije i aktuelnih protivrečnosti čovekovog svakodnevnog života je, dakle, i ontološki i gnozeološki neopravdano, a i štetno za razumevanje kulture kao ljudskog dela. Vrednost kulture za čoveka nije u njenoj pretpostavljenoj „uzvišenosti“, već upravo u njenoj uraslosti u ljudsku delatnu egzistenciju.

Do pokušaja parcijalizacije samog pojma ali i sadržaja kulture dolazilo je često i u onoj vrsti marksističke literature koja je — jednostrano i shematski tumačeći stav da društveno biće determiniše društvenu svest — kulturu izolovala u posebnu sferu društvene strukture, nadgradnju. Nadgradnja (superstruktura) zamenjuje i sam termin kultura i odnosi se na sve oblike 'društvene svesti', koji su od sekundarnog značaja u odnosu na bazu (infrastrukturu). Predstavnicima dogmatskog marksizma su striktnim insistiranjem na stavu da baza determiniše nadgradnju smatrali da su osigurali materijalističko objašnjenje društvenog porekla idejnih tvorina čoveka — budući da one, po njima, nastaju kao rezultat delovanja primarnih ekonomskih činilaca. Već je samo veštačko razdvajanje materijalnih i duhovnih delatnosti i tekovina dovelo, sa stanovišta Marksovog tumačenja prakse, do nedopustivog osiromašenja pojma kultura. Takva interpretacija je „odvojila kulturu od životne delatnosti ljudi i životnu delatnost od kulture; ona je rezultat *nerazumevanja* suštinskog karaktera ljudske *prakse*, koja se ne može objasniti bez *ciljeva*, odnosno *značenja* i *vrednosti* prema kojima je usmerena, budući da je ona 'svrsishodna delatnost'¹⁴⁾ (podvukla S. L.). Logična posledica takvog osiromašenja bila je — redukcija kulture na objektivizirane tekovine duhovnih delatnosti. Ideologija je dobila apsolutnu prevlast nad ostalim duhovnim tekovinama, — pri čemu je, na primer, čitav kompleks vrednosti u potpunosti uklonjen iz nadgradnje. To je, naravno, podrazumevalo i borbu ideologizirane svesti protiv kritičkog mišljenja uopšte, odnosno svake misli koja nije u skladu s njenim postulatima.

Shematska predstava o bazi i nadgradnji zapravo je predstava o dva odvojena sveta: nadgradnja se odvaja od stvarnosti i pridaje joj

¹⁴⁾ Z. Golubović, *Ibid* str. 82.

se samo sekundarni, povratni uticaj na bazu. Istovremeno, poreklo determinacije nalazi se u objektiviziranim ekonomskim zakonitostima, dok ga je Marks, na koga se ovo učenje ne-
prestano poziva, izričito nalazio u ljudskoj delatnosti. Stoga je logično da je u ovom shvatanju materijalistička predstava o čoveku zamjenjena naturalističkom. Humanistička ideja — po kojoj je čovekovo delo osnovna značajka i suštinsko obeležje čovekove kulture, — zamjenjena je mehanicističkim shvatanjem po kome je kultura, odnosno, ljudsko stvaralaštvo, samo sekundarni rezultat odnosa u materijalnoj proizvodnji, te zato tek povremeno ima istinskog udela u ljudskoj istoriji.

Ni koncepcija afirmativne kulture ni koncepcija koja kulturu ograničava na nadgradnju ne poimaju kulturu kao totalitet ljudske egzistencije, u kome je *stvaralačka ljudska praksa* osnovni posrednik ali i *najbitniji integrativni faktor njenih različitih vremenskih i prostornih dimenzija*. I jedna i druga koncepcija sadržinski osiromašuju sam pojam prakse kao i pojam čovekovog rodnog bića, te integraciju u kulturi vide kao proces koji je spolja određen, koji ne proizlazi iz konkretnog totaliteta kulture. Insistiranjem na nacionalno-etatističkom ili klasno-etatističkom karakteru kulture, kao na jednom od njenih najbitnijih određenja zastupa se izraziti relativizam, koji vidi samo pojedinačne tipove društvenih sistema ili kultura i ne želi da prizna da se u osnovi svakog od njih nalazi ljudski rod — koji sve različitosti, sve osobenosti kulture povezuje u jedinstven i smislen totalitet. Istovremeno, ovaj relativizam odbija da prihvati značaj samosvojnosti kulture određenog naroda ili etničke celine, i svojevrsnosti individualnog ispoljavanja opšteljudskih i zajedničkih kulturnih svojstava. Zanemarivanje ovog osnovnog dijalektičkog odnosa, koji određuje kulturu kao naj-složeniji i, stvaralačkim sadržajem, ujedno naj-bogatiji proces čovekovog sveta, dovodi do nasilne unifikacije⁴⁵) njenih tekovina, do radikalnog sužavanja prostora slobode, do onemogućavanja slobodnog ljudskog stvaralaštva. Pokušaji praktičnog ostvarenja ovakvih teorija kulture temelje se na negaciji svih vidova kul-

⁴⁵) Krajem 17. i početkom 18. veka se, na primer, u skladu s nacionalno-etatističkim pojmom kulture ustanovljuje razlikovanje viših i razvijenijih jezika od nižih i nerazvijenijih, koji se nazivaju dijalektima. „Politička moć namenjuje dijalektu koji je uspeo da bude nacionalni jezik, dok druge govore osuđuje na potpuno iščezavanje... Podelu na jezike i dijalekte zamenila je danas šira podela na kulture i subkulture. Pitanje jezika i dijalekta je tako moglo da 'izgubi' nekadašnju nacionalističko-klasnu i političku sadržinu upravo zato što se sada sadržava u novoj i široj podeli kojom je ovo pitanje ne samo obuhvaćeno, nego i unapred presuđeno.“ — (Stevan Majstorović, *U traganju za identitetom*, Slovo ljubve — Prosveta, Beograd, 1979, str. 197).

turnog pluralizma, na odbacivanju svake mogućnosti osporavanja postojećeg stanja, važećih normi i vrednosti — što, inače, čini srž svake žive kulture.

Sva navedena obeležja su u saglasnosti s koncepcijom afirmativne kulture, jer ukoliko kultura predstavlja vrednost „iznad“ čoveka, svrhu po sebi, on i nema pravo da — iz perspektive svog svakodnevnog života koji je isključen iz kulture — dovodi u pitanje njena dostignuća. Ta obeležja su, isto tako, u skladu i s onim konceptom koji kulturu svodi na puki odraz stvarnosti. Ta stvarnost po definiciji predstavlja „najbolji od svih mogućih svetova“ pa je osporavanje ravno svetogrđu i neretko povlači za sobom čak i izopštavanje iz zajednice. Tako se, dakle, bar na teorijskom nivou, *na nivou trebanja*, ostvaruje jedna skoro idealna integrisanost i prožimanje različitih sfera i elemenata kulture u jedinstvenu, čak harmoničnu celinu. Suštinski problem u toj i takvoj celini je da kultura gubi svoju vlastitost, zatire se njena fundamentalna funkcija samorealizacije čoveka i humanizacije njegovog sveta. Ali, budući da je kultura uvek bila i biće „oblik ideje čovjekove čovječnosti“, jer ju je „stvorio čovjek a ne vanjski uvjeti“¹⁶), ni najautoritarnija kultura ne može da ukine inherentnu potrebu ljudskog bića za spoznajom još nepoznatog, koja bitno obeležava i njegovu praksu. Praksa pak izvire iz rada. Ma koliko otuđen u datom trenutku ljudske istorije, rad podrazumeva bar elementarne podsticaje na stvaralaštvo, a stvaralački momenat prakse je osnovni izazov autentičnog kulturnog čina. Otuda ni jedan od autoritarnih pristupa kulturi nikada nije mogao biti u potpunosti odelotvoren.

U svim fazama ljudske istorije postojao je pobunjeni čovek, dovoljno nespokojan da bi mogao prihvatiti okamenjivanje svoje potrebe za stvaralaštvom, za širenjem prostora slobode. Stoga ni jedan koncept prinudne parcijalizacije, centralizacije i unifikacije kulture nije mogao doživeti potpun uspeh, nije mogao zaustaviti traganje ljudi za novim, drugačijim oblicima ispoljavanja. Ontološka osnova stvaralaštva¹⁷), odnosno kulture, jeste u omogućavanju pomaka ka novom, još nesaznatom, koji može inicirati i samo jedna ličnost, ali ličnost oplemenjena vizijom budućnosti i stvaralačkom

¹⁶) G. Lukács, Stara i nova kultura, *Kulturni radnik*, Zagreb, br. 3/1971, str. 102.

¹⁷) „Praksa u svojoj osnovi i opštosti je otkrivanje tajne čoveka kao ontološko-tvoračkog bića, bića koje stvara (društveno-ljudsku) stvarnost... čovekova praksa nije praktična delatnost za razliku od teoretisanja, nego je određenje ljudskog bića kao stvaranje stvarnosti.“ — K. Kosik, *Ibid*, str. 226.

maštom¹⁸. Stvaralačka mašta, za razliku od drugih, instrumentalnijih i pragmatičnijih vidova čovekove egzistencije, ima u kulturi nezamenljivu ulogu.

Neosporno je da je u celokupnoj istoriji čovečanstva kultura uvek bila, u većoj ili manjoj meri, podređena ideološkim i teorijskim koncepcijama koje su, najčešće, pokušavale da nasilno disciplinuju težnju čoveka za slobodnim stvaralaštvom. U kojoj je meri kultura uspevala da se odupre tom pritisku zavisilo je i zavisi, prvenstveno, od dominantnog, važećeg modela kulture u jednom periodu, koji je određen preovlađujućim oblikom prakse, značenja i vrednosti. Obrazlažući pojam *dominantna kultura* R. Vilijams naglašava da to nije „... ni u kom smislu statički sistem, sem za trenutak, dok se vrši apstraktna analiza. Baš naprotiv, mi možemo razumeti jednu važeću i dominantnu kulturu samo ako razumemo stvarni društveni proces od kojeg ona zavisi — mislim na proces integracije”.¹⁹

U neprekidnom proizvođenju i obnavljanju dominantne kulture na delu su mnogi procesi: proces obrazovanja, proces šireg društvenog delovanja u okviru institucija kao što su porodica, organizacije rada, sredstva masovnih komunikacija itd., selektivna tradicija na jednom intelektualnom i teorijskom nivou, — i „na njima kako ih doživljavamo, kako su ugrađeni u naš život, počiva stvarnost te (dominantne — S. L.) kulture”.²⁰

Budući da je identifikacija sa sopstvenom kulturom jedan od osnovnih zahteva koji pojedinac mora da zadovolji kako bi mogao da živi, stvaranje i obnavljanje dominantne kulture ne događa se kroz mehaničko propisivanje određenih kulturnih kodova koji ostaju na površinskim slojevima našeg društvenog bića. Snaga dominantne kulture ipak nije samo u tome što seže u dubine bića svojih subjekata. U savremenim složenim društvenim organizacijama redovno je reč o veoma aktivnom i elastičnom procesu koji je spreman da u određenom obimu asimiluje novonastajuće oblike kulturnog stvaranja.

Aktuelnu snagu svake važeće, dominantne kulture možemo odrediti kao odnos između potrebe za identifikacijom njenih članova sa datim kulturnim okvirom i potrebe za osporavanjem postojećeg u cilju njegovog prevazilaže-

¹⁸) To dobro pokazuje primer Vuka Stefanovića Karadžića.

¹⁹) R. Vilijams, *Baza i nadgradnja u marksističkoj teoriji kulture*, Kultura, (Beograd), br. 26/1974, str. 74.

²⁰) *Ibid.*, str. 74.

nja, potrebe za novim stvaralačkim izrazom. Ukoliko u ovom odnosu preteže potreba za prevazilaženjem postojećeg kulturnog modela nad potrebom za identifikacijom, dolazi do alternativnih oblika kulturnog stvaranja i iskazivanja, koji se, zavisno od stepena uvođenja novih sadržaja, nazivaju subkulturama, marginalnim kulturama, kontrakulturama. Odnos tvoraca i branitelja dominantne kulture prema ovim „zastranjenjima” u kulturnom stvaralaštvu, kreće se u rasponu od zanemarivanja činjnice samog njihovog postojanja, preko pokušaja da se njihovi sadržaji uklope i tolerišu unutar postojećeg kulturnog modela, do nastojanja da se potpuno onemoguće. Zanemarivanje alternativnog kulturnog stvaranja od strane važeće, dominantne kulture moguće je samo u onim situacijama u kojima pobuna protiv postojećeg ostaje na marginama društva, tj. kada jedva da dovodi u pitanje prevlast vladajućeg modela. Smirivanje ili poništavanje razarajućeg uticaja novonastajuće kulture uslovljeno je, s jedne strane merom autentično novog koje ona sobom nosi, a s druge, elastičnošću dominantne, vladajuće kulture. Ukoliko novonastajuća značenja i vrednosti svojim najbitnijim sadržajima ne podrazumevaju radikalno menjanje biti dominantne kulture, tada ova potonja teži da asimiluje nova kulturna tražanja, tim pre što postoji nada da će asimilacija na vreme sprečiti dalju radikalizaciju osporavanja postojećeg. Govorimo o asimilaciji a ne o integraciji jer tu nije reč o procesu kritičkog i stvaralačkog usvajanja i obogaćivanja postojećeg kulturnog modela, već o težnji da se novo rastoči u već postojećem. Alternativni oblici kulture nužno podrazumevaju dezintegraciju vežeće, dominantne kulture, pa otuda ova nikada ne može biti zaista otvorena prema njima. Što je opasnost od osporavanja, odnosno dezintegracije veća, mera tolerancije pada i nosioci dominantne kulture nastoje da onemoguće aktivno stvaralačko angažovanje na razvijanju datih oblika alternativne kulture. Jedan od osnovnih vidova borbe protiv alternativnih kultura se, u savremenim složenim društvima, može svesti na snažnu podršku dominantnog kulturnog modela masovnoj kulturi, koja je vrlo često pseudokultura, jer podrazumeva pretvaranje autentičnog kulturnog čina u manipulaciju, zamenjivanje angažovanog i mukotrpnog stvaralačkog napora u naoko lagodnu i jednostavnu pasivnu konzumaciju.²¹⁾

²¹⁾ Primer savremene masovne kulture za mlade vrlo dobro ilustruje tvrdnju da je masovna kultura jedan od osnovnih, ako ne i osnovni instrument borbe dominantne kulture protiv alternativnih oblika kulturnog iskazivanja. Nakon relativno mirnog perioda u SAD, za koji je Rajt Mills tvrdio da predstavlja jednu od retkih situacija kada se u savremenim netotalitarnim državama kultura poistovetila sa društvom, pedesetih i početkom šezdesetih godina počela je da se

Kao što je dominantna kultura veoma selektivno određena prema svim vidovima alternativne kulture u sadašnjosti, tako se i u njenom odnosu prema tradiciji redovno susreće negativna selektivnost, težnja da se prošlost modelira prema sadašnjosti, te su „neka od ovih značenja reinterpetirana, retuširana ili formulisana tako da budu saglasna (ili bar da ne protivreče) drugim elementima unutar iste važeće dominantne kulture“.²²⁾ Ta selektirana tradicija često vodi do falsifikovanja prošlosti, do tradicionalizma, te tako umesto da prošlost predstavlja stvaralački podsticaj²³⁾ za nastajanje vertikalnog pluralizma, ona postaje sredstvo utemeljivanja konzervativnih značajki sadašnjosti, pa prema tome, i sredstvo borbe protiv anticipacije budućnosti. Kultura koja je otvorenija prema prošlosti uz stalno kritičko vrednovanje stvaralačkih podsticaja tradicije, prijemčivija je i za stvaralačka traganja u sadašnjosti. Ta i takva otvorenost je *conditio sine qua non* i horizontalnog i vertikalnog kulturnog pluralizma u svakoj društvenoj zajednici.

U dosadašnjem razmatranju osobnosti procesa integracije i dezintegracije u kulturi, kultura je posmatrana u najširem smislu kao relativno jedinstvena celina, kao dijalektički istorični totalitet ljudskog sveta. Budući da je kultura sastavni deo strukture društva, moguće je i potrebno je ukazati na neke osobnosti procesa integracije i dezintegracije na relaciji kultura — društvo.

Svaka konkretna kultura nastaje u određenim istorijskim i društvenim uslovima i vrši određene društvene funkcije. U tom smislu moguće je govoriti o kulturi u njenom užem značenju, „kao određenom, manje ili više, integrisanom sistemu materijalnih i duhovnih tekovina pomoću kojih određeno društvo ostvaruje svoje

javlja bit-kultura (Kerouk, A. Ginzberg i dr.), koja je za relativno kratko vreme prodrila i u Evropu. Ona je na radikalnan način dovela u pitanje osnove tzv. potrošačke civilizacije, tj. celokupan sadržaj važeće, dominantne kulture. Sredstva masovnih komunikacija, kao važno uporište dominantne kulture, u početku su je ignorisala, potom napadala a onda krenula da ublaže i u suštini izmene njen sadržaj lansiranjem masovne pop-kulture, — koja se zadržala na spoljašnjim manifestacijama bita, a koja je u stvari, nudila jedan koncept pseudokulture mladih.

²²⁾ R. Vilijams, *Ibid.*, str. 74.

²³⁾ „...tradiciju treba tumačiti kao uspostavljanje odnosa sa istorijom. Bez toga je čovek jednodimenzionalan i lišen sposobnosti za kritičku samorefleksiju.“ — (S. Majstorović, *Ibid.*, str. 335). Ideja jugoslovenstva bila je prisutna u svim progresivnim nacionalnim pokretima na ovom tlu, koji su se upravo s tom idejom borili i protiv separatizma i protiv nasilnog ujednačavanja. Ali ukoliko se zanemari njen osnovni princip — jedinstvo u različitosti — gubi se i stvaralački odnos prema istoriji.

ciljeve i osposobljava svoje članove da u njemu participiraju".²⁴ Ovakvo određenje kulture uslovljeno je, pre svega — u dosadašnjoj istoriji često snažno ispoljenim — instrumentalnim odnosom društva prema kulturi.

Ovde se, prirodno, nećemo baviti razmatranjem razlika između kulture i društva, ali je neophodno naglasiti da je pojam društva prevashodno određen sadašnjošću, a pojam kulture, podjednako i sadašnjošću, prošlošću i budućnošću. Stoga je proces integracije u društvo, češće utemeljen u pragmatične potrebe svakodnevnog života nego što je to slučaj sa, prevashodno transvremenskom, integracijom u kulturi.

Iz ove osnovne razlike između kulture i društva proizilazi da se elementi kulture nalaze u različitom odnosu prema društvenom sistemu. Oni koji služe održavanju i jačanju funkcije sistema su najpotpunije integrisani u njega i njemu podređeni: tu se, prevashodno, radi o materijalnim tekovinama i naučnim saznanjima, normativnim sistemima, politici i ideologiji. Ti se stoga često koriste i za poboljšanje efikasnosti društvenog sistema. Drugi su relativno nezavisni, ali prevazilaze okvire samog sistema i nisu u sukobu s njim: vrednosni sistemi, fundamentalna naučna istraživanja, filozofski i religijski sistemi, umetnost. Unutar ove grupe javljaju se i oni koji, u pokušaju da prevaziđu postojeći sistem, najčešće dolaze u sukob s važećim normama društva i s datom definicijom poželjnog načina delatne egzistencije. Mera integrisanosti pojedinih elemenata kulture u društveni sistem ne zavisi samo od potreba, ciljeva i mogućnosti tog sistema već i od osnovne vrednosti orijentacije same kulture, od toga koliko je ta orijentacija sadržana u njenom saznanju, u prvom redu vizionarskom aspektu, koliko je u skladu ili raskoraku s proklamovanim vrednosnim sistemom društva.

Iako je funkcionisanje društvenog sistema u najvećoj meri određeno sadašnjošću, postoje velike razlike u pragmatičnosti između društava u nastajanju, koja su u znaku promena, i starih, već okoštalih društvenih sistema, u najvećoj meri institucionalizovanih. Po pravilu su 'mlada' društva otvorenija za višedimenzionalnost kulture, budući da je njihov osnovni princip, kako bi rekao E. Bloh, „princip nade". Pošto u društvima koja nastaju kao rezultat temeljnih promena u samom biću prakse, ne postoji oformljen model dominantne kulture, ona su na pragu stvaranja jedne autentično

²⁴ Z. Golubović, *Ibid.*, str. 86.

slobodne, dakle dominantno stvaralačke kulture.²⁵⁾

U dosadašnjoj istoriji čovečanstva je, međutim, gotovo uvek, stalni pratilac novonastajućih društava bila i ideologizirana svest prema kojoj tek s njima počinje istorija. Negativistički odnos prema prošlosti i tradiciji bio je često tako radikalan da je poricao i one elemente stare kulture koji su doveli do promena. Razume se da je radikalni raskid sa tradicijom uslovljen, pre svega, objektivnim potrebama klase koja dolazi na vlast. Tako je revolucionarnim promenama društvene strukture stvarana samo mogućnost približavanja kulturi stvaralaštva. Institucionalizacijom vladavine nove klase, formiranjem modela važeće, dominantne kulture, omeđivani su prostori slobode i spontanog stvaralaštva ili su, u najboljem slučaju, pomereni na marginu zbivanja u kulturi i društvu.

Put stvaralaštva uglavnom podrazumeva neprikladavanje pa i direktno suprotstavljanje dominantnoj kulturi; to nije ni lak ni lagodan oblik čovekove egzistencije u društvu.²⁶⁾ A ipak to je jedini put koji širi prostor čovekove slobode, — a kao biće prakse, čovek je i biće slobode. Mladi Marks je pisao: „Životna opasnost za svako biće sastoji se u tome da izgubi samo sebe. Nesloboda je stoga prava smrtna opasnost za čoveka”.²⁷⁾ Dodali bismo da je nesloboda čoveka prava smrtna opasnost i za kulturu.

²⁵⁾ U Sovjetskom Savezu je, neposredno nakon oktobarske revolucije, bio na delu takav kulturni pluralizam koji je retko viđen u savremenoj istoriji. Pored pravaca čija je klica već postojala u predrevolucionarnoj Rusiji, kao što su formalizam, suprematizam, akmeizam, dolazi do radanja konstruktivizma, koji teži potpuno da raskine sa starim pojmom umetnosti i da ga zameni pojmom intelektualne proizvodnje. Ovaj pravac između 1917. i 1925. prerasta u pokret širokih razmera, koji smisao umetnosti traži u njenoj društvenoj funkciji, u estetizovanju svakodnevnog života. On je rukovoden nadom da će se umetnost i revolucija spojiti. U tom periodu revolucija je ruskoj avangardi dala istinski osećaj dinamike, ona je u revoluciji videla slike budućnosti. Apstraktna umetnost bila je pravi izraz revolucionarne stvarnosti, jer bez apstraktnog mišljenja nije bilo napretka. Apstraktni duh, izražen u delu konstruktivista kao i drugih avangardnih pravaca, predstavljao je socijalizam duha, konstatovao je mađarski konstruktivista Moholj-Nad. Međutim, bezobzirno ukidanje utopijskih elemenata revolucije, s koncepcijom real-socijalizma, dovodi do oštrog reza u osnovnoj vrednosnoj orijentaciji sovjetskog društva. Taj rez je na najprimereniji način izrazio upravo socijalistički realizam. On je za vreme Staljinove vladavine postao ne samo dominantni već i jedino priznat način kulturnog stvaralaštva.

²⁶⁾ Nije slučajno da su u našoj epohi brojni umetnici, stvaraoci vrhunskih umetničkih dela, bili dobrovoljni ili prinudni izgnanici npr.: Džojls, Beket, Pikaso, Kandinski, Maljevič, Sagal, Tatlin, Tristan Cara i mnogi drugi.

²⁷⁾ Marx, Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin, str. 60. — Navedeno prema: G. Petrović, u zborniku *Socialist Humanism*. Anchor Books, New York, 1966, str. 279.

JEZIK - PHYSEI ILI THESEI

„Sad imaš nemušti jezik. Idi zbogom, ali za glavu svoju nikom ne kazuj, jer ako kažeš komegod, odmah ćeš umreti.” Coban pođe kroz šumu i idući čujaše i razumevaše sve što govore tice i trave i sve što je na svetu.

(Narodna pripovetka)

Na samom početku Platonova dijaloga *Kratil* izložena su dva potpuno oprečna shvatanja o poreklu jezika i adekvatnosti jezičkog izraza. Prema jednom od tih shvatanja, koje u Platonovom spisu zastupa heraklitovac Kratil, „adekvatnost reči je *po prirodi* svojstvena svemu što postoji”, pa sama reč „nije ono čime se pojedinci dogovore da nazivaju neku stvar” (podvukao M. V.).¹⁾ Reči su tako nosioci jedne univerzalne prirodne istine ili ispravnosti koja je jednako dostupna „kako Helenima, tako i varvarima”.

Hermogen, drugi učesnik u razgovoru sa Sokratom, o ispravnosti imena (ὀρθότης ὀνομάτων) govori drugačije: „Što se mene tiče, Sokrate, često sam razgovarao i s njim (s Kratilom — M. V.) i sa mnogima drugima, ali ne mogu da se uverim da postoji neka druga adekvatnost reči osim *dogovora i saglasnosti ljudi*. Meni se, naime, čini da je pravo ime neke stvari ono kojim nju neko nazove, a ako ga opet promeni i ono prvo više ne upotrebljava, drugo ime nije nimalo neadekvatnije od prethodnog... *Jer nijedan naziv ničemu nije svojstven po prirodi, nego po običaju i navici onih koji su se navikli da ga upotrebljavaju*” (podvukao M. V.).²⁾

Potvrdu za ovo svoje stanovište Hermogen vidi najviše u činjenici što Heleni i varvari imaju različite nazive za iste stvari, a nije redak slučaj da i dva grčka plemena govore različito. Tako

¹⁾ Platon, *Kratil* 383ab (Uporedo su korištena dva prevoda *Kratila* — Ksenije Maricki Gađanski — obj. u *Platon, O jeziku i saznanju* Rad, Beograd 1977. i Benjamin Jowett, *Plato, The Collected Dialogues*, Princeton University Press, New Jersey).

²⁾ Op. cit. 385e

Hermogen zaključuje: „Za mene bar, Sokrate, nema druge adekvatnosti reči osim one da ja svaku stvar mogu nazivati imenom koje sam joj ja dao, a ti opet onim koje si joj ti dao” (podv. M. V.)⁹⁾ I kao što to obično biva u Platonovim dijalozima, Sokrat je taj koji preuzima osnovne niti problema što se javio kao izraz sukoba dva potpuno suprotna filozofska shvatanja, izlažući ih detaljnoj proverbi svoje dijalektičke veštine.

Ali pre nego što pređemo na razmatranje izvesnih problema koje nam otkriva Sokrat svojim „učenim neznanjem”, biće, mislim, dobro da bliže odredimo poreklo onih ideja koje Sokratov učenik Platon tako precizno i jasno iznosi u uvodnom delu svoga *Kratila*.

2.

Drugu polovinu V veka pre n. e. u staroj Heladi mnogi istoričari filozofije označavaju kao doba prosvetljenosti i racionalizma u filozofiji. Jedan od glavnih razloga za ovakvo obeležavanje Sokratova veka krije se, nesumnjivo, i u veoma naglašenoj promeni interesovanja grčkih filozofa od kosmoloških pitanja ka pitanjima koja se više odnose na čoveka i njegovo etičko i političko biće. Nosioci ovakve promene, koja je obuhvatala celokupni kulturni život u Grčkoj, bili su *sofisti*, prvi profesionalni filozofi i „učitelji vrline”. Platonovi spisi predstavljaju najobimniji izvor podataka i najdragocenije svedočanstvo o ovim putujućim učiteljima. U mnogo čemu je pojava sofista u Atini i ostalim grčkim gradovima značila novinu na trgovima i drugim mestima gde se raspravljalo o velikom broju filozofskih i političkih pitanja. Ali, možda je više od svega kraj V veka u Grčkoj obelodanio potiskivanje izvorne filozofije prirode (*φύσις*-a) u korist jednog više humanistički orijentisanog mišljenja koje je sobom donelo i duh novog autoriteta — autoriteta države (*πóλις*) i ljudskog zakona (*νόμος*).

Još je stari Heraklit govorio kako su „ljudski *νόμοι* pod upravom jednog božanskog *νόμου*-a”. Ali pojam *nomosa* u grčkoj filozofskoj misli na prelazu iz V u IV vek pre n. e. dobija i neka nova značenja. On se sve više upotrebljava kao antiteza jednom drugom ključnom pojmu grčke filozofije — pojmu *fisisa*. Kada su Heraklit i Empedokle tvrdili da se sve upravlja prema *nomosu*, oni su, pre svega, imali u vidu onaj zakon koji vlada u prirodi, a iza kojeg može stajati i neko natprirodno biće. Sa sofistima se međutim antiteza *fisis* — *nomos* prenosi i u moralnu i političku sferu života, pa se pod pojmom *nomosa* podrazumeva i formalno izveden zakon koji odražava autoritet države, kao i običaj zasnovan na tradicionalnim shvatanjima ljudi. Zato Aristotel u

⁹⁾ Op. cit. 385de

svojoj *Politici* i kaže da „zakon nema snagu da iznudi poslušnost bez snage običaja”.

Suprotnost između *fisisa* i *nomosa* odražavala se u mnogim pitanjima koja su zaokupljala grčku filozofsku misao toga doba. Najvažnija od njih su ova: (1) pitanje *političke organizacije*, ili — da li države nastaju po prirodnoj nužnosti, božjom voljom ili po zakonu; (2) pitanje *religije* — da li bogovi postoje stvarno, tj. po *fisisu*, ili samo po običaju, tradiciji, tj. po *nomosu*; (3) problem *jednakosti* u društvu — da li je vladavina jednog čoveka nad drugim (ropstvo) ili jedne države nad drugom po *fisisu* ili po *nomosu*; (4) da li su podele na staleže u društvu ustanovljene po prirodi ili po ljudskom zakonu.

U okviru ovih opštijih misaonih preokupacija helenskih filozofa treba, mislim posmatrati i njihova učenja o jeziku i njegovom poreklu. Po svemu sudeći, i pitanje koje se postavlja kao glavna tema Platonova dijaloga *Kratil* — postoji li neka neposredna, prirodna (φύσει) veza između onoga što reči označavaju i njihovog konkretnog glasovnog sklopa ili je ta veza proizvoljna, nemotivisana, po konvenciji (θεσει) — moglo se javiti u okviru širih filozofskih razmatranja i diskusija koje su pokretali sofisti. Zanimljivo je da je ova polemika između naturalističkog i konvencionalističkog shvatanja o poreklu i prirodi jezika (poznata i kao rasprava između „analogista” i „anomalista”), vođena više vekova, oživela i u nekim docnijim lingvističkim učenjima, posebno u tezama o arbitrarnosti jezičkog znaka i prirodi glasovnog simbolizma. U prošlom veku Vilhelm fon Humbolt je učio da „postoji očigledna veza između zvuka i značenja koja se, međutim, samo retko daje tačno objasniti, često se samo nazire, a najčešće ostaje nejasna”.⁴⁾

Koliko su grčki sofisti, skoro dve i po hiljade godina pre Humbolta, mogli znati o toj „očiglednoj vezi”? Da li je ta veza za njih uopšte bila očigledna?

Pažljivijim čitanjem Platonova *Kratila* možemo doći do nekih važnih podataka koji nam govore o delatnosti sofista u oblasti nauke o jeziku i gramatike. Tako već u svom prvom obraćanju Hermogenu Sokrat izjavljuje: „Da nisam bio siromašan i da sam već čuo *izlaganje slavnog Prodika* po ceni od pedeset drahmi, koje, po njegovim rečima, predstavlja *celovit nauk o gramatici i jeziku*, mogao bih već sada da ti odgovorim na pitanja *o ispravnosti imena...*” (podv. M. V.).⁵⁾

⁴⁾ Cit. prema R. Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Nolit Bgd. str. 163

⁵⁾ *Kratil*, 384b

A da ovo Sokratovo „žaljenje” nije lišeno one neizbežne ironije, tako dobro znane čitaocima Platonovih dijaloga, svedoči nam i drugi deo Sokratove rečenice: „...ali ja nisam čuo to izlaganje, nego samo ono po ceni od jedne drahme. I tako ne znam gde je prava istina o svemu tome...”.

Sve što znamo o Prodikovim interesovanjima za probleme jezika dolazi nam od Platona. Kao učitelj gramatike Prodik se, osim u *Kratilu*, pominje i u nekim drugim Platonovim spisima. U dijalogima *Protagora* (337a-c) i *Menon* (75e) otkrivamo da se Prodik posebno interesovao za problem *sinonima*. U *Menonu* nam Platon (preko Sokrata) veli ovo: „Reci mi stoga šta ti podrazumevaš pod izrazom svršetak (τελευτή); čini mi se da granica (πέρας) ili poslednje (ἔσχατον) to isto znače. *Prodik se verovatno ne bi složio sa nama...*” (podvukao M. V.).⁹⁾ Da li je pravilna upotreba reči za učitelja retorike Prodika imala samo stilističku važnost ili se tu ipak radilo i o jednom širem, filozofskom problemu? Dobro bi bilo da pre nego što pokušamo da odgovorimo na ovo pitanje proverimo šta Platon kaže o zanimanju nekih drugih sofista za probleme jezika.

Prema Platonovom svedočenju pitanjem *ispravnosti imena* (adekvatnosti reči) zanimao se, pre svega, *Protagora* iz Abdere, Demokritov zemljak i (najverovatnije) učitelj Prodikov. U *Kratilu* Sokrat pominje Kaliju i Protagoru kao sofiste koji su se posebno interesovali za problem adekvatnosti reči. Sokrat kaže da je Kalija bio Protagorin učenik, a Hermogen tvrdi čak i to da je Protagora napisao knjigu za koju se, iz šireg konteksta razgovora, prilično jasno može videti da je cela bila posvećena onim pitanjima što ih je i Platon naznačio u svome *Kratilu*.

Neki istoričari filozofije pripisuju Protagori *dva* spisa od kojih je, prema njihovom mišljenju, jedan raspravljao o „ispravnosti imena” (ὀρθότης ὀνομάτων), a drugi o „ispravnosti reči” (glagola — ὀρθοέπεια). Bez obzira na to koliko je spisa Protagora stvarno posvetio problemima reči (izvori kojima danas raspolažemo ne omogućavaju nam neku precizniju procenu), nesumnjivo je da je *pravilna upotreba jezika* bila jedna od važnih tema kojom su se sofisti, kao učitelji retorike, morali zanimati.

Protagorin spis o ispravnosti imena verovatno je sadržao i razmatranje o prirodi veze koja postoji između samih reči i onoga što one označavaju. Kao pristalica ideje po kojoj je čovek mera svih stvari, Protagora sigurno nije mogao biti daleko od toga da i adekvatnost jezičkog izraza vidi kao jednu od onih „stvari” kojima čovek određuje merilo i vrednost.

⁹⁾ *Menon*, 75e

Da ovo nije samo proizvoljna pretpostavka već i činjenica koja je mogla biti poznata u Platonovo vreme, govore nam i pitanja koja Sokrat postavlja u *Kratilu*, pitanja koja nas mogu uputiti u to da poreklo Hermogenove teze o ispravnosti imena tražimo u jednom Hermogenu bliskom filozofskom mišljenju. Sokrat, naime, ovako pita Hermogena: „Da li bi ti, Hermogene, rekao da se stvari razlikuju onako kako se imena razlikuju? I da li su one prilagođene pojedincima kako nam to Protagora veli? Jer on kaže da je čovek mera svih stvari i da su meni stvari onakve kako ih ja vidim, a tebi onakve kako ih ti vidiš. Da li se slažeš s njim ili bi ti rekao da stvari imaju nepromenljivu suštinu?

*Hermogen: Nekada sam i ja, Sokrate, vođen svojom nedoumicom, nalazio utočište kod Protagore, mada se nisam u svemu slagao s njim.⁷⁾ U daljoj raspravi Sokrat uspeva da ubedi Hermogena u to da je ovaj bio u zabludi kada je prihvatio Protagorin stav, jer istina je u tome da sve stvari imaju večnu i nepromenljivu suštinu. Da li je Hermogenova teza, po kojoj nema neke druge adekvatnosti reči osim one koju uspostavljaju dogovor i saglasnost ljudi, mogla imati uporište u učenju koje je Protagora, kao što je dobro poznato, širio (i dobro naplaćivao!) među svojim mladim slušaocima? Platon u *Kratilu* navodi čak i taj podatak da je Protagorin učenik Kalija Hermogenov brat! (*Kratil*, 391c) I mada Sokrat upućuje Hermogena Kaliji da mu ovaj protumači smisao Protagorine knjige (što nam dosta govori i o tome koliko je (malo) Hermogen mogao biti upoznat sa njenim sadržajem), izgleda nam prilično verovatno da je Protagorin spis *Περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων* (ako je takav spis uopšte postojao kao zasebno Protagorino delo)⁸⁾ ipak mogao imati uticaja na ona shvatanja o poreklu jezika koja Hermogen izlaže i ne baš najuspešnije brani u Platonovom *Kratilu*. Jer ne zaboravimo da su se u Sokratovo vreme učenja tako poznatih i uticajnih učitelja kakav je bio Protagora, više nego iz knjiga, upoznavala iz velikog broja razgovora koji su tada vođeni i prepričavani.⁹⁾*

⁷⁾ *Kratil*, 386a

⁸⁾ Moguće je da Hermogen misli samo na deo Protagorine knjige *Ἀληθεία* za koju se zna da je autentična.

⁹⁾ Zar nam nije najbolja potvrda za to i velika popularnost koju je Sokrat uživao u Atini i posle svoje smrti, iako za sobom nije ostavio nijedan spis. Sudeći prema Aristotelovom svedočanstvu, i Platon je više verovao u *ἄγραφα δόγματα* (usmeno učenje). Pisac dijaloga je, naime, smatrao da se ono što je bitno u nekoj filozofiji nikako ne može saopštiti pomoću pisanog teksta — *γραφῶν* (O tome videti opširnije u tekstu *Platonova glotologija* Ksenije Maricki Gađanski obj. u nav. delu). Jer kako sam Platon kaže u svome *Sedmom pismu*, zbog nedovoljnosti i nesavršenstva jezika „pravu“ filozofiju „nikako nije moguće, kao druge nauke, iskazati pomoću reči, nego se ono, usled dugog drugovanja sa samim predmetom i zahvaljujući saživljavanju sa njim, iznenada

Pod snagom Sokratovih argumenata Hermogen priznaje da ubuduće neće pridavati veliki značaj Protagorinoj knjizi, pa dva radoznala sagovornika proširuju razgovor i na Homerovo shvatanje porekla imena.

U svome spisu *O sofističkim pobijanjima* Aristotel govori o nekim Protagorinim reformatorskim pokušajima u oblasti grčke gramatike, posebno o njegovoj kritici Homerova jezika. Slično svedočanstvo nalazimo i u Aristotelovoj *Poetici* kad Protagora zamera tvorcu *Ilijade* što nepravilno upotrebljava gramatički rod. Prema Aristotelu je, inače, Protagora bio prvi grčki pisac koji je počeo da razlikuje sva tri imenička roda (dotada se vodilo računa samo o podeli na „živi” i „neživi” rod).

U svakom slučaju, Protagorin doprinos grčkoj nauci o jeziku, koja je u njegovo vreme još bila u nerazdvojnoj vezi sa filozofijom, bio je veoma veliki.

Od drugih sofista koji su se bavili proučavanjem jezika, ostao nam je jedan kratak, ali veoma važan Antifontov fragment koji je sačuvala Galen, jedan od najpoznatijih antičkih lekara i logičara. Prema Galenovom svedočanstvu Antifont je, između ostalog, poučavao i kako imena nastaju. Izgleda da se njegova doktrina sastojala u tome da se pokaže kako reči treba da odgovaraju pojmovima koje treba da izražavaju. Kao što se Prodik posebno interesovao za problem sinonima, tako se i Antifont, najverovatnije, bavio *onomastikom* (veštinom davanja naziva) i etimološkim istraživanjima.¹⁰⁾

Iz ovoga što smo do sada rekli jasno je da je ideja o konvencionalnom poreklu jezičkog znaka, koju u Platonovom *Kratilu* zastupa Hermogen, morala biti poznata već u vreme kada su Protagora, Prodik, Antifont i drugi sofisti držali svoje putujuće besede i javne rasprave po helenskim domovima i trgovima. Ali da li su se ovakve ideje mogle javiti i ranije, pre sofista, u doba kada je osnovna preokupacija grčkih filozofa bila izučavanje fisisa i kosmosa?

Srećna je okolnost da jedan od najvećih fragmenata koji čuvaju delove učenja presokratskih filozofa prirode govori baš o tome da su reči po-

pojavi u duši kao što iz iskresane varnice bljesne svetlost, i odmah samo od sebe raste” (341cd, prev. K. Maricki Gađanski). Ovo Platonovo shvatanje o nesavršenstvu jezičkog izraza, a naročito pisane reči, koje je izloženo i na samom kraju njegovog dijaloga *Fedar*, olakšaće nam kasnije i razumevanje njegovih pogleda na poreklo i prirodu jezika koji su se prvi put nagovestili u *Kratilu*, a iskristalisali u poznim godinama njegova života.

¹⁰⁾ Izgleda da se i sokratovac Antisten bavio sličnim istraživanjima. Sudeći prema jednom sačuvanom fragmentu, poznati kuničar je tvrdio da se „osnova učenja sastoji u istraživanju reči”.

stale po ljudskom dogovoru, konvenciji! Ovo shvatanje o poreklu jezika mnogo pre Protagore izlagao je njegov stariji zemljak — Abderanin Demokrit.

3.

Ako bi se ijedan helenski filozof po širini svojih interesovanja i broju napisanih dela mogao meriti sa Aristotelom, onda bi to, nesumnjivo, bio stari atomista Demokrit. Ovaj „nasmejani filozof“ iz Abdere bio je, verovatno, prvi veliki enciklopedik u istoriji zapadne filozofije. Prema sopstvenom kazivanju, Demokrit je bio Grk koji je najviše proputovao od svojih savremenika.¹¹⁾ Diogen Laertije kaže da je u katalogu stare aleksandrijske biblioteke bilo navedeno preko šezdeset spisa Demokritovih, svrstanih, po starom običaju, u grupe od po četiri. Među njima je, svakako, bio i znatan broj filoloških spisa, što se vidi iz ovih naslova za koje i danas znamo: *O ritmovima i harmoniji* (Fr. 15c); *O pesništvu* (Fr. 16a); *O blaglasnim i neblaglasnim slovima* (Fr. 18b); *O Homeru ili O pravilnosti govora i dijalektičkim izričajima* (Fr. 20a); *O pevanju* (Fr. 25a); *O rečima* (Fr. 25b); *Rečnik* (Fr. 26a). Možemo čak pretpostaviti da je broj spisa o jeziku koje je Demokrit ostavio bio i veći od broja spisa čije naslove sada znamo. Ali i ono što je danas, u fragmentarnom obliku, ostalo od Demokrita pruža prilično dobre osnove za rekonstrukciju njegovih pogleda na jezik.

Veliki fragment koji govori o tome da je Demokrit posebno razmatrao i pitanje porekla veze između reči i onoga što one predstavljaju dolazi nam preko neoplatoničara, tačnije iz Proklovih komentara Platonova *Kratila*. U ovim komentarima iz V veka n. e. navodi se da je Abderanin Demokrit zastupao stanovište po kome imena stvari nisu prirodno motivisana nego su ustanovljena po dogovoru, odnosno konvenciji. U prilog ovoj tezi Proklo izlaže i četiri Demokritova dokaza. Taj fragment u prevodu doslovno glasi: „Demokrit je tvrdio da su imena postala po ljudskom *dogovoru* ($\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$) i obrazložavao tu tvrdnju četirima dokazima: (1) *homonimijom*: različne stvari nazivaju se istim imenom; ime dakle nije postalo prirodnim načinom ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$); (2) *polionimijom*: ako se naime različna imena priljubljuju za jedan te isti predmet, i uzajamično, što je nemoguće da bude po prirodi; (3) *promenom imena*: zašto naime promijenismo ime Aristoklo u Platon, a Tirtam u Teofrast, ako su imena postala prirodnim načinom? (4) *nedostatkom sličnih imena*: zašto od $\phi\rho\delta\upsilon\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ (razboritost) velimo $\phi\rho\nu\sigma\epsilon\iota\nu$ (biti razborit) a od $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\omicron}\nu$ (pravednost) ne izvodimo glagol? *Slučajem* dakle postaju imena,

¹¹⁾ Fr. 299 (Demokritovi fragmenti navode se prema prevodu N. Majnarića, Matica hrvatska 1950. godine).

a ne prirodnim načinom. Prvi dokaz zove Demokrit 'dokazom mnogoznačnih imena' (πολύσημον), drugi 'dokazom jednako vrijednih imena' (ισόσημον) treći 'dokazom promijenjenih imena' (μετώνημον) a četvrti 'dokazom nenazočnih imena' (νώνημον) (Fr. 26a).

Ovo je, nesumnjivo, jedan od najiscrpnijih fragmenata što se u vezi sa pitanjem o poreklu i adekvatnosti jezičkog izraza može naći kod starih „fizičara“. Prema Proklovom svedočanstvu, Demokrit je morao biti pristalica ideje o nemotivisanosti i proizvoljnosti jezičkog izraza. Dokazi Demokritovi, koji se u ovom fragmentu navode, brižljivo su odabrani i vrlo ubedljivi. Oni na svoj način govore o izvanrednom filološkom obrazovanju helenskog atomiste. Uostalom, zar nije najbolja potvrda za to i činjenica da jedan od osnivača moderne lingvistike, Ferdinand de Saussure, u svome *Kursu opšte lingvistike* navodi slične argumente u prilog tezi o arbitrarnosti jezičkog znaka.¹²⁾

Prvi Demokritov dokaz, dokaz koji se temelji na *homonimiji*, oslanja se na pretpostavku da ako bi veza između predmeta i jezika (jezičkog znaka) bila prirodna, motivisana, onda bi sam jezik morao biti tako formiran da svaka stvar, svaki predmet, ili svaki pojam imaju jedan, i samo jedan, adekvatan jezički izraz, koji bi se nužno morao razlikovati od bilo koje druge oznake za bilo koju drugu stvar ili pojam (princip — *unum nomen — unum nominatum*). Drugim rečima, ako neki skup vlasni koje imamo na glavi nazovemo *kosa*, onda se ovim imenom (po prirodi) ne može označiti i oruđe za rad u polju (*kôsa*). Ceo jezik bi, prema tome, bio sastavljen samo od reči-unikata koje bi se po svom glasovnom sklopu između sebe razlikovale isto onoliko koliko se razlikuju stvari (pojmovi) čija su oni zvučna „slika“. Ovaj dokaz, kao i naredni, u kome se Demokrit poziva na *sinonimiju* i koji polazi od iste pretpostavke — jedna reč treba da ima samo jedno značenje, očigledno je imao za cilj da obori ono shvatanje po kome se na jezik moglo gledati kao na nešto *savršeno*, što bi značilo da je on prirodna (ili natprirodna) tvorevina.

Ako se sada prisetimo onih delova iz Platonovih dijaloga u kojima nam on govori o Prodikovom interesovanju za problem sinonijma, možemo se zapitati nije li Prodikovo rešenje ovog problema (različite reči moraju imati i razli-

¹²⁾ Stav po kome je veza koja sjedinjuje *signans* sa *signatum* proizvoljna i danas dominira evropskom lingvističkom misli. Za to je donekle mogao biti zaslužan i Aristotel, koji je u svome spisu *O interpretaciji* još više razradio Demokritovo učenje o uslovnoj vezi između predmeta (pojmovi) i njihovih imena. U pomenutom spisu (2, 1) Aristotel izričito tvrdi: „Jezik postaje po sporazumu jer nikakva imena ne nastaju prirodnim putem“.

čita značenja) imalo za cilj upravo pobijanje Demokritova prva dva dokaza o uslovnoj povezanosti predmetâ i njihovih verbalnih izraza.¹³⁾

Ovakva jedna interpretacija Prodikova učenja nužno bi vodila i pretpostavci po kojoj je ovaj ugledni sofist sa Keosa smatrao da su „imena stvari” nekonvencionalna i prirodno motivisana. Ne bismo se zasad dalje upuštali u razmatranje jedne ovakve pretpostavke. Ostaje nam da u mesto toga ispitamo još treći i četvrti Demokritov dokaz o konvencionalnom poreklu imenâ.

„Zašto naime promijenismo ime Aristoklo u Platon, a Tirtam u Teofrast, ako su imena postala prirodnim načinom?”

Platon u *Kratilu* svedoči o tome da je etimologija ličnih imena i imena bogova bila predmet rasprave u Grčkoj čak od Homera. Još je „slepi pesnik” smatrao da bogovi daju stvorenjima i stvarima jedna imena, a ljudi druga. U *Ilijadi* Homer za jednu reku u Troji veli da je „Ksantom nazivaju bogovi, a Skamandrom ljudi”.¹⁴⁾ A prema Homerovom shvatanju, jedino ona imena koja bogovi daju mogu biti po prirodi.

Kada se u *Kratilu* postavi pitanje da li je Astijanaks ili Skamandrije adekvatnije ime za Hektorova sina, Sokrat preko etimologije imena *Astijanaks* (τόξων — grad + ὁ ἀναξ — gospodar, zaštitnik) pokazuje kako je Hektorov sin dobio ime po svom ocu, gospodaru grada (ἑκτωρ — gospodar). Ili kako Homer u *Ilijadi* peva o Hektoru: „... a on je sam *branio* grad i zidove duge...” (22.507, podvukao M. V.). Imena Astijanaks i Hektor gotovo da nemaju nijednog zajedničkog slova, a ipak im je *značenje* isto! Što se pak imena Platon (Πλάτων) tiče, poznato je da je to nadimak izveden iz prideva πλατῶς (široki, plećati), nadimak koji je Sokratov učenik još u mladosti dobio kao dobar rvač (u istoriji je ipak ostao poznatiji kao filozof!). S obzirom na to da se ovde radi o nadimku, nikakva nam etimologija

¹³⁾V. str. 4: Prodik se ne bi složio sa Sokratom u tome da reči πέρας i ὑπαρτον imaju isto značenje. Neki autori smatraju da je ovo Prodikovo razlikovanje sinonima bilo više *etički* nego *stilisitički* motivisano (v. Gentinetta P. M. — *Zur Sprachbetachtung bei den Sophisten und in der stoisch — hellenistischen Zeit*, Winterthur, 1961. str. 35; i A. Momigliano — *Prodicus da Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici*. — *Atti della reale Accademia delle scienze di Torino*, 1930, vol. 65, p. 102, — nav. prema *Istorija lingvističkih učenjija*, Akad. nauk SSSR, 1980.). Razlikovanje *etičkih* pojmova, npr. prideva αγαθος (dobar) i njegovog komparativa κρείττων (jači!), te δικαιον (pravedan) i συμφερον (koristan) imalo bi tako za cilj uklanjanja izvesnih *etičkih* problema koji se javljaju kao odraz pogrešne interpretacije pojedinih (*etičkih*) pojmova. Vidi npr. Platon, *Protagora* (337a—c).

¹⁴⁾ *Ilijada*, 20, 74

ne bi mogla pomoći da ime Platon dovedemo u vezu sa Aristoklo. Sličan je slučaj i sa imenom Aristotelovog učenika Teofrasta. Demokrit, dakle, *nadimke* navodi kao potvrdu za to da ni imena ljudi nisu nešto što je po prirodi dato, već su nastala i održala se putem konvencije i navike.

Isti bi se ovaj primer mogao navoditi i u prilog tezi o prirodnoj adekvatnosti imenâ (ovome problemu vrtićemo se kada budemo razmatrali tu drugu tezu).

Četvrti Demokritov dokaz imao bi, kao i prva dva, pre svega za cilj da ukaže na *nesavršenu prirodu* jezika. Ovu nesavršenost jezika Demokrit, prema Proklovom komentaru, vidi u nemogućnosti da se od svih imenica izvode glagoli.

Najverovatnije je da je Demokrit, kao i mnogi drugi antički pisci koji su se bavili problemima jezika, *grčki* uzimao kao model jednog *univerzalnog jezika*. Prema Demokritovom verovanju, grčki jezik, pa, dakle, i jezik uopšte, nedovoljno je savršen da bi izrazio pravu prirodu stvari. Potvrdu za ovo shvatanje možemo naći i u jednom od Plutarhovih spisa u kome se navodi Demokritova izreka — Λόγος γὰρ ἔργον σκιῆ („Reč je samo senka dela”).¹⁵ Zbog toga je i veza između reči i njihovog nominatuma, prema Demokritovom mišljenju, slučajna i proizvoljna.

Ovakva Demokritova shvatanja o mogućnostima i granicama jezika u skladu su i sa njegovom saznanom teorijom. Demokrit više puta ponavlja kako ljudska spoznaja nije u stanju da dosegne istinu o stvarima i njihovoj suštini.

Pa ipak, Demokritova teorija saznanja ne može se označiti kao čist skepticizam. Jer Demokrit razlikuje *dve* vrste spoznaje — jednu *pravu* (ὑψηλή), a drugu *mračnu* (σκοτεινή).¹⁶ I dok „mračnoj” spoznaji pripadaju: vid, sluh, njuh, ukus i dodir, dotle „pravoj” spoznaji pripada razum ili um. Moglo bi se pretpostaviti da je Demokrit i jezik smatrao manje savršenim od mišljenja. Možda je Platon i starog Abderanina imao na umu kada je na kraju svoga *Kratila* ovo zapisivao: „Trebalo da smo zadovoljni složivši se u tome da ne treba da se pođe od naziva, nego da biće mnogo pre treba da se saznaje i da se istražuje *na osnovu sebe sama, a ne na osnovu reči*”.¹⁷ Jer ne treba zaboraviti da se u osnovi izučavanja prirode jezika kod starih Helena nalazio i jedan širi filozofski problem — problem *bića i saznanja* postojećih stvari (ὄντα).

¹⁵) Fr. 145

¹⁶) Fr. 11

¹⁷) *Kratil*, 439b

Još je Parmenid tvrdio da „mnenja smrtnika u kojima nije nikakvo istinsko pouzdanje”¹⁸ nisu dovoljna da bi se spoznala prava priroda stvari. Tako za elejskog filozofa ni *imena stvari* nemaju ničeg zajedničkog sa samim stvarima i njihovom suštinom. Imena su proizvoljna, ona predstavljaju izraz saglasnosti među ljudima. „Pravi put” saznanja nepojmljiv je i neizreciv običnim smrtnicima. Zato Parmenid u svojoj poemi i kaže: „Tako prema mnenju stvari postaje i sada jesu i posle ovog održavajući se one će okončati pošto narastu; Svakoj od ovih stvari ljudi označeno ime postaviše”.¹⁹)

Zbog toga što je ljudsko saznanje obično *mnenje* (δόξα), i imena stvari predstavljaju rezultat *dogovora* među ljudima. Distinkcija φῶσι — θῆσι (νόμω) kod Parmenida se javlja u obliku antiteze ἀλήθεια — δόξα (istina — mnenje). A u osnovi ovakvog jednog „rascepa” u saznanju je shvatanje da postoji nepremostiv jaz između „sveta pojava” i „sveta suštine”. *Ontološki problem* javlja se ovde i kao *gnoseološki*.

Ipak, i Parmenid i Demokrit smatraju da je moguće postići pravo saznanje. Ali — kako kaže Demokrit — istinu treba tražiti u dubinama.

Na kraju ovog kratkog izlaganja Demokritovih pogleda na jezik i saznanje, zadržaćemo se i na jednom problemu vezanom za interpretacije pojedinih autora koji među Demokritovim stavovima o poreklu i prirodi jezika nalaze određene protivrečnosti. Naime, u Platonovom *Filebu* Sokrat je, obraćajući se Protarhu, na jednom mestu rekao i ovo: „Moja stalna bojazan od božjih imena, Protarše, nije ona uobičajena kod ljudi, nego nadvisuje i najveći strah. Zato i sada nazivam Afroditu onako kako joj je milo”.²⁰)

U komentarima ovog Platonovog spisa, Olimpiodor, platonist iz VI veka n. e., pitao se šta bi to moglo da bude razlog Sokratove bojazni: „Je li to zato što nešto postaje sveto ako dugo nečemu pripada, pa bi bilo nerazumno skrnaviti ga; ili je to zato što su imena prirodno prilagođena predmetima kako se u *Kratilu* dokazuje; ili je to tako kako Demokrit kaže: I imena bogova su „slike koje govore” (ἄγαλματα φωνήεντα). Tako je ime Zeus jezički simbol i slika stvaralačke supstancije: jer su ljudi koji su prvi dali stvarima imena, u obilju spoznavanja kao neki izvrsni kipari, izrazili njihove moći imenima kao slikama”.²¹)

¹⁸) Parmenid iz Eleje, *O prirodi*, I 30, preveo S. Zunjčić, „Ideje”, 4 1, 1972. godina

¹⁹) Op. cit. XIX, podvukao M. V.

²⁰) Platon, *Fileb i Teetet*, Naprijed, Zagreb 1979, str. 115 (12c)

²¹) Demokrit, Fr. 142

Ako se setimo da je Proklo u svojim komentari-
ma *Kratila* izričito tvrdio da, prema Demokri-
tovom shvatanju, imena postaju „*slučajem, a ne
prirodnim načinom*“, onda nam Olimpiodorova i
Proklova svedočanstva mogu zaista izgledati me-
dusobno protivrečna. Uvidajući mogućnost jedne
ovakve kontradikcije koja se javlja već u izvori-
ma naših podataka o Demokritu, R. Filipson je
u svome spisu *Platons Kratylos und Demokrit*²²⁾
izložio tezu po kojoj je mudri Abderanin razliko-
vao *два stadija* u razvitku jezika. U prvom pe-
riodu reči (imena) nastaju *prirodnim putem* kao
rezultat utisaka koje u čovekovo predstavi osta-
vljaju same stvari ili likovi, da bi kasnije, pod
uticajem sve izrazitijih kulturnoistorijskih čini-
laca (νόμος), *izmenile* svoju prvobitnu formu i
prestale da budu samo puki odrazi predmeta.
Filipson smatra da se i Epikur rukovodio Demo-
kritovim mišljenjem kada je u svome *Pismu
Herodotu*, govoreći i sam o nastanku i razvitku
jezika, isticao kako su u ranim etapama razvoja
jezika presudnu ulogu imali prirodni činioci, da
bi tek kasnije ljudi sve više počeli i sami, svesno
i po dogovoru, davati imena pojedinim stva-
rima.²³⁾

U prilog ovoj Filipsonovoj tezi i Olimpiodorovom
svedočanstvu možda bi išla i činjenica što je
Demokrit u svojoj saznanjnoj teoriji tvrdio da
vezu između predmeta i čula čine posebne „slič-
ce“ (εἰδωλα) bez kojih se ne bi moglo zamisliti
funkcionisanje vida i ostalih čulnih organa. Te
„slike stvari“ se izlivaju i utiskuju u naša čula.
Čak i delatnost razuma dosta zavisi od ovako
nastale „mračne spoznaje“.

Ali kakva je priroda tih „slika koje govore“? Ako
pretpostavimo da su podaci koje dobivamo od
Olimpiodora pouzdani, moramo se zapitati zašto
nam Proklo u svojim komentarima *Kratila* o
tome ništa ne govori. Problem je izgleda u tome
što oba interpretatora u svojim komentarima tek
uzgred pominju Demokrita.²⁴⁾ Pitanje eventualne
protivrečnosti koja bi postojala u Demokritovim
stavovima o poreklu imena u velikoj meri zavisi
od toga kako interpretiramo Fr. 142. A možda
tu i nema nikakve protivrečnosti?! Stav da je
„ime Zeus jezički simbol i slika stvaralačke sup-
stancije“ ne mora nužno značiti i to da imena
nastaju „prirodnim putem“. Možda je Demokrit

²²⁾ Philologische Wochenschrift, N. 30, 1929. str. 923,
nav. prema Istorija lingvističkih učenjij, Akad. nauk
SSSR, 1980. str. 120

²³⁾ D. Laertije, knjiga X (75, 76)

²⁴⁾ Ovo se naročito odnosi na Olimpiodora koji De-
mokritova shvatanja o poreklu imena iznosi u kon-
tekstu raspravljanja o jednom *izrazito etičkom* prob-
lemu; to već nije slučaj sa Proklovim komentarom
Kratila jer se u ovome spisu upravo razmatra pita-
nje kojim se bavio i sam Demokrit, pa se, u vezi
s tim navodi i njegovo rešenje problema adekvatnosti
reči. Otuda nam i Proklovo svedočanstvo izgleda
mnogo važnije i autentičnije.

pre hteo da kaže kako sama božja imena u mašti bogobojažljivih često izazivaju i predstavu njihove moći. Jer ko se Zeusa boji, već izgovor njegova imena u njemu može izazvati strah. U tom smislu bi i božja imena mogla predstavljati „slike koje govore” — εἰκόνας ili ἀγάλματα φωνήεντα.

Međutim, mnogo je teže ovako interpretirati i drugi deo Demokritova fragmenta. Jer kada se kaže da su „ljudi koji su prvi dali stvarima imena, u obilju spoznavanja, kao neki izvrsni kipari izrazili njihove moći imenima kao slikama”, onda se teško može pomisliti na nešto drugo nego da su imena, motivisana određenim osobinama stvari, postala „po prirodi”. Ili, kako Sokrat u *Kratilu* veli: „Ako reči treba da budu predstava nečega, da li znaš neki bolji put da se one načine predstavom nego što je put da se načine što sličnijima onome što treba da predstavljaju...”²⁵) Ali zar i taj put nije nešto što se unapred određuje, a kasnije ustaljuje i održava putem navike?

„Meni se, dabome, i samome sviđa”, veli Sokrat. „da reči budu slične predmetima u što većoj meri, iako se bojim da, kako reče Hermogen, u stvari, baš to uspostavljanje sličnosti ne bude nužno i da ne bude nužno da kod utvrđivanja adekvatnosti reči pribegnemo i tome krajnjem metodu — dogovoru” (podvukao M. V.).²⁶

Čak i da je Demokrit zaista smatrao da imena stvari, na izvestan način, podražavaju njihova karakteristična svojstva, njihovu „prirodu” (kako je i Platon bio sklon da poveruje još u *Kratilu*), nesumnjivo je da je ideja o uslovnoj povezanosti reči i onoga što one označavaju bila primarna u formiranju Demokritovih shvatanja o poreklu jezika.

Manje je verovatno da se stavovi koje Epikur iznosi u svome *Pismu Herodotu*, bez nekih pouzdanijih argumenata, mogu pripisivati i Demokritu. Pre će biti da je Epikur, koji je živio u vreme kada su dva vladajuća pogleda na poreklo i prirodu jezika već našla svoju dublju razradu u gramatičkim analizama Aristotela i stoika, imao za cilj da, na neki način, međusobno pomiri i poveže oprečna shvatanja „analogista” i „anomalista”.

Ideja o tome da je jezik neprirodni, veštački izraz dogovora koji su ljudi sami međusobno uspostavili, predstavljala je, u velikoj meri, izdanak jednog nadahnutog prometejskog duha koji je, naročito u V veku pre n. e., počeo široko da obuzima i usmerava tok helenske filozofije.

²⁵) *Kratil*, 433d

²⁶) *Protagora*, 322a

„Uz pomoć τέχνη koju poseduju (a koju im je od bogova predao Prometej — prim. M. V.) ljudi su ubrzo stvorili artikulisani govor i imena, izumeli kuće, odeću, obuću i postelje, a hranu pribavili iz zemlje” — govori Platon u svome *Protagori*, na kraju pripovedanja mita o Epimeteju i Prometeju. A Diodor sa Sicilije u svojoj *Istoriji* kaže da, pošto su se ljudi udružili kako bi se lakše zaštitili od divljih zveri, „prvo su počeli da progovaraju nejasne glasove, a potom, postepeno, da izgovaraju i artikulisane reči, *dogovarajući se među sobom kako šta da nazovu*, stvorivši tako prepoznatljiv vid sporazumevanja. *Bliske (srodne) ljudske zajednice koje su naseljavale određenu teritoriju, stvorile su i sopstveni rečnik na osoben način; otuda i postojanje različitih jezika*” (podvukao M. V.).²⁷

Ljudi su, dakle, oduvek bili ti koji su rečima određivali njihova značenja. Jezik je stoga, po svome poreklu, *konvencija* koja se, zbog svoje proizvoljnosti, razlikuje kod različitih ljudi i naroda. A „razlika između pojedinih jezika”, kako Kasirer veli, „nije stvar zvukova i znakova, već *razlike pogleda na svet*” (M. V.).²⁸ Pitanje o poreklu jezika jeste ujedno i pitanje o poreklu čoveka i ljudskog društva.

Moć reči skrivena je u njihovom značenju. Prema jednom dosta starom shvatanju o poreklu jezika (koje je u Grčkoj bilo razvijeno još u V veku stare ere), rečima je njihovu moć podario čovek.

Ali da li se još ranije, u nekoj daljoj prošlosti, možda drugačije verovalo?

4.

U Platonovom spisu o poreklu jezika heraklitovac Kratil smatra da onaj ko poznaje imena ὀνόματα i reči (ἔρεα), ujedno zna i suštinu stvari, zbog toga što su ime, stvar i njena suština (priroda) neraskidivo povezani. Ljudski *logos* nikada ne bi mogao predstavljati neki neartikulisani govor bez ikakva smisla. Priroda je prisutna u svemu, pa tako i u onome što ljudi govore — u rečima. Adekvatnost reči bi se sastojala u tome što one izražavaju prirodu stvari, tj. *adekvatni* su svi oni nazivi koji su *prirodno motivisani*. Zato reči u svome semantičkom sklopu sadrže i istinu o stvarima. A pošto je odnos između reči i njenog značenja prirodan, to je i istina koju prenose reči nužna i večna. Jezik nije tvorevina ljudskog uma, već prirodna (ili natprirodna) pojava. Kratil naime dopušta i to da je „neka sila veća od ljudske stvarima odredila primarne

²⁷ Cit. prema W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* II, Cambridge University Press, 1965. p. 474

²⁸ E. Kasirer, *Jezik i mit*, Tribina mladih Novi Sad, 1972. str. 33

nazive, što ima za posledicu da su oni nužno adekvatni".²⁹⁾ U svakom slučaju, veza između reči i onoga što one imenuju je *determinisana*.

Ovo je suština onog učenja o poreklu jezika za koje se obično smatra da nam je, preko Kratila i Platona, sačuvano još iz mudrih i jezgrovitih gnoma efeškog kraljevića *Heraklita*.³⁰⁾ Nama je, danas, od tih izreka (koje su možda bile i odlomci iz neke knjige) ostao, na žalost, samo jedan deo. Upravo zbog toga nam i Platonov dijalog *Kratil* predstavlja veoma važno svedočanstvo o Heraklitovom učenju. Ali da bismo bili potpuno sigurni da su teze koje sâm Kratil iznosi u pomenutom spisu zaista u skladu sa Heraklitovim učenjem o *fisisu* i *logosu*, mi ih prethodno moramo potvrditi onim stavovima Heraklitove filozofije koji su nam i danas poznati.

U osnovi Heraklitovog učenja o sveobuhvatnom *Logosu* postignuto je i shvatanje po kome se *reči* i *de-la* mogu razlikovati prema svojoj sopstvenoj prirodi i suštini (*κατὰ φύσιν*). Heraklit kaže da on sam „te reči (*ῥῆσα*) i ta dela (*ἔργα*)” izlaže „rastavljajući svako od njih prema njegovom postanku i pokazujući njegovu prirodu”.³¹⁾ Pa ipak, iako se sve dešava prema jednom večito važećem *Logosu*, a „razumnost je pristupačna svima”.³²⁾ pokazuju se ljudi „nesposobni da ovaj *Logos* shvate — i pre no što za njega čuju i pošto ga već jednom čuju”. Jer „oni liče na neiskusne kad se okušaju u *rečima* i *delima*” (podv. M. V.).

Ljudske reči, prema Heraklitovom shvatanju, očigledno *imaju moć* da iskazuju „objektivnu” istinu. Iz toga, međutim, još uvek ne sledi da između samih reči i onoga što one semantički izražavaju postoji neka suštinska (prirodna) povezanost.

Ali zašto onda Heraklit najčešće upotrebljava baš reč *logos* kada govori o večito važećoj istini i o prvom načelu svega postojećeg? Da li je već u samom imenu tog prvog načela³³⁾ sadržano izvesno jedinstvo značenja, neka suštinska povezanost *signansa* (*σημαντικόν*) i *signatuma* (*σημαντικόν*)?

²⁹⁾ *Kratil*, 438c

³⁰⁾ Heraklit se u Platonovom spisu *Kratil* pominje na više mesta. Na samom kraju dijaloga, Kratil se čak direktno poziva na svoga učitelja: „Znaj, ipak, Sokrate, da čak ni trenutno ja to ne zapostavljam nego mi se u mom razmišljanju čini da stvari *mnogo pre stoje onako kako Heraklit kaže*” (440de, podv. M. V.). O tome da je Kratil bio Heraklitov učenik i Platonov raniji učitelj govori nam Aristotel u svojoj *Metafizici*.

³¹⁾ Heraklit, Fr. 1 (Heraklitovi fragmenti se navode prema prevodu M. Markovića u *Heraklit, Fragmenti*, Grafos, Beograd 1979).

³²⁾ Fr. 113

³³⁾ *λογος* od *λεγω* (*λεγειν*) — govoriti

Uostalom, zar i sam Heraklit ne kaže da je Logos nešto što se može čuti?! (Fr. 50) A svemu što se može čuti ili videti Heraklit je davao prednost (Fr. 55). Uprkos tome, mnogi se „oglušuju” o Logos, „ne čuju ga” i „ne vide”. Oni su „slepi” i „sneni” i kada treba protumačiti značenja koja daje „gospod čije je proročište ono u Delfima”.³⁴⁾ Kada se ima u vidu činjenica da se pojam *logos* u grčkom jeziku (samo u V veku pre n. e.) upotrebljavao u preko 30 različitih značenja³⁵⁾, onda tek postaje jasno zašto su se svi prevodioci i tumači Heraklitovih fragmenata našli pred ozbiljnom preprekom kada su pokušavali da ovoj polisemantičnoj reči odrede i nekta specifičnija značenja koja je i stari Efežanin morao imati u vidu.

U svom osnovnom i najopštijem značenju reč *logos* je obično prevedena kao *istina*, *mišljenje*, *učenje*, *princip* ili *um*. Različiti prevodi zahtevali su i različita tumačenja. Mnogi su autori zato najbolje rešenje videli u tome da se Heraklitov *logos* uopšte ne prevodi. Jedan od retkih naučnika koji je smatrao da se pojam *logos* u Heraklitovoj filozofiji javlja u svom prvobitnom i temeljnom značenju — *reč*³⁶⁾ — bio je nemački filolog Herman Dils. U svome značajnom spisu *Die Anfänge der Philologie bei den Griechen* Dils je posebno naglašavao da pod heraklitovskim *logosom* treba podrazumevati *reč* kako u metafizičkom, tako i u pravom, *filološkom* značenju. U ovom svom shvatanju Dils je, koliko nam je poznato, ostao prilično usamljen.

Ali nezavisno od toga šta je Heraklit *stvarno* podrazumevao pod pojmom *logos* (u njegovom glavnom značenju) ostaje činjenica da je ideja o Logosu kao *jedinstvu* božanskog principa, ljudskog razuma (*λόγος ἐνδιάθετος*) i ljudske reči (*λόγος προφορικός*) našla doslednu razradu u filozofskim i gramatičkim izučavanjima helenskih *stoika*. Prema stoičkim filozofskim shvatanjima proučavanje reči može dovesti do spoznaje ljudskog i božanskog razuma. Fizika, logika i gramatika su *prirodne* znanosti koje tek u međusobnoj saradnji i sintezi mogu voditi spoznaji bitka. Veza između reči i predmeta je *prirodno motivisana*. Reč je obeleženi prirodni zvuk, simbolički prikazan. Analiza reči (etimologija) je zato značajno sredstvo i za izučavanje *samih stvari*, odnosno njihove suštine. Crkveni otac i filozof Origen (III v.) pisao je da su stoici smatrali kako *prvi glasovi* (*πρῶται φωναί*, kod Platona *prva* (*primar-*

³⁴⁾ Fr. 93

³⁵⁾ W. K. C. Guthrie u *History of Greek Philosophy I* navodi 11 osnovnih značenja u kojima se ova reč upotrebljavala u V veku pre n.e. u Grčkoj.

³⁶⁾ U ovom značenju termin *logos* se javlja kod pesnika Homera i istoričara Herodota i Tukidida.

na) imena — *πρῶτα ὀνόματα*) *podražavaju* stvari ili pojmove koje označavaju.

U Platonovom *Kratilu* Sokrat dokazuje kako *dela* (*πράξεις*), kao i *stvari* (*πράγματα*) imaju nepokretnu prirodu pa se, zbog toga, moraju izraziti pomoću nekog pravilnog sredstva. To sredstvo je *govor*, čiji instrumenti — reči i imena imaju sposobnost ili moć značenja i izražavanja suštine stvari. A „stručnjaci” za davanje naziva — dijalektičari i imenovodci — su ti koji „podešavaju” formalni sklop reči sa njenim prirodnim značenjem.

Kao primer ovakvog „podešavanja” reči Platon navodi oko 140 etimologija različitih reči i imena. Sokrat vrlo dobro uočava da ćemo „adekvatne nazive naći najpre kod onih stvari koje su po prirodi večite”. Platon zato gradi citav mali rečnik etimologije filozofskih termina, imena bogova, heroja i drugih mitskih bića. Tako, na primer, saznajemo da je *demon* (*δαίμονες*) zapravo onaj čovek koji, budući mudar i pravičan za života, nakon smrti dobiva počasti u svetu mrtvih. *Heroj* (*ἥρως*) je dete koje se rađa iz ljubavi između boga i smrtnice žene ili boginje i smrtinika (ovde je ključni pojam *ljubav* — *ἔρωσ!*); *duša* (*ψυχή*) je „moć obnove” (*ἄναψυχον*), a *telo* (*σῶμα*) je *grob* (*σῆμα*) duše. Saznajemo čak i to da je reč *čovek* (*ἄνθρωπος*) izvedena iz sintagme *ἄναθρῶν ἔδραπεν* („onaj koji razmišlja o onome što vidi”). Platon navodi i niz etimologija filozofskih (prevashodno etičkih) pojmova kao što su *φρόνησις* (uviđavnost, mudrost — izvedeno od *φράσις* και *ροῦ νοησις* što znači opažanje promene kretanja), zatim *γνώμη* (mišljenje), *επιστήμη* (znanje), *σοφία* (mudrost), *ἀγαθόν* (dobro), *δικαιοσύνη* (pravda), *ἀνδρεία* (muževnost, hrabrost), *τέχνη* (umešnost), itd.³⁷⁾

Sve ove reči, na izvestan način, vode poreklo od nekih drugih reči ili sintagmi. Sokrat primećuje da „često kod jednih imena dodajemo slova, a kod drugih ih uklanjamo... Tako, na primer, od izraza *Διὸς φίλος* dobili smo ime (Teofil ili Bogoljub — prim. M. V.) uklanjanjem drugoga *ι* (u *Διὸς* — M. V.) i promenjenim izgovorom akcenta na srednjem slogu. Kod drugih primera, naprotiv, slova dodajemo”.³⁸⁾

Raščlanjivanjem izvedenih naziva dolazimo do onih osnovnih sastavnih delova koje Platon naziva *elementarnim* ili *primarnim rečima* (*πρῶτα ὀνόματα*), dok se same izvedene reči označavaju kao *druge* ili *sekundarne* (*ὑστερα ὀνόματα*). Ali kako se i primarne reči sastoje

³⁷⁾ Izgleda da je utvrđivanje porekla pojedinih reči bilo naročito „popularno” u Platonovo vreme, sudeći po tome što Sokrat neke od pomenutih etimologija navodi sa neskrivenom dozom ironije (v. napr. 406d)

³⁸⁾ *Kratil*, 399ab

od slogova i slova, to Platon *reč* definiše kao „prikazivanje glasovnim sredstvima onoga što se prikazuje i čemu, u trenutku prikazivanja, onaj koji prikazuje daje naziv glasovnim sredstvima”, ili kraće i preciznije rečeno — reč je *prikazivanje suštine svakog predmeta pomoću slogova i slova*.⁵⁹⁾ Ovde se već približavamo problemu nastanka reči onako kako ga Platon iznosi u *Kratilu*. Reči su, naime, sastavni delovi rečenice a slogovi i slova (glasovi) su osnovni činioći reči. Pa kao što slikari, „kada žele da postignu sličnost, čas nanesu samo grimiznu boju, čas bilo koju drugu, a ponekad ih pomešaju više”, tako i imenodavci „elementarne sastavne delove reči dovode u vezu s predmetima... obrazujući tako ono što se zove slog”, da bi, zatim, slogove sastavljali u reči i izraze, a ove opet u rečenice kao „gotove slike”. Ubrzo zatim Sokrat zaključuje: „Naši *prec* su, naime, sastavili to onako kako danas jeste...” (podv. M. V.).

Nesumnjivo je da su se među precima koje Sokrat pominje nalazili i oni koji su prvi pretpostavili da bi između jezičkog *zvuka* i *značenja* morala postojati neka prirodna povezanost ili harmonija. Verujemo, isto tako, da je jedna ovakva ideja o unutrašnjoj (fizičkoj) povezanosti jezika i prirode nastala *mnogo pre* nego što su ljudi postali svesni da obeležja koja oni daju stvarima mogu biti potpuno proizvoljna i nemotivisana. Ova *starija* ideja, kako smo se do sada mogli uveriti, našla je pogodno tle i u učenjima grčkih filozofa (pre svega u filozofiji Efežanina Heraklita i njegovog učenika Kratila, a kasnije i u stoicizmu).

Ostaje nam još da proverimo *kako* se jedno tako staro shvatanje (za koje nam se čini da vodi poreklo iz *magijskog* i *mitološkog*, odnosno *religijskog* pogleda na svet) najpre javilo, a zatim i održalo u helenskoj filozofiji, da bi mnogo kasnije, naravno, u naučnom obliku, vaskrslo i u nekim novijim filozofskim i lingvističkim učenjima.

5.

„Na početku reč *dade* ocu poreklo”.
(izreka *Uitoto* — Indijanaca)

Kada Sokrat u *Kratilu* ispituje poreklo reči $\sigma\omega\mu\alpha$ (telo), on ovu reč dovodi u vezu sa jednom drugom grčkom reči koja se slično izgovara ali, bar na prvi pogled, ima potpuno različito značenje. U pitanju je reč $\sigma\eta\mu\alpha$ (znak, spomen, ali i *grob*) koja u svom prvom slogu takođe ima naglašen dug vokal (η).

⁵⁹⁾ V. *Kratil*, 423b

Sokrat nam objašnjava zašto su ove dve reči ne samo glasovno, već i semantički bliske: „Jer neki kažu da je *telo grobnica duše* za koju se misli da je sahranjena u našem sadašnjem životu, ili je pak *znak* (postojanja) duše zbog toga što duša *obznanjuje* (σημαίνει) telo” podv. M. V.). Platon nas, odmah zatim, i upozna je sa pristicama ovoga shvatanja: „Verovatno su *orfički pesnici* tvorci ovoga naziva (σῶμα — M. V.) jer oni su verovali da duša ispašta svoje grehe, a da je telo zatvor ili tamnica u kojoj ona biva zarobljena i čuvana (σώζεται) sve dok ne izdrži kaznu, na šta ime σῶμα upućuje” (podv. M. V.).

Iz ovog odeljka se prilično jasno može videti da Platon Orfejeve sledbenike smatra za one pretke koji su, kako Sokrat kaže, „sastavili to onako kako danas jeste”. I zaista, prema velikom orfičkom mitu čovek je postao iz mešavine praha i pepela boga Dionisa i njegovih neprijatelja Titana. Tada je nastala i večita suprotnost božanskog (dionisijskog) i titanskog elementa u čoveku — *duše i tela*. Duša, kao božanski element, biva, za čovekova života, „zarobljena” u telu gde snosi dobre ili loše posledice svojih prethodnih postojanja. Posle smrti duša se oslobađa svojih telesnih okova i sjedinjuje sa božanskim ili „hita” ka ponovnom rođenju (gde će joj σῶμα ponovo biti i σῆμα).⁴⁰⁾

Orfički i dionisijski kultovi i misterije koji su, nesumnjivo, veoma starog porekla i pripadaju još pre-homerovskoj tradiciji, znatno su uticali i na neka kasnija filozofska shvatanja koja će, naročito u VI veku stare ere, kulminirati u učenju legendarnog filozofa i matematičara *Pitagore* i njegovih sledbenika.

Iako nam istorijski izvori ne mogu biti od velike pomoći u pokušaju da rekonstruišemo pitagorejske poglede na poreklo i prirodu jezika, interesantno je da neki autori vezuju početak velike diskusije između „analogista” i „analista” baš za Pitagorino ime. I dok nam čak za slavnog pesnika Orfeja, koji je više mitski nego istorijski lik, Diodor sa Sicilije, između ostalog, tvrdi i to da je ovaj upotrebljavao staru azbuku sa trinaest suglasnika, veliki deo pitagorejskog učenja koji nadilazi granice njihovih strogo „naučnih” interesovanja (o čemu

⁴⁰⁾ Verovanje u karmičku predodređenost budućeg života koje predstavlja jednu od osnovnih ideja što se javljaju i u indijskim religijama, verovatno je istog porekla kao i orfički mit. Krug (točak) rađanja-i-smrti (*samsāra*), oslobodenje duše (mokša) vođenjem asketskog života (*tapas*) su ključni arhetipski pojmovi koji su i u grčkoj filozofiji, pod uticajem orfičkih i nekih drugih ne-helenskih shvatanja, našli mesta u pitagorejskom i platonskom učenju o duši (v. Platonov *Fedon* i mit o *Eru* u X knjizi *Države*).

nas posebno informiše Aristotel) obavijen je legendom i misterijom. Ovo se naročito odnosi na onaj deo njihovog učenja koji je obeležen snažnijim mitsko-magijskim elementima i uticajima (pre svega orfičkom tradicijom).

Sudeći prema Aristotelovom i nekim drugim svedočanstvima, Pitagora je mnogo veći značaj pridavao brojevima nego slovima. Kao i muzička harmonija, tako je i harmonija čitavog kosmosa, prema Pitagorinom verovanju, izraz određenih brojnih odnosa. Iz brojeva sve nastaje — čak i fizička tela. Brojevi su αρχαί svega postojećeg. Čak je i organsko ustrojstvo živih bića podređeno strogim numeričkim odnosima i srazmerama. U kosmosu vlada sklad i međusobna povezanost svih živih i neživih organizama.

Zbirka magijskih izreka i tabua poznata kao Ακοσμηατα ili Σόμβολα koja se pripisuje Pitagori i njegovim učenicima i o kojoj nas informišu doksografi i filozofi Diogen, Jamblih, Hipolit i Porfirije, predstavlja važno svedočanstvo o magijskim verovanjima pitagorejaca u unutrašnju (organsku) povezanost svih stvorenja u prirodi. Pripadnici pitagorejskog bratstva morali su se strogo pridržavati određenih rituala i pravila koje je, prema njihovoj tradiciji, ustanovio učitelj Pitagora, i sâm legendarna i misteriozna ličnost, nalik na Orfeja. Mnogi od ovih propisa i zabrana imali su za cilj da onemoguće eventualnog neprijatelja da prisvoji i upotrebi određene predmete protiv onoga kome ti predmeti pripadaju. Veoma je opasno, na primer, za sobom ostavljati pramenove kose ili delove noktiju jer oni mogu postati moćno oružje u rukama zlonamernika. Zabranjeno je, takođe, uzimati hranu (pretežno mahune) koja vodi poreklo iz iste prvobitne materije iz koje nastaju i neka druga živa bića, itd.⁴¹⁾

Izvesna animistička shvatanja, kao i ideja o bliskoj povezanosti svih oblika materije u prirodi, imali su, bez sumnje, veoma veliki značaj u formiranju pitagorejskih religioznih i filozofskih pogleda i stavova. Da li se iz takvih ideja moglo razviti i verovanje u neku prirodnu (ili magijsku) povezanost *imena i predmeta ili stvorenja* koje je nazvano tim imenom?⁴²⁾

⁴¹⁾ O svemu ovome opširnije videti u W. K. C. Guthrie, nav. delo (I, str. 182—191)

⁴²⁾ Na početku svoje biografije o novopitagorejcu Apoloniju iz Tijane Filostrat tvrdi da se Pitagora (kao ranije Demokrit, a kasnije i Empedokle) družio sa čarobnicima i magovima poreklom iz Egipta i Vavilona. Ostalo je puno legendi o tome kako se Pitagora sporazumevao sa životinjama i pticama. Pomoću „nemuštog jezika“ on je, navodno, uspevao da s neba dozove orla ili da ukroti medveda. Prema nekim drugim izvorima (Jamblih), osnivač pitagorejskog bratstva je, kao čudotvorac i iscelitelj, lečio neke bolesnike uz pomoć muzike i magičnih reči.

U magijskim i religijskim shvatanjima gotovo svih naroda prisutno je i verovanje da *ime*, kao važan „deo” čoveka, njegov identitet, sadrži veliku moć. Poznavanje pravog imena osnovni je preduslov da se ostvari moć i kontrola nad onim koji to ime nosi. Kultne radnje i misterije ne bi se mogle zamisliti bez upotrebe *pravih imena* božanstva i onih sila koje te radnje „potpomažu” ili kojima su one i posvećene. Prvi srpski istoričar religije Veselin Čajkanović, u svome spisu *Imena od uroka*, navodi primer jednog asirskog vladara koji „iz bojazni da ne izostavi pravoga boga, odnosno pravo božje ime, priziva, u svojoj molitvi, 6500 takvih imena”.⁴³⁾ U *Istoriji magije* Ričarda Kevendiša o verovanju u magijsku moć jezika kaže se i ovo: „Davno, nekad, kako se jezik razvijao, ljudi su očigledno osećali da im reči omogućuju čvršću vlast nad stvarnošću. To nagoveštava staro verovanje da *sve ima svoje 'pravo' ime*, što je, u stvari, njegov identitet. *Znati pravo ime nečega znači kontrolisati ga*, i imena moći se upotrebljavaju u bajalicama kao magijski izvori energije” (podv. M. V.).⁴⁴⁾

Među ovim „imenima moći” svakako su najznačajnijim i najmoćnijim smatrana *imena bogova*. Kod starih Egipćana bilo je rasprostranjeno shvatanje po kome oni koji znaju božje „najveće ime”, mogu, pomoću njega, da ubiju ili ožive koga hoće. Prema jednoj staroj egipatskoj legendi, čarobnica Isis je, svojim lukavstvom, uspela da iznudi od boga sunca Râ da joj ovaj kaže svoje pravo ime.⁴⁵⁾ U toj legendi bog Ra za sebe kaže: „Ja sam sa mnogim imenima i mnogim oblicima, i oblik moj je u svakom bogu. Moj otac i moja majka rekli su mi moje ime, i ono je ostalo sakriveno u mom telu od mog rođenja, *da ne bi neki čarobnik stekao moć protiv mene*”. Onda je Isis rekla Rau (koga je u međuvremenu ujela zmiya koju je Isis poslala, pa je on kod svih bogova tražio leka od otrova): „Reci mi svoje ime, božanski oče... reci mi ga da bi otrov izašao, jer čovek čije je ime izrečeno ostaje u životu”. Primoran, Ra je otkrio Izisi svoje pravo ime: „Neka moje ime pređe iz mog tela u tvoje telo... Ti ga sakrij, ali ga smeš saopštiti svome sinu Horusu jer je ono moćan čin protiv svakog otrova”.⁴⁶⁾ Zbog toga se, prema starim svetim spisima, bogovi uvek čuvaju da ne kažu svoje ime. Kada Mojsije pita svoga boga kako mu je ime, ovaj mu ovako odgovara: „Ja sam onaj što jest”

⁴³⁾ V. Čajkanović, *Mit i religija u Srba*, SKZ Beograd 1973. str. 61

⁴⁴⁾ R. Kevendiš, *Istorija magije*, Jugoslavija, Beograd 1979. str. 24

⁴⁵⁾ Sama Isis se, inače, u egipatskim mitovima prikazuje kao *myrionyma*, tj. „ona koja ima hiljadu imena”.
⁴⁶⁾ nav. prema S. Erman, *Aegipten und aegyptisches Leben im Altertum II* (cit. prema E. Kasirer, *Jezik i mit*, str. 46.)

(*Ėhjer ášer Ėhjer*-bukv. „Ja sam koji sam”, II Mos. 3, 13—14).

A Avramu, Isaku i Jakovu Gospod se javio imenom *Bog svemogući* (II Mos. 6,3; I Mos. 17, 1).

Prema jevrejskoj religijskoj tradiciji, pravo božje ime predstavljeno je četveroslovljem (grč. *tetragrammaton*) *JHWH*. Jevrejski rabini i kabalisti pridavali su veliki značaj mističnom značenju božjeg imena. Mnogi su verovali da je i cela Tora „izatkana od četveroslovlja”. O tome Geršom Šolem u svojoj knjizi *Kabala i njena simbolika* veli sledeće: „Tvrdnja da Tora u svojoj suštini nije ništa drugo do jedno veliko božje ime bila je svakako smela i zahtevala je objašnjenje. Tu se Tora shvata kao mistična celina čija svrha nije prvenstveno da prenese neki poseban smisao, nego više da izrazi snagu i obilje moći božje, koja je koncentrisana u njegovom 'imenu'... Kada je reč o Tori kao o božjem imenu, onda se pod tim podrazumeva da je bog u njoj izrazio svoje transcendentno biće ili, u najmanju ruku, onaj deo ili aspekt svog bića koji može da bude otkriven stvaranju ili putem stvaranja”.⁴⁷⁾ Jedna stara jevrejska izreka, uzeta iz navedene knjige, ovo dobro potvrđuje: „Pre no što je svet stvoren, postojali su samo Bog i Njegovo ime”.⁴⁸⁾

Veliku važnost imala je moć govora (*vac* ili *šakti*) i u verovanju Indusa. U *taitirija brahmani* kaže se da „svi bogovi zavise od izgovorene reči, sve životinje i svi ljudi, sva stvorenja počivaju na govoru... Govor je neprolazan, prvorodenče večnog zakona, majka Veda, pupak sveta bogova”. *Mantrička* uloga tog najvišeg govora izražena je najbolje u transcendentnosti simbola i reči *AUM* — celina, potpunost, sveobuhvatnost.

Verovanje da ime prenosi moć i izražava bitne odlike samoga boga održalo se i u nekim novijim religijama. U *Novom zavetu*, na primer, može se videti da prvi hrišćani uvek govore i rade „u ime Boga” ili „u ime Hristovo” (εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ); u jevanđelju po Mateju (18, 20) Hrist i sâm veli: „Jer gdje su dva ili tri sabrani u ime moje (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα) ondje sam ja među njima” (podvukao M. V.).

Prema jednom gnostičkom apokrifnom tekstu *Grom, savršeni um*, glas ženske božanske sile, u jednoj pesmi, izgovara i ove reči: „Ja sam tišina koja je neshvatljiva... *Ja sam izricanje mog imena*” (podv. M. V.).*)

⁴⁷⁾ G. Šolem, *Kabala i njena simbolika*, Kultura, Beograd 1981. str. 51

⁴⁸⁾ *Prke* rabi Eliezer, pogl. 3 cit. prema G. Šolem. *Op. cit.*, str. 55.

^{*)} E. Pejgles, *Gnostička jevanđelja*, Beograd, 1981. str. 21.

A koje li se tek tradicije ukrštaju na samom početku Jovanovog jevanđelja(!): „U početku bješe riječ, i riječ bješe u Boga, i Bog bješe riječ (λόγος). Ona bješe u početku u Boga. Sve je kroz nju postalo, i bez nje ništa nije postalo što je postalo” (Jovan, 1, 1—3, podvukao M. V.).

Kabalisti su takođe smatrali da je božanski govor jedan od glavnih vidova emanacije njegove energije: „Tajni svet božanskog je *svet govora*, *svet božjih imena*, koji se jedan iz drugoga razvijaju po svom zakonu. Elementi božanskog govora se pojavljuju kao slova svetog pisma. Slova i imena *nisu samo konvencionalna sredstva komunikacije*. Oni su mnogo više od toga. Svako pojedino među njima predstavlja *koncentraciju energije* i izražava obilje smisla koji se uopšte ne može, ili bar ne dovoljno iscrpno, prevesti na ljudski jezik”.⁴⁹⁾

U judaizmu Mojsije se javlja kao „tumač božjeg glasa”, kao jedini koji je mogao da izdrži njegovu silinu. Bog ipak i opominje Mojsija da ne izgovara uzalud njegovo ime „jer neće pred Gospodom biti prav ko uzme ime njegovo uzalud” (Mos. II, 20, 7).

„Božji glas tumačili su još delfijski sveštenici gledajući i slušajući Pitiju kako, dok sedi na Apolonovom tronošću, „raskuštrane kose počinje pomamno plesati i pijeniti se na ustima i buduću tako u stanju mahnitosti, izgovara riječi svoga ludila”.⁵⁰⁾ U tom ludilu, o toj *maniji* (μανία) znao je ponešto i Platon koji u svome *Fedru* čak navodi i primere nekih porodica koje je povremeno zahvatalo to „nebesko ludilo”.⁵¹⁾ Tom prilikom izgovarane su nerazumljive reči iz nekog nepoznatog jezika (γλωσσαλαγία). Hrišćani su ovu pojavu tumačili kao posledicu opsednutosti Svetim Duhom. U *Delima apostolskim* ima dosta mesta na kojima se govori o ovoj ispunjenosti i nadahnutosti Svetim Duhom.⁵²⁾

Zaista je mnogo vremena moralo proći dok se vera u fizičku i magijsku moć reči, koja se najpre javila u tzv. „primitivnim” religijama, nije preobrazila u veru u njihovu *duhovnu moć*. Za sve to vreme reč se smatrala i nosiocem suštine onoga što označava. Ona je uvek bila *izraz određenog pojma*, njena se moć uvek ogledala u njejoj *značenjskoj funkciji*.

⁴⁹⁾ G. Solem, *Op. cit.*, str. 46.

⁵⁰⁾ Jovan Zlatousti, *Homilije uz prvu poslanicu Korinćanima*

⁵¹⁾ Platon, *Fedar*, 244be

⁵²⁾ V. *Dela apostolska*: 2,1—4 2,5—12; 10,44—46; 19,1—6

Nekada su reči u predstavama ljudi bile mnogo jače povezane sa stvarima i pojmovima koje su izražavale. Razlika između označujućeg i označenog tada se nije primećavala (pa, prema tome, nije ni postojala). Postojala je samo *slika* (vizuelna ili zvučna) koju je stvaralo iskustvo, i nesvesna potreba da se ta slika opiše, ispriča. Čovek je zaista postao čovek tek kada je počeo da „razmišlja o onome što vidi“.

Ali u vreme svoga detinjstva ljudi su mnogo drugačije „razmišljali“ nego danas. Razmišljanje je uvek bilo i nekakvo razlikovanje. A razlikovalo se uvek samo ono što je moglo da se *vidi* ili *čuje*. Eskimi tako imaju više naziva za sneg. Oni, koji čitav svoj život provode na snegu i ledu, mogu razlikovati i *nekoliko snegova*. A svaki od tih snegova ima svoje ime. Bogatstvo jezika, njihovog rečnika sadržano je u bogatstvu i raznovrsnosti pogleda na svet.

U *Knjizi postanka* kaže se da nekada „na cijeloj zemlji bijaše jedan jezik i jednake riječi“ (11, 1). Ako je nekada zaista tako i bilo, možemo se zapitati kako su onda izgledale te prve reči, kako su zvučali ti prvi glasovi? Kakvim je sve imenima Adam mogao nazvati „sve zvijeri poljske i sve ptice nebeske“?

U svome eseju o poreklu jezika Herder ovo vrlo lepo predstavlja: „Čovek, stavljen u stanje razboritosti koja mu je svojstvena, i ta razboritost, delujući prvi put slobodno, pronašli su jezik. Zamislimo da izvesna životinja, recimo jagnje, prolazi ispred očiju čoveka: kakva će se slika, kakvo će se viđenje stvoriti u ljudskoj svesti? . . . Ovca tu stoji sasvim onakva kakvom se prikazuje njegovim čulima. Bela, blaga, vunasta: njego razborito se vežbajuća duša traži neko obeležje — ovca bleji! Obeležje je nađeno! Unutrašnje čulo je aktivirano. To blejanje koje čini na njega najjači utisak, koje se otelo od svih drugih svojstava, od svega viđenog i opipnog, izbilo je na prvo mesto, prodrlo najdublje, *ostalo pripojeno* sa ovcom . . . A! ti si blejeća, oseća duša u sebi, ona je ovcu ljudski saznala, saznala je i imenovala jednim obeležjem. Ali šta je to bilo drugo ako ne *unutrašnja obeležavajuća reč*? Znak blejanja koji je ljudska duša shvatila kao oznaku ovce, postaje, snagom tog osvešćenja, *ime* ovce, pa čak ako ga jezik nikad nije ni, pokušao da promuća“ (podvukao M. V.).⁵³

Možemo se sada zapitati nije li ta „unutrašnja obeležavajuća reč“ u početku samo *podražavala* one prirodne karakteristike (pre svega zvukovne) koje su se javljale kao trajna i posebna obeležja onoga što je najpre trebalo predstaviti, a zatim i imenovati.

⁵³ Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (Cit. prema E. Kasirer, *Jezik i mit*, str. 32)

Odgovor na ovo pitanje ujedno obuhvata i suštinu onih shvatanja o poreklu i prirodi jezika koja je sâm Platon zastupao u svom dijalogu *Kratil*.

U razgovoru sa Hermogenom Sokrat dolazi do zaključka da bi ljudi bili u mogućnosti da *prikažu* pravu prirodu stvari čak i kada ne bi imali sposobnost govora. Priroda „teškog” predmeta mogla bi se, na primer, izraziti pokretom ruke na dole, dok bi se ono što je *iznad* i ono što je lako moglo prikazati podizanjem ruke. Drugim rečima, povezanost između *signansa* i *signatuma* uvek je zasnovana na nekoj asocijaciji ili imitaciji.

Kada je jezik u pitanju, ovo *podražavanje* (μίμησις) vrši se glasovnim sredstvima — slovima (glasovima) i slogovima, odnosno rečima. I najelementarniji delovi jezika — glasovi — mogu da izražavaju određene osobine. Prvi „imenodavci” su tako morali uočiti da je glas τ „odličan instrument za izražavanje kretanja”; onaj koji je davao nazive „video je da pri izgovoru tog elementa jezik najmanje miruje a najvećma vibrira...”⁵⁴) (Primeri u našem jeziku — *trčati, krčati, brujati, strujati, cvrčati* i dr.).

Glasovi ps (ψ), s i dz (ζ) su „šustavi” (npr. *pis-kati, prskati, tresti se* i sl.), dok d i t stvaraju utisak težine i pritiska (pri izgovoru ovih glasova, kako Platon primećuje, taj pritisak se i fiziološki vrši podupiranjem jezika).

L je glas koji „klizi” i odaje glatkoću (npr. *gladak, lagan, lala, led, klizav* i sl.).

Vokal o dobro izražava prirodu okruglih, oblikih predmeta (*oko, oblo, okno...*) dok e može da izrazi dužinu.

Platon navodi veliki broj primera zvukovnog simbolizma. On želi da pokaže kako se problem adekvatnosti reči može posmatrati i kao problem *podjednosti* pojedinih jezičkih izraza. Ali dok *Kratil* tvrdi da je jezik *savršen odraz* suštine samih stvari, Platon smatra da reči nikada ne mogu potpuno odraziti ono što označavaju. Kao i slikari, tako i „slovotvorci” (glasotvorci) mogu biti samo bolji ili lošiji *imitatori*.

Sokrat na kraju dijaloga pokušava da dokaže *Kratilu* kako se prava priroda ili suština bića ne može saznati na osnovu jezičkog izraza već jedino na osnovu *sebe sama*.⁵⁵) U ovom Sokratovom stavu izražena je i sama bit Platonove *teorije ideja* po kojoj je prava (istinita) priroda stvari (*ὀνεία*) uvek *odvojena* od svog sopstvenog izraza, svoje pojave (*φαίνόμενον*). Reči su, u najboljem slučaju, *podobija* ili slike predmeta. Kao sredstva podražavanja, one mogu biti manje ili više *istinite*.

⁵⁴) Op. cit. 435d

⁵⁵) *Kratil*, 426de

A kako je „jezički naziv jedno, a ono na šta se taj naziv odnosi — nešto sasvim drugo“, to se ni „ispravnost imenâ“ ne može sastojati „u tome što pokazuje prirodu stvari“. Adekvatnost reči je u njihovoj *istinitosti*. *Istinitije* su, naime, one reči koje *bolje prikazuju* ono što označavaju. Tako na primer ime Sokratova sagovornika Hermogena nije istinito (adekvatno) jer ovaj „nema ničeg karakterističnog za Hermov soj“ (Hermes je bio vešt *tumač* — ἑρμηνεύς, ἑρμιογένης, „sin Hermesov“, nije baš najsnalažljiviji govornik; v. *Kratil*, 408b).

Kratil se ne slaže sa Sokratom u tome da neke nazive treba smatrati za *istinite* (ὀνομα ἀληθές), druge, opet, za *lažne* (ὀνομα ψευδές). Jer „govoriti lažno“ pre svega znači „govoriti o onome što *ne postoji*“. A što se Hermogena tiče — njegovo ime „pripada drugome, onome čija je to i priroda“. Nama samo *izgleda* da on nosi to ime.

Ali na jedno vrlo vešto postavljeno pitanje Kratil će ipak morati da pruži odgovor koji Sokrat od njega zahteva. Naime, „ako se stvari mogu saznavati, koliko god je to moguće, pomoću naziva, a i pomoću njih samih, koje će saznanje biti lepše i pouzdanije? Da li treba saznavati na osnovu *slike* kao takve, ako je ona dobro načinjena a istovremeno saznavati i suštinu onoga čija je to slika, ili, pak, na osnovu *suštine*, kao takve, a u isti mah videti da li je ta njena slika dobro urađena?“. A reči kao slike i predstave stvari „prave“ se tako da budu što sličnije onome što treba da predstavljaju. Međutim, baš to *uspostavljanje sličnosti* između predmeta i njihovih naziva nužno povlači za sobom da kod utvrđivanja adekvatnosti reči pribegnemo i onom „krajnjem metodu“ koji nam Hermogen preporučuje — *dogovoru*.⁵⁶⁾

Mnogo eksplicitnije nego u *Kratilu*, Platon će u svom *Sedmom pismu* tvrditi da „nijedna stvar nema stalan naziv i da ništa ne stoji na putu da se ono što sada zovemo *okruglim* nazove *pravim* ili, pak, da se *pravo* nazove *okruglim*, a ukoliko neko stvarima promeni i dâ suprotne nazive, nijedan od tih naziva neće biti čvršće povezan sa stvari od onog prethodnog“ (343b). Prema ovom Platonovom shvatanju, sve što se sastoji od imenica i glagola po sebi nije nepromenljivo. *Jezik je, prema tome, izraz konvencije*.

U skladu je sa Platonovom saznavnom teorijom da „za svako pojedino biće postoje tri stvari na osnovu kojih se nužno stiče pojam o njemu, četvrta stvar je sam pojam — a kao peto treba

⁵⁶⁾ *Kratil*, 439b

staviti ono samo što je uistinu pojmljivo i što stvarno jeste (*ideja*). Prvo je *naziv* (ὄνομα), drugo definicija (λόγος), treće slika (εἶδωλον), a četvrto pojam (ἐπιστήμη)" (podv. M. V.).⁵⁷⁾

Sušтина (priroda) stvari ne može se iskazati posredstvom jezika (nazivâ). Za tako nešto jezik je *nesavršen*. Duša suštinu saznaje *neposredno*. Saznanje je kao iskra koja se pali u dušama onih koji vole mudrost i teže istini. Platon u *Fedru* objašnjava da samo živa reč može postići da varnica spoznaje iz jedne duše pređe u drugu i tako raspali novu iskru. Prava metoda saznanja je *dijalektika* kao ψυχαγωγία, „vođenje duše”. Što se pisanja tiče, ono više liči na slikarstvo, jer slike na prvi pogled izgledaju kao da su žive, a kada ih nešto upitaš, one veličanstveno čute (*Fedar*, 275d)! Zato ako neko i ima nameru da pisanim tekstom izrazi svoje ozbiljne misli, „tada su mu zacelo”, kako Homer veli, „ne bogovi nego smrtni ljudi oduzeli pamet”.⁵⁸⁾

Platonovo *Sedmo pismo* prilično jasno svedoči o tome koliko je veliki pisac dijaloga, pred kraj svoga života, i sâm prihvatio onu tezu o poreklu jezika koju je, još dosta davno, u njegovom *Kratilu*, zastupao Hermogen.

Sa Hermogenom se još više slagao Platonov učenik iz Stagire *Aristotel*. Ovaj vrsni logičar u prvom poglavlju svoga spisa *O interpretaciji* (16a19) tvrdi da je ime „zvuk obdaren značenjem *po saglasnosti* (dogovoru)”, odnosno „da u imenima *nema ničeg po prirodi* već su ona ustanovljena kao *simboli*” (a 27). Prirodni su, po Aristotelu, samo oni neartikulisani glasovi koji predstavljaju govor životinja i prvobitnih ljudi. Ali iako je i ovaj govor prenosilac određenih značenja, tu se ipak još ne radi o jeziku u pravom smislu.

Kao što se vidi, jezik je za stare grčke mislioce bio velika zagonetka. Oni su, svakako, intuitivno osećali da je on jasna, spolja vidljiva granica koja deli čoveka od ostale prirode. Zato se ne treba čuditi što se već sa počecima antičke filozofije susrećemo sa pokušajima da se ta velika ljudska zagonetka odgonetne, objasni. Ta misao stoga počinje najpre da traga za poreklom jezika, da se pita je li reč slika stvari, njena imitacija i unikalna prirodna, zvučna realnost ili je to uslovni, nemotivisan, dogovoren znak.

Videli smo da su se tu, u staroj Heladi, bila vrlo rano iskristalisala dva oprečna mišljenja. Po jednome od njih jezik je prirodna (ili natprirodna) tvorevina, dok je po drugom shvatanju on

⁵⁷⁾ Platon, *Sedmo pismo*, 342b (Platon, *O jeziku i saznanju*, str. 123)

⁵⁸⁾ Op. cit., 344c (Isti stav Platon je zastupao i u dijalogu *Fedar*, v. 275)

plod konvencije. Ali između ova dva ekstremna filozofska stanovišta — koja su, po svemu sudeći, dugo bila predmet spora među grčkim filozofima — javila su se i druga učenja koja su pokušavala da osvetle neke druge aspekte jezika. Tako, na primer, dosta rano stari Heleni se pitaju: kakav je odnos između pojma i reči, kakva je etimologija, poreklo reči u okviru drugih srodnih reči, koji su manji i viši elementi reči (glas, slog, rečenica, sud) i sl. Ne treba, dakle, prenebregnuti činjenicu da su ovi mislioci tačno uočili da je sam jezik, po svom unutrašnjem sklopu i prirodi, neobičan fenomen, sastavljen od manjih (nižih) i većih elemenata. Zato oni i pre Aristotela, koji je prvi dao i uveo u nauku celovit sistem osnovnih logičkih i jezičkih kategorija, govore o slovima (=glasovima) kao najmanjim jedinicama jezika. Sva ta pitanja oko kojih su se sporili stari filozofi ostaće i docnije, u novijoj filozofskoj i lingvističkoj misli, predmet ozbiljnih teorijskih rasprava i razmimoilaženja. Tu će naročito pitanje porekla jezika, njegove genetske suštine, motivisanosti jezičkog znaka, zaokupljati mnoge velike duhove. Pomenuli smo već Humbolta. Vek pre njega Žan Žak Ruso čvrsto je verovao kako je jezik nastao nekom vrstom oponašanja prirodnih zvukova, pa su zato većinu korena svih reči prvobitno činili podražajni zvuci i tu je, kako je on mislio, onomatopeja stalno bila prisutna. To pitanje postalo je u lingvistici ponovo aktuelno kada se pojavio De Sosir sa svojom teorijom jezičkog znaka, koja se, kao što smo već napred istakli, u velikoj meri slaže sa onim što je o tome rekao Demokrit. Poznato je da je i za De Sosira — koji je u centar proučavanja jezika stavio sinhronijski pristup — jezički znak uslovan, nemotivisan. To je, kada se posmatraju jezici na današnjem stupnju svoje evolucije potpuno tačno i očigledno. Ali gledano na čisto genetskom i evolutivnom planu, sve je više onih koji misle da je jezik u početku bio motivisan, tj. da je glasovni kompleks kojim su se obeležavali pojedini predmeti i pojave bio u najužoj vezi sa samom prirodom tih predmeta. Taj glasovni kompleks bio je gotovo prirodni, nerazdvojni deo predmeta koje je označavao.

Posmatran, dakle, na tom istorijskom planu jezik je, u stadiju svog nastanka, po svemu sudeći, bio motivisan. On je tada oponašao, imitirao same predmete i prirodne pojave. U tom smislu bili su u pravu oni stari filozofi koji su mislili da je jezik *physei*, a ne *thesei*.

LJUBIŠA RAJIĆ

NEUHVALJIVI JEZIK

RAZMIŠLJANJA POVODOM FILOZOFIJE
JEZIKA NENADA MIŠČEVIĆA¹⁾

1. *Filozofija jezika* Nenada Miščevića (1981) treća je po redu knjiga iz ruku ovoga autora posvećena tematskom krugu naznačenom u njenom naslovu. Dok su *Govor drugoga* (1977) i *Bijeli šum* (1978) bile zbirke manje ili više tematski i strukturno povezanih eseja o filozofskoj problematici jezika, dotle je ova knjiga rezultat piščevih sistematskih razmišljanja o njima. Knjiga je podeljena u tri osnovna dela: prvi, u kome određuje probleme i pravce istraživanja, drugi, u kome daje pregled istorije filozofije jezika do Ničea, i treći, u kome prikazuje savremenu filozofiju jezika i neke pokušaje marksističke analize problema iz njenog domena. Na kraju daje prilično obiman i sistematski pregled domaće, prevedene i strane literature i time zaokružuje knjigu kao sistematski putokaz ka odabranim problemjima one oblasti u kojoj se presecaju polja istraživanja jednog niza nauka koje se zanimaju za celinu jezika ili pojedine njegove aspekte.

Takvi sistematski uvodi predstavljaju dragocenu pomoć manje upućenima u probleme filozofije jezika a istovremeno mogu da doprinesu kritičkom sagledavanju njenih dostignuća. Filozofija jezika je bila kod nas predmet samo uzgrednih razmišljanja filozofa i lingvijista tokom ovih dvadesetak godina koje su protekle od prve naše rasprave iz te oblasti, *Dijalektičke teorije značenja* Mihaila Markovića (v. Marković 1971), te Miščevićeva knjiga zaslužuje ozbiljniju pažnju od one koja se može pružiti u jednom relativno kratikom osvrtu. Stoga sam izabrao da se zadržim na problematizovanju onih delova njegove knjige koji mi izgledaju ključni za definisanje filozofije jezika kao nauke i razvijanje marksističke filozofije jezika, a to su prvo poglavlje u kome određuje probleme i pravce istraživanja i deo trećega poglavlja u kome, pod naslovom „Od jezika do revolucije“, iznosi svoje viđenje nekoliko pokušaja marksističkih pristupa filozofiji jezika.

¹⁾ Zahvaljujem Ranku Bugarskom iz Beograda na podsticajnim razgovorima o temama iz domena filozofije jezika.

2. Osnovno pitanje je šta je predmet filozofije jezika. Teško da ćemo bilo u lingvističkoj bilo u filozofskoj literaturi naći jednoznačan odgovor, te filozofija jezika, bar onakva kakva je danas, često deluje kao konglomerat raznih poimanja od kojih se neka čak međusobno isključuju. U uvodu svojih predavanja o istoriji filozofije jezika, koja je držao 1968/69. godine u Tibingenu, Eugenio Coseriu veli da „ni filozofi ni lingvisti nisu još uvek dali niti sistematizaciju filozofije jezika niti njen sistematski pregled (bar ne zadovoljavajući)” (Coseriu 1975:1). I mada je otada objavljeno mnogo radova iz filozofije jezika, ne bi se moglo reći da je dat konačan odgovor na pitanje o njenom statusu, jer se već pregledom pojedinih definicija predmeta filozofije jezika može utvrditi da postoje suštinska neslaganja o tome šta je ono što je osobito njeno. Samim tim pojam filozofije jezika postaje višeznačan, pre vezan za shvatanja pojedinog autora ili pravac u filozofiji nego za pojam nauke s jedinstvenim predmetom, jedinstvenom filozofskom osnovom i kritičkom samosvesti, što, po Mihailu Markoviću (1981:19—21), predstavlja temelj konstituisanja jedne nauke u njenom najvišem vidu.

Ta se višeznačnost može uočiti i u Mišćevićevoj definiciji filozofije jezika. Po njemu, to je „ona filozofijska disciplina koja se bavi jezičnom delatnošću” što uključuje „i onoga koji govori jezikom” i „proučavanje onih simboličnih delatnosti koje su u bitnim crtama srodne jeziku” (str. 9). Od ostalih disciplina koje proučavaju jezik, ona se, kao filozofska disciplina odvađa po tome što se bavi jezikom kao celinom, zatim suštinom jezične delatnosti, jezikom kao procesom, genezom jezika i vezom jezika i smisla (str. 9—12). Jezična je delatnost pak određena u filozofiji jezika onim potpitanjima koja proizlaze iz filozofskih pitanja o jeziku, a to su pitanja o poreklu jezika, o motivisanosti jezika, o odnosu između jezika i mišljenja, o odnosu između jezika kao dela i jezika kao delatnosti, o govornikovom stavu prema stvarima, o tome šta za čoveka znači činjenica da poseduje jezik, tumači, razumeva i govori i, konačno, o jezičnoj praksi i iskrivljenom diskursu (str. 14—17). Takva odrednica predmeta filozofije jezika kao filozofske discipline sadrži dva problema.

Prvo, svako pojedino pitanje koje Mišćević navodi kao osobito filozofsko pitanje filozofije jezika, može da bude i jeste pitanje opšte lingvistike i njenih grana bilo kroz samostalno bilo kroz međudisciplinarno izučavanje. Na primer, poreklo jezika je jedno od pitanja koje izučava lingvistika, a to čini u saradnji sa paleobiologijom, uporednom fiziologijom i psihologijom ljudi i primata, neurolingvistikom i još nekim naukama. Samo okvirno određivanje tema istraživanja nije dovoljno za predmetno omeđivanje

filozofije jezika kao naddisciplinarnе filozofske nauke.

Drugo, Mišćević prihvata jednu prilično rasprostranjenu zabludu po kojoj „lingvistika nastoji eliminirati pozivanje na smisao, da bi jasnije uočila formalne oblike jezika” (str. 12)². To je tvrdnja koja se može izreći samo za neke pravce u lingvistici, najviše američki distribucionalizam, ali i tada uz mnogo ograda. Najveći deo lingvistike bavi se značenjem i to eksplicitе.

Da bi se filozofija jezika odredila kao naučna disciplina, potrebno je imati jasno definisan ne samo predmet istraživanja već i njegove ciljeve. Kao primer može da posluži već klasično razmjmlaženje lingvističkog i logičkog poimanja logičnosti u jeziku, posebno uočljivo u nastojanju škole logičkog pozitivizma da formalizacijom jezika isključi iz njega nelogične odnose. Lingvistu, u principu, ne zanima da li je jedan iskaz istinit ili nije, da li sledi ili ne sledi iz premissa, već kako je oblikovan, koji su njegovi sastavni delovi kakva se poruka njime prenosi i tako dalje. Prirodan ljudski jezik nije nastao da bi se njime obavljale logičke operacije, nego da bi služio kao sredstvo opštenja u svim domenima ljudskoga života od kojih mnogi nemaju nikakve veze ni sa logikom ni sa problemom istinitosti iskaza. Već svakodnevan govor vrvi od iskaza koje je nemoguće analizirati u okviru dvovalentne logike, a nemoguće ili veoma teško i u okvirima polivalentnih logika. Zato lingvista istražuje svekoliku funkciju jezika kao sredstva opštenja, a logičar samo onaj segment njegove upotrebe koji je relevantan za domen logike.

Sudeći po literaturi, jedan od suštinskih problema određivanja filozofije jezika kao nauke leži u nerazlikovanju ciljeva istraživanja. Naime, filozofijom jezika se bave mnogi filozofi koji, na žalost, ne poznaju dovoljno lingvistiku; lingvisti koji, opet na žalost, ne poznaju dovoljno filozofiju; semiotičari koji najčešće ne poznaju dovoljno ni lingvistiku ni filozofiju i tako dalje, pa svi oni koji zalaze u oblast filozofskih problema jezika olako izjednačavaju parcijalni cilj svoje osnovne nauke sa ciljem filozofije jezika kao celine³). Da bi se to izbeglo, neophodno je relativno solidno poznavanje relevantnih dostignuća nauka na čiji se teren delimice zalazi, i jasno određivanje cilja istraživanja. Svako istraživanje u kome je objašnjenje jezika pomoću drugih pojava cilj, jeste lingvističko; svako istra-

²) Toj tvrdnji je na str. 60 suprotstavljen iskaz „Jasno je, međutim, da jezik kao predmet lingvistike obuhvaća i značenje, a ne samo materiju.”

³) Da ne bi bilo zabune, sebe svrstavam u grupu lingvista koji nisu dovoljno obavešteni o tokovima savremene filozofije.

živanje u kome je jezik sredstvo za objašnjava-
vanje drugih pojava, jeste melingvističko, pa je,
na primer, psihološko, ideološko ili kakvo drugo.

Posmatrano u tome svetlu, predmet filozofije
jezika bi trebala biti celina pojave koju na-
zivamo jezikom, a njen osnovni cilj prevazila-
ženje pojedinačnosti ciljeva uslovljenih parcijal-
nim interesovanjima nauka koje se bave jezi-
kom. Osnovni zadatak filozofije jezika bi onda
morao biti oblikovanje jedne teorije jezika koja
bi obuhvatila njegov totalitet. Takva teorija je-
zika još uvek ne postoji, ali postoji niz parci-
jalnih teorija koje objašnjavaju njegove poje-
dine aspekte. One, međutim, ne potaze ni od
kakve jedinstvene filozofske osnove, što je i
jaka i slaba strana savremene teorije jezika.
Čak se ni u okvirima analitičke filozofije, za
koju je jezik ključni problem, ne može govo-
riti o jedinstvu pogleda. Kao primer može da
posluži jedna gruba podela pojedinih analitičko-
filozofskih shvatanja o odnosu između jezika
i stvarnosti: 1. Za Fregea, ranog Vitgenštajna
(Wittgenstein), Šlika (Schlick), Karnapa (Car-
nap), Rasla (Russell), ključni problem je iskaz
o predmetu, to jest jezik kao slika stvarnosti;
2. za poznog Vitgenštajna, Ostina (Austin), Sirla
(Searle), to je funkcija iskaza, iskaz koji odsli-
kava stvarnost, ali je ujedno i konstituiše; 3. za
francuske i nemačke fenomenologe, Huserla, Haj-
degera, Sartra, Merlo-Pontija i njegove sledbe-
nike, to je iskaz kao izraz saopštavaoca poruke,
to jest kao ono što konstituiše stvarnost.

Međutim, jezik se ne može svoditi na samo jednu
od svojih dimenzija ili na samo jedan od svojih
aspekata. U tom smislu je Morisovo razlikova-
nje semantike, pragmatike i sintakse kao grana
filozofije jezika, koje se već odomaćilo i koje i
Mišćević prihvata, primenljivo samo u pedagoš-
ke svrhe skretanja pažnje na pojedine elemente
ili dimenzije jednog totaliteta. Neodrživost
strogog odvajanja ta tri domena može se dokazati
i na primeru relativno jednostavnih iskaza.

Iskazi postoje po pravilu u kontekstu (tekstu oko-
lo iskaza) i kontekstu (situaciji). Značenje jed-
noga iskaza može se varirati menjanjem njego-
vog sintaktičkog oblika, ali i jedan isti sintaktički
oblik može biti nosilac veoma različitih značenja
zavisno od konteksta i konteksta. Iskaz „Sediš li
udobno?” odnosi se na temu sedenja i njegovo
„neposredno” značenje istražuje semantika. Oba-
veštenje je ustrojeno u jednu upitnu rečenicu i
njen oblik istražuje sintaksa. Poruka je, među-
tim, drugačija zavisno od toga da li taj iskaz
upućuje učitelj učeniku koji se vrpolji na času,
prodavac nameštaja mogućem kupcu ili mladić
devojci koja sedi na suprotnom kraju iste sofe;
ta varijacija značenja je predmet istraživanja
pragmatike. Ta tri aspekta nisu nikako nezavisni

jedni od drugih. Semantički potencijal glagola „sedeti” aktualizuje se samo u onom sintaksičkom sklopu koji odgovara njegovom leksičkom značenju, a to značenje istovremeno uslovljava da li ćemo u datom kontekstu ili kontekstu uopšte moći da upotrebimo taj glagol da bi smo uputili poruke koje želimo. Neki drugi glagol bi zahtevao drugačije sintaksičke sklopove i ne bi se mogao upotrebiti u istom kontekstu za upućivanje istih poruka. Između semantike, sintakse i pragmatike postoji povratna sprega koja objašnjenje jedne strane toga trougla čini mogućim samo kroz pozivanje na druge dve.

Slično važi i za strogo razdvajanje značenja (smisla) kao problema odnosa na relaciji znak — stvarnost, od znaka kao problema na relaciji forma — sadržaj, što Mišćević takođe prihvata. Prvo, veliki je broj jezičkih znakova koji nemaju svoj referent čak ni u nekoj poetskoj stvarnosti. „Svest”, „mišljenje”, „moralno”, „valentnost” nemaju, strogo posmatrano, svoje referente u stvarnosti već postoje u našoj svesti kao pojmovi kojima odgovara čitav splet odnosa u stvarnosti. Pokušaji da se pojam „ljubav” ili pojam „strah” razlože na njihove biohemijske i biofizičke osnove mora neminovno da odvede do apsurdna; ma koliko utvrdili da se, recimo, znoj koji se izlučuje kao posledica ljubavnog uzbuđenja razlikuje po svome hemijskom sastavu od onoga koji izlučujemo kada smo uspavani, nećemo uspeli da time objasnimo ni jedan ni drugi pojam. Drugo, još je Benvenist, u svojoj kritici de Sosirovog poimanja proizvoljnosti jezičkog znaka ukazao da je proizvoljan odnos između forme i referenta, a ne između forme i sadržaja (Benvenist, 1975). Pretočeno u jedno dijalektičko poimanje cele problematike, između forme, sadržaja i stvarnosti postoji dijalektički odnos jedinstva proizvoljnosti i nužnosti. Sadržaj se javlja u obe relacije, s jedne strane prema stvarnosti, s druge strane prema formi, te strogo razlikovanje te dve relacije ima opravdanja samo na stupnju objašnjavanja elemenata pre objašnjavanja celine. Treće, podignemo li problem na nivo viših jezičkih jedinica, čak i takvo razlikovanje postaje izuzetno teško. Iskaz „Pada kiša” ima svakako „prsto” značenje sadržano u leksičkom značenju dva njegova konstituenta, glagola „padati” i imenice „kiša”, aktualizovano u sintaksičkom sklopu jedne proste iskazne rečenice. Međutim, smisao nije ni malo jasan. Intendirana poruka može biti samo prenošenje informacije o činjenici da pada kiša, ali i upozorenje da ne treba izlaziti, da treba pometi kišobran, da treba obući čizme, sačekati da kiša prestane ili što drugo, a shvaćeni sadržaj uopšte ne mora biti nijedna od tih poruka. Bez eksplicitnijeg određenja poruke možemo samo da nagađamo šta je u pitanju, a bez reakcije na iskaz, ne znamo šta je shvaćeno. Ponekad je u

analizi značenja potrebno uzeti u obzir, pored lingvističkih, i čitave sklopove paralingvističkih (glasovnih) i ekstralingvističkih (neglasovnih) elemenata u kontekstu i kontekstu.

3. Čini mi se da takvi i slični problemi, kojima je u lingvistici posvećeno izuzetno mnogo pažnje i radova, potiču uglavnom iz nepostojanja koherentnog i filozofski jasnog odgovora na osnovno pitanje od koga svaka teorija jezika mora poći: Šta je jezik? Odgovora na to pitanje ima mnogo; u to se može uveriti svako ko otvori bilo koji veći opšti uvod u lingvistiku ili kakav obimniji lingvistički rečnik. Međutim, upadljivo je da većina tih definicija polazi od jednog ili dva aspekta jezičkog fenomena, kao i da nema definicija za koje bi se moglo reći da su opšte-prihvaćene. Detaljnije traganje pokazuje da ne postoji ništa što bi se, bez ikakvih ograda, moglo nazvati marksističkom definicijom jezika dovoljnom da podmiri potrebe stvaranja jedne marksističke teorije jezika. Činjenica je da skoro nema lingviste koji se zanimao za marksizam i filozofa koji se zanimao za jezik, koji nisu otpisali Staljinovu kritiku Marovih pogleda na filogenezu jezika i odnos jezika i društva kao zdravorazumsko razmišljanje. Međutim, činjenica je i to da se do danas nije pojavila, bar koliko je meni poznato, neka koherentna teorija jezika zasnovana na osnovnim postavkama materijalističkog i dijalektičkog poimanja stvarnosti u okviru koje bi se kritički razmotrili ne samo Staljinovi stavovi (v. Stalin, 1972), već i celokupna marksistička baština u razmišljanjima o jeziku i dostignuća takozvane građanske lingvistike. Na taj ozbiljan nedostatak ukazao je kod nas Dubravko Škiljan još 1975. godine (v. Škiljan, 1978; 151—161).

Toga problema je, istina na jedan drugačiji, „nelingvistički“ način svestan i Nenad Mišćević te mu zato posvećuje znatan prostor, zadržavajući se na radovima Vološinova, F. Rosi-Landija (Feruccio Rossi-Landi), Pešoa (M. Pécheux) i Julije Kristove. On te radove uglavnom samo referiše, pa bi diskusija sa stavovima koje Mišćević iznosi, pre bila diskusija sa stavovima pomenutih autora. Stoga ću u nastavku radije pokušati da problematizujem pojam marksističkog pristupa jeziku, nego da analiziram konkretne predloge, tim pre što bi moj stav o lingvističkoj neodrživosti osnovnih postavki Feruča Rosi-Landija ili srazmerno maloj relevantnosti radova Julije Kristove, zahtevao mnogo više prostora nego što ga ovde ima.

Bilo bi, naravno, pogrešno iz tvrdnje da još uvek nemamo jednu marksističku teoriju jezika zaključiti da ništa nije urađeno. Ukupna nastojanja na zasnivanju jedne takve teorije nisu ni malobrojna ni beznačajna, ali jedna sveobuhvatna

teorija jezika još uvek nije izneta, kao što, uostalom, nije izneta ni neka sveobuhvatna teorija jezika u okvirima takozvane građanske lingvistike. Materijal je, razumljivo, obiman, pa ću ovde navesti samo nekoliko dela koja mi se čine karakterističnijim za osnovne pravce razmišljanja.

Najjednostavniji vid je prosto zbiranje citata iz dela klasika koji imaju veze sa jezikom (v. Marks, Engels, Lenjin, 1970). Do sada najsloženiji meni poznati pokušaj da se, delimice iz tih mesta kod Marksa i Engelsa, delimice iz opštih postavki u njihovim radovima, „izvuče” jedna teorija jezika, jeste pokušaj Erkenbrehta (Erckenbrecht, 1973). Jedan deo radova usmeren je ka rešavanju pojedinačnih problema (v. Borbé, 1974) ili razmatranju nekih osnovnih postavki (v. Lest, 1975). U savremenoj italijanskoj i francuskoj lingvistici ima i pokušaja zasnivanja parcijalnih teorija (v. kritički pregled kod Skjlljana, 1978). Neki autori se bave i kritikom savremene, pre svega pozitivističke filozofije jezika (v. Cornforth, 1971). To je otprilike, slika onoga što se događa u marksističkoj filozofiji jezika ili oko nje van istočnoevropskih zemalja pri čemu, naravno, valja napomenuti da postoji znatan broj manjih radova po časopisima i manje dostupnim publikacijama.

Razmišljanja o filozofiji jezika u istočnoevropskim zemljama grupišu se oko tri osnovna pravca. Prvi pravac pripada prošlosti, a bio je usmeren ka prevazilaženju marksističkog nasleđa. Drugi pravac je usmeren ka filozofiji lingvistike, posebno kritici filozofskih ishodišta zapadnih shvatanja u lingvistici (npr. Čikobava, 1959 i *Filozofske*, 1977), i metodologiji lingvističkih istraživanja (npr. Havranek, 1962 i *Gipoteza*, 1980). Treći pravac je usmeren ka problemima odnosa između jezika i mišljenja (v. npr. Panfilov, 1977). Posebnu grupu čine zbornici tipa *Problémy* (1962) i niz drugih zbornika slične vrste (v. npr. u Girke & Jachnow, 1975), koji ukazuju da se intenzivno radi na razjašnjavanju osnova od kojih treba polaziti. Relativno su usamljeni primeri kakav je Vološinovičev pristup (v. Bahtin, 1980). Rezultati tih nastojanja se najbolje mogu videti sabrani na jednome mestu u kolektivnim radovima tipa *Obšče jazykoznanije* (1970). Međutim, u delu tih radova može se uočiti jedna pomalo dogmatska tendencija da se sve što nije eksplicite marksističko ili nije eksplicite marksističko po određenome modelu, proglašava za nemarksističko ili revizionističko. Toga ima u većoj meri u inače veoma dobrom kolektivnom radu grupe istočnoevropskih autora *Theoretische Probleme der Sprachwissenschaft* (1976).

U celini posmatrano, čini mi se da se kao osnovni problem javlja izuzetna složenost jezika, koja ga upravo i čini filozofskim problemom *par excellence*: jezik je istovremeno predmet

izučavanja, primarno sredstvo svoga izučavanja, medij kojim se rezultati toga izučavanja saopštavaju i konstitutivni deo samoga izučavaoca. Izučavajući jezik, čovek neminovno izučava samoga sebe u svim domenima svoga postojanja i delovanja u kojima se jezik javlja kao neka od odrednica, nalazeći se tako stalno u situaciji da istovremeno mora biti i van sebe i u sebi. Zbog toga bi, po mome mišljenju, filozofija jezika zasnovana na marksističkim pozicijama morala uočavati totalitet jezika i teći dvama tokovima. Jedan njen tok bi morao biti usmeren ka daljem razvijanju filozofije onih nauka koje se bave bilo celinom jezika bilo njegovim pojedinim aspektima, a drugi bi tok morao nastaviti kritičko razmatranje filozofskih problema koji proističu iz samoga jezika. Međusobno prožimanje ta dva toka bi, u jednoj daljoj perspektivi, moglo da konstituiše marksističku filozofiju jezika kao nauku u onome smislu u kome Mihailo Marković definiše nauku u već citiranom delu *Filozofski osnovi nauke*. U nekim od radova (kao na primer Panfilov 1977), već su učinjeni znatni koraci u tome pravcu. Ja ću ovde pokušati da naznačim neke pravce tih razmišljanja, ukazujući na one domene i probleme koji su se pokazali kao bitni ne samo u okvirima marksističkih razmišljanja o filozofiji jezika već uopšte u razmišljanjima o jeziku.

Primenjeno na lingvistiku, filozofija jezika kao filozofija lingvistike trebalo bi da izučava tri osnovna kruga problema: 1. filozofske osnove pojedinih pravaca i shvatanja u lingvistici, 2. filozofske implikacije tih pravaca i shvatanja i 3. epistemološke probleme lingvistike. Nekoliko primera mogu dovoljno ilustrovati širinu mogućih tema i problema: 1) kako i u kojoj meri je transformaciono-generativna gramatika zasnovana na idejama racionalizma; primena teorije odraza u lingvistici; pozitivistička sociologija kao potka američke sociolingvistike, i tako dalje; 2) koje su implikacije neohumboltijanizma; šta znače za gnoseologiju teorije o jezičkom relativizmu i jezičkim univerzalijama; koje su implikacije ulančavanja pojmova *jezik — rasa — kultura* i *jezik — nacija — država*, i tako dalje; 3) da li je lingvistika empirijska, neempirijska ili „mešana” nauka; kakav je status objašnjenja i predviđanja u lingvistici; da li se u lingvistici radi o zakonima ili pravilnostima, i tako dalje. Među zapadnim lingvistima koji se uopšte zanimaju za epistemologiju lingvistike uočava se težnja ka njenoj aksiomatizaciji (v. npr. Lieb, 1970), izrasla iz široko prihvaćenih ideja o jedinstvenoj nauci, (metodološkom monizmu) i Hempelove i Openhajmove šeme nauke kao sklopa deduktivno-nomoloških zaključaka. U tome smislu je i sam problem aksioma u lingvistici dovoljan da budu

aktivirana sva tri osnovna pravca razmišljanja. Paralelno ovom može se, u jednom širem kontekstu, razmatrati i sociologija i politikologija lingvističkih istraživanja i lingvistika dovoditi u neposredniju vezu ne samo sa filozofijom već i ideologijom i politikom (v. npr. Rajić, 1977).

Filozofski problemi samoga jezika mogu se definisati tek na osnovu definicije jezika. Ne ulazeći u detaljniju raspravu definicije jezika koja polazi od osnovnih postavki dijalektičkog materijalizma, navešću već poznati citat iz *Nemačke ideologije*, koji sam za sebe nije dovoljna definicija jezika, ali je dovoljno polazište za takvu definiciju: „Duh” je od samog početka proklet da bude „opterećen” materijom koja se ovde javlja u vidu uskomešanih slojeva vazduha, zvukova, jednom rečju — jezika. Jezik je isto toliko star koliko i svest — jezik jeste praktična, stvarna svest koja postoji za druge ljude, i prema tome postoji i za mene samog, i jezik nastaje, kao i svest, tek iz potrebe, iz nužnosti opštenja sa drugim ljudima. Tamo gde postoji neki odnos, on postoji za mene, „životinja” se ne „odnosi” ni prema čemu i uopšte se ne odnosi. Za životinju njen odnos prema drugima ne postoji kao odnos. Svest je, dakle, već od samog početka društveni proizvod i ostaje to sve dok ljudi uopšte postoje.” (Marx i Engels, 1974; 30)

Drugim rečima, jedna marksistička definicija jezika morala bi sadržati sledeće osnovne odrednice: jezik je po svojoj suštini praktična svest, njegova funkcija je da bude sredstvo opštenja, njegov neposredni pojavni oblik je govor, njegov karakter je društven. Predmet filozofije jezika bi se, shodno tom shvatanju, mogao omeđiti uzimajući u obzir skupove problema koji proističu iz osnovnih odrednica vodeći, naravno, sve vreme računa o tome da se te oblasti istraživanja ne mogu i ne smeju strogo odeljivati. Nekoliko primera mogu poslužiti kao ilustracija: 1. *Suština jezika kao praktična svest*: odnos jezika i svesti; odnos jezika i stvarnosti; problem znaka i značenja i tako dalje; 2. *funkcija jezika kao sredstva opštenja*: odnos jezika i mišljenja; odnos jezika i saznanja; jezik i logika; potrebe u opštenju kao odrednice jezičkih činova; jezik kao hermeneutička pojava; jezik i naučni diskurs i tako dalje; 3. *pojavnna strana jezika*: odnosi dubinske i površinske strukture; sadržinske i formalne univerzalije na sinhronom i dijahronom planu; odnosi između lingvističkih, paralingvističkih i ekstralingvističkih elemenata u opštenju i njihov uticaj na formu jezika, i tako dalje; 4. *jezik kao društvena pojava*: jezik kao element ličnog, grupnog i nacionalnog identiteta; jezik kao sredstvo vlasti; ideološki i politički diskurs, i tako dalje.

4. Ukoliko se posmatra razvitak filozofije jezika tokom poslednjih dvadeset-trideset godina, mogu se uočiti dva pravca razvoja: postepeno kretanje od prostog konglomerata graničnih oblasti jednog dela nauka ka strukturiranijem i opštijem pristupu u kome raste njena kritička samosvest, ali u kome još uvek nema, niti, po svemu sudeći, može biti govora o nekim jedinstvenim filozofskim osnovama; i sve izraženije nastojanje da se uočava totalitet jezika, što je uslov *sine qua non* filozofije jezika. Što ta nastojanja još uvek nisu urodila jednom marksističkom filozofijom jezika, ima i objektivnih i subjektivnih razloga. S jedne strane, i filozofija i lingvistika i druge nauke koje se bave jezikom postale su toliko razgranate i razudjene da ih je teško sagledati. S druge strane, veliki deo marksistički orijentisanih lingvista i filozofa ili je otpisivao filozofiju jezika kao „građansku” disciplinu ili je pomalo kiselo primećivao da ona otkriva amerike koje su marksisti već odavno otkrili, ili se jednostavno uopšte nije ni zanimao za nju. Osnovni nedostatak velikog dela „građanske” filozofije jezika jeste njena nesposobnost da i svoja najbolja dostignuća sklopi u jedno totalno viđenje jezika, a oni marksisti koji se zanimaju za jezik nisu u dovoljnoj mери iskoristili tu najveću prednost marksističkog poimanja sveta — njegovu sposobnost da pojave vidi u totalitetu njihovih unutarnjih i spoljnih protivrečnosti.

Posmatrano u tome svetlu, radovi našeg lingviste Dubravka Škiljana, inicijative riječkog časopisa *Dometi* za otvaranje semiološke radionice i nekoliko drugi prilozi po našim časopisima predstavljaju dragocene doprinose oblikovanju jednog jugoslovenskog poimanja marksističke filozofije jezika. Ono bi, pre svega, valjalo biti oslobođeno površnosti, fragmentarnosti i dogmatizma svake vrste. U tom smislu je i Miševićeva knjiga znatan doprinos. Međutim, čini mi se da bi ona bila mnogo bolja da je tešnje saradivao sa nekim od naših lingvista koji su upućeni u probleme filozofije jezika posmatrane s tačke gledišta lingvistike, jer bi time sigurno obezbedio reprezentativniji izbor autora na kojima je gradio odeljak „Od jezika do revolucije”. Knjigu preporučujem čitaocima, ali ujedno savetujem, polazeći od sopstvenog iskustva, da, ako su lingvisti, prethodno upoznaju bar osnovne tokove ovovelikovne filozofije, a ako su filozofi da pročitaju bar jedan dobar kurs opšte lingvistike.

Literatura

- Bahtin, 1980: Mihail Bahtin, *Marxizam i filozofija jezika*, Beograd, Nolit.
- Benvenist, 1975: Emil Benvenist, „Priroda lingvističkog znaka”, U: Emil Benvenist, *Problemi opšte lingvistike*, Beograd, Nolit, str. 55—61. Prvi put objavljeno u *Acta Linguistica* 1, 1939, str. 23—29.

- Borbé, 1974: Tasso Borbé, *Kritik der marxistischen Sprachtheorie N. Ja. Marr's*: Kronberg Ts., Scriptor.
- Cornforth, 1971: Maurice Cornforth, *Marxism and the linguistic philosophy*, London, Lawrence & Wishart.
- Coseriu, 1975: Eugenio Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. 1—2*, Tübingen, TBL.
- Cikobava, 1959: Arnol'd S. Cikobava, *Problema jazyka kak predmeta jazykoznanija na materiale zarubežnogo jazykoznanija*, Ministerstvo prosvješćenija RSFSR, Moskva.
- Erckenbrecht, 1973: Ulrich Erckenbrecht, *Marx' Materialistische Sprachtheorie*, Kronberg Ts., Scriptor.
- Filosofskie, 1977: *Filosofskie osnovy zarubežnyh napravlenij v jazykoznanii*, Moskva, Nauka.
- Gipoteza, 1980: *Gipoteza v sovremennoj lingvistike*, Moskva, Nauka.
- Girke & Jachnow, 1974: Wolfgang Girke & Helmut Jachnow, *Sowjetische Soziolinguistik, Probleme und Genese*, Kronberg Ts.: Scriptor.
- Havránek, 1962: Bohuslav Havránek, „Aktuální metodologické problémy marxistické jazykovědy, U: *Problémy 1962*, 9—23.
- Leist, 1975: Anton Leist, (Hrsg.) *Ansätze zur materialistischen Sprachtheorie*, Kronberg Ts, Scriptor.
- Lieb, 1970: Hans-Heinrich Lieb, *Sprachstadium und Sprachsystem. Umriss einer Sprachtheorie*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Marković, 1971: Mihailo Marković, *Dijalektička teorija značenja*, Beograd, Nolit (Drugo izdanje)
- Marković, 1981: Mihailo Marković, *Filozofski osnovi nauke*. Beograd, SANU.
- Marx i Engels, 1974: Karl Marx & Friedrich Engels, „Nemačka ideologija“, U: *Delo*, tom 6. Beograd, Prosveta.
- Marks, Engels, Lenjin, 1970: Marks, Engels, Lenjin, *O jeziku*, Beograd, Kultura.
- Miščević, 1977: Nenad Miščević, *Govor drugoga*, Beograd, Ideje.
- Miščević, 1978: Nenad Miščević, *Bitelj šum*, Rijeka, Dometi.
- Miščević, 1981: Nenad Miščević, *Filozofija jezika*, Zagreb, Naprijed.
- Obščee, 1970—73: *Obščee jazykoznanie*, 1—3, Moskva, Nauka.
- Panfilov, 1977: V. Z. Panfilov, *Filosofskie problemy jazykoznanija. Gnoseologičeskie aspekty*, Moskva, Nauka.
- Problémy, 1962: *Problémy marxistické jazykovědy*. Praha: Československá akademie věd.
- Rajić, 1977: Ljubiša Rajić, „Lingvistika, ideologija i politika“, *Ideje*, 1, 1977, 105—120.
- Skiljan, 1978: Dubravko Skiljan, *Govor realnosti i realnost jezika*, Zagreb, Školska knjiga.
- Stalin, 1972: J. V. Stalin, *Marxism and problems of linguistics*, Peking, Foreign Languages Press.
- Theoretische, 1976: *Theoretische Probleme der Sprachwissenschaft*, 1—2, Berlin, Akademie-Verlag.

II DEO

KONTRAKULTURA



HISTORIJSKI ZNAČAJ KONTRAKULTURE

Široko rasprostranjena i borbena kontrakultura samom svojom pojavom oduvijek označava kraj konsenzusa u odnosu na postojeći sociokulturni kompleks. Uslijed toga se različiti oblici kontrakulture u historiji redovito javljaju u sklopu borbenih emancipatorskih pokreta, pri čemu treba imati na umu da se borbenost nikako ne smije poistovjećivati s nasilnošću (vidi kršćanstvo, budizam itd.). S prodorom kontrakulture postaje jasno da oficijelna dominantna kultura nema hegemoniju nad cjelokupnim sociokulturnim kompleksom, već da je više ili manje uspješno *simulira*.

Ovim naravno ne želim reći kako je moguće postizanje potpune hegemonije od strane zastupnika bilo kakve kulturne matrice, budući da je nemoguće izbjeći postojanje marginalnog područja neuklapanja ili neslaganja. Kulturna hegemonija podrazumijeva sužavanje margina ili njihovu stagnaciju na nivou manjinskih grupa. Nastupanje kontrakulture očituje se prije svega u proširenju marginalnog područja neuklapanja ili neslaganja (ili i jednog i drugog), čiji pojedini dijelovi postepeno počinju prerastati u kontrakulturu.¹⁾

Ovdje je potrebno staviti još jednu ogradu: pod područje neuklapanja i pogotovo neslaganja nemam na umu „klasične” subkulture delinkventata, uličnih gangova, prostitutki, skitnica itd. Naime, zajednički nazivnik osnove svih ovih subkultura je delinkvencija koja je opet stvar konvencije. Drugim riječima, promjenom konvencije (zakona npr.) prostitucija prestaje biti nešto što je neuklopivo u postojeći sociokulturni

¹⁾ Ovdje ne ulazim u pokušaj definiranja pojмова zbog toga što sam to učinio u tekstu „Subkultura, kontrakultura i kulturna revolucija”, objavljenom u Delu broj 12, Beograd, 1976, str. 36—49.

kompleks, pa čak može postati i jedan od njegovih stupova. Uostalom, elitna prostitucija nikada ne čini sastavni dio subkulture prostitutki, a nekada (ponekad i često) sačinjava sastavni dio diplomacije, biznisa itd. Isti je ili sličan slučaj s ostalim spomenutim subkulturama koje su proizvod načina na koji dominantna kultura postoji i oblikuje cjelokupni sociokulturni kompleks.

Dominantna kultura, naime, istovremeno proizvodi, održava i teži iskorijeniti subkulture nedominirajućih, potlačenih, te naročito marginaliziranih socijalnih grupa. Uslijed toga one nastavljaju postojati na beskonačno neuravnotežen način, razapete između naglog procvata i naglog istrebljivanja, te neizbježnog vraćanja.²⁾

Uslijed navedenog ambivalentnog odnosa između dominantne kulture kao kulture dominantnih i privilegiranih socijalnih grupa, te subkultura potlačenih i deprivilegiranih socijalnih grupa, ove posljednje u sebi redovito sadrže jače ili slabije naboje neprijateljstva prema postojećem sociokulturnom kompleksu (rjeđe) ili vlastitom mjestu u njemu (češće). No, samo mali broj subkultura teži ili uspijeva artikulirati svoje neprijateljstvo i uzdići ga iznad nivoa prezira i zavisti u odnosu na nedostignuto ili nedostižno. One koje u tome uspijevaju, postavljaju se prema dominantnoj kulturi kao kontrakture, s težnjom da s vremenom same preuzmu njeno mjesto, a borba se vodi oko kulturne hegemonije.

Iz rečenog očigledno proizlazi da je moguća situacija u kojoj je jedan kulturni obrazac dominantan a drugi uživa kulturnu hegemoniju. Takve situacije u historiji nisu bile česte i redovito su označavale ili početak nove epohe u sociokulturnom razvoju ili kolaps civilizacije o kojoj je reč. Naravno, uvijek je moguć i treći ishod: nasilna likvidacija kontrakture ili kontrakture sa svim mogućim posljedicama.

Takav ishod nalazimo u slučaju bogumila (koji su u jednom periodu čak uspjeli postići kulturnu dominaciju u bosanskom društvu), talijanskih gradova iz perioda renesanse (koji su likvidirani u nizu invazija sa sjevera i izvana režiranih unutrašnjih okršaja među pojedinim državicama), komunitarističkih pokreta u Njemačkoj XVI stoljeća (likvidiranih vojnom silom), hugenota u Francuskoj, levelera i digera u engleskoj revoluciji, niza komunitarističkih pokušaja tokom XIX stoljeća (naročito u Sjedinjenim Državama), prolektulta u postrevolucionarnoj Rusiji, samoupravljanja u Španiji 1936—37, i slično...

Vjerovatno je da u svim navedenim slučajevima posljedice likvidiranja kontrakture nisu bile

²⁾ O ovim problemima (vezano uz našu sociologiju kulture), više sam govorio u tekstu „O pojmu nekulture“, *Pitanja* 1/2, Zagreb, 1977, str. 118—123.

jednako štetne, pa je u nekim slučajevima njihovo iščezavanje možda bilo bez značajnih posljedica (premda je to teško procijeniti) — no u nekim je slučajevima njihov nestanak povlačio za sobom značajno nazadovanje društava u kojima su se razvile.

Tu bih prije svega svrstao uništenje renesansne kulture talijanskih gradova koja se javila kao kontrakultura kontinentalnih razmjera i bila razorena vojnim poduhvatima od kojih su neki bili isto takvih razmjera; tu spada i brutalno istrebljenje hugenota čije su izbjeglice u čitavom nizu zemalja svojim mentalitetom, financijskim kapitalom i vještinama primjetno utjecali na ubrzani razvoj proizvodnih snaga, te pridonijeli relativno nenasilnom prelazu iz kasnog feudalizma u rani kapitalizam, što je u zemljama u kojima se reformacija nije pojavila ili je bila ugušena (katoličkim i pravoslavnim) teško i zamisliti. Uslijed toga je reformacija sa svojim pluralizmom od neprocjenjivog značaja za daljnji demokratski razvoj društva. Konačno, tu je i proletkult, kao i samoupravljanje u Španiji u toku građanskog rata i kratkotrajne i naglo presječene revolucije.

U sva tri slučaja radilo se o pokretima koji su u kratko vrijeme uspijevali utjecati na značajne skokove u razvoju cjelokupnih proizvodnih snaga društva i to bilo indirektno (stvaranjem za to stimulativnog sociokulturnog okvira u veberijanskom smislu) bilo direktno (organizacijom materijalne proizvodnje, razmjene, obrazovanja, duhovne proizvodnje itd.).³⁾ Za cjelokupni sociokulturni razvoj nestanak kontrakultura vezanih uz parcijalne projekte (koji ne utječu i ne zahtijevaju ili ne pospješuju razvoj proizvodnih snaga), nema značajne posljedice, barem kad se govori o evropskom novovjekovlju.⁴⁾

Nakon II svjetskog rata počinje se formirati nova velika kontrakultura koja će se naročito razmahati unatrag petnaestak godina, nakon čega je jednim dijelom razbijena represijom snaga poretka i rekuiperirana od strane društva spektakla, odnosno podlegla ozbiljnim unutrašnjim kontradikcijama koje su je rastrzale iznutra, dok se ono što je od nje preostalo nastavlja razvijati u uvjetima marginalizacije i općeg nastupanja konzervativnih i otvoreno ili prikriveno reakcionarnih snaga, koje je čini se ipak pri kraju, blizu točke iscrpljenja.⁵⁾

³⁾ U slučaju proletkulta i samoupravljanja u Španiji gornju tezu treba uzeti sa značajnom rezervom, budući da su oba pokreta i suviše brzo presječena, a da bi mogli iskazati svoj potencijal u navedenom smislu.

⁴⁾ O pojavama kontrakulture u ranijim historijskim periodima i van Evrope pisao sam u tekstu „Kontrakultura i historija”, *Revija za sociologiju* 1/2, Zagreb, 1980, str. 9—17.

⁵⁾ Premda ono što je sinhronijski marginalno dijakronijski može zauzimati (a često i zauzima) centralno mjesto.

Suvremena je kontrakultura nastala kao pretežno omladinski pokret izrastao na osnovi dubokih strukturnih promjena unutar poslijeratnih industrijskih društava ili onih koja to tek postaju. Industrijalizacija nakon rata praćena je dovršenjem procesa urbanizacije društva u razvijenim zemljama, te njegovim zastrašujućim ubrzavanjem u zemljama u razvoju. Pri tome se u stanovništvom nabujalim gradovima formira čitav niz marginalnih ili marginaliziranih grupa koje se regrutiraju iz redova subproletarijata u kome sve brže raste postotak fakultetski obrazovanih pojedinaca. Tako postepeno dolazimo u situaciju u kojoj subproletarijat po stupnju obrazovanja tendira da prevaziđe radničku klasu koja se pak sve više sastoji od pojedinaca obrazovanih u adaptivnim zahvatima rasklimanom edukativnom sistemu, koji sada doista — kao što je svojevremeno upozoravao Ivan Ilić — pruža mizerno obrazovanje i u svrhu zapošljavanja velikim dijelom bezvrijedne diplome čiji nosioci samim tim više ne mogu računati ni na njima utemeljen visok status koji im daje ugled profesije. Nadalje današnja radnička klasa raspolaže uglavnom takvim, a osim toga još i zaboravljenim obrazovanjem, budući da je preostatak života njenih pripadnika u obrazovnom smislu saturiran informativno-edukativnim sredstvima i sadržajima spektakularnog društva represivne tolerancije na jednoj strani i toleriranja represije na drugoj — a njihov je cilj mrvljenje svijesti pojedinca, njegovo pretvaranje iz individuuma u shizofrenika, te konsekventno preokretanje poimanja psihičkog zdravlja (tu je značajna diskusija o normalnosti).

Pedesetih i početkom šezdesetih godina taj je proces podizanja stupnja obrazovanja marginalnih socijalnih grupa bio tek u začetku, zahvaljujući pre svega boemi bliske omladinske grupe, što prije svega znači studentsku populaciju, te sve brojniji omladinski (intelektualni i drugi) subproletarijat velikih gradova. Tako s vremenom krađe po samoposlugama prestaju biti krađe i postaju proletrske eksproprijacije ili aproprijacije, počinje se govoriti o zatvorskom proletarijatu, revolucionarni projekti obuhvataju potrebu političkog organiziranja subproletarijata pa čak i lumpa itd.⁹⁾

Do početka šezdesetih godina te su se grupe razvijale na marginama, da bi zatim naglo došle u sam centar socijalnih zbivanja u nizu društava. Naime, tada dolazi do stapanja nekoliko (pretež-

⁹⁾ Promjene u sastavu subproletarijata, i njegovu sve značajnije prisustvo u revolucionarnim pokretima nalazi poticaje u procesu dekolonizacije naroda Afrike i Azije kao svjetskog subproletarijata, kao i kasnijim revolucionarnim pokretima Latinske Amerike, a najznačajnije se javlja u SAD (prije svega među Afroamerikancima i latinoamerikancima) i Italiji (na Jugu i u Rimu, te u gradovima industrijskog trokuta na Sjeveru).

no omladinskih) subkultura koje su do tada bile nepovezane: boeme, komunitarizma, pacifizma i integracionizma (antirasizma), na koje se kasnije (pretežno kontradiktorno) nadovezuju različiti antiautoritarni oblici nove ljevice, emelistički (marksističko-lenjinistički) radikalizam, feminizam itd. 7)

Tako nastala kontrakultura predstavlja vrlo složen pokret kontestacije koji se upinje da izgradi alternativni sociokulturni kompleks koji će samim svojim rastom iznutra razbijati hegemoniju dominantne kulture, da bi je konačno odbacio na margine sociokulturnog kompleksa i tako praktički izveo nenasilnu socijalističku transformaciju svijeta koja prevladava i kapitalizam multinacionala i internacionalni etatizam.

Trebalo je da komune razbiju i zamijene monogamnu porodicu buržoaskog ili kvaziburžoaskog tipa, ali istovremeno i da dovedu u pitanje i cjelokupnu organizaciju društva, stihijsku industrijalizaciju i urbanizaciju diktiranu rezonom proizvodnje viška vrijednosti, zahtijevajući dekoncentraciju populacije i svih socijalnih funkcija. Osim toga, komune su podrivale i privatno vlasništvo i državu, budući da teže ozbiljenju ljudske zajednice i samoupravi lokalnih grupa.

Pacifizam i integracionizam su imali dovesti do iščezavanja violentnog i antagonističkog odnošenja među ljudima, dok je antiautoritarna ljevica težila rušenju hijerarhije i odnosa dominacije unutar političkih organizacija koje teže rušenju postojećeg. Ukratko, zajednički nazivnik pokreta je samouprava, shvaćena na čitav niz načina od kojih su neki dijametralno suprotni drugima.

Naime, kontrakultura je sadržavala i autoritarne grupe emelističke (marksističko-lenjinističke) provenijencije koje se temelje na hijerarhiji, dominaciji i potčinjavanju. Osim toga, samouprava, odnosno autonomija svake grupe dovodi do toga da se intergracionizmu od početka suprotstavlja, na primjer, afroamerički separatizam (Crni muslimani) ili pak težnja da avangarda crnačkog pokreta postane avangardom cjeline (Crne pantere), odnosno feministički autonomizam. Ove i niz drugih značajnih suprotnosti dovode do oštrog sukoba unutar pokreta, imobilizirajući ga i konačno razarajući.⁸⁾

7) O procesu stapanja nekih omladinskih subkultura kao osnovi za pojavu kontrakture šezdesetih godina, prvi je koliko mi je poznato pisao američki sociolog Richard Flacks u knjizi *Youth and Social Change* (Rand McNally, Chicago, 1971).

8) Uslijed sukoba između različitih emelističkih frakcija raspao se američki SDS (Students for a Democratic Society), vjerovatno najveća studentska organizacija — pokret šezdesetih godina (pred raspad je

Neke suprotnosti izaziva tok sukoba s dominantnom kulturom i njenim predstavnicima: uslijed sve češćeg bezrazložnog nasilja nad različitim kontrakulturnim grupama, među njima se krajem šezdesetih godina širi antipacifizam koji postepeno marginalizira pacifizam *unutar same kontrakulture* čiji se sve značajniji dijelovi okreću ka violentnim oblicima borbe ili opet potpunom povlačenju van civilizacije, odnosno na njene margine.⁹⁾ U ovom posljednjem slučaju dolazi do osnivanja većeg broja komuna u zabačenim dijelovima razvijenih zemalja: pustinjama Nevade, Arizone i Novog Meksika u SAD, brdima Škotske u Britaniji, norveškom sjeveru, planinskim dijelovima Italije, brdovitom jugozapadu Francuske ili slovenskom krasu.

Međutim, na ovaj način dio kontrakulture odlazi u ilegalu pri čemu je neizbježno njegovo odvajanje od velikog dijela svoje potencijalne socijalne baze; drugi dio se prostorno izolira a zatim pretežno dezintegrira, budući da se pokazuje kako teza o idiotizmu seoskog života nije puka šuplja fraza.

Rekuperacija kontrakulture od strane društva spektakla jedan je od najznačajnijih izvora unutrašnjih suprotnosti tog pokreta, kao i općenito najznačajnije sredstvo njegovog rastakanja. Opašnost od rekuperacije među prvima su osjetili pripadnici hipija zajednica u San Francisku koji su zbog toga 1967. godine izveli ceremoniju pokopa hipija, užasnuti posljedicama prodora industrije suvenira, turista, bjegunaca na kratak rok iz krila porodice, manijakalnih egocentrika najrazličitijih vrsta, među kojima se naročito isticala grupacija onih koji su pripadali prethodnoj generaciji i nepomirljivo različitom konzumentskom mentalitetu (vidi na primjer slučaj Mansona) koji je ukidanje tržišnih odnosa doživljavao kao izuzetnu priliku da se *besplatno* domogne onoga što inače nije mogao steći.¹⁰⁾ Tu nailazimo i na čitav niz pojedinaca koji pokret uzimaju kao sredstvo za vlastito katapultiranje u svijet biznisa ili politike, što je naročito razorbrojala preko 100.000 članova širom SAD). O tome vidi Kirkpatrick Sale, *SDS* (Random, New York, 1974), te Harold Jacobs (Ed.), *Weatherman* (Ramparts, n.d., 1970). Talijanska *Lotta Continua* raspustila se 1976. godine, nakon sukoba između ženskih delegata i pretežno muškog rukovodstva (u prvoj polovici sedamdesetih godina imala je bazu od više desetaka hiljada mladih). O tome vidi Davide Degli Incerli (a cura di), *La sinistra rivoluzionaria in Italia*, (Savelli Roma, 1976), str. 229—238.

⁹⁾ O prelazu na političko nasilje od strane dijela zapadno-njemačke kontrakulture vidi na primjer Bomml Baumann, *How it all Began* (Pulp, Vancouver, 1977). Koliko je to jednostavniji čin za mladog talijanskog ljevoeg aktivista vidi u anonimnim sjećanjima gradskog gerilca; Giorgio, *Memorie* (Savelli, Roma, 1981).

¹⁰⁾ O slučaju Mansonove „porodice“ vidi Ed Sanders, *The Family* (Panther, St Albans, 1972) ili Vincent Bugliosi and Curt Gentry, *Helter Skelter* (Penguin, Harmondsworth, 1977).

no djelovalo na umjetnost kontrakture i posebno na njenu muziku. No, nemali je broj pojedinaца koji su unutar kontrakture uživali značajan ugled, da bi kasnije zaključili kako su „griješili” ili „pretjerali” — pa se na ovaj ili onaj način uključili u stari svijet.¹¹⁾

Međutim rekuperacija kontrakture nije mogla ostaviti neizmijenjenim ni postojeći sociokulturni kompleks kao ni samu dominantnu kulturu. U tom pogledu sedamdesetih godina dolazi do relativno naglog prodora čitavog niza elemenata koji su prethodno pripadali kontrakturni. Tako omladinska muzika postaje muzika velikog ili čak pretežnog dijela populacije industrijskih zemalja; značajan dio elemenata njihovog načina odijevanja prodire prvo u srednju klasu a zatim i u više socijalne grupe (na Zapadu daleko više nego na Istoku, gdje državni hodaju odjeveni poput likova iz američkih filmova iz doba prohibicije); izvjesna neformalnost u govoru prodire i u dotada nedodirljive masovne medije; na vrhovima ili pri vrhovima hijerarhija državne vlasti, jedna za drugom pojavljuje se čitav niz žena koje svojim ponašanjem po ko zna koji put potvrđuju da su razlike među spolovima spolne razlike, te da se na drugim područjima jedva ili nikako ne manifestiraju (zbog toga armija njenog veličanstva pod komandom M. Thatcher ubija baš kao što je prije četrdeset godina ubijala armija njegovog veličanstva pod komandom W. Churchilla).

Istovremeno dolazi do promjene mjesta između esencijalnog i formalnog, što dovodi i do promjene predznaka čitavog niza pojava koje su tvorile kontrakturnu. Tako omladinska muzika ili muzika kontrakture postaje muzika za omladinu koja umjesto međunarodnog mira zagovara socijalni mir, a umjesto ljubavi među ljudima, ljubav među klasama; manekeni počinju izgledati kao kombinacija gerilca i kontrakturnog otpadnika, no *upravo time* između ostalog pokazuju kako su „uspješni ljudi”; zvanični jezik se umjesto demokratiziranja definitivno imbecilizira (u čemu je udio utjecaja kontrakture daleko manji od nekih drugih o kojima ovdje ne može biti riječi); pokušaji prevladavanja monogamne porodice u smislu slobodne ljubavi postaju tehnika za očuvanje monogamije u smislu ubijanja do-

¹¹⁾ Primjer liderskog ekshibicionizma predstavlja na primjer Jerry Rubin (svojedobno jedan od najistaknutijih pripadnika jipi pokreta 1968) koji od svoje baze očekuje da ga slijedi u svim njegovim naglim zaokretima. Vidi njegove tri knjige, objavljene u periodu 1970-76. godine: *Do It!* (Simon and Schuster, New York, 1970), *We Are Everywhere* (Harper and Row, New York, 1971), te *Growing (Up) at 37* (Warner, New York, 1976). Metoda je jednostavna i poznata iz drugih situacija: svaki novi rad je parcijalna kritika prethodnog i konačno pronađena istina!

sade;¹² emancipacija žena postaje brojanje pripadnika spolova po zanimanjima, primanjima, ponašanjima itd, da bi se o emancipaciji čovjeka počelo govoriti onda kada i broj krvnika po spolu bude iznosio točno fifty-fifty, kao i u ostalim značajnim područjima (na primjer silovanju, letovima u svemir, pilotiranju ratnim avionima, šamaranju u braku, plivanju preko Lamanša zavezanih očiju itd.), do kada ona ostaje puka metafizička (dakle muška) apstrakcija; slično je i s emancipacijom rasnih i etničkih manjina u SAD — salvadorskim ustanicima ili argentinskim gradskim gerilcima je pred smrt vjerovatno neobično drago što se u primjeni specijalne elektro-torture na njima zapravo emancipiraju njihova rasna braća, obučena od strane njihove zajedničke, već emancipirane braće sa sjevera i što su u svemu tome jenki gurnuti sasvim na marginu (ili u sjenu?).

Drugim riječima kontrakultura od negacije klasnog svijeta postaje jedno od sredstava njegovog održavanja na taj način što društvo spektakla preuzima njene forme i puni ih vlastitim sadržajima, prisiljavajući ih, ipak, da se kreću podražavajući ono što su nekad bile: rezultat je ples smrti koji bi da bude prihvaćen kao ples života.

Proces rekuperiranja kontrakture ipak nije mogao proteći bez dubljih posljedica ni za sociokulturni kompleks u cjelini, kao ni za dominantnu kulturu posebno. I jedno i drugo su sada vjerovatno nepovratno otvoreni utjecajima iz marginalnih područja u kojima se sada formiraju kontrakturne pojave koje je sve teže rekupeirati bez značajnih pomaka u samoj osnovi sistema u cjelini. Time se svakako produžava proces socijalističke transformacije svijeta, no istovremeno postaje manje nužno „skraćivanje historije” ili pribjegavanje drastičnim sredstvima u tom smjeru. Ovim nikako nemam namjeru pristati uz one koji vjeruju u samorazvlaštenje vladajućih klasa ili u mogućnost da ih se verbalno isprati s historijske pozornice, odnosno nagovori da odu. Međutim, svakako smatram da je neophodno ispitati mogućnosti mirnog ili relativno mirnog prelaska iz jedne epohe u drugu koje proizlaze iz samog sociohistorijskog razvoja, a koje danas nikako nisu beznačajne.

Pojačani utjecaj sociokulturnih „margina” koje u nekim (naročito istočnoevropskim) zemljama uspijevaju postići i kulturnu hegemoniju, dok u drugima onemogućuju da to isto postigne dominantna kultura, svakako je najznačajnija tekovina kontrakturnog pokreta iz posljednje dve decenije. Dok je do pred desetak godina konsenzus označavao aktivno pristajanje ili podržava-

¹² O tome govori i George Frankl u *The Failure of the Sexual Revolution* (New English Library, London, 1975).

nje, danas on u najboljem slučaju znači odsustvo značajnog disenzusa, odnosno alternativnog konsenzusa.

Navedenu tezu potvrđuju i sve češće violentne intervencije snaga reda i u onim slučajevima u kojima bi normalno trebalo očekivati kontraargumente. Prisjetimo se samo suviška nasilja koje je upotrebljeno za likvidaciju omladinskog centra u Zürichu ili rastjerivanje pripadnika novog vala antiratnog pokreta u evropskim gradovima. No to njsu nipošto jedini primjeri; suvišak agresije javljao se i u odgovoru vlasti na ekološki pokret i njegove akcije, na antimilitarističke pokrete i grupe s kraja prošle decenije u Francuskoj i drugdje itd.

Sve to ukazuje da je moć rekuperacije od strane klasnog svijeta ograničena njegovim vlastitim principima dominacije, eksploatacije i hijerarhijske organizacije, a upravo su oni sve direktnije, i to u svakom pojavnom obliku, predmet radikalne kritike kontrakulturnih pokreta koji se sve određenije kreću po liniji globalnog procesa socijalističke transformacije svijeta.¹³⁾



¹³⁾ U tom smislu je danas aktualna teza jednog od osnivača holandskih pokreta provosa i kabautera Roela Van Duyna, prema kojoj je revolucionarni subjekt današnjice provotarijat, a ne proletarijat. Vidi njegovu knjigu *Message fo a Wise Kabouter* (Duckworth, London, 1972).

PREMA NOVOJ MORALNOJ REVOLUCIJI*

Iako kooperacija i agresija ponekad djeluju u harmoniji nadopunjavajući i stimulirajući jedna drugu, mogu se također energično sukobiti potiskujući se međusobno i zaustavljajući jedna drugoj napredak. Iz ovog izmjenjivanja, ove kolebljive aktivnosti, izrasta energija koja omogućava ljudskim bićima da grade svoju kulturu, a životinjama da održe svoju prirodnu egzistenciju. Nadalje, dok simpatički i parasimpatički nervni sistem ponekad funkcioniraju *harmonično* na komplementaran način, tako da svaki ponaosob aktivira odnosno smiruje organe tijela, oni kasnije rade u uzajamnoj opoziciji ometajući i spriječavajući jedan drugom funkcije. Zbog takvog uzajamnog djelovanja ljudskim organima se može upravljati. U tim analognim procesima sadržana je predodžba kibernetike.

*) Roel Van Duyn, *Towards a New Moral Revolution, Message of a wise kabouter*, Duckworth and Co. London, 1972, str. 85-98.

Rul van Dajn rođen je u Hagu 1943. godine. Već u djetinjstvu na njega su utjecale liberterske i mistične ideje sredine u kojoj je odrastao. Kao srednjoškolac bavio se djelima Bertrana Rasela. Isključen je iz škole zbog organiziranja antiratnih demonstracija. Godine 1961. upisuje se na univerzitet u Amsterdamu gdje studira povijest umjetnosti i filozofiju. U to vrijeme postaje član grupe anarhista, sljedbenika Domele Nieuwenhuist (utemeljitelja anarhizma u Nizozemskoj). 1965. godine pokreće časopis *Provo* (od riječi *provocateur* — provokator) od čega dolazi ime pokreta *provosa*. Namjera im je da prisile vlasti da pokažu svoj, bitno represivni, karakter ispod maske tolerancije i dobrodušne brige za ljude. Njihova je parola: „Van s policijom, van s vojskom, van s cijelim državnim aparatom! Neka radnici upravljaju tvornicama, proizvodni aparat neka bude u rukama naroda, a vlast neka se decentralizira...“ Žele stvoriti samosvjesne, spontane ljude, djecu kulture i prirode, sposobne da pokazuju osjećaje i pristupaju radu kao igri. Najpoznatiju akciju *provosa* predstavljale su demonstracije na vjenčanju princeze Beatrix 1968. godine.

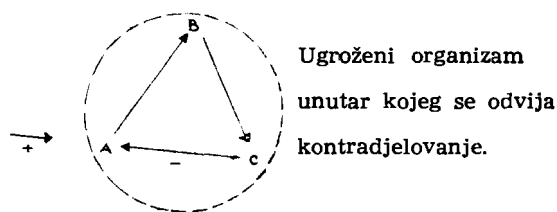
Van Dajn je bio jedna od najpoznatijih ličnosti revolte šezdesetih godina u Nizozemskoj i Evropi; učestvovao je u projektima *kabautera*, osnivao časopise, bio poslanik u gradskom Vijeću Amsterdama i pobornik ideja o alternativnim mogućnostima i realiziranoj utopiji. Danas živi na farmi u sjevernom dijelu Nizozemske.

Što je kibernetika? To je „vještina” ili nauka o *kontroli*, bazirana na principu kontradjelovanja. Sve što živi prožeto je ovim kibernetičkim principom. Uzmimo, na primjer, biciklistu. On slijedi određeni put koji je odabrao pri čemu upotrebljava vozilo čije kontroliranje je esencijalno u ovom kontekstu. Kako on uspijeva, uprkos raznovrsnih ometajućih uticaja izvana — kao što su saobraćaj, proturječni tjelesni impulsi, vjetar itd. — zaista slijediti svoj put? Upravljajući, vršeći neprestanu kontrolu. Kad udarac vjetra dođe s lijeva, on primjećuje skretanje bicikla udesno i okreće upravljač nalijevo da bi ispravio devijaciju. Ako uticaj koji ometa dolazi zdesna, sa odgovarajućim skretanjem ulijevo, tada, da bi održao svoj pravac, on okreće upravljač udesno.

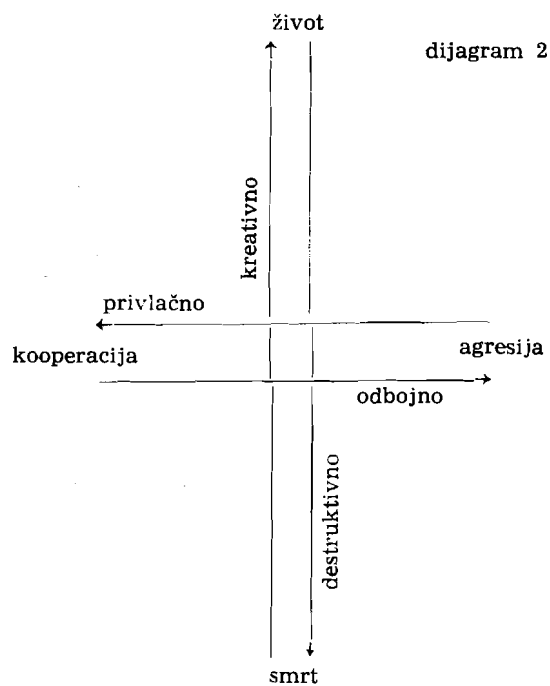
Kompenzacioni pokreti koje biciklist vrši sa upravljačem da bi prešao put koji je odabrao, opisani su u terminologiji kibernetike kao *kontradjelovanje*. Funkcija takvog kontradjelovanja je održanje norme pomoću izjednačavanja ili držanja protuteže ometajućim uticajima koji ugrožavaju normu. Kontradjelovanje stabilizira dinamičku ravnotežu u organizmu i tako održava normu organizma.

U primjeru bicikliste, norma je izabrani put. Prisutna je dinamička ravnoteža jer upotreba pedala oslobađa silu koja pokreće bicikl i biciklistu i održava ih u stanju balansa. Kontradjelovanja funkcioniraju čas kao kočnica (u ovom primjeru doslovno), čas kao stimulans. Kontradjelovanja su jedan element kružnog procesa. Kretanje polazi od bicikliste (A) na cesti, koji preko očiju i mozga (B) dobiva podatke i oni ga informiraju da okrene upravljač (C) da bi ispravio devijaciju. Biciklist (A) tada uviđa što je napravio i kružni proces počinje iznova. To se može prikazati slijedećim dijagramom uzetim, s malim odstupanjem, iz S. T. Bokove knjige *Cybernetika*:

dijagram 1



Znak plus predstavlja ometajući uticaj, prijetnju kojom proces započinje; znak minus predstavlja kontradjelovanje koje manje ili više anulira smetnju. Kibernetički princip nije nešto ograničeno samo na mali broj funkcija. Muškarac i žena, simpatički i parasimpatički nervni sistem, zdravlje i bolest, red i nered, grad i selo, specijalizacija i opće obrazovanje, mlado i staro, nomadski i sjedilački narodi, kultura i priroda svi naizmjenično stimuliraju i smetaju jedni druge. Ljudsko mišljenje je toliko kompletno izvedeno unutar okvira kibernetičkog sistema da su sve mašine koje stvaramo, budući vjerne kopije nas samih, bazirane na procesu kontradjelovanja. Bok čak vjeruje da je kontradjelovanje tipično obilježje života s obzirom na činjenicu da do sada nije primjećeno u mrtvoj prirodi. Po mome mišljenju kooperacija i agresija su također kibernetički par. One su „upravljački mehanizam” vozila kojim ljudi i životinje putuju životom. Vratimo se za momenat dijagramu. Sada ću ga nešto modificirati da razjasnim sliku upravljanja i ceste.



Kreativna i destruktivna energija, proizašle iz izmjeničnog strujanja između agresije i kooperacije, predstavljene su dugim strelicama; to označava životni put. Život i smrt su također kibernetički par. U jednom trenutku fenomen

smrti i naša svijest o tome stimuliraju intenzitet života, a u drugom djeluju kao otpor životu kroz brigu i jad koje donose i konačno ga dokrajčuju. Kibernetički par kooperacija-agresija nazivam upravljačkim mehanizmom vozila koje nas nosi duž životne staze. Bilo bi bolje reći da je to zbiljsko vozilo čija je esencijalna komponenta upravljanje.

Viša forma kooperacije ili zajednička aktivnost kooperacije i agresije (viša strelica na dijagramu) je, u stvari, upravljanje; zajedno s opstruktivnim odnosom kooperacije i agresije (donja strelica) to predstavlja naše vozilo. Ni jedno se vozilo ne može smisljeno kretati bez kočnice. To se postiže opstruktivnim odnosom. Čak, agresivna energija proizvedena tim odnosom osigurava vozilu dinamiku koja omogućava raznolikost brzina (agresivno dolazi od latinske riječi *aggredi* koja izvorno znači napredovati). Viša forma agresije koja proizvodi opstruktivan odnos između kooperacije i agresije može pokrenuti čitavo vozilo unatrag, u pravcu smrti. Sada je to slučaj sa našom svjetsko-obuhvatnom zapadnom kulturom. Slijedeći primjer: odnosi suradnje i opstrukcije para kooperacija-agresija su poput dvojice ljudi, S i T, koji stoje leđa uz leđa s rukama okovanim zajedno. Svaki se bori svim silama da krene naprijed i da povuče sa sobom partnera koji se protivi i opire. Kada S uspije da povuče T za sobom, javlja se vitalna, kreativna snaga. Kada T uspije da povuče S za sobom, to potiče destruktivnu snagu i par se kreće u pravcu smrti. Čim T uspije odvući S preko određene granice — a prije ili kasnije u ljudskom životu T će to postići — konačno se javlja smrt. Paralela se može održati samo donekle: dva čovjeka, S i T, se mogu razdvojiti; ali odnosi suradnje i opstrukcije to ne mogu nikad izvesti pošto bi se tada oslobodila nepovezana, neobuzdana sila.

Zaboravimo sad ovu sliku. Još jednom vozilo zapadne civilizacije je cjelina igre sila koje proističu iz interakcije kooperacije i agresije. Hoće li to vozilo uspjeti održati pravac ka sreći i zadovoljstvu onih ljudi koji žive unutar ove kulture?

Ako je to živi organizam koji funkcionira kao biciklist na dijagramu 1, može se održati. Ako je na dijagramu 1 zapadna kultura predstavljena sa A ugrožena, da bude odbačena sa svog pravca disruptivnim uticajem (koji proizlazi iz nje same ili iz drugih kultura), tada će opasnost primjetiti naučnici, novinari, ljudi nadareni intuicijom i drugi (informacioni centar usporediv sa očima i mozgom biciklista), koji će registrirati opasnost i obznaniti je preko informacionog medija B. Na osnovu toga ljudi obrću upravlja-

čku kontrolu C (koja izabire agresivni ili kooperativni način postupanja) i efekt kontradjelovanja koji slijedi (označen znakom minus na dijagramu 1) neutralizira prijetnju (+). U sadašnjoj situaciji to znači da upravljačku kontrolu moramo pogurati mi — provotarijat¹, intelektualci, radnici u zapadnoj kulturi — u kooperativnom pravcu. Postoje primitivna društva kao ono Pigmeja, u kojima agresija i takmičenje izgleda jedva da postoje; rezultat je zaista statično društvo. Kontradjelovanje koje bi oslobodilo takmičarska osjećanja Pigmeja moglo bi ubrzo motivirati njihovo društvo da prekine tu ukočenost — iako su agresija i takmičarstvo toliko nadmoćni u svijetu oko njih da nema mnogo potrebe za takvom vrstom kontradjelovanja.

Razvoj socijalnog organizma je, također, usmjeren kontradjelovanjima. Uprkos tome, kontradjelovanja ne mogu nikada u potpunosti eliminirati prijetće situacije. Prijeteća odstupanja od norme reducirana su kontradjelovanjima u određenom omjeru prema svom prvobitnom broju. Ako je kontradjelovanje proporcionalno, tada je preostali dio određeni postotak prijetjećeg odstupanja. To je razlog što igra kontradjelovanja ne može nikada završiti. Ostatak prijetnje koja jeste postala stvarnost, neprestano će isprobavati priliku za pojavljivanje novih prijetnji koje će slijediti kontradjelovanja bez kraja. Treba objasniti zašto se taj krug kontradjelovanja nije pokrenuo u nekim primitivnim kulturama. Nisam u stanju da to učinim u svakom detalju, ali ću pokušati, i to u smjeru potpune neutralizacije napetosti između agresivnih i kooperativnih sila, što rezultira daljnjim obrtanjem tih kultura u istom mjestu, oko vlastite osovine. Ono što tada prevladava je potpuna diktatura običaja čiju opasnost Kropotkin nije do kraja shvatio kad je slavio zakon običaja nasuprot zakonu države. Svojim razvojem, kultura dovodi do klasnog antagonizma. Do toga dolazi zbog oskudice dobara koja treba da budu distribuirana. Napetost između vladajuće klase i proletarijata još je jedan primjer kibernetičkog para koji aktivira kulturu i pokreće je kroz dugi period. S jedne strane proletrska klasa prijetnjama potiče vladajuću klasu na veće napore; s druge strane koči ju iznudujući ustupke u vidu kulturnih prednosti i sloboda. Suprotno je jednako istinito.

Unatoč tome, svaka kultura teži ukloniti naš protutuženi klasni antagonizam, kao što mi nastojimo dovesti kooperaciju i agresiju u međusobnu harmoniju. Oštrina klasnih sukoba odražava razorne uticaje koji djeluju na kulturu.

¹ Provost — naziv za studente, umjetnike, bitnike, intelektualce i aktiviste svih vrsta koji svjesnim i specifičnim kontradjelovanjem nude alternativu današnjem društvu i žele da stvore novi svijet baziran na principima kooperacije i uzajamne pomoći. (prim. prev.).

Kada bismo uspjeli kroz našu kulturu razviti tehniku kontradjelovanja koje može više ili manje neutralizirati taj razdor, klasna bi napetost mogla utoliko oslabiti. Otpor prijetnji nalazi se u samom organizmu; kontradjelovanje na izopačenja kulture smješteno je u kulturi samoj. Sada to može zvučati utopijski; ali jednog dana će se pokazati mogućim da više ili manje eliminira klasne antagonizme. Ali, neće biti moguće u potpunosti eliminirati klasne napetosti i dovesti agresiju i kooperaciju u punu harmoniju jer bi to unapred uklonilo uzrok daljnjeg kretanja. Kontradjelovanju nikada ne smije biti dopušteno da prijetnju ukloni *in-toto*. U današnjem teškom položaju čovječanstvo nije sigurno u blagotvorno kontradjelovanje koje će otkloniti prijetnju atomskog rata i glad u širokim razmjerima. Fatalni spoj je vrlo realna mogućnost. Takvi spojevi se javljaju kada informacijski aparat koji je na raspolaganju organizmu ne prosljeđuje adekvatno svoje informacije i stoga ih ne prenosi na pravi način drugim organizmima. U tom slučaju odgovor na prijetnju nije uravnotežavajuće kretanje (kontradjelovanje), već naprotiv kretanje (spoj) koje dalje jača efekt prijetnje. Moguće je da su agresivne diktature koje su ugrožavale svijet tokom druge četvrtine dvadesetog stoljeća na taj način usporedive sa još pokvarenijom diktaturom imperijalističkih svjetskih sila. U svakom slučaju, više sam sklon da promatram hladni rat, opaku politiku dominacije koju vode Amerika i Rusija te krize na Bliskom Istoku kao posljedicu fašizma, staljinizma i imperijalizma; nego kao autonomni spoj.

Ne bez razloga Desmond Morris u *Golom majmunu* inklinira pesimizmu. Kooperacija čije prisustvo i on bilježi među ljudima i životinjama u značajnoj mjeri, u opasnosti je da posluži ciljevima prevladavajuće agresije. Ljudi još uvijek uskaču u rat, kaže Morris, jednostavno u cilju pomaganja zemljacima, a ne toliko iz neprijateljstva prema protivnicima. Kropotkin je već primjetio koliko kooperacija postaje intenzivna u pozadini fronta u doba rata. U tim vremenima, kooperacija izgleda kao princip čak važnija od same agresije. Bez kooperacije u pozadini fronta agresija ne bi nikad mogla rezultirati tako masovnim, organiziranim pokoljem. Mislim da se odvija jedno internacionalno kooperativno kontradjelovanje čiji su počeci u šezdesetim godinama. Konstelacija se može promijeniti i krenuti u suprotnom pravcu: agresija će doći za pripomoć kooperaciji. Kooperacija između država, grupa i pojedinaca bit će pojačana sviješću o opasnosti od teških posljedica suvremene nuklearne agresije i potpunog trovanja okoline. Uzajamna pomoć se može pokazati dovoljno plodotvornom da blisku propast obrne u vlastitu suprotnost. Otvorena su nam samo dva puta: put u uništenje ili put u slobodu. Agresija podrazu-

mijeva biranje prvog i kako to postaje sve više i više opće spoznato, tako je vjerojatniji porast kooperativnog kontradjelovanja. Naša informacija još nije toliko iskrivljena da je spoj neminovan; znamo što je u pokretu i još uvijek možemo reagirati. Ispravno kontradjelovanje neće se dogoditi samo od sebe, kao da je bilo naša predodređena sudbina. Kontradjelovanje će doći jedino ako se mi — vi i ja svi mi — svesrdno i spontano bacimo u borbu kao kontračinitelji, ostajući u isto vrijeme svjesni onog što radimo. Ako. Hiljade vrsta je nestalo u mraku evolucije jer nisu mogle naći energije za kontradjelovanje — nisu imale potrebno znanje o sebi. U kojim političkim oblicima se mora izraziti ljudska kooperacija da bude stvarno i istinski revolucionarno kontradjelovanje? I ovdje nam je Kropotkin, u općim crtama, pokazao put. Za kooperaciju *unutar* nacija neophodno je ukidanje centralnih organa prinude. Organizacioni posao mora biti izveden od strane kooperativnih regionalnih savjeta koje je lokalno stanovništvo izabralo neposredno. Oni moraju voditi ekonomiju u dogovoru sa savjetima koje sačinjavaju predstavnici tvornica i potrošačkih organizacija. Univerziteti i školski savjeti moraju organizirati obrazovanje. Javni red mora biti zagarantiran, u mjeri u kojoj to može biti potrebno, odgovarajućim lokalnim službama koje treba da budu zamjenjivane u pravilnim vremenskim intervalima i direktno odgovorne lokalnim narodnim savjetima. Isto se primjenjuje na pravosuđe koje se prije svega mora smatrati liječnikom simptoma bolesti u društvu pa se stoga uglavnom treba sastojati od socijalnih psihologa, socijalnih psihijatara, kriminologa i ostalih socijalnih radnika.

Kooperacija među državama, koje naravno uopće nisu države u starom smislu već nacionalne mreže izabranih i pravilno reizabranih savjeta, mora postati splet svih nacionalnih mreža u općepriznatoj mreži skupova predstavničkih savjeta sa jednim internacionalnim svjetskim savjetom kao centrom — jedinstvo u beskrajnoj raznolikosti. Kao polazna točka za to može poslužiti koncept Ujedinjenih Nacija. Internacionalni svjetski savjet može biti dalje podijeljen na ekonomske, naučne, obrazovne, sudske i druge svjetske savjete koji će regulirati globalnu politiku na bazi uzajamne (a posebno ekonomske) pomoći. Samo revolucionarno rješenje takve vrste omogućit će da se dokinu ekstremne ekonomske razlike, prijetnja vojne akcije sa ove ili one strane, „konvencionalni” ratovi i opća opasnost od totalnog razornog trećeg svjetskog rata.

Doba pokeraške politike je završeno. Ona je vodila isključivo ka ratu, diktaturama i pseudodemokraciji. „Sloboda”, kao što je Markuse tačno kazao, „je jedino moguća kao realizacija onoga što za sada još uvijek smatramo utopijom”. Moderna

tehnologija povezana sa kooperativnom prirodom čovjeka, mogla bi u stvari kroz vrlo kratko vrijeme ostvariti svaki tip utopije. U prošlosti, utopiju je sprečavala ekonomska oskudica koja je djelomično bila rezultat neprikladne agresivnosti, dok je i sama sa svoje strane uzrokovala višak tog agresivnog poriva. Širenje tog uvida može biti jedna od značajki informacije koja će pridonijeti samopoznavanju potrebnom za potencijalno kooperativno kontradjelovanje.

Teoriju kibernetike smatram fazom u razvoju dijalektike. Obje nude način mišljenja koji objašnjava evoluciju u terminima napetosti između dva pola. U dijalektici, napetost između teze i antiteze stvara sintezu; u kibernetici, napetost između prijetnje i kontradjelovanja proizvodi stabilnu ravnotežu sposobnu da održi normu. Oba modela evolucije mogu se prikazati kao spirale. Sinteza je uzdizanje početne teze do nove teze koja je po sebi novi izvor napetosti što znači da mora izazvati novu antitezu. Kao što je poznato, prijetnja i kontradjelovanje održavaju normu organizma, ali svojom polariziranom interakcijom stalno iznova stvaraju organizam. Subjekt i objekt su uzajamno ovisni jedan o drugom zbog svog „metabolizma“. Subjekt sebe može znati samo preko objekta. Ili, kao što kaže Hegel: „Samo kroz slugu gospodar stoji u odnosu sa objektivnom realnošću.“ U oba sistema mišljenja (očigledne) suprotnosti tvore potpuno jedinstvo, koje opet samo čini suprotnost drugom sjedinjenju suprotnosti. U oba sistema postoji i privlačni i odbojni odnos između polova.

Razlika između kibernetike i dijalektike je u tome što izgleda da je kibernetika model mišljenja stvoren da objasni procese evolucije, a dijalektika s druge strane, revolucionarne procese. Kibernetika je sistem koji nam omogućava da shvatimo postojanost stanovite ravnoteže. Ali, kako je iznenadna revolucija, silovit skok, moguća?

Uzmimo kao primjer *ancien régime* u Rusiji 1917. Bio je to golem organizam koji se održavao pomoću kontradjelovanja, sadržavajući u sebi neizmjerne svijet komponenti kontradjelujućih unutar sebe i kontradjelujućih međusobno. Baš kao što se u svakom društvu redovito javljaju veze organizma koje nestaju kad više nisu sposobne održati normu, tako se desilo i tada. Dovoljno stabilno društvo može s tim izaći na kraj: ako nekoliko dućana ili poduzeća bankrotira ili ljudi izgube nešto povjerenja u vladu, to ne signalizira neizbježnu revoluciju. Ali, za vrijeme *ancien régime*, u posljednjim godinama prije revolucije, počelo se javljati previše i suviše bitnih veza. Carizam nije bio otporan protiv kombiniranih sveza rata, gladi, nereda, nezadovoljstva, štrajkova, pobune i revolucionarnog osjećanja. Stoga,

pitati o revoluciji, znači, pitati o pojavljivanju sveze. Znamo da su spojevi rezultat loše informiranosti organizma o sebi samom, ili drugim riječima posljedica krive samosvijesti. (Jednostavna poruka kibernetike je „Spoznavaj sebe! Pogledaj što radiš!”) U primjeru koji smo izabrali to znači da su carističke vlasti propustile da budu duboko svjesne onoga što se događa unutar njihovog carstva, više nisu bile sposobne da poduzmu djelotvornu akciju te su izgubile kontrolu nad upravljanjem. Jer, kao svi vladari, oni su krenuli od pretpostavke da društvo mora biti kontrolirano, dok nas kibernetika, poput anarhizma, uči da zdrav organizam kontrolira sam sebe. Stoga je vitalni faktor u svakoj revoluciji trenutak kad se točna informacija mijenja u pogrešnu ili lažnu informaciju. Taj obrat je „dijalektički moment”, veliki skok koji se ne može izračunati točnije od trenutka u kojem čovjek koji je polako gubio kosu odjednom može biti opisan kao „ćelav”. Ta isprekidanost se mora objašnjavati u terminima ometajućeg ili suprotnog odnosa između teze i antiteze što je, kako ja to vidim, primarna briga dijalektičke filozofije. Neprekidni proces poput biciklistove vožnje teško se može objasniti dijalektičkim načinom mišljenja u kojem je akcent na revolucionarnim momentima. U svjetlu dijalektike, ono što je neprekidno može se promatrati samo kao sastavni dio isprekidanog procesa. Kibernetika može ponuditi izvrstan prikaz kontinuiteta procesa primjenjujući kooperativni odnos između prijetnje i kontradjelovanja.

Prema tome, dva su sistema komplementarna. Dijalektika može objasniti historijske skokove unutar okvira neprekidne evolucije; kibernetika objašnjava kontinuitet događaja unutar okvira diskontinuirane revolucije. Uzete zajedno, mogu nam dati uvid u jedinstveni neprekidni-isprekidani metabolički proces življenja.

Prije no što pokušam da u zaključku pokažem zašto je Kropotkinova filozofija klica pristupa stvarima koji pruža priliku za uvjetni optimizam, moram kazati da Kropotkin nije imao osjećaj za dijalektiku. Kao uvjereni pozitivist, koji pokušava doseći sintetizirani svjetonazor povezujući rezultate svih znanosti, on je mogao posmatrati dijalektiku samo kao novu vrstu metafizike. Prilično sam siguran da bi to također bio njegov sud o filozofiji koju sam ovdje skicirao. Ali, želio bih, ponovo naglasiti da je on i nitko drugi omogućio takvu vrstu pogleda na svijet dajući prvo mjesto, na tako neosporan i znanstven način, principu uzajamne pomoći, privlačnom odnosu između dva elementa. Kropotkinova primjena principa uzajamne pomoći previše je ograničena; on ga primjenjuje jedino na pojedince i grupe, a ne na alternativne načine ponašanja poput agresije i kooperacije te na

druge očigledne suprotnosti. Ali upravo kroz primjenu uzajamne pomoći na to kao i na sjeđinjenje — njemu potpuno nepoznato — prijetnje i kontradjelovanja, je kibernetički-plus-dijalektički model evolucije postao moguć: model koji nam može omogućiti mnoge uvide i tako pomoći da spriječimo destrukciju naše vrste.

Koje kontradjelovanje nam je do danas omogućavalo da spriječimo izbijanje trećeg svjetskog rata? Uspijevali smo do sada kroz uzajamni strah i pokusni start sa uzajamnom pomoći. Na kraju dana, ovo kontradjelovanje je nedovoljno. Ono omogućava da se nastavi ista prijetnja i više je stimulira no rastvara. Dugoročno, samo beskompromisna uzajamna pomoć među pojedincima i narodima jest prikladno kontradjelovanje. Kad je sve ugroženo destrukcijom, jedino primjereno kontradjelovanje je složeno funkcioniranje svega. Tokom posljednjih dekada radnici Zapadne Evrope prošli su tužni proces razvoja od revolucionarne avangarde do zaštitnice eksploatacije — i to u svjetskim razmjerima. Svi mi napređujemo zbog prednosti koje uživamo na račun proletera trećeg svijeta. Ali, nova pobunjenička klasa se uzdigla; taj provotarijat studenata i drugih neučahurenih mladih ljudi može poslužiti kao kontradjelovanje neophodno i logično očekivano. U posljednjih pet godina oni su izveli start koji mnogo obećava. Zapadni svijet, kao i Istočna Evropa i Japan, proživljavaju željeno kontradjelovanje koje je stavljeno u pokret. U tom se svijetu agresija sada susreće s određenim odgovorom. Studenti zahtijevaju školovanje po projektima, što znači kooperaciju a ne sektorizirane idiote, dakle ne slijepu agresiju. Oni zahtijevaju sistem obrazovanja kojim ljudi dolaze do razumijevanja kroz proces davanja i uzimanja, a ne sredstvima autoritarne sugestije. Kada te ideje budu realizirane na univerzitetima (što je neizbježno), one će izvršiti moćan uticaj za promjenu poslovanja, tvornica i organizacija izvan fakulteta, pošto je u tehnološkom društvu više obrazovanje vitalni organ. Već je sada jasno da studenti nisu izolirana elita. „Gotovo 30% onih koji su zauzeli Maagdenhuis”, žalosno su otkrili desničarski listovi. „nisu bili studenti”. Dio posljednje generacije radnika više se ne može zadovoljiti materijalnim blagostanjem. Moj optimizam je privremen, pošto će potrebno kontradjelovanje uslijediti jedino ako uistinu postanemo konradjelujući „kabauteri”²⁾ u kulturi. Mi moramo ponovo

²⁾ Gnom, patuljak, lik iz bajki koji živi u vrtovima i razgovora sa biljkama i životinjama. *Kabauteri* su stvoreni kao grupa koja treba naslijediti *provose*, a njihov nastanak je objavljen 5. II 1970. godine kad je u jednom kinu u Amsterdamu pročitana proram Slobodne države Orange (predstavnici te zajednice dobili su u Amsterdamu 11% glasova i 5 od 45 mjesta u gradskom Vijeću). U svojoj knjizi R. V. Dajn naziva Kropotkina „mudrim kabauterom” čiju poruku svijet još nije uspio razumjeti. (prim. prev.).

postati kabauteri, gnomi, jer moramo još jednom početi osjećati da smo usko povezani sa prirodom. Industrijska revolucija nas je otuđila od prirode. Postali smo stvorenja kulture koja vjeruju da moraju podjarmiti prirodu. Fina mašta koja je dominirala misaonim svijetom srednjovjekovnog čovjeka potisnuta je racionalističkim i utilitarnim razmišljanjima industrijskog društva. Ne želim se vratiti u srednji vijek, već naprotiv učiniti korak prema budućnosti. Poslije pet stoljeća zatočeništva želim vidjeti srednjovjekovnog prirodnog kabautera slobodnog u nama i obdariti ga svom bogatom kreativnošću modernog mišljenja. Uvjet za optimizam prema budućnosti je da moderni kabauter postane „veseli tehnolog” povezan s prirodom.

Kao kabauter kulture on mora biti kontradiktalan jer će budućnost imati jedino ako je stvori za sebe, proizvedeći kooperativno i živahno kontradjelovanje u odnosu na agresivni i utilitarni duh industrijskog doba. Takvo kontradjelovanje sadržava ništa manje od pravljenja političke, ekonomske, socijalne, obrazovne i moralne revolucije. Vjerujem da je mogućnost toga postala evidentna iz akcija provotarijata bogatih zemalja i proletarijata siromašnih zemalja tokom šezdesetih godina. Dolazak kontradjelujućeg kabautera kulture predskazan je revoltom provotarijata.

Moderni kabauter ne provodi samo revolucionarno djelovanje u vanjskom svijetu; on također u sebi nosi kibernetički princip. On poznaje samog sebe u svim svojim konfliktima i kontradikcijama i sposoban je iskoristiti svaku mogućnost koju mu daju. Komunikacija kulturnog kabautera je permanentni kružni proces, ne samo između njega i vanjskog svijeta, već i između jednog i drugog njegovog „ja”. On nije samo razigran već i koristan. Ako je žena, otkriva muške značajke. Ako je muškarac, on će se ponašati i kao žena jer dok će jedinstvo postajati sve intenzivnije, on će također sve intenzivnije iskusiti kontrast. Iako on može biti građanin, njegovo interesovanje i zanimanje će se kretati ka selu. Iako možda putnik, željet će neko vrijeme živjeti negdje. Iako univerzalan, imat će svoje posebne vještine i zanimanja. Iako razigran poput djeteta, ništa manje mudrosti starog čovjeka bit će njegovo. Iako će biti usmjeren na sebe, bit će izričit altruist. U svemu je upućeni početnik, profesionalni amater. Iako politički agitator, on ne može bez mira i intimnosti. Zahvaljujući njegovoj vještini da suprotnosti navede na kooperaciju, on zna kako upravljati svojim oslobođenim društvom, „gradom kabautera”, a ne više vladati njime.

Kropotkin je bio prerano rođeni moderni kabauter kulture. On je bio gradski seljak, rezident-nomad, praktični teoretičar, vrtlar-intelektualac, altruistični egoist, razboriti agitator, naučni utopist. Novi, dugokosi anarhizam treba da prati pojava mnogih individualnih, kontradjelujućih kabautera kulture. Na nama je da tu mogućnost ostvarimo. Može doći dan kad će Izraelac i Arap, kao mravi istog ljudskog plemena, jesti med jedan drugom iz usta.

(Prevela MIRJANA OKLOBDŽIJA)



FRANKO ADAM

ESEJ O KOMUNAMA*

Uvod

Na pisanje ovog članka podstaklo me više motiva, ali je članak sasvim sigurno upravo onakav kakav jeste i zbog razmišljanja povodom teksta Slavenke Drakulić „Komuna i njena ograničenja” (*Pitanja*, br. 6, 7, 1977). Autorka pomenutog teksta pokrenula je i eksplicirala niz značajnih tema koje se odnose na život u komunama.

Mislim da je Slavenka Drakulić dobro pogodila osnovne crte i unutrašnje protivrečnosti i napeitosti prisutne u životu komunara. Ona kaže: „Od unutrašnjih problema su najvažniji: problem privatne svojine i problem odnosa individualne slobode prema formiranju grupne svesti.” Treba, međutim, da kažem da nije u potpunosti uspela da razvije i problematizuje one bitne momente koji su, s jedne strane, proizvod samih biografija komuna, kao stereotipa, bilo da su ih stvorili simpatizeri bilo protivnici komuna. Ali, već na početku treba da ukažem na činjenicu da se nikako ne slažem sa određenim tezama i tvrdnjama u prilogu S. Drakulić. Pokušaću da na osnovu argumenata pobijem takve teze i tvrdnje. Moj zapis je, naravno, samo nekakva skica u kojoj su naznačeni najosnovniji potezi fenomena nazvanog „komune”. Kao što je već rečeno, S. Drakulić (S.D.) je na dosta zanimljiv način prikazala osnovne dileme antikulture i unutar nje situiranog komunarskog pokreta. Kod nas je objavljeno veoma malo tekstova koji bi razmatrali pomenutu tematiku. Uprkos tome, nešto je ipak napisano. Skrenuo bih pažnju, pre svega, na obimnu studiju Vinka Zalara „Komune između utopije i realnosti” (*Časopis za kritiko znanosti, domišljivo, novo antropologijo* 6—7, Ljubljana, 1975). Objavljeno je i dosta kraćih

*) Objavljeno u časopisu *Problemi*, br. 176, XV 1977.

zapisa i prevoda¹⁾. Rekao bih da je jedan od nedostataka pisanja S. D. i u tome što ne uzima u obzir ove zapise, što jednostrano navodi samo angloameričku literaturu o toj tematici. Mislim da ova zamerka nije samo formalne prirode. Na taj način, naime, još više jača predrasuda da su komune isključivo „američka stvar“, fako život u komunama donosi neke iste ili slične probleme, bez obzira na to gde i kada su one geografski i vremenski locirane, ipak postoje veoma značajne razlike između komununa XIX veka i današnjih komununa ili između savremenih američkih i savremenih nemačkih ili jugoslovenskih ili mađarskih komununa. Ako ništa drugo, onda je socijalni makrosistem, odnosno sredina, ono što u određenoj meri utiče na unutrašnju strukturu i razvojni trend komununa.

Ima problema i sa definicijama i klasifikacijama. U stvari, sam pojam komunune je neadekvatan i pod znakom pitanja. U bližoj budućnosti će se to još potencirati kada se razviju najrazličitiji modeli zajedničkog, odnosno grupnog života. Termin „komuna“, naime, asocira na neku čvrstu povezanost, kohezionu grupu ljudi okrenutu i prema unutra i prema spolja. Zajednička svojina i ukidanje monogamije kao i zajedničko vaspitavanje dece su konstitutivni elementi (ili povezujući mehanizmi, ako upotrebjavamo izraz R. Kanter) komunune. Ali konstatujem da postoji veoma malo zajednica koje bi odgovarale kriterijumu komunune. U većoj meri postoje i nanovo se razvijaju najrazličitije varijante grupnog života. Ako razgovaraš, na primer, sa Švedaninom i pitaš ga o komununama u Švedskoj on će začuđeno pogledati. Na kraju ćete se ipak sporazumeti i ustanoviti da Švedani nazivaju to „kolektivima“. I Nemcima je bliži izraz „stambena zajednica“ (Wohngemeinschaft), iako se jedna od prvih nemačkih komununa zvala Kommune 1. Pri tom nije reč samo o lingvističkim ili semantičkim nesporazumima i nijansama, već se u tim nazivima krije drugi sadržaj. Donekle uopšteno mogli bismo da kažemo da je većina zajednica manje unutrašnje strukturisana i povezana kao i da njihova zajednička „vizija“ i „utopija“ manje dolaze do izražaja. Dodatni element koji doprinosi unutrašnjoj definiciji i raznolikosti „komuna“ jeste i socijalno poreklo i položaj ljudi koji se uključuju u grupni život. Ni približno nije tačno (kao za SAD, barem pre

¹⁾ Kraći članci objavljeni su u *Tribuni*, *Studentskom listu*, *Startu* i dr. Treba pomenuti dobar prikaz američke scene Jasmine Gojković u članku „Vremena kao što su ova, etnološki pogled na novu kulturu“ (*Ideje*, oktobar—decembar 1972). Što se tiče „ozbiljnih“ napisa treba pogledati tematski broj *Sociologije* (3, 4, 1974) o porodici gde je objavljeno nekoliko prevoda koji se odnose na „komune“. Veoma zanimljiv je i prevod „Struktura obitelji i komunizam“ (*Zena*, 2, 3, 1972, Zagreb) mađarskih filozofa A. Helerove i M. Vajde. Vidi i knjigu Helerove *Svakidašnji život* (Novi, 1978).

nekoliko godina) da su stanovnici „komuna” *drop outs* (daci, studenti, radnici, intelektualci koji su privremeno ili stalno napustili studije, odnosno posao). Barem za urbane „komune” važi da ih u velikoj meri sačinjavaju, kao što je zabeležila S. D., ljudi sa relativno visokim socijalnim statusom; lekari, inženjeri, profesori i sl. Posledica je i starost članova takvih „komuna”: od 30 do 40 godina.

U vezi s tim treba, naravno, napomenuti da nije tačna tvrdnja da su stambene zajednice jedna od varijanti „svetovnih komuna” samo „pučki život u grupi” i da članovi takvih zajednica nemaju zajedničke planove, alternative i sl. Setimo se samo brojnih levo orijentisanih marksističkih i anarhističkih političkih „komuna” u gradovima. Čak i one koje nisu direktno politički angažovane i koje su prvo nastale zbog ekonomskih inicijativa i prednosti (zajednička kupovina kuće, stana i sl.) s vremenom, bar pojedine razvijaju oblike karakteristične za kolektivni život. Tako je, na primer, nedavno na ljubljanskoj televiziji prikazana grupa iz Brisla koju su sačinjavali već staniji i „ugledni” ljudi, kao na primer arhitekta i drugi. Posle određenog vremena oni su počeli da se zbližavaju uvođenjem kolektivnog vaspitanja dece. Treba još da dodam da je ova stambena zajednica predstavljena kao alternativa tradicionalnoj porodici.

O ruralnim komunama i pitanje svetovnosti i religioznosti

U poslednje vreme se dešava da se na ruralnim područjima naseljavaju ljudi koji su se kao grupa formirali već u gradu i imaju već posebno eksplicirane ciljeve i vrednosti kolektivnog života. To su, pre svega, grupe koje praktikuju neku vrstu grupne terapije (na primer, *AA komuna* u Austriji, *Living Love Center* u Kaliforniji i druge), dalje, grupe koje se bave umetnošću (kod nas *Porodica na Gmajni* u Šempasu). Naročito u poslednje vreme dolaze do izražaja alternativno tehnološki i ekološki orijentisane grupe. Poznate su dve takve grupe: engleska *BRAD*²⁾ (Biotechnical Research and Development) koju je osnovao naučni publicista R. Klark (R. Clark) (koja se, međutim, već raspala, odnosno prestrukturisala), dok je u Nemačkoj poznata *Prokol grupa*³⁾. Verovatno se za ove zajednice ne bi moglo reći da su anarhoidne i dezorganizovane. Iako nisu religiozne, one imaju dosta razvijenu unutrašnju organizaciju (sistem rotacije u radu), organizovane kontakte s okolinom i, u osnovnim crtama, utvrđenu „ideologiju”. Kod

²⁾ O tome nas informiše M. Allaby, autor knjige *Survival Book*, Pen Books, 1976.

³⁾ *Prokol — Gruppe: Der Sanfte Weg*, Deutsche Verlags Anstalt 1976.

ove zajednice pokazala se još jedna mala karakteristika koju, međutim, treba pomenuti: dosta pripadnika ima prirodoslovno — tehničko obrazovanje. Prokol grupu sačinjavaju, na primer, članovi sledećih profesija: inženjeri, arhitekte, fizičari, matematičari, narodni lekari (pored ovih profesija pominje se i sociolog).

Takve i slične „komune“ otklanjaju prepreke između grada i sela, između načina života u urbanom i ruralnom prostoru. Futurolog R. Jungk⁴⁾, inače idejni vođa *Prokol grupe*, razmišlja ovako: „Više nego što vi to činite (odnosi se na *Prokol grupu* — prim. F. A.) trebalo bi naglašavati povezanost između grada i sela. Budućnost nije u 'povratku prirodi', već u stapanju starijih i novijih, proteklih i sadašnjih oblika života. Ne bismo smeli prenebregnuti brojne raspade seoskih komuna koje su osnovali gradski ljudi, već treba o njima dobro razmisliti. Ako toliko ljudi, koji su na početku bili oduševljeni, posle nekoliko godina ili čak nekoliko meseci ode, tome nije kriv ni neobično naporan fizički rad ili nedostatak uobičajenog komfora, već i nedostatak raznovrsnih susreta, slikovitosti i promena kao i kulturnih zbivanja što sve skupa čini gradski život tako zanimljivim. Prilikom izrade skice „meke“ tehnike trebalo bi misliti na kombinaciju, s jedne strane, uzgoja životinja, obrade zemljišta i voćarstva u tipično gradskim predelima, a s druge strane na uvođenje urbanih elemenata u seoski život. Leja na krovu ili u ambaru, pozorište ili mala fabrika u štali, laboratorija za ekološku tehniku postavljena na ivici grada, biblioteka u šumi ili na obali — sve su to počeci novih stilova života koji će formirati vreme koje dolazi.“ Ne bih mogao da tvrdim da su distinkcije ruralne, ruralno-urbane i religiozno-svetovne komune bez osnove, ali ovde sasvim sigurno nije reč o „nepremostivim“ dihotomijama. Kao što Jungk već prognozira dolazi, a u budućnosti će još više dolaziti do korekcije onog shvatanja u čijem su se okviru formirale čisto ruralne i uglavnom religiozne „komune povlačenja“ (da upotrebim izraz R. Kanterove).

Možda je ovde potrebna neka digresija. Šta, u stvari, znači sintagma o sintezi urbanog i ruralnog? Nešto saznajemo iz citata R. Jungka, ali postavljaju se i druga pitanja. Zar nisu urbanizacija i s druge strane industrija i tehnologija, pa i masovni mediji i saobraćajne veze već povezali ruralno-urbano (već je dosta godina prošlo otkad je većina poljoprivrednih predela u razvijenijim zemljama, dakle, i kod nas, izgubila svoju ruralnu, odnosno poljoprivrednu konotaciju)? Sinteza o kojoj govori Jungk zbiva se u dosta promenjenom kontekstu koji s jedne strane određuje otpor prema „tvrdoj“ neekološkoj industriji i tehnologiji, odnosno prema nuž-

⁴⁾ *Ibidem.*

nom prođoru u „ruralno”, a s druge strane praktikovanje i uvođenje za sredinu čistih tehnologija (organsko ratarstvo, vetrenjače za proizvodnju struje, korišćenje solarne energije itd.). Možemo da kažemo da je reč o drukčijem konceptu poljoprivrede i života na zemlji uopšte koji se razlikuje od modernizovane i industrijske poljoprivrede kao i od starog, tradicionalnog, patrijarhalno-plemenskog koncepta koji je ostavio još jedva vidljive tragove. Pojedine komune (koje su po mom mišljenju „perspektivne”) preuzimaju iz prvog koncepta uvođenje tehnoloških unapređenja i eksperimentisanje, a od drugog koncepta „praćenje samoće” (P. Slater) i traganje za „arhaičnim” (E. Morin). Ovde se oslanjaju i na iskustva tzv. primitivnih naroda. Spajanje ova dva koncepta naročito je propagirala publikacija *Whole Earth Catalog*.

Još nekoliko reči o tzv. religioznim komunama. Autorka članka „Komuna i njena ograničenja” polazi od stanovišta da se antikultura u poslednje vreme „povukla u oazu spiritualizma”. Ako bi to bilo tačno, onda bi, naravno, bilo jasno da su i komune kao centri i žiže antikulture pretežno spiritualno i religiozno orijentisane. Treba, međutim, da kažem da tvrdnja o nekakvoj potpunoj spiritualizaciji antikulture, po mom mišljenju i prema informacijama kojima raspolazem, nije tačna. Mislim da je ova „spiritualizacija” barem do neke mere prevaziđena i da je izgubila svoju aktuelnost i privlačnost. Takve komune nisu ni toliko uspešne ni otporne kao što su „svetovne”⁵⁾. Treba, međutim, priznati da samo mali krug deli deo antikulturnog pokreta od pada u apolitički, spiritualnom iracionalnošću i mistikom prikriveni cinizam, koji posredno može da otvori put političkoj fašizaciji⁶⁾.

Opet, međutim, treba reći da recepcija određenih elemenata, odnosno koncepta iz arsenala tzv. mistike, raznovrsnih novootkrivenih religija i kultova „proširivanja svesti” i sl., ne može da bude nešto negativno ako sačuvamo racionalni uvid u saznanje o društveno-istorijskom kontekstu takvih ideja i praksi.⁷⁾

⁵⁾ Istraživači istorije komuna, odnosno utopijskih naselja, utvrdili su, doduše, da su religiozne komune bile trajnije, ali mi se čini da to ne važi za današnje komune.

⁶⁾ J. de Graaf, *The Dangers of the Counterculture, Undercurrents*, 21. 1977.

Autor uspostavlja paralele između sadašnje američke scene i zbivanja u tzv. omladinskom pokretu neposredno pre pojave nacizma. Po njegovom mišljenju, antikultura može da odigra pozitivnu ulogu samo povezana sa levim političkim radikalizmom.

⁷⁾ O ovom pitanju detaljno raspravlja poznati nemački (levičarski) teoretičar D. Duhm u knjizi *Der Mensch ist anders*, Kubler Verlag, 1975.

Mislim da je moguć sledeći rezime: postupak autorke razmatranog članka dosta je jednostran jer religiozno-ruralni tip komune opisuje kao preovlađujući. Treba da kažem i to da mi se u vezi s tim čini problematičnom i njena klasifikacija, odnosno tipologija komuna koje deli na religiozne i svetovne. Iz njenog članka može da se razabere da ona religiozne komune izjednačava sa naseljavanjem u ruralnim predelima, sa izolacijom i povlačenjem i rigoroznom unutrašnjom organizovanošću. Čini se kao da su to jedine „prave komune”, ali S. D. ima negativan odnos prema njima jer upravo ove komune baziraju na već prevaziđenom nivou ekonomije, odnosno socijalnog života uopšte. Svetovne komune, međutim, opisuje kao „neozbiljne”, anarhične i bez čvrste unutrašnje povezanosti; čak bez ikakve „organizacije”. I kao uz put dotiče značajne tipove komuna terapeutskeg ili „eksperimentalnog” karaktera, iako sama pominje ova dva oblika svetovnih komuna. Zar nisu ova dva oblika kvantitativno i kvalitativno srazmerno snažno zastupljena unutar „svetovnih komuna”? Ako idemo još dalje: nigde nije rečeno da su religiozne komune zatvorene i izolovane, po mome mišljenju ima ih još više mesijanskih i otvorenih kao i ekspanzivnih, a takođe ne može se reći da su svetovne komune urbane, a i jedne i druge mogu da imaju veoma razvijenu grupnu svest i harizmatičkog vođu. Tako bismo polako uvideli da je tipologija „svetovne”-„religiozne” komune manje značajna i, malo upotrebljiva.

A šta je s osnovnom dilemom između, s jedne strane, individualne svesti i njene inkarnacije u privatnoj svojini i, sa druge strane, grupne svesti? Da li je grupna svest samo derivat kolektivnog super ega, a ovaj posledica pristanka članova grupe na dobrovoljnu represiju koja pruža prividnu bezbednost? Grupna svest koja ne daje mesta individualnim specifičnostima (i ćefovima) i koja, po mome mišljenju, predstavlja prevaziđeni model socijalnog života može se prepoznati po sledećim znacima: harizmatički vođa koji uglavnom određuje pravila i navike; ekspanzionističko-mesijanska ideologija; takva podela rada u kojoj samo pojedini izabranici obavljaju poslove rukovođenja i odlučivanja; naglašavanje harmonije u grupi i uopšte u „pogledu na svet”. Uporna indoktrinacija sa ideološkim floskulama i ponavljanje svakodnevnih rituala koji treba da učvrste „grupnu svest” prateće su pojave⁸⁾. Čini mi se da su opisanoj opasnosti izložene dve najglasnije komune: *Finhorn* u Škotskoj i *AA komuna* u Austriji. Prva se pro-

⁸⁾ Reč je o uhodanim ritualima, obaveznim za sve članove; ovi rituali (gotovo) isključuju spontanost i refleksiju pojedinaca.

glašava inkarnacijom „novog veka” (New Age)⁹⁾ i uprkos interesovanja za iskustva jugoslovenskog samoupravljanja veoma je hijerarhijska. Druga propagira, kao univerzalni lek za svetske probleme (od krize porodice do ekologije i kapitalističkog društva), ukidanje monogamije i slobodan seks u komunama. Međutim, veoma je sumnjiva njihova egzaltirana angažovanost za prenos njihovih ideja, odnosno njihovog mini realiteta u svetski kontekst¹⁰⁾. Mnogo ljudi koji žive u takvim komunama (obično su to brojčano snažne komune sa sto do dve stotine ili još više članova, npr. Stephens Farm u SAD broji osam stotina članova) ne oseća nikakvu prinudu i smatraju se slobodnim. Ali nekima, pre ili kasnije, postaje jasno o čemu je reč. Oni imaju, naravno, samo jednu mogućnost, da napuste zajednicu. Neki od ovih begunaca postaju zagriženi „protivnici” komuna, dok drugi osnivaju novu zajednicu. (Tako su, na primer, disidenti AA-jevaca postali BB-jevci).

Tako, nije teško pogoditi zašto kod savremenih komuna veoma teško dolazi do potpunog ukidanja privatne svojine (možda je lakše ukinuti monogamiju; barem privremeno, iako su međusobno tesno povezane). Privatna svojina, naime, omogućava do određene mere raspolaganje samim sobom, tj. neometano zadovoljavanje specifičnih potreba i želja koje drugi članovi nemaju, odnosno koje ne respektuju (knjige, putovanja i sl.). Međutim, barem delimično ukidanje privatne svojine uslov je za stabilnu zajednicu. S obzirom na hiperprivatizovane međusobne odnose u makrodruštvu to je već prava hrabrost. Ali, možemo pretpostaviti da u vezi s tim dolazi do znatnih pomeranja u svesti koja imaju ili će imati blagotvorne efekte na izgrađivanje socijalističkog društva.

Deca

Hteo bih da, kao neosnovanu, pobijem i onu tvrdnju S. D. prema kojoj deca komunara nemaju mogućnosti za izbor i osuđena su na stil života koji im nameću roditelji. Ne znam odakle takav zaključak, međutim, činjenica je da, na primer, veoma kohezivne i organizovane sekte, kao na primer huteriti koji već nekoliko vekova žive izolovani u svojim naseobinama, dozvoljavaju deci da odlaze u svet. Postoje doduše i komune i roditelji koji pokušavaju indoktrinirati decu i nametnuti im svoj model kao jedino moguć. Međutim, kao što se vidi iz odlične

⁹⁾ Vidi knjigu njihovog ideologa D. Spenglera, *Revelation, the Birth of New Age*, Finhorn Foundation, 1974.

¹⁰⁾ Kao što nas informiše nemački časopis *Pardon*, objavljeno je više publikacija u kojima se raspravlja „za ili protiv modela AA-jevaca”.

dokumentarne knjige *The Children of the Counterculture*¹¹⁾ to su uglavnom efemerne religiozne komune (Hari Krishna, Jesus People i sl.). Najslobodniju i najsretniju decu autori ove knjige sreli su u dve „svetovne“ komune. Poznato je i to da u „komunama“ živi dosta roditelja koji praktikuju, odnosno pokušavaju da sprovede neautoritarno vaspitanje u smislu uputstva koje je formulisao D. Kuper (D. Cooper) koji kaže da detetu treba dopustiti i omogućiti da iskusi svoje „biti sam u svetu“. Jednu od veoma bitnih pozitivnih strana vaspitanja u komunama Kuper vidi u tome što ovde dete ima mogućnost kontakata i interakcija sa više odraslih tako da ne mora da se fiksira na jednog ili oba roditelja¹²⁾.

Komune posle Oktobarske revolucije u Sovjetskom savezu

Poznato je (odnosno trebalo bi da bude poznato) da komune imaju (ovakve i onakve) svoj istorijat. Takvo poznavanje istorijske pozadine omogućava nam da izbegnemo razne redukcionizme i površno gledanje na celokupnu problematiku... Na primer: „komune“ nisu nastajale samo u Americi, već i u Rusiji, odnosno Sovjetskom Savezu, čak u Nigeriji, a o Izraelu da i ne govorimo. U Sovjetskom savezu bilo je do 1931. godine 100 religioznih komuna (koje su sačinjavali uglavnom pristalice Lava Tolstoja), dok je vlast čak propagirala nastajanje socijalističkih komuna. Njih je 1918. godine bilo pet stotina, a 1931. godine 7600. U vreme staljinizma sve komune pretvorene su u kolhoze...¹³⁾ Posle Oktobarske revolucije nastajale su komune slične današnjim. V. Rajh (W. Reich) je na licu mesta posmatrao zbivanja, i u svojoj knjizi *Seksualna revolucija* opisuje studentsku gradsku komunu u Moskvi koju je sačinjavalo pet parova¹⁴⁾.

Ukratko: privlačnost grupnog života nije, ni vremenski, ni geografski ograničena...

Zaključak

Ne bi bilo suvišno skicirati pozadinu — koordinatni sistem unutar kojeg se pojavio i razvio fenomen pokreta komuna. Novi talas, odnosno oživljavanje pokreta komuna posle drugog svetuskog rata javlja se 1967/68. godine i, na taj na-

¹¹⁾ J. Rotchild, S. B. Wolf, *The Children of the Counterculture*, Doubleday and Comp., Inc. Garden City, 1976.

¹²⁾ D. Cooper, *The Death of Family*, Vintage Books, 1971.

¹³⁾ Prema V. Zalar, *ibidem*.

¹⁴⁾ W. Reich, *Die Sexuelle Revolution*, Suhrkamp, 1975.

čin, podudara se s nastankom hipi pokreta, a naročito sa studentskim pokretom i novom levicom. Kao prateća pojava ili reakcija na ove pokrete pojavilo se tada interesovanje za novu desnicu i misticizam što je isto tako uticalo na formiranje komuna. Sa studentskim pokretom i novom levicom oživele su ideje marksizma i anarhizma koje su doprinele afirmaciji ideje o emancipaciji individue unutar kolektiva, odnosno grupe i nagovestile problematiku „svakodnevnog života”¹⁵).

Momenti koji su u poslednjoj deceniji postali bitni za koordinatni sistem i tako opredelili sadašnje interesovanje za različite oblike zajedničkog života u „komunama” su sledeće:

- kriza (nuklearne) porodice i vaspitanja¹⁶,
- pojava grupnih terapija i grupnih susreta (encounter grupe), reč je o otkriću „lekovitog učinka” grupe¹⁷,
- „ekologija”, težnja za prirodnim životom; suprotstavljanje hiperprodukciji i potrošnji kao i industrijsko-tehnološkom kompleksu; razvijanje „meke” tehnologije; farme koje proizvode biološki zdravu hranu¹⁸) i sl.

Van tog konteksta je, po mome mišljenju, nemoguće shvatiti domet i granice kako pokreta komuna, tako i antikulture u celini.

(Prevela sa slovenačkog TATJANA POPOV)

Literatura

- R. Kanter, *Commitment and Community, Communes and Utopias in Sociological Perspectives*, Harvard University Press, 1973.
- J. Feil (izd.), *Kommune, Grossfamilie, Wohngemeinschaft*, Rowohlt, 1972.
- D. Kerbs (izd.), *Die hedonistische Linke*, Luchterhand, 1971.
- L. Rawling (izd.), *The Genesis Community Proposal*, London.
- L. i O. M. Ungars, *Kommunen in der neuen Welt 1740—1972*, Kipp. und Witsch, 1972.

¹⁵) F. Bückelmann (izd.) *Befreiung des Alltags, Modelle eines Zusammenlebens ohne Leistungsdruck, Frustration und Angst*, Rogner Benhard, 1970.

¹⁶) Jedan od mladih psihoanalitičara čak smatra da „homo sapiens” biološki nije prilagođen egzistenciji u molekularnoj nuklearnoj porodici (Vidi Schmidbauer, *Sensitivität training und analytische Gruppendynamik*, Piper 1973).

¹⁷) O „grupi” uporedi još zbornik *Neue Sensibilität*, Luchterhand, 1974. i dve knjige H. E. Richtera, *Die Gruppe i Lernziel Solidarität* (obe izašle kod Rowohlta).

¹⁸) Najkompleksnije i najsystematskije ovu oblast razmatra alternativni engleski časopis *Undercurrents*.

MUŠKARCI, ŽENE I KOMUNE

Kada smo započeli istraživanje na kojem se temelji¹⁾ ovaj tekst verovali smo, pod uticajem tada postojeće literature o modernim komunama (uključujući i spise aktivnih pobornika i upražnjavalaca života u komuni), da pokret komune predstavlja ozbiljan, nezaključen pokušaj da se osvoji radikalna alternativa nuklearnoj porodici.²⁾ To znači, očekivali smo da ćemo pronaći veliki broj pokušaja da se iznova strukturišu odnosi muškaraca i žena, kao i odraslih i dece, na takav način da budu ispunjeni barem zadaci izgradnje i zaštite emocionalnih obaveza odraslih i sprovođenja prvobitne socijalizacije dece, kroz modele udruživanja pomoću kojih se izbegavaju bolnija oštećenja jedinke kakva se obično pripisuju strukturama konvencionalnog porodičnog života.

Nije nam namera da u ovom tekstu detaljno opisujemo svoje istraživanje, niti da prikazujemo njegove glavne rezultate. Taj je posao obavljen na drugom mestu.³⁾ Naš cilj je ovde da razmotrimo značenje neobičnog negativnog rezultata ovog istraživanja: svoj utisak o virtuelnoj irelevantnosti komunna kao rešenja problema neravnopravnosti polova.

¹⁾ Diana Leonard Barker & Sheila Allen (priredivači) *Sexual Divisions and Society: Process and Change*, Tavistock, London, 1976.

²⁾ Koristimo izraz „pokret komunna” da njime označimo bez razlike sve one koji žive u komunama ili ih aktivno simpatiziraju, bilo da su članovi Pokreta komunne ili ne. Pokret komunne je formalna organizacija fluktuirajućeg članstva; njen cilj (koji ne prihvataju sve komunne) je menjanje Britanije u društvo komunna udruženih na federalnom principu.

³⁾ Istraživanje je omogućilo Social Science Research Council, a obavili su ga autori ovog teksta i dvoje njihovih kolega, u roku od dve godine, počevši od novembra 1971. Naše kolege Šila Abrams i Pet Gor složili su se sa argumentacijom koja je ovde iznesena. Oni nisu navedeni kao autori jer se trenutno bave opisivanjem drugih aspekata istraživanja. Projekt kao celina biće prikazan u našoj zajedničkoj studiji *Komune, sociologija i društvo*, koju će objaviti Cambridge University Press. Ukoliko nije posebno naglašeno, svi navodi su iz naših sopstvenih istraživačkih materijala — upitnika, intervjua, snimljenih razgovora, ili dnevnika koje smo vodili dok smo boravili u komunama.

U našem istraživanju su bila zastupljena tri osnovna tipa prikupljanja podataka: analiza zamašne grupe objavljenih i neobjavljenih spisa o komunama; kvazi-participantno posmatranje vezanog uzorka komuna — ukupno šezdeset i sedam; upitnik koji je poštom primilo 700 članova pokreta komune, i koji je dopunjen razgovorima sa ključnim članovima Pokreta.

Zadatak razumevanja situacija koje smo imali prilike da posmatramo pokazao se izuzetno teškim, i sasvim smo svesni da u ovoj tački nećemo zadovoljiti metodološka očekivanja pozitivističkih empirista ili fenomenologa. Posećivali smo komune pojedinačno ili u parovima, i pokušavali da u njih uronimo razgovarajući na najjednostavniji mogući način sa najvećim mogućim brojem ljudi, ostajući onoliko dugo koliko je trajala dobrodošlica ili koliko su nam dopuštale naše druge obaveze. Cilj nam je prevashodno bio da što pažljivije osmotrimo i procenimo načine i stepene u kojima razni projekti komuna utiru put ostvarivanju „alternativnog društva” i posebno „alternativne porodice”. U ovom kontekstu pojam alternativnog ima značenje odnosa koji su funkcionalno ekvivalentni porodičnim odnosima u pogledu emotivne vezanosti odraslih i podizanja dece, ali koji poprimaju znatno drukčiju strukturalnu formu i znatno drukčije utiču na moralnu i emocionalnu klimu u kojoj se pojedinci jedni drugima bave.

Od samog početka smo težili da svoje ispitanike što manje obmanjujemo, ali istraživački susreti su gotovo uvek proizvodili izvesnu deformaciju, koja je, naravno, proizlazila pre svega iz moralne ambivalentnosti našeg interesovanja za intimne porodične prilike drugih ljudi. Uvek smo se predstavljali kao sociolozi i objašnjavali, što smo bolje umeli, da je naše interesovanje čisto akademsko — da ne želimo, na primer, da osnujemo komunu ili joj se pridružimo (premda je jedan od nas upravo to učinio po završetku istraživanja). Ovo odbijanje da nastupimo u ulogama pravih učesnika oslabilo je možda u izvesnoj meri našu moć sakupljanja podataka — za sociologe su u pokretu komune, kao i u drugim alternativnim društvenim grupama, rezervisani uvek isti stavovi, a to su, naravno, stavovi poruge i nepoverenja. S druge strane, možda smo time zadobili izvestan ugled kao moralne ličnosti, a identitet sociologa nam je ionako bio nametnut bliskim poklapanjem akademskih krugova i komuna u kojima smo se kretali. U ovom slučaju uloga naivnog istraživača istine pokazuje se kao najuspešniji mogući pristup privatnim životima neprijateljski raspoloženih obrazovanih grupa u sopstvenom društvu.

Nenametljivost je drugo veliko ograničenje koje nam je nametnula priroda istraživanja. Nas su

interesovali odnosi koji se praktikuju u komunama, što nas je nateralo da u najmanjoj mogućoj meri kvarimo sredinu u kojoj smo se našli. To znači da smo rano morali da odustanemo od upotrebe svih приметnih sredstava posmatranja, uključujući anketne listiće i magnetofone, kao i izvesne vrste pitanja. Ostalo nam je jedva nešto više od nepodesnih talenata kojima smo obdareni kao ljudska bića. Iz istog razloga rad na analizi i proceni naših zapažanja sveo se u velikoj meri na uzajamnu kritiku adekvatnosti i senzitivnosti naših izveštaja i zaključaka.

Poslednja preliminarija tiče se toga šta komuna jeste. Stvaranje novih društvenih činjenica povlači, kako kaže Dirkem, „transformaciju moralnosti putem udruživanja“. Komune su, ma kako ih mi definisali, očigledno takav projekt, i zbog toga smo prihvatili u velikoj meri deskriptivnu definiciju koja se oslanja na ovu ideju, a istovremeno zahvata one specifične crte komuna (kao podvrste takvih projekata) koje nam se ukazuju kao neke od najznačajnijih. U ovom pogledu, očigledno i, kao što ćemo kasnije pokazati, analitički vitalno svojstvo komuna jeste spoj instanciranja na ideološkoj izdvojenosti iz okolnog društva, s jedne strane, i strukturalne otvorenosti prema tom društvu, s druge. Što se ostalog tiče, naša radna definicija komuna jednostavno okuplja neka od njihovih najočiglednijih, neposredno opaženih unutrašnjih obeležja. Govorimo o homotimično formiranim grupama koje čine više od troje odraslih sa ili bez dece, regrutovanih iz više od jedne nuklearne porodice i snažno, premda uslovno, opredeljenih da žive zajedno na temelju visokog stepena uzajamnosti i ravnopravnosti u raspodeli troškova, sredstava i vrednosti, u uverenju da će time biti ostvareni novi i značajni moralni realiteti. Oni imaju zajedničko prebivalište i unutar tog mesta članovi u načelu dele rad u domaćinstvu i odgovornost za njegovo održavanje. Prirodno je da postoji visok stepen prisnosti među njima; mnoge aktivnosti su zajednički organizovane i odvijaju se na takav način da vrednost života grupe biva istaknuta u prvi plan. Grupa je povezana ideološkim, emotivnim i ekonomskim obavezama članova. Dve sledeće specifične odlike savremenih britanskih komuna koje se mogu dodati opštoj definiciji jesu: prvo, da članovi vide svoju komunu kao nešto što među ostalim stvarima podrazumeva odbacivanje ograničenja koja se smatraju tipičnim za način života izolovane nuklearne porodice; drugo, da se postupak obavezivanja kroz koji se obezbeđuje povezanost grupe obrće oko viđenja grupe kao posrednika u samootkrivanju i samorealizaciji.

Antiteza između komuna i idealno-tipskog (ili stereotipnog) pojma nuklearne porodice često se navodi kao najbitniji element u prilog životu u

komuni⁴) Otkrili smo da ljudi koji pokušavaju da osnuju komunu, ili da joj se pridruže, najčešće opažaju pozitivna svojstva komune u suprotnosti prema negativnim svojstvima nuklearne porodice: „Uređenje kakvo postoji u komuni izgleda mi kao odgovor na mnoge probleme konvencionalne, izolovane porodične strukture i kao sredstvo da se čovek učini nezavisnim od društva koje srlja u sopstvenu propast.” Za neke je ovaj osećaj potrebe da se iznova oblikuju porodični odnosi očigledno bio presudan: „Nema druge etike koja nas ujedinjuje osim verovanja da je život u komuni moguća srećnija alternativa porodičnoj zajednici” — na ovaj način su to izrazila dva autora u *Komunama* (1972, oktobar, br. 40/16). Za druge je takva rekonstrukcija — zamenjivanje dominacije, posesivnosti i nasilja otvorenošću, spontanošću i razvijanjem — bila barem istaknuti deo šire zamisli o alternativnom društvu u vezi sa komunama. Na difuzan, ali iznenađujuće dosledan način, pobornici komuna zastupali su ono isto gledište o „ispravnoj” porodici koje su razvili sociolozi kao Bronferbrenner (1961) i Grin (1946), antropolozi poput Liča (1968), i psiholozi Kuper (1971) i Leing (1961, 1971). Grinov prikaz procesa apsorpcije ličnosti nalazi na stalne odjeke u zdravorazumskom govoru članova pokreta komune. Još su jači odjeci Rajtskog predavanja Edmunda Liča: „Porodično domaćinstvo je danas izolovano. Porodica se stara sama o sebi; tu se pojačava emotivni naboj između muža i žene, roditelja i dece; pritisak je veći no što većina nas može da podnese. Daleko od toga da čini temelj zdravog društva, porodica je, sa svojim neukusnim tajnama i uskom privatnošću, izvor svih nezadovoljstava.” (Lič, 1968/44). Ovaj poznati citat zaslužuje da se ponovo navede, jer se pokazuje da su njegov emotivni ton i usmerenost na psihološku pre nego sociološku analizu simptomatični za ono što se zbiva u komunama, i da predstavljaju ključ za objašnjenje opšte nemoći komuna (po našem mišljenju) da pronađu zadovoljavajuće rešenje problema koji njihovi članovi tako duboko osećaju.

Formalna kritika konvencionalne porodice koja najbliže izražava osećajni sklop kakav smo našli u pokretu komune, jeste dakle, kao što smo i mogli da očekujemo, ona koju nam nudi delo Kuperera i Leinga. Obrnuto, u retorici pokreta komune najmanje su zastupljeni oni autori koji tretiraju unutrašnji život porodice kao aspekt šire političke ekonomije, bilo na Parsonsov (1949) ili na Engelsov (1962) način. Ovakvo naglašavanje jednog aspekta proizlazi, naravno, neposredno iz primarnog zanimanja pokreta komune za sebe. Kuperovo traganje je, najzad, prevashodno traganje za „spontanom potvrđivanjem pune lične autonomije.” Upravo u tom kontekstu Kuper tvrdi da porodica uništava ljude tako što preokreće mogućnost uzajamnog potvrđivanja u re-

alnost sistematskog uzajamnog osakaćivanja. Kuper i Leinga bliže ne interesuje zbog čega su etos i ekonomija ljubavi, ljubavni neksus moglo bi se reći, bili tako totalno uvedeni u porodične odnose u kapitalističkim društvima. Kod njih neće nužno naići na neslaganje argumenti poput Parsonsovih ili Fajerstounovih (1971), koji ukazuju na neposrednu povezanost ovih zbivanja na ličnom planu i kritičnih strukturalnih crta kapitalističke privrede. Ali oni se naglašeno interesuju za mikro-drame koje proizvodi ljubavni neksus, objedinjavanje individua u svetove nepoverenja ozakonjeno pretpostavljenim dugovima ljubavi, a ne za društveno objašnjenje opštih obrazaca neravnopravnosti u uređenjima u kojima se te drame postavljaju na scenu i igraju.

Kuper tako predstavlja porodicu kao ono što ozvaničuje četvorostruko izbegavanje autonomije: 1) proizvođenje zavisnosti između jedne vlastitosti i drugih — „porodice” — kako bi se nadomestila nepotpunost jedinke, i kako bi ona mogla da se šepuri živeći kroz druge, umesto da bude samodovoljna; 2) zatvaranje pojedinca u specifikovane uloge koje zahteva „porodica”, što je alternativa „stvaranju uslova za slobodno prisvajanje identiteta”; 3) obučavanje deteta da prihvati društveni poredak kao prirodno dat po cenu sopstvenog integriteta i 4) posebno, opremanje i majke i deteta „potrebom za ljubavlju” koja se tada ne koristi kao osnova za razvijanje spontanosti i nežnosti, već da bi se opravdali represija, nasilje i krivica.⁵⁾ Premda je odrasla žena, kao supruga i majka, u središtu ovog sistema sakaćenja ličnosti, analiza se ne odvija na planu „ženskog pitanja”, to jest kao stvar klasnog položaja i statusa žena uopšte. Umesto toga, njena suština je samodovoljnost i društvena izolovanost, kao i u slučaju pojma „porodice”. Ono što je prikazano jeste način na koji se nade o ljubavi preobraćaju u dugove ljubavi; na koji materinska briga stvara detinjastost; na koji romansa vodi ubajaćenom i ritualnom življenju, a iz spontanosti se rađa odbojnost.

Neki delovi našeg istraživanja izrazito su pokazali da je (u ovom smislu samorealizacije) cilj pokreta komune zaista bio građenje alternative porodici. Ovo posebno tačno važi za rezultate našeg anketnog proučavanja članova u Pokretu komune. Ispitanici su objašnjavali privlačnost komuna pretežno izrazima stalnih nezadovoljstava i prekršenih obećanja industrijskog društva — „materijalizam”, „trka pacova”, „hajncove duple konzerve”, „tehnološko društvo” — ali naro-

⁵⁾ Prikaz Kuperove pozicije potiče uglavnom od samog Kupera (1971). Upotreba reči „porodica” preuzeta je od R. D. Leinga (1971), kod koga ona znači internalizovanu prinudnu fantaziju, „introjektovani skup odnosa”. Leingov pristup ovom pitanju je mnogo suptilniji i više sociološki od Kuperovog; ali Kuper je, izgleda, autor koji je rezonantniji sa pokretom komune.

čito, sa upadljivim naglašavanjem, izrazima posebnih nezadovoljstava porodičnim životom. Najčešće se ponavlja i najjasnije izražava jedan aspekt celog širokog sklopa otuđenja sa kojim smo se sreli — „razočaranost nuklearnom porodicom”, „farsa polu-obezličene egzistencije”.

Unutar i oko odvratanja od porodice, koje je povezano sa opažanjem porodice kao specifičnog uzroka i konteksta otuđenja, ove trivijalnosti i klišeji o tri pacova ustupili su mesto neposrednije doživljenim i oštrije izraženim razlozima u prilog promeni. Naše istraživanje je pokazalo da je opažanje normalnog domaćinstva kao idiotskog jedan motiv za pridruživanje komuni: „shvatanje da su nuklearna porodica i život u predgrađu suviše često izolovani, uskih vidika, egoistični, lišeni zanimanja za druge.” Ma kako da je maglovito opažanje šireg društva, porodica kao tle iz kojeg izrasta nehumanost opaža se u punoj plastičnosti: ljudi su govorili o svojoj dubokoj nesreći u nuklearnoj porodici, lično doživljenoj i posmatranoj u drugim porodicama” i o načinima na koje porodice vode „ograničavanju ljudskih potencijala, zamrzavanju ljudskih odnosa, zakržljavanju istraživačke i novatorske strane naše svesti, i proizvođenju mnogobrojnih frustracija.” Neki odgovori na naš upitnik tiču se pretežno materijalnog sveta porodice: „Postojeće metode porodičnog života vrše veliki pritisak čak i na srećno združene parove koji imaju dovoljno novca; ako ste nesrećni, ili ste samohrani roditelj, ili ste suočeni sa bolešću, pritisci su često nepodnošljivi, a njihove posledice su nervni slomovi kod odraslih, poremećaji kod dece i beda”.

Drugi su govorili — oni su bili u većini — o psihičkom svetu porodice Kuperovim jezikom; govorili su o: „mržnji prema ograničenjima koja nameće postojeća podela uloga na muške i ženske — kako svakom pojedinačnom paru, tako i posebno majci i detetu koji su prinuđeni da uče samo jedno od drugog, i često ne mogu jedno drugom da pruže nikakvu potporu... Naše prve ideje su bile da pokušamo da pronademo način života koji će otpočeti u pravom smeru, ka nezastavljenoj, voljenoj, potpuno shvaćenoj deci”.

Sve to, zajedno s drugim delićima površne evidencije kao što su imena koja su mnoge komune odabrane*) i veliki broj neudatih majki među onima koji traže komunu ili pokušavaju da je osnuju — potvrđivalo je naš utisak o značenju savremenog pokreta komune. Na izvestan način koji, koliko znamo, nije važio u prošlosti, porodica je sada zaista postala jedan od glavnih problema koji komune nastoje da razreše. Jedna od stvari

*) Shrub Family, Miller Family Commune, Family Embryo.

koje današnju društvenu potražnju za komunama razlikuje od duge tradicije zanimanja za život u komuni (kakvu je, na primer, dokumentovao Armitelj, 1961) jeste isticanje komune kao alternative porodici: „komune nude odličnu, izvodljivu alternativu monogamnom pojedinačnom domaćinstvu”. Zanimanju za svojinu i rad, za mistično jedinstvo i obrazovanje, koje se tako jasno ističe kao centralni smisao komuna u ranijim periodima, pridružio se, i u odgovarajućoj mjeri ga potisnuo u stranu, moderni imperativ: želja da se ne samo pobjegne iz porodice, već da se postavi novi okvir za bliskost koji će, vršeći osnovne funkcije porodice, podsticati one, za individuu tako samootkrivajuće i samoispunjavajuće odnose, koje nas naš folklor navodi da očekujemo od porodice, ali nas iskustvo uči da porodica retko može podržati, a često suzbiti.

Porodica kao sredina u kojoj se odvijaju prisni ljudski odnosi shvata se kao pretnja slobodnom razvoju pojedinca. Nije jasno da li je ono što je potrebno da bi se spojila intimnost sa ličnom autonomijom različita vrsta porodice, ili to uopšte nije porodica. Komune su pretpostavile prvo. Njihov opšti stav je romantično-interaktivistički — ličnost se stvara kroz procese društvenog potvrđivanja, ali samo ukoliko su ti procesi uistinu otvoreni i istraživački, drugim rečima ako njima ne vladaju propisane uloge, a naročito propisane porodične uloge: muža, žene, oca, majke, deteta. Bilo da je jedna komuna svesna sebe kao alternativnog porodičnog sistema ili ne, ovo obavezivanje na otvoreno uzajamno delovanje kao formulu ljubavi i samorealizacije čini je neposredno relevantnim mogućim modelom novog oblika porodičnog života.

Rezultat je bio to da se nismo iznenadili kada smo, stigavši u jednu komunu koju smo odlučili da posmatramo izbliza, zatekli dve žene kako popravljaju krov ambara, dok su dva muškarca u kući pripremala večeru. Naišli smo, uopšte, na jedan razrađen i raznovrstan skup sporazuma čiji je cilj bio raspršivanje konvencionalne podelje rada na muški i ženski. Neki od tih sporazuma bili su formalno definisani, uključujući rasporede prema kojima će se obavljati kućni poslovi, stvaranje akcionarskih društava sa ograničenim jemstvom kao sredstava podriivanja svojine i obavezivanja, proviziju za javno društveno odlučivanje, eksplicitna pravila o odnošenju prema deci kao prema zajedničkoj deci. Ali su većinom bili neformalni, dakle stvar kontinuirane i prilično razrađene izgradnje odnosa, nezaključena i pragmatička borba da se očuva plodnost odnosa u kojima pol prosto prestaje da postoji kao zamisliva osnova neravnopravnosti. Događalo se, naravno, često da se nekom omakne: „Hej, pogledaj šta je tvoj klinac uradio s *mojim* pantalona-ma”. A bilo je i mnogo komuna za koje se ispo-

stavilo da su jedva nešto više od ego-izleta za dominantne muškarce, ili dominantne žene; to je bilo delimično zamaskirano bogatim i složenim ideologijama zajedništva.

Našli smo mnogo različitih tipova komune; neke od njih su zanemarile ili potpuno izbrisale pitanje moguće rekonstrukcije porodice; to su grupe u kojima su mistično ili religijsko istraživanje, droge ili seoski rad, političke ili dobrovoljne društvene službe, ili razne vrste zanatske proizvodnje bile značajnije od pitanja ličnih odnosa. Obrnuto, nalazili smo grupe za koje je privatni seksualni i roditeljski život manje-više eksperimentalnog tipa bio od preovlađujućeg interesa. Pronašli smo da je opšte uzevši upravo to moguće polje rada komuna; to nas nije iznenadilo, jer smo imali posla sa namenskim grupama koje same vrše odabiranje i za koje je presudni element razloga egzistencije svake pojedinačne grupe bila želja da se unište podele zasnovane na razlici polova. U ovome su, takođe, gotovo sve ove komune bile nužno *relevantne* za svako razmatranje mogućnosti rekonstrukcije porodičnog života, bilo da su prirodu porodičnih odnosa osećale kao značajan deo projekta komune ili ne.

Značajniji rezultat do kojeg smo došli i koji nas u ovom tekstu prevashodno zanima, jeste sledeće: premda bi komune *mogle* da ukinu podelu zasnovanu na razlici polova, one to ni u kom smislu *ne moraju* da učine. To znači da komune ne stvaraju društvenu strukturu u kojoj je nužno preuređenje odnosa među polovima, u kojoj ono čini sastavni deo same strukture. Najviše što komune pružaju jeste nesigurno polje slobode u kojem ljudi dovoljno rešeni da preurede odnose među polovima mogu, pod određenim uslovima, to i da učine. Ti uslovi su, s druge strane, blisko povezani s odnosima koji su se razvili između svake od datih komuna i spoljašnjeg sveta. A kada se komune posmatraju na taj način, videće se da se one i ne razlikuju tako mnogo od običnih porodica. Izgleda da je značajna razlika u tome što je lakše rasturiti komunu (introjektovan skup odnosa zasnovanih na skorašnjem, uslovnom izboru i jakoj želji za ravnopravnošću, koja uključuje i ravnopravnost među polovima) nego porodicu.

Porodični odnosi bez porodice: komune kao antistruktura

Komune osnivaju učitelji, psiholozi i studenti, neudate majke, grnčari, kujundžije i arhitekti; kao što reče jedan član komune „sinovi i kćeri srednje klase”. Rekrutovani među zaostacima slobodnih zanatskih profesija, i na marginama malih profesija, oni se mogu i поблиže odrediti. Oni su sitnoburžoaski fenomen u Pulancasovom smislu

(1973).⁶⁾ U repertoaru malograđanske pobune — anarhizam, slobodno mislilaštvo, nudizam, građanske slobode, i celokupni niz projekata koji imaju za cilj „duhovno ozdravljenje“ — komune predstavljaju specifičan odgovor na ambivalentno nezadovoljstvo specifičnim iskustvima sitno-buržoaskе porodice. Pokret komune je, dakle, u gotovo svim svojim oblicima, pokušaj da se povećaju vrednosti, a da se pri tom oslabi struktura.⁷⁾ To naravno ne sledi nužno iz zajedničkog življenja. To se događa onda kada određene vrste ljudi čine najozbiljnije napore da zajednički žive u ovoj zemlji upravo sada.

Vrednosti o kojima je reč i same su kako izrazito malograđanske, tako i neobično problematične. Traži se i sloboda (samorealizacija) i sigurnost (zajedništvo); i osećaj autonomije i osećaj privrženosti. Ako neko prosto prizna da nalazi da se ove težnje teško mogu izmiriti, to već može da znači da je on osoba sa kojom je teško živeti. Ali ako neko krene i dalje i pobija mogućnost korišćenja „strukturnih“ uređenja kao izvora izmirenja, tada se celokupno breme rešavanja problema prebacuje na dnevnu *ad hoc* praksu izgradnje odnosa. I to, između ostalog, čini život u komuni u velikoj meri nepredvidljivim. Više puta se dogodilo da su komune koje smo ocenili kao stabilne i uspešne, dospеле u krizu ili se čak raspale u vreme naše druge posete. Priča je gotovo uvek bila ista: „javile su se vrlo snažne emocije i najzad je cela stvar propala“. Evo primera: „Naše jezgro sada čine sedam-osam odraslih i tri-četiri deteta, između dve i četrdeset godina. Tu su obično i prolazni članovi i prijatelji koji nam dolaze u posetu. Odrasli dele kućne poslove, muškarci i žene bez razlike, i svi uplaćuju istu nedeljnu sumu, pronalazeći novac kako znaju i umeju (pisanje, slikanje, povremeni poslovi). Prihvatamo ljude prema ponašanju, a ne prema godinama, političkom ubeđenju ili dužini kose. Zato što smo jedni prema drugima otvoreniji, ovde vlada neprestana živost i ne akumulirano emocionalna opterećenja. Posetioci obično nalaze da ih boravak među nama oporavlja. Nemamo formalnih ciljeva ili pravila. Ne smatramo se delom nekog pokreta, pa ni pokreta komune. Mislimo da se ovo društvo može izlečiti na taj način što ćemo sami sebe izlečiti. Poku-

⁶⁾ Ovaj argument je razvijen u sledećem odeljku: u međuvremenu prihvatamo izraz „malograđanski“ prosto kao najbolju raspoloživu analitičku kategoriju. Čitaoci se moraju potruditi da poveruju da nismo imali na umu uobičajeno pogrđno značenje ove reči (vidi: Pulancas, 1973). U svakom slučaju ovaj argument treba uzeti u širem smislu. U jednoj komuni smo se našli za istim stolom sa studentima Itona, Marlboroa i Benedena i raspravljali o rizicima koje povlači školovanje sa članovima kraljevske porodice.

⁷⁾ „Vrednost našeg mesta čini odsustvo formalne strukture.“ (Pokret komune, 1970/22). Kako na ličnom, tako i na organizacionom planu, postoje mnoge veze između pokreta komune i anarhizma.

šavajući da živimo punim i zanimljivim životom, mi automatski proizvodimo neke promene kod ljudi sa kojima se susrećemo. Život je ovde prilično dobar, a jedva da smo počeli." (Pokret komune 1970/18). Ovako je jedna grupa opisala sebe u jesen 1970. Do jeseni 1971. njihov projekt je propao: komuna je iščezla. Stranice *Komuna*, kao i naši sopstveni istraživački registri, pretrpani su takvim izveštajima. Policijsko proganjanje i finansijska nesigurnost povećavaju teškoće mnogih grupa; međutim, zajednički problem je to što u odsustvu strukture nije moguće razdvojiti prolaznu teškoću i pitanje od životnog značaja: pitanje zašto nikad nema toalet-papira u kupatilu ispostavlja se kao stvar koja ukazuje na nedostatak elementarne odgovornosti nekih članova prema grupi. U većem broju slučajeva, kada smo bili u stanju da razmrsimo razloge slomova komuna, pronalazili smo dobro poznatu porodičnu krizu, krizu emotivne posesivnosti zajedno s uobičajenim svođenjem ljudi na robu. Pošto je uložila tri hiljade funti svoje uštedevine u pokretanje komune, En prosto nije htela da deli „svog” Pola sa Margaret; Polovo insistiranje da je njegoova simultana veza sa obe žene nerazlučni sastojak obavezanosti članova komune na samoizražavanje nije delovalo na njen bes: poreknuto joj je pravo na normalne, legitimne jadikovke, ali je to nije umirilo. Drugi članovi komune bili su uvučeni u poplavu žalbi i optuživanja, što je na kraju tako ukiselilo atmosferu da se grupa raspala.

Iskustva poput ovoga čine opštu crtu sveta komuna. Međutim, kada objašnjavaju takva iskustva članovi pokreta komune ponovo otkrivaju svoj izvanredno ambivalentan stav prema svakoj vrsti društvene strukture. Prihvatanje nekih osnovnih pravila za odnose o kojima je reč ukazalo bi na rešenje krize koje ne bi izazvalo dezintegraciju. Što su više takva pravila bivala sankcionisana, to su bila uspešnija; to se, međutim, plaćalo objedinjavanjem članova u nešto što je veoma nalikovalo „porodici”, i ograničavanjem izražavanja vlastitosti, pre svega izražavanja ljubavi. Omiljena tumačenja ovakvih teškoća poprimaju oblik stavova o ličnim osobinama („En je bila suviše nesređena”), ili se oslanjaju na mogućnost postizanja vrednosti bez struktura — samo pomoću upornog izgrađivanja odnosa („trebalo je da pružimo En veću pomoć”). I ovde bismo naglasili da pod izvesnim uslovima to može poći za rukom pravoj kombinaciji ljudi.

Grupa „sledbenika D. H. Lorensa”, koju je otkrio Armitejdž (1961) četrdesetih godina u Kornvolu, još postoji; ona je izrasla u neku vrstu namenskog sela zasnovanog na mešavini poljoprivrednog rada, zanatstva i neznatnog angažovanja u stvaranju profesionalnih karijera „napolju”. Prokrčili su svoj put kroz raznovrsne krize ka oda-

branom načinu života koji se temelji na zanatskim veštinama; u sopstvenoj kapeli, prekrasno dekorisanoj njihovim sopstvenim rukama, bavili su se Jungom i upražnjavali katoličku religiju. U raznim periodima svoje tridesetogodišnje istorije namerno su uništavali skupove pravila koja su evoluirala kao temelj njihovog života, kako bi se slobodno suočili sa novim problemom. Posle toga su, pod plaštom razvijanja novih uverenja, nastajala nova društvena pravila i novi društveni odnosi. Značajni novčani pokloni (10.000 funti kojima su kupili farmu) i vladanje veštinama koje se mogu upražnjavati bez uključivanja u društveno organizovani rad, omogućili su ovoj grupi da odbaci onaj društveni odnos koji dominira spoljašnjim svetom: odnos rad-plata. Kada se to postigne i kada se stvori odgovarajuća sredina, drugi odnosi mogu se rekonstruisati bez većih teškoća. Kada su i muž i žena pesnici, ili grnčari, oni i kada mogu sebi da dozvole da rade samo ono u čemu nalaze zadovoljenje, tada su polne podele ugrađene u moderne brakove barem manje prisilne. U ovoj i u nekolicini drugih izuzetnih komuna stvoreno je nešto poput društva slobodnih obrtnika (i obrtnica). Ostaje pitanje: da li je to neka vrsta modela za širu rekonstrukciju društvenih odnosa? Ovde postaje krucijalnim pitanje koliko daleko može ići odbacivanje društvenih odnosa.

Ideologija malograđanskog protesta zahteva razdvajanje građanskog ideala potpune lične slobode od neslobodnih realnosti građanskog društva. Ona nastoji da na različite fantastične načine udalji individualno od društvenog. Program Pokreta komune upravo je ove vrste: „Svako će biti slobodan da čini šta god želi pod uslovom da ne ugrožava slobodu drugoga.”⁸⁾ Osnivačka publikacija pokreta, „Federalno društvo zasnovano na slobodnoj komuni”, Manifest komune, ne samo da ovu protivrečnost oglašava za ideal, već je čvrsto postavlja u gotovo idealnom sitnoburžoaskom prikazu građanskog sveta: „Saleću nas nevolje koje smo zapostavljali suviše dugo i koje se mogu okončati u idealnom društvu. Osećamo da želimo da učinimo nešto zaista vredno, no ne možemo da učinimo ništa; ruke na koje se ne nastavljaju motorne alatke postale su gotovo suviše; kada poželimo da delamo u nekoj oblasti, otkrivamo da je polje već zauzela armija stručnjaka sa administrativnim i izvršnim timovima koji ih podržavaju. Možemo da pročitamo novine, ali ne i da im pišemo sa neakvim izgledima; možemo da slušamo radio, ali ne i da mu se obratimo; možemo da pročitamo hiljade knjiga, ali ne možemo da napišemo nijednu, osim ako smo izuzetno sposobni. Osećamo se krajnje inferior-

⁸⁾ To je formalno utvrđeni cilj Pokreta komune; on se kao takav pojavljuje sa unutrašnje strane korica svakog broja *Komuna*.

nima i nemoćnima suočeni sa ovom društvenom gromadom." (*Pokret komune*, 1970/4)

Ima tu istinske muke, ali način na koji je izražena podseća na mlaćenje prazne slame; ne ukazuje se konkretno na ono što ne valja. Pominje se kapitalizam, ali samo neodređeno; jasnije se oseća kao zlo industrijalizam u formi rada organizovanog na širokoj osnovi, posebno to što on potire pojedinca: „Stigli smo do onog stupnja evolucije kada se malom broju pojedinaca priznaje da su vredni na takav način da ne mogu biti lako zamenjeni, i to je žalosno. Suviše je glupo biti jedinstven. Za vreme koje je zanatliji potrebno da napravi predmet koji će krasiti lepota koliko i korisnost, mašina će sa nepogrešivom preciznošću i monotonijom otisnuti hiljadu takvih predmeta; nju hrane ogromne pokretne trake koje izgledaju kao životno vrelo ovog postrojenog društva stereotipnim duhovima, koji kao ukleti zatvorenici leže u sumornim senkama tela, privezani za beskrajni točak rada, spavanja i zabave". (*Pokret komune*, 1970/3)

„Stereotipni duhovi” — to je fraza koja odaje; upotrebljena je i na drugom mestu da označi osrednjost, „masovnu civilizaciju” kao nešto što je „u osnovi diktatura”, ismevanje mase i „jednoličnu stagnaciju bezbednog i sjajnog blata sadašnjice.” Prospekt proletarijata isto toliko užasava koliko i prospekt kapitala. Ne govori se, naravno, jezikom klase. Analizira se u ravni pojedinca, mase pojedinaca, ali ipak samo pojedinaca: „Šta ima život da ponudi milionima ovih bića koja obezbeđuju glavni deo proizvodnog rada na kojem počiva monolitnost? Prosečni čovek prosečne inteligencije i sa prosečnim roditeljima slabo biva ohrabrivan i podstican da teži višim stvarima. On polazi u školu u bezdušnom industrijskom gradu, i revnosno se bori za obrazovanje koje mu je dostupno, samo da bi otkrio da mu njegove prosečne sposobnosti dopuštaju samo prosečne prilike, i prema tome, samo polovinu prosečne plate. On je osuđen na život u siromaštvu, ili na beskrajn prevremeni rad, ili na oboje, čime podriva svoje snage i fizički i kulturno. On obično ima da izdržava ženu i dvoje dece, a sve što može da im ponudi jeste održavanje glava iznad vode u istoj beskrajnoj kolotečini; ne može da im ponudi velike sume novca; neće dobiti ni na sportskoj prognozi; ne može da im pruži ništa što bi na neki način bilo spektakularno u ovom nasleđenom rasporedu. Može samo da prizna svojoj deci da su rođeni da izgube u suludoj trci pacova. Njegovo slobodno vreme određeno je nedostatkom poriva, nedostatkom obrazovanja. Okreće se piću... puši... ono što mu je preostalo od života posvećuje nemom obožavanju ekrana idiota, dok mu misli ne postanu misli lažnog boga i miliona njegovih poklonika; konačno, obuzet ludačkom mahnitošću, seda u

svoja kola i vozi ih u nezajažljivoj pomami ka horizontu — ma kom horizontu — kako bi pobjegao od monotone žabokrečine koja mu je do-suđena u času rođenja.” (Pokret komune, 1970/4)

Zadatak nije onda suočavanje, već bekstvo („Stvarno, što ne bismo pobjegli?”), ali ne usamljeno bekstvo. Članovi pokreta komune polaze od čisto zanatske, nadrealističke, ili larpurlartističke verzije malograđanskog odbacivanja društvenog života. Njihovo bekstvo je bekstvo *prosečnih* malograđana. Pošto im nedostaje siguran zanat ili druga „idealna” vičnost čijom tehničkom kultivacijom mogu biti poreknute realnosti sveta, oni sebe otkrivaju prosto kao pojedince — „niko nas ne ceni osim naše male porodice” — pri čemu jedino sebe mogu da dobiju ili izgube. I na taj način se i bune — kao jedinke: „Izolovanost je verovatno naše najveće breme... jedni drugima smo najveća dobit: udružimo se.” Cilj njihovog pokreta nije stvaranje divne umetnosti, već divnih ljudi. A pošto se ljudi stvaraju na taj način što ih drugi cene, to postaje, na svoj asocijalan način, socijalni pokret.

Ovo je paradoks: društvo guši ličnost; ona se, pak, može realizovati samo u društvu. Jedino poznato društvo čudovišna je nepravda; mora se stvoriti novo društvo, ali jedino što se o njemu može reći jeste to da ono ne bi trebalo da bude društvo — to jest, ne onakvo društvo za kakvo se zna. Najviše što se može reći jeste da će ono biti suprotnost postojećeg društva; „moramo da stvorimo potkulturu u kojoj smo mi, devijanti, normalni.” Ljubav, sloboda, ravnopravnost, samoizražavanje, ili za manje ambiciozne — drugarstvo, uzajamno pomaganje, udobnost treba da budu osvojeni; sve ovo sa zapanjujućim nedostatkom svesti o tome na koji način svaka od ovih vrednosti mora, da bi se realizovala, da bude utisnuta u specifične društvene odnose (različite od okupljanja duhovno srodnih pojedinaca). Članovi pokreta komuna obično priznaju dve vrste problema koje moraju prevazići ako hoće da njihovi ideali budu ostvareni: „emotivni i mentalni problemi” i „problemi puke izvodljivosti”. U prvom slučaju radi se o načinu na koji se doživljavaju veze unutar komuna pošto su odbačeni specifični društveni odnosi. Drugo se pre svega tiče odnosa komuna sa spoljašnjim svetom. Naše istraživanje komuna pokazalo je da je priličan broj komuna zaista pronašao puteve rešavanja ovih problema, takve da su bar njih same zadovoljili, i pored fantastične prirode komunalizma kao projekta. Ono što se, naravno, događa jeste da društvena struktura biva ponovo uvedena na mala vrata u komunu, često u formi religije. Tada se javlja pitanje: da li je onaj ko sam sebi skuje lance slobodan, ili rob?

Moramo pažljivije razmotriti ove probleme i njihova rešenja. Ali pre toga valja ponovo istaći da je moguće, unutar određenih granica, stvaranje komuna kao odbacivanje društvenih odnosa. Tako unutar komuna može biti poništena sistematična polna podela, jer se radi o jednom izvedenom tipu podele. Kada se jednom raskrsti sa uključivanjem ličnosti u privredu zasnovanom na odnosu rad — plata, tada nije ni neophodna ni plauzibilna neravnopravnost polova na planu ličnih odnosa. Komune mogu tokom dužih vremenskih perioda sasvim ubedljivo tvrditi da su za njih čak i najnužnije varijacije pojedinaca — muškarac, žena, odrastao čovek, dete — beznačajne kao osnovi različitog tretmana. Kada te razlike postanu značajne, kada žena otkrije da se prema njoj u krajnjoj liniji postupa „kao prema ženi“, promašaj će biti objašnjen ili kao posledica „emocionalnog ili mentalnog problema“, ili kao isprečavanje neke neizbežne praktične teškoće. Moramo pogledati šta ovo znači.

Pored pojma udruživanja i savladavanja emotivnih, mentalnih i praktičnih teškoća, ideologija komuna ne nudi koherentno ili detaljno izlaganje na planu društvene strukture o tome kako valja transcendirati ona svojstva šireg sveta koja dovode do samoporicanja. Zato nam ostaje jedino da razmotrimo šta se zbiva u praksi kada se pokuša udruživanje.⁹⁾

Praktične teškoće

Neki problemi bivaju rešeni na samom početku procesom samoodabiranja. Srednja škola i univerzitetsko školovanje (barem započeto, ako ne i završeno) čine obrazovno iskustvo većine članova komune. Oni odabiraju ona polja rada u kojima se održava neposredan odnos između proizvođača i proizvoda ukorenjen u ličnoj tehnici; najbolja je poezija, prihvatljiva je arhitektura, a u najgorem slučaju i podučavanje. Među članovima komune ima najviše nastavnika osnovnih ili srednjih škola. Svi žele preokret u pravcu još neposrednije ekspresivnih vidova rada, onih koje potrebe kapitalizma još nisu iskvarile. Kada je reč o ljudima koji imaju tu vrstu zaleđa i takve namere, poželjno je, a u izvesnom smislu i moguće, značajno umanjiti barem upadljivo učestvovanje većine komuna u privredi koja ih okružuje.

Finansijska baza mnogih komuna jeste nešto što samo mali broj članova pokreta komune želi da istražuje. Značajan broj komuna pokrenut je

⁹⁾ Moramo, u svakom slučaju, da priznamo ogromnu raznovrsnost prakse i iskustva sa kojima smo se sreli u postojećim komunama. Naš prikaz verovatno ne važi do detalja ni za jednu komunu. Pa ipak, zadovoljni smo time što on kao model, dobijen apstrahovanjem iz naših opažanja, verno utvrđuje logiku odnosa u većini komuna.

zahvaljujući nasleđenom novcu ili velikim poklonima; događalo se da časna, srednjeklasna priroda zanimanja članova komune navede „prijateljski raspoloženog bankara“ da im da neophodne pozajmice. Ma kako bili uređeni odnosi vlasništva u već postojećoj komuni, zbunjujuće veliki broj stabilnijih komuna, među onima koje smo pronašli, nastao je na osnovi uspešnih privatnih transakcija unutar kapitalističkog tržišta. Materijalni uslovi su dovoljno jasno nagovešteni u nekim odeljcima manifesta iz 1970: „Osnivanje komune u seoskoj sredini može biti sasvim jevtino... mislimo da je 30.000 funti prosečna cifra s kojom treba računati ako se hoće dobar početak”. (Pokret komune, 1970/12) To bi značilo da je danas potrebno 60.000 funti — što nije baš svačija ideja o sasvim jevtinom. Prikupljanje ovakve sume je, naravno, nešto više od problema puke izvodljivosti. U svakom slučaju, oni koji to mogu da učine verovatno su u stanju da tretiraju društvene odnose na ličnom planu kao promenljive po volji.

Priroda ostalih odnosa između komuna i privrede koja ih okružuje takođe je zbunjujuća, sasvim po strani od pitanja o tome odakle je došao početni kapital. Prozirnost koja se podrazumeva u slici ekonomskog života komuna ne može da se održi pred upornim pogledom. U odsustvu mogućnosti da se insistira na ovladavanju veštinama koje su uistinu ezoterične, i da se takve veštine upražnjavaju, slika zanatskog rada postaje neobično neubedljiva: „...Komuna ima ciljeve uobičajene za komunu. Želimo da pravimo grnčariju, postere, odeću, tepihe, torbe, ogrlice, itd., da uzgajamo hranu za sebe, da postanemo porodica, umetnička laboratorija, restoran zdrave ishrane, narodni klub i seosko pribežište. Mi smo srećna družina umetnika, farmera, itd, koji vole jednostavan život, mir, tišinu, razmišljanje.” (Pokret komune, 1970/20) U toku prvih nekoliko nedelja pravljenje sveća zaista može izgledati kao neotuđeni rad. Ali teško je odbraniti se od realnih odnosa sa širom privredom koje zahteva ova vrsta zanatskog rada, i to na duže vreme. Kada čovek u stvari živi od pravljenja tričarija za turiste, onda govor o intrinzičnoj vrednosti zanatskog proizvoda biva beznadežno izmešan sa najbestidnijim oblicima robnog fetiša. Članovi pokreta komune često su primorani da priznaju protivrečnosti koje se nalaze u korenu njihovog specifičnog bekstva od tržišta, i često to čine sa brutalnom otvorenošću. Ono što im preostaje je ili bavljenje poljoprivredom takvo da obezbeđuje preživljavanje — što opet zahteva organizovanu i sistematsku podelu rada, to jest strukturirane društvene odnose, — za šta su sposobne samo one komune koje su prihvatile disciplinu neke religije ili uspele da privuku vešte farmere — ili povratak profesionalnom radu, makar u samo jednom delu vremena, odnosno

neredovni poslovi u okolnostima koje diktiraju ljude izvan komune. U oba slučaja postoje prilično očigledne granice komuna kao anti-strukturalnih projekata. Naravno, ima izuzetaka. Poljo-privredni proizvodi i oni koji se prodaju u prodavnicama zdrave hrane mogu se pokazati kao uspešno rešenje (ako je dat dovoljan početni kapital) sve dok traje pomodno interesovanje mediokritetske mase za zdravu ishranu.

Što se tiče materijalnih uslova egzistencije, komune su uspele da postignu samo ograničenu i delimičnu slobodu. Ali sve dok traje prodaja grnčarije i pojaseva može se unutar tog polja slobode u dovoljnoj meri održavati iluzija o tome da su ukinuti ekonomski odnosi. U tom smislu, svakako, treba okarakterisati argument koji je iznela S. Roubotam o okolnostima u čijoj je vlasti oslobođenje žene: „Žena je u kući” piše ona „na taj način žrtva muškarčevog radnog položaja, a takođe i sopstvenog otuđenja. Na ovo mogu radikalno uticati samo značajne strukturne promene. Valjalo bi menjati proizvodne odnose među ljudima, učiniti da žena bude plaćena neposredno od strane zajednice, i preoblikovati društvenu podelu rada”. (Roubotam, 1972/11).

Ovde se potcenjuje moć našeg društva da podrži male, izdvojene oblasti života unutar kojih se otuđenje dobrovoljno redefiniše kao sloboda — unutar kojih je ekonomska povezanost, premda ne sasvim ukinuta, ipak dovoljno oslabljena da bi se ljudi u svom ličnom životu ponašali kao da se odigrala značajna strukturna promena.

I pored visokog stepena javne kontrole nad zemljištem i zgradama, i tolerancije kakva postoji u ovoj zemlji, komune, a posebno Pokret komune, sporo nalaze puteve da ostvare projekte koji se tiču zajedničkog vlasništva (ma kako malog) i zajedničkog boravišta; projekte koji bi omogućili i muškarcu i ženi da se povuku sa tržišta rada, ako ne i sa tržišta roba, dovoljno daleko da mogu živeti kao jednaki, ako tako odaberu. Ako se članovi biraju na odgovarajući način, otuđenost čovekovog radnog položaja može se znatno olakšati, ili barem učiniti manje izraženom. Slično tome, nasledeno tipiziranje porodičnih odnosa može se znatno razlabaviti, tako da žena bar ne mora da doživljava „sopstveno otuđenje”. To svakako može podrazumevati dobar deo zabašurivanja ekonomskih činjenica, ali i ovde želimo da naglasimo da se to može postići dobrom voljom. Izveštaj iz jedne od nekoliko po našem mišljenju uspešnih komuna pokazuje na koji način: „Novac je uložilo pet ljudi. Troje su dobili nasledstvo, a drugo dvoje su uštedeli naporno radeći i skromno živeći. Jedan deo našeg kapitala čini pozajmica na deset godina. Cela stvar je uređena kao akcionarsko društvo, pošto je to u osnovi jedna gotova demokratska struktura, u

kojoj svi članovi zajednice učestvuju. Težili smo da izbegnemo princip vlasništva, ali kako još nismo smislili sve detalje sporazuma, ljudi koji su uložili novac tehnički su još njegovi vlasnici”.

„Nevolja je u tome što nije lako imati mesto koje nije nečiji posed sve dok se oni koji su ga kupili u stvari lišavaju svoga novca i ustupaju ga udruženju. Njima će možda taj novac ponovo zatrebati, pogotovo kada je reč o osobama koje su uložile celokupnu ušteđevinu, a nemaju nikakvih značajnih primanja. Zato smo odlučili da prihvatimo rizik da mesto može biti prodato ako neki ljudi ne budu zadovoljni, ili ne mogu da ostvare svoje planove zbog okolnosti koje su izvan njihove kontrole. Mnogima od nas je bilo potrebno dosta vremena da razumeju složenost ovog položaja i njegove implikacije.” (Eno, 1972a/4).

Posmatrati kako ova pojedinačna grupa krči svoj put kroz ovu pojedinačnu teškoću znači biti više nego napola ubeđen da se bar neki od praktičnih problema komuna mogu i rešiti u *praksi*: „mi stvaramo sopstvene probleme kakvih drugi ljudi ni u snu nemaju; ipak, to je naš način da uživamo u životu, i takvi volimo da budemo”.

Ovde se, međutim, javlja nova praktična teškoća. Malobrojni muškarci i žene su osposobljeni za ravnopravan život u domaćinstvu; nedostaje im tehnička veština da proizvedu strukturalne promene *unutar* domaćinske grupe. S ovim pitanjem se stalno susrećemo u izveštajima o komunama koje su se raspale. Iskustvo komuna koje su se održale neko vreme obično govori o neprestanom odabiranju i preodabiranju pojedinaca sve dok se ne pronađe odgovarajuća mešavina talenata sposobna da preživi — talenata za kuvanje i čišćenje koliko i za podučavanje i ljubav. To je tema koja se stalno provlači u člancima objavljenim u *Komunama*; nju je posebno naglasio jedan sekretar Pokreta komune kada je rezimirao svoju prvu godinu provedenu u kancelariji: „Ako vas nekad bude zanimalo da se pridružite komuni ili je osnujete, predložio bih vam da se u međuvremenu što više izveštite u stvarima kao što su električne instalacije, vrtlarstvo, gajenje životinja, vožnja, šivenje, kuvanje, čišćenje, zidarstvo i stolarija.” (Eno, 1970b/20) To što zadaci u domaćinstvu ne treba da budu vezani za određene tipove ljudi ne znači da će se odnositi u domaćinstvu osloboditi od podele rada na spoljašnji i unutrašnji i od potpune dominacije spoljašnjih radnih odnosa: pored toga moraju se raspršiti domaćinske veštine i verovanje u njihovu intrinzičnu vrednost (za ličnost). Pokazuje se da je ključna teškoća u ovom pogledu raspršivanje brige o deci. Ovde „praktične” teškoće počinju da se pretapaju u „emotivne” i „mentalne” teškoće.

Na taj način, sve dok je sistematična rekonstrukcija odnosa u domaćinstvu zakočena praktičnim problemima, komune nastoje da reše ove probleme delimičnim prilaženjem „plastičnom društvu” ili oslanjanjem na njegove resurse koji su dovoljni da im obezbede ekonomski opstanak bez naturanja konvencionalne podele uloga u domaćinstvu. Ova osetljiva ravnoteža može se uspostaviti na profesionalnim marginama industrijske privrede, ali samo po cenu delimičnog uključivanja u „potrošačko društvo” na koju mnogi članovi pokreta komune nerado pristaju. Komune se u ovom pogledu malo razlikuju od tek venčanih parova iz istih društvenih krugova iz kojih se velikim delom regrutuju članovi komuna. Uživajući najveći dostupan prihod i najmanje moguće odgovornosti, oni mogu u velikoj meri da uredi sebi život kako im pogoduje. Ali, kao što većina žena u takvim situacijama vrlo dobro zna, njihova relativna sloboda i ravnopravnost kupljene su po cenu toga da one nisu „prave žene”, to jest da nemaju dece. Zadobijajući slobodu one proklamuju svoju neslobodu. Sloboda komuna da preurede odnose u domaćinstvu podjednako je uslovljena odbacivanjem drugih vrsta odnosa, odbacivanjem koje je u krajnjoj liniji neizvesno (vlasnik uvek može da proda komunu ako mu više ne odgovara; pre ili posle, fabrike će proizvoditi jevtinije, bolje sveće) i u stvarnosti nedostupno većini ljudi.

„Komunalni tip odnosa je, prema uobičajenom tumačenju njegovog subjektivnog značenja, najradikalnija antiteza konflikta. Ne treba, međutim, dopustiti da ovo pomrači činjenicu da je *potlačivanje* svih vrsta vrlo uobičajena stvar čak i u najintimnijim komunalnim odnosima.” (Veber, 1947/137)

Interpretacija: komune kao fantazija

Odlučili smo da posmatramo pokret komune kao jednu vrstu sitnoburžoaskog protesta. U savremenoj Britaniji postoje sasvim jaki razlozi da se pripadnici te klase bune na ovaj način. Nije reč toliko o promeni tradicionalno lošeg položaja sitne buržoazije — premda je naravno, taj položaj postao prozirniji usled neprestanog smanjivanja razlika u statusu i prihodima između srednje i radničke klase, a i opao je ugled mnogim tradicionalnim zanatskim i sličnim zanimanjima. Verovanje u poseban status ovih zanimanja postalo je još iluzornije kada se suočilo sa nesposobnošću kapitalizma da održi posebne prihode za one koji se njima bave. Ni tradicionalna ideologija ove klase nije pretrpela značajne izmene. Na primer, njihova kritika privrede čije su žrtve oni sami još uvek ne seže iznad poimanja kapitalizma kao načina života; pitanje emancipacije ostaje u suštini pitanje emancipacije

pojedina, to jest emancipacije od društvenih odnosa, a ne *kroz* njih. Ovde nalazimo sitnu novinu koja je, izgleda, povezana sa popularizacijom nekih vrsta antropoloških i psiholoških dela, u kojima se nastajanje lične autonomije sagledava kao zadatak čije rešenje može biti uspostavljanje ličnih intimnih odnosa. Ali i ovde se ispostavlja da je predmet interesovanja pojedinac a ne odnosi.

Unutar ovog prilično čvrstog strukturalnog i ideološkog sklopa dogodile su se ipak i neke nove stvari. Da navedemo prvo to da su burna iskustva prethodne decenije, od Idnovog pada do Niksonovog uspona, iscrpla i diskreditovala, ili što je možda još značajnije blokirala konvencionalne kanale sitnoburžoaskog političkog protesta kakvi su ranije postojali. Posle nekoliko godina prividne slobode, politiku su ponovo zarobili Kapital i Rad i zatvorili je u niz odnosa iz kojih je isključena sitna buržoazija. To što je Laburistička stranka progutala CND bio je naročito gorak simbolički momenat za mnoge starije ljude koje smo sreli u toku istraživanja.

U isto vreme, smanjivanje funkcionalne relativnosti nuklearne porodice kao komponente kapitalizma omogućilo je šampionima individualizma da povedu relativno uspešan rat protiv tradicionalnih porodičnih struktura. („Možda se lanac kapitalizma prekida na najslabijoj karici?”) Tako je povlačenju od politike usledila brza obnova problema individualne slobode kao problema porodice. A u ovoj borbi, kao što smo nadamo se pokazali, bile su moguće ograničene pobjede; porodicu, za razliku od države, nisu podržavale druge snage. Svet porodice izgledao je kao jedini svet koji sitna buržoazija, duboko predana individualizmu i tako primorana da se kloni širih akcija solidarnosti, može na kraju da savlada. Ako ništa drugo, ona može realno da pobjegne od *svojih* ograničenja, ma kako beznadežna bila pred istorijskim kretanjima.

Prema Pulancasu, sitnoburžoaska klasa se sastoji od dve oštro odeljene ekonomske grupe koje ipak čine ideološko i političko jedinstvo. Postoji tradicionalna grupa zaposlena u maloj privredi, trgovini i zanatstvu; njena brojnost i njen status stalno opadaju; tu je još i moderna grupa koju su izbacile unutrašnje tehnološke revolucije kapitalizma, i koju sada najpre možemo naći u industriji komunikacije, obrazovnom sistemu i kulturnim institucijama („ideološkom aparatu” kako bi rekao Pulancas); ova grupa se nalazi u izuzetno neudobnom položaju, jer je, s jedne strane, neprekidno suočena sa zastarevanjem, opadanjem statusa i prihoda, a s druge strane je neprekidno smenjuju njeni novi ekvivalenti. U pokretu komune primećujemo dvostruko bekstvo sitne buržoazije: prvo,

bekstvo od profesija u modernom sektoru klase, praćeno manje-više ozbiljnim pokušajima da se živi u tradicionalnom sektoru; drugo, bekstvo od, po pretpostavci, „moderne“ nuklearne porodične formacije u proširenu porodičnu formaciju koja se smatra „tradicionalnom“ (ili u nekim slučajevima eksplicitno, u pleme). Da li je neprikladno nazvati reakcionarnom simboliku ovakvog pokreta? Da li uobražavamo kada u insistiranju pokreta komune na tiraniji stvari nad ljudima, u naporima da oslobode ljude iz sveta stvari, vidimo krizu društvene grupe čije su najviše vrednosti unižene otkrićem da je njeno životno delo za druge samo roba?

Mi tvrdimo da je operacija spasavanja samo *prividno* uspešna. Nju je zapravo potkopao idealizam koji je doveo do izbora komune kao najboljeg rešenja. Nadamo se da smo ovo već ilustrativno dokazali. Sada bismo želeli da se približimo istom zaključku preko eksplicitne rasprave o iskustvima žena u komunama, i to u kontekstu nekih argumenata koji su ponikli u Pokretu za oslobođenje žene (Women's Liberation Movement). Najkorisniji pojam koji je lansiran u novijim diskusijama o položaju žene jeste, po našem mišljenju, pojam „društvene sekundarnosti“, koji je iznela Rubotam (1972). Ova ideja je vredna zato što ukazuje u kom stepenu je neravnopravnost čije su žrtve žene posredovana, između ostalog, ličnim odnosima; dakle, ne proističe neposredno iz ekonomskog ili političkog ugnjetavanja. Time se usmerava pažnja na praksu društvenih odnosa muškaraca i žena; na konstruisanu činjeničnost sveta žene. Ovde se pokreće dirkemovsko pitanje — u kom stepenu sami sebe ograničavamo i koliko se, prema tome, možemo nadati da ćemo se i osloboditi sopstvenim delovanjem: „čudno obeležje društvenog ograničenja jeste činjenica da ga ne treba pripisati strogosti nekih molekularnih uređenja, već ugledu koji zaodeva neke njegove reprezentacije“. (Dirkem, 1938: Predgovor)

Frimenova (1972) ukazuje na nekoliko načina na koje se posreduje sekundarnost žene; ili, u njenoj terminologiji, na „središnje pojmove seksističke misli“. Prvo, „muškarci obavljaju značajan posao u svetu, a ono što je značajno jeste posao koji obavljaju muškarci“; drugo „žene postoje da bi muškarcu pružile zadovoljstvo i pomoć“; i treće, „identitet žene je definisan njenim odnosom prema muškarcu, a njena društvena vrednost vrednošću muškarca sa kojim živi“. U svakom od ovih aspekata žena vidi svet kroz jedan kraj muškog teleskopa, a sama je viđena, na odgovarajući način umanjena, kroz njegov drugi kraj. Može se misliti, u svakom slučaju, da bi položaj žene u komuni bio drastično izmenjen u svakom od ovih as-

pekata. Da počnemo od toga što u načelu kuća postaje primarnom pozornicom vrednosti i delovanja kako za ženu, tako i za muškarca. „Ono što je značajno” namerno se ne određuje kao ono što se radi van kuće, već u njoj i za nju. I ovde se među društvenim odnosima čije odbacivanje komuna zahteva naročito ističu oni koji podrazumevaju eksplicitno priznavanje strukturalnih razlika između muškaraca i žena. Cilj komune je reformulisanje drugog stava Frimenove na sledeći način: „*ljudi* postoje da bi jedni drugima pružili pomoć i zadovoljstvo”. Premda se mali broj komuna svesno bavi oslobođenjem žene kao ciljem, ta nezainteresovanost može se objasniti time što se jednakost muškaraca i žena prosto podrazumeva. Slično tome, njihovo obavezivanje na otvorenost odnosa, na slobodu muškaraca i žena da stupaju u odnose i raskidaju ih kako im drago, neposredno je povezano s odbacivanjem ideje o tome da je jedan od partnera u odnosu „definisan” samim odnosom.

Ma kakve bile razlike između teorije i prakse komuna, jasno je da one podrazumevaju nešto više od prostog presađivanja bračne porodice u kolektivnu sredinu. U stepenu u kojem je bračna porodica temelj eksploatacije žena, trebalo bi da komune ponude barem ozbiljnu mogućnost promene — čak i uz priznavanje činjenice da su mesto i položaj bračnih i kvazi-bračnih jedinica neki od glavnih izvora problema u komunama. Ako se, dakle, oseća da je seksualnost žene otekljvena u bračnoj porodici, od komuna bi se moglo očekivati da stvore sredinu u kojoj žene mogu da uvode novine u društvene odnose — bar da podignu veo sa sekundarnosti i da pod jednakim uslovima dele otuđenje sa muškarcima. A ipak je sasvim očigledno da to obično nije slučaj. Svaki pokušaj žena u komuni da se potvrde kao žene verovatnije će se završiti odlaskom muškaraca nego nečim drugim. Muškarci u komunama dopuštaju da porodični odnosi za njih postanu značajniji, ali u kontekstu kojim i dalje dominiraju efektivne — makar i samo potencijalne — nejednakosti kada su u pitanju slobode i ekonomska kompetencija „na polju”. Tako se redovno zbiva da žene u komunama naveliko nastavljaju sa svim onim što ženstvenost, materinstvo i slično obično označavaju, gledajući da olakšaju teret svojih uloga suštinski pasivnom ženskom saradnjom; na primer, majke se smenjuju na poslu hranjenja dece. U većini komuna može se videti nešto nalik na zaveru čiji je cilj da se poveća vrednost i smisaonost konvencionalnih ženskih uloga; to se čini na osnovu više-manje razrađenih simboličkih ustupaka muškaraca kada je u pitanju kućni rad. Ipak je izvesno da će „ženski posao” na kraju obavljati žene. Razumevanje pravog stanja

stvari — a da se do takvog razumevanja dođe dovoljno je čuti kako muškarci u komuni uzgred govore o potrebi da se „nađe još pilića“ — verovatno inhibira mnoge žene da šćepaju bar one mrvice slobode koje položaj u komuni doista nudi. Izgleda da je koren problema to što su elementarne strukture nuklearne porodice neravnomerno preseljene u komunu. Od tri karike koje podrazumeva elementarna porodična jedinica — muž-žena, otac-dete, majka-dete — prve dve su često ozbiljno otvorene u komunama, ali treća jedva da je i dotaknuta. Briga o deci ostaje ženska uloga koja zahteva potpunu predanost. Predstava o odnosima u komuni kao promišljenim odnosima, koji se održavaju samo pod uslovom da obema stranama odgovaraju, ruši se kada se suoči sa pitanjem podizanja dece.

Izgleda da postoje dva osnovna razloga za opšti neuspeh žena da ugrabe čak i ograničene prilike za oslobođenje kakve im pruža komuna. Prvo, cilj komuna da stvore situacije u kojima će ljudi moći da budu „oni sami“ u praksi se može eksploatisati; to uglavnom (mada ne isključivo) čine muškarci u svoju korist. Ako se uzme u obzir da se bitni momenti odnosa muškaraca i žena nisu baš tako mnogo promenili, mnoge vrste „emotivnih problema“ mogu se sistematski ublažavati pomoću vrednosti koje je istakla komuna. U stvari, muškarac može da eksploatiše ženu sa mirnijom savešću kada je ona postavljena kao njemu ravnopravna, a bez snage prave ravnopravnosti da samu sebe brani, i kada on može da smatra da žena, uprkos emotivnim opustošenjima, „baš tako želi“. Ženstvenost je bila, na kraju krajeva, barem kakva-takva zaštita od ove vrste ponašanja. Ima ironije u tome da prva posledica odbacivanja ženstvenosti u ličnim odnosima jeste izgleda to da je slabiji pol postao još slabiji. I pored toga što muškarci u komunama daju svoj doprinos kućnim poslovima, a taj nije baš uvek veliki, žena, a posebno žena sa detetom, nije znatnije oslobođena zavisnosti time što su se članovi komune obavezali na ravnopravnost u muško-ženskim odnosima. Njenu sekundarnost može suviše lako ponovo uspostaviti neki muškarac.

Drugi razlog je u neposrednoj vezi s ogromnim pritiskom spolja koji se i dalje vrši na decu: ona treba da imaju „normalne“ roditelje, i da znaju ko su im otac i majka. Ovaj pritisak je, svakako, naročito jak ako deca pohađaju školu. Zbog toga je muškarac u stanju da potvrdi svoju slobodu u komuni, sa pritiscima će i u ovom slučaju morati da se nosi majka, popuštajući zahtevu za zadovoljenjem društvene uloge. Ona se sreće sa spoljašnjim društvom na pola puta prihvatajući tako tradicionalni status, što za-

uzvrat daje detetu čvrstu tačku koja je od suštinskog značaja za njegovo blagostanje i samopoštovanje u belom svetu. I ovde se nazire element fantazije u povlačenju članova komune od društvenih odnosa. Osnovni problem se, naravno, ne razlikuje mnogo od onoga koji su Mičel i drugi pripisali običnoj porodici: „Verovanje da porodica predstavlja dobro utvrđeno ostrvo intimnosti i sigurnosti u rasparčanom i haotičnom svetu počiva na apsurdnoj pretpostavci da porodica može da bude izolovana od društva, i da njeni unutrašnji odnosi neće, na sebi svojstven način, reprodukovati spoljašnje odnose koji vladaju u društvu.” (Mičel, 1971) U ovom kontekstu moramo primetiti jedno neobično obeležje komune: dok se mnogi članovi od sveg srca slažu sa ovim komentaram kada se on odnosi na porodicu, uglavnom ne vide da se sa istom ubedljivošću može primeniti na komune.

Komune, dakle, predstavljaju rekonstituisanje porodičnog života na temelju marginalnog razlabljivanja fakticiteta koji je progutao običnu porodicu. Ono što se zbiva kada se ukinu ograničenja koja su zakonski nametnuta monogamijom i podela uloga na rad za platu i rad u kući, nije stvaranje alternativnog sistema ličnih odnosa, već stvaranje ravni u kojoj se postavljaju dublje prepreke ravnopravnosti muškaraca i žena u ovom društvu. Voluntarizam i zavetovanje na samorealizaciju pokazuju se kao putevi još većeg zaoštavanja ovih prepreka, a nikako kao putevi njihovog prevazilaženja. Ono što obično tišti žene u komuni, koliko smo mi uspeli da vidimo, i dalje je pitanje: „šta ću ako me napusti?” Komuna je našla načina da ženu poštedi od najgorih i najbolnijih raspleta kojima njen loš položaj može voditi; ona nije pronašla uređenje koje garantuje ženi da takav položaj neće doživljavati.

Pogovor

Druge studije o komunama bile su pretežno optimističke; naša je očigledno skeptična, ako ne i otvoreno mrzovoljna. Mi ipak podozrevamo da ove razlike nisu toliko posledica razlika u metodama ili pretpostavkama između nas i drugih autora, već prosto toga što je nas zanimalo jedan aspekt odnosa u komuni koji su prethodne studije uglavnom zapostavljale. Čovek se može interesovati za komune kao za laboratorije u kojima se istražuju osnovna načela društvene solidarnosti (Kenter, 1972), ili kao za specifičan izraz problema identiteta koji nastaje kao posledica postojeće društvene organizacije generacija (Spek, 1972), ili iz mnogih drugih uglova posmatranja. Verovatno će čovek doći do zaključka koji se nama nametnuo samo ako posmatra komune kao „alternativne porodice”.

Izvorna verzija ovog članka završena je pre objavljivanja izvrsne studije Endrju Rigbija o britanskim komunama (Rigbi, 1974). Mi smo donekle išli po njegovom tragu kada je reč o istraživanju koje smo vršili na licu mesta, u samim komunama; posetili smo mnoge komune koje je i on posetio, i mnogi isti ljudi rekli su nam mnoge iste stvari. Pa ipak izgleda da se naša tumačenja u velikoj meri razlikuju. Tamo gde je Rigbi sklon humanističkom raspoloženju i pun nade za komune, gde vidi u njima značajne revolucionarne potencijale, naše gledište je znatno skeptičnije; mi smo pre bili skloni da ih vidimo kao alternativne *nerealnosti*. U ovom pogledu, posebnu pažnju zaslužuje činjenica da se Rigbi ne bavi ni neposredno ni opširno pitanjem odnosa polova u komuni. Štaviše, ono što on u stvari kaže o takvim odnosima je u neskladu sa njegovom opštom interpretacijom komuna, a veoma se približava, doduše implicitno, našoj. Tako je veći deo njegovog poglavlja „Komuna kao nuklearna porodica” posvećen razmatranju onoga što smo mi nazvali „praktičnim teškoćama” komuna, ali u vrlo kratkom pasusu o „odnosima polova” on primećuje da se „teško može sumnjati u to da oni mogu biti, i da jesu, značajno polje konflikta”. On dalje navodi iskustvo jedne Amerikanke: „Govora o ljubavi ima na pretek, ali to ne menja kvalitet odnosa. Dvonožac, kao i njegova neposredna prirodna dopuna, ostaje ipak grabljivac”. (Rigbi, 1974/285) Šta će čovek videti u komunama zavisi možda od toga šta traži. Odnos polova je za Rigbija bio od uzgrednog, a za nas od centralnog interesa. Kada je ovaj odnos u pitanju, komune u savremenoj Britaniji ne mogu lako da se distanciraju od pritiska šire moralne ekonomije. Zbog toga i sami ovi odnosi ostaju polje potlačivanja.

(Prevela s engleskog SLAVICA MILETIĆ)

BIZNIS I SEKS*

Umjesto da bude katalizator radikalne socijalne promjene, seksualna revolucija služi kao katalizator biznisa, otvarajući novi prostor — čitavo novo područje za ekonomsku eksploataciju.

Kroz trgovinu i nauku briše se drevni antagonizam između libida i socijalnog establišmenta: establišment apsorpira svog neprijatelja. Seksualne fantazije su postale roba.

Što je seksualnost oslobođenija a ljudi zadovoljniji u zadovoljavanju svojih seksualnih potreba, više ih tržište može eksploatirati, zbog profita. Nema boljih trgovaca u seksu biznisu od pristalica seksualne slobode.

Prizor čovjekove pokornosti superegu u patrijarhalnim društvima prolazi kroz novu i neočekivanu transformaciju. Dok je Marksa prvenstveno zanimalo pretvaranje čovjekovih materijalnih proizvoda u robu, danas smo suočeni s transformacijom čovjekovih emocija i seksualnosti u robu. Kad se seksualnost više javno ne potiskuje, tada ona može postati roba koja se otvoreno kupuje i prodaje.

Sva predašnja historija se bavila nepodudarnošću između čovjekovih potreba za materijalnim dobrima i mogućnošću da ih nabavi: to je bila historija oskudice. Kada je ljudskim životima rukovodila borba za stjecanje materijalnih dobara neophodnih za život, njihovo pribavljanje

*) George Frankl, *The Failure of the Sexual Revolution*, (New English Library, London, 1975).

GEORGE FRANKL je rođen u Beču 1921, u doba kada se na ruševinama Habzburške monarhije pokušava oformiti novo društvo. Poslije studija psihologije, njegovo se interesovanje usmjerava u pravcu psihoanalize i neurologije, pod očitim utjecajem Vilhelma Rajha, u prvom redu njegove knjige *Masovna psihologija fašizma*. Istražuje veze između društva i seksualnosti te klasnu hijerarhiju i njenu represivnu ulogu u životu nižih klasa. Smatra da je prava seksualna sloboda nemoguća dok god je društvo klasno. Poslije nacističke invazije Austrije emigrira u Ameriku a zatim Kanadu, gdje nastavlja s radom. Predavao je psihoanalizu i filozofiju, uređivao jedan časopis za psihologiju, a danas radi kao psihoterapeut u Londonu.

U knjizi *The Failure of the Sexual Revolution* bavi se problemima psihoanalize ajenacije, biznisa i seksa, publikacija za žene, pornografijom, oslobođenjem žena i perspektivama seksualne revolucije.

je bio zadatak establišmenta koji posjeduje sredstva za proizvodnju i sirovine. Dok god ljudi budu prodavali svoj rad, oni će primati naknadu iz akumuliranih proizvoda koje drži imovinsko-posjednički establišment. Dok establišment posjeduje sva dobra koja mase žele, može ih ubijediti da teško rade da bi privredili dio društvenog bogatstva. Establišment je morao voditi računa o tome da radnička klasa ne bude previše zadovoljna jer bi to poduprlo lijenost, ali u isto vrijeme da ne bude nezadovoljna jer bi je to navelo da izgubi vjeru u svoje gospodare, stvarajući društveni nemir.

Trgovački i industrijski establišment morao je unaprijediti vrlinu štedljivosti, pošto je najvažniji zadatak ekonomskog sistema da navede mase da rade onoliko teško koliko je moguće a da zauzvrat očekuju najmanje moguće. Religija kršćanstva i puritanizam bili su savršeno podensni za tu svrhu. Kršćanstvo je propovjedalo onosvjetske nagrade, tj. postignuće stvarnih nagrada u slijedećem svijetu, a ovaj svijet, ogrezao u grijehu i krivnji, ne može osigurati sreću o kojoj ljudi sanjaju. Puritanizam je propovijedao vrlinu teškog rada kao oblik mazohizma za koji čovjek neće biti toliko nagrađen materijalnim zadovoljenjem potreba koliko osjećajem čestitosti i ispravnosti u očima Svemogućeg. Vrlina teškog rada i negiranje zemaljskih užitaka bio je mit koji je u dugim periodima držao mase u stanju relativnog zadovoljstva i produktivnog mirovanja. Čak su se i siromaštvo i patnje mogli opravdati ukazivanjem na nesavršenost ovog svijeta i spasenje u kraljevstvu koje dolazi; siromašni će naslijediti svijet — kada budu mrtvi.

Kad je industrija prešla točku nakon koje je postala sposobna da proizvodi više od potrebnih materijalnih dobara, i kada je glavni problem postao kako da ih proda, tada je vrlina štedljivosti postala kontra produktivna. Da bi pribavila nova tržišta za ogroman produktivni kapacitet moderne tehnologije naglasak prelazi sa štedljivosti na vrline potrošnje. Stvaranje tržišnih potreba za zadovoljenje ne samo materijalnih već također i emocionalnih potreba masa postao je novi zadatak kapitalističke ekonomije.

Razvijena je ogromna industrija posvećena proizvodnji droga koje izazivaju emocionalno zadovoljstvo ili zaštitu od briga. Depresivne i antidepresivne droge, one za mijenjanje raspoloženja i mijenjanje svijesti, danas predstavljaju krupan biznis. Ako ste u depresiji, establišment vam može pomoći; ako ste nezadovoljni svojim mjestom u dehumaniziranom društvu, establišment vas može obodriti, razveseliti, stimulirati, osloboditi vas briga, učiniti vas optimističnim ili vas mentalno prenijeti u bolji svijet. Kad pa-

tite od iscrpljujućeg osjećaja nemoći, besmislenosti i odsustva snage, tu su amfetamini koji mogu stimulirati vaš nervni sistem i dati vam pouzdanje, hitrinu i energiju: benzedrin, dek-sedrin, metedrin, steladeks, dinamil su pristupačni. S druge strane, ako vam je potrebno smirenje, ako ste napeti i nemirni, barbiturati i tranquilizeri će vam pružiti mir koji je u prijašnjim razdobljima bilo moguće postići kroz težak rad ili putem religije.

Ako se osjećate prazni i život vam izgleda besmislen, ako vašoj svijesti nedostaju vizije i mašta, ako svijet djeluje bezbojno, nezanimljivo i sumorno, tada su tu biljke: kanabis, marihuana, hašiš, trava i što sve ne. Ako stvarno želite iskusiti život u njegovoj šarolikoj i dramatičnoj punoći, tu je L.S.D. i slični halucinogeni — a ako želite možete napraviti od njih religiju.

Industrija za inženjering emocija i nadalje je vrlo zaposlena. Napisan je velik broj knjiga u vezi sa statističkim podacima o ovoj industriji, koji se odnose na broj njezinih potrošača, na milione u tu svrhu izdanih recepata, njezin udio u cjelokupnoj industriji lijekova, kapital i firme koje su tu uključene.

Konflikte i brige potisnutog libida eksploatira industrijski establišment a populacija, od poštovanih stanovnika predgrađa do revolucionarnih otpadnika, ima svoj mali oltar droga pomoću kojih slavi čuda kemijske industrije.

Druga, starija industrija emocija je, naravno, industrija zabave. Eros u borbi s Tanatosom, Prometej u bici protiv Zeusa, stvorili su kroz godine zabavu i dramu da bi pribavili oslobođenje za nepriznati libido. Nikad nije postojao establišment koji negira libido a da nije bivao ismijan, nadmudren, prevaren; nikad nije bilo moralnosti koja negira seks a da joj čovjek nije mogao prkositi što se najbolje vidi u popularnoj umjetnosti, varijeteu, vodvilju, teatru, satiri, drami, muzici i plesu. Ljudi su uvijek zabavu koristili kao oslobođenje od inhibiranog libida da bi se trenutačno oduprli moćnim negatorima. Ali, sada je industrija zabave gotovo potpuno preuzela staranje nad čovjekovom potrebom za libidinoznim pražnjenjem i katarzom. Superego osigurava mogućnosti pražnjenja za Eros, ali aparat pražnjenja, farmaceutsku industriju i industriju zabave, drži pod svojom komandom. Droge, teatar, film, književnost, žurnalizam i elektronska industrija koja proizvodi radio, hi-fi i televiziju — sve to snabdijeva tržište emocionalnih potreba.

U ekonomiji, poslije perioda oskudice, puritanizam je zamijenjen kultom hedonizma a establišment je ovdje da ga zadovolji. Seksualna repre-

sija i puritanizam nisu više potrebni dok se god nastavlja štovanje establišmenta.

Superego establišment je sada u izvanrednoj poziciji da masama kaže: odbacite svoje inhibicije, imajte onoliko seksualnih užitaka koliko vam se sviđa, mi vam možemo prodati sve stimulatore koje želite, možemo vas naučiti umjetnosti potpunog seksualnog zadovoljstva i snabdjeti vas savjetima o seksualnoj etiketi. Više niste podvrgnuti pravilima seksualne oskudice; sada ulazimo u period materijalnog i seksualnog obilja, a biznis i nauka mogu obezbijediti potrebna dobra. I nadalje ćete biti ovisni o establišmentu, ali ovo je establišment obilja i permisivnosti. Teško da sada ima ikakvog obuzdavanja i što više slijedite svoje prohtjeve više ćete trošiti naših proizvoda i svi ćemo biti sretniji.

Cinik bi rekao da bi kapitalizam morao izmisliti seksualnu revoluciju da se nije pojavila sama, a način na koji, kao što vidimo, ona danas djeluje, garantira *status quo* socijalnog reda. Društvo za koje je po Markuzeu karakterističan *čovjek jedne dimenzije* nema viziju ni potrebu za transcendentnom alternativom, ali njegove predodžbe o sreći ostaju unutar socijalnog establišmenta. Kad društvo dozvoljava, u stvari ohrabruje, konzumiranje i emocionalno i seksualno zadovoljstvo, tada pobuna protiv društvenog poretka izgleda besmislena. Ako se, uprkos svim realističnim očekivanjima, još uvijek javljaju frustracije libida, tada one ne vode ka želji za društvenom promjenom ili revolucijom, već uzrokuju neuroze i „neurotično“ nezadovoljstvo. Da li se neurotična nezadovoljstva manifestiraju kao individualna neuroza ili kao neracionalno socijalno ponašanje kao što je delikvencija, kriminalitet, ili pobune mladih, ne čini nikakvu razliku jer se može liječiti uz pomoć medicinske i farmaceutske industrije, psihijatara, marihuane i L.S.D.-a.

Danas seksualna industrija neutralizira revoluciju, koja je prijetila da zbaci superego, da dokinje autoritarnu represivnost i klasno društvo; što je trebalo biti revolucija koja će ukinuti represiju i opresiju, postalo je najnovije pomagalo establišmenta.

Odmah se postavlja pitanje: kako je moguće da superego održava svoju vladavinu bez seksualne represije i bez straha? Sjetimo se da popustljivost društva obilja ne uklanja dublje slojeve represije, već ih samo pokriva. Pojava permisivnosti potiskuje represiju i kreira dvostruku moralnu vezanost: s jedne strane, superego je ljubazan s nama, s druge strane on kaže — cijenite moju ljubaznost, ili... Promašaj seksualne revolucije je promašaj radikalizma a stavovi mišljenja koji su namjeravali doseći do korijena

stvari pobijedeni su privlačnošću permisivnosti i pseudo-pobune.

Herbert Markuze, jedan od naših najboljih mislilaca, temeljio je svoje nade na studentskoj pobuni, kao i njegov učitelj, hrabri i plemeniti filozof Teodor Adorno, koji je umro od srca slomljenog nečovječnošću i političkim intrigama koje su ovladale studentskom revolucijom u Njemačkoj.

Kako bilo, postoji drugi način na koji libido može pokušati naći izlaz, a taj je u misticizmu i kultu iracionalnog. Kao što je buržoaska kultura usvojila racionalizam sa naukom i tehnologijom, tako će ljudi koji ga žele odbaciti učiniti neki pokušaj da otkriju zadovoljenja predracionalističke kulture. Dok ostatak svijeta pokušava imitirati zapadnu civilizaciju da bi umakao siromaštvu i zaostalosti, izvjestan broj ljudi na Zapadu odbija da prihvati obrasce kulture svog establišmenta i traži kulturne ideale koji su odavno razoreni. Identifikacija sa afričkim i starim indijskim kulturama, s misticizmom američkih Indijanaca i Tibeta u modi je među onima koji traže alternativu. U toku je veliko čeprkanje po historijskom spremištu iščezlih kultura. Istovremeno, pojedinci koji se žele potpuno odvojiti od prevladavajućeg superega da bi postigli veću slobodu za svoj *id*, pokušavaju negirati sam ego — oni traže iskustva nesputana razumom, realnošću i sviješću, naglašavajući da svijest stoji na putu istinskom samodoživljavanju. Kult iracionalizma i predsvjesnog simbolizma je našao svoj put u literaturu, teatar i mističku ideologiju. Čak u izvjesnim tipovima psihijatrijske ideologije nalazimo pokušaj uzdizanja šizofrenije do vrste psihičkog zdravlja autentičnijeg od zdravlja „prilagođene” osobe. Očigledno je da su ovi pokušaji da se otkrije alternativni način iskustva osuđeni na propast, jer niti je moguće odbaciti kulturne tekovine zapadnog svijeta ni preokupiranost ega realnošću.

Kad se ego osjeća nemoćnim da izađe na kraj s realnošću on se često vraća predsvjesnim područjima psihe, u neurotizam ili neki oblik psihoze ako su izvjesne infantilne fiksacije dovoljno moćne, ili može oprobati kulturni regres ka primitivnim tipovima zamišljanja. To je tipičan primjer pseudorevolucionarnosti jer je, u stvari, povlačenje u alternativno iskustvo kroz izbjegavanje realnosti. Smatram da je to ne samo socijalno besplodno već i štetno, jer po tim bi revolucionarima današnjica bila ostavljena u rukama superega establišmenta i reacionara. Svojim povlačenjem od uma i traganjem za nadrealnim iskustvom, oni oslabljuju i ljudsku autonomiju, a stvarno donošenje odluka prepuštaju drugima.

(Prevela MIRJANA OKLOBDŽIJA)

MAJKL LERNER

ANARHIZAM I AMERIČKA KONTRAKULTURA *

Prije devet godina Džordž Vudkok (George Woodcock) se osvrnuo na „duh tradicionalnog anarhističkog pokreta” i zaključio da „nema razumnih izgleda za njegovu renesansu”. Povijest je pokazala da se „pokreti koji nisu iskoristili šanse koje im ona pruža nikad ponovo ne rađaju”. Kad su se sedam godina kasnije unutar omladinskih pokreta Engleske i Holandije ponovo pojavile nesumnjive anarhističke tendencije, Vudkok se upitao: „Nisam li preneglio kad sam onako formalistički pokapao tradicionalni anarhistički pokret.” Zaključio je da nije preneglio zbog razlika između novih i starih anarhista. Novi anarhisti nisu predstavljali „uskrsnuće”, već „novu manifestaciju (anarhističke) ideje”.

Vudkok je nove anarhiste označio kao „militantne pacifiste” koji su „zaboravili Španjolsku i nemaju sluha za stari romantizam dinamitaša i palikuća”.**) On je ukazao na razliku između prošlih vremena kada je pojedinac „ulazio” u anarhističku partiju i sadašnje situacije u kojoj mladi „postaju” anarhistima. Konačno, Vudkok nije primjećivao nikakve očigledne znakove ponovnog oživljavanja anarhizma u Sjedinjenim Državama.¹⁾

*) Michael Lerner, *Anarchism and the American Counter-Culture*, in *Anarchism Today*, Edited by David E. Apter & James Joll, Macmillan, London & Basingstoke 1971, str. 34–59.

**) U originalnu *dinamitero* i *petroleuse* (palikuće petrolejem) — prim. prev.

¹⁾ U tekstu „Anarchism Revisited”, *Commentary*, august 1968., Džordž Vudkok se osvrće na analizu iz svog glavnog djela *Anarchism*, New York, World 1962; Meridian Edition 1967. Premda Vudkok nije uočavao neko „očigledno” anarhističko oživljavanje u Sjedinjenim Državama, složio se s Džekom Njufieldom (Jack Newfield, *A Profetic Minority*, New York, New American Library 1966.) da je anarhizam značajno utjecao na radikalnu misao u 1966. i 1967. godini. Međutim, tihi anarhistički utjecaj na intelektualne tokove koji je Vudkok imao na umu, vrlo je različit od eksplicitnih i često violentnih manifestacija anarhističke ideje i prakse koja se pojavila u posljednje dvije godine.

Ponovno rođeni anarhizam

Nije samo profesionalni promatrač radikalnih i anarhističkih pokreta previdio ono što je nastajalo u Americi. Početkom šezdesetih godina čitava je škola političkih promatrača, sociologa i politologa predskazivala konvergenciju političkih sistema, kraj ideologije i opadanje značaja političkih pitanja, dok su vladini tehničari preuzimali kontrolu. Za sve te ljude je najveće iznenađenje decenije najvjerojatnije predstavljalo to što su se u redovima prvog masovnog i militantnog američkog omladinskog pokreta našla i djeca koju su odgojili oni sami. Premda nije bila predviđena ni militantnost Crnaca, nju je unutar poznatih neomarksističkih metafora bilo lakše objasniti no aspiracije omladine. Još uvijek bi se moglo ustvrditi da je odlučujuće bilo to što je „studentska klasa” od sedam miliona ljudi prešla kritičnu točku masovnosti po kampusima. Ali pioniri LSD-a — Ken Kesey (Ken Kesey) i njegovi Pranksteri — kao i hipiji, skitnice i djeca cvijeća, teško se mogu smjestiti u marksističke kategorije. A upravo oni su vodili studente pri oblikovanju onoga što je Rošak prikladno nazvao „kontrakulturom”.²⁾

Crnci su htjeli „unutra”; marksistički teoretičari su to shvatili. Hipiji su, što je manje razumljivo, htjeli „van”. Oni nisu pokazali ambiciju da se bore za kontrolu nad američkim kapitalizmom da bi ga stavili u službu radničke klase. Oni su govorili zbunjujuće utopijskim jezikom o mijenjanju svijesti ljudi — što se nesumnjivo može pripisati njihovim ekscesima s drogama. Bile one uvjetovane drogama ili ne, njihove je riječi bilo teško razlikovati od riječi toliko međusobno različitih anarhista kao što su Tolstoj i Bakunjin koji su smatrali da se revolucija mora zbiti u svijesti ljudi „Doći će do kvalitativne transformacije, novog življenja, životvornog otkrovenja, novog neba i zemlje, mladog i moćnog svijeta”, pisao je Bakunjin, a to je vizija koju su točno opisivale pjesme kontrakture.

Kako bi trebalo izvesti transformaciju svijesti? Bitlsi su dali rani široko rasprostranjen odgovor: „Sve što trebaš je ljubav”. Neki rani anarhisti bi se možda složili. Ali, taj odgovor situira kontrakulturu daleko od Bakunjina koji je zaključivao: „Imajmo povjerenja prema vječnom duhu koji razara i uništava samo zato što je on neotkriveni i vječni stvaralački izvor sveg živo-

²⁾ Theodore Roszak, *The Making of a Counter-Culture*, New York, Anchor 1969, napisao je pionirsku ali manjkavu studiju o kontrakulturi. Problem je to što njegova antipatija prema drogama, nasilju pa čak i rok muzici oblikuje njegove stavove — on iznosi što mu se ne sviđa često bez pažljive analize fenomena. Tako on optužuje Kena Keseya i Timoti Lirija da vode mlade u droge, dok ni oni ni fenomen droga nisu adekvatno analizirani. Na sličan način se bez propitivanja osuđuje upotreba nasilja u kontrakulturi.

ta³⁾). Ove riječi ne bi zvučale istinito s obzirom na današnju kontrakulturu. No zanimljivo je da se mnogi mladi ljudi više približavaju Bakunjinovom gledištu nego taktici ljubavi koja je prevladavala pred nekoliko godina. Naime, prihvaćanje neoanarhističkog pogleda na svijet od strane inteligentnih mladih ljudi u povijesnoj situaciji šezdesetih godina *prima facie* je izgledalo čak manje vjerojatno i od same kontrakulture.

Vudkokove primjedbe predstavljaju korisne naznake za određivanje brzine razvoja i sazrijevanja anarhizma kao moćne, premda često nesagle dane snage unutar američke kontrakulture. On je pisao avgusta 1968, neposredno prije on što će poznata uloga jipija u čikaškoj pubuni policije proslaviti jipijevskog lidera i pisca knjige „*Revolution for the Hell of It*” (Revolucija bez veze) Ebija Hofmana (Abbie Hoffman) na nacionalnoj razini. Sve šire prihvaćanje taktike nasilja može se datirati i čikaškim izborom Niksona za predsjednika kao i bitkom za Narodni park u Berkliju. Došlo je čak i do paradoksalnog nagovještaja promjene u organizacijskoj strukturi: samo nekoliko mjeseci ranije E. Hofman je predlagao da njegovi prijatelji treba da razmotre mogućnost osnivanja partije u formalnom smislu, podrazumijevajući i članske karte. Pojava bacanja bombi i paljenja zgrada svjedoči o tome da dinamitaši i palikuće nisu zaboravljeni. Bez obzira na umjesnost Vudkokovog razlikovanja ponovno oživljenih i reinkarniranih socijalnih pokreta, novi američki anarhisti počinju podsjećati na svoje prethodnike kako u osnovi tako i u detaljima.

Najznačajnije sličnosti između novog i starog anarhizma sastoje se od prihvaćanja nasilja, odbacivanja prava većine, insistiranja na moralnoj odgovornosti pojedinca, radikalne kritike suvremene tehnologije, asketizma s obzirom na vlasništvo i želje da se pojednostavni život.⁴⁾ U slijedeća tri dijela ovog eseja pokušati ću opisati ove osnovne anarhističke tendencije u obliku u kome su ponovno oživjele u okviru kontrakulture. U petom dijelu iznose se neki psihosocijalni faktori specifične američke situacije, a koji mogu pripomoći tumačenju ponovnog oživljavanja anarhističkih tendencija.

Upozorenje prije nastavka: ova deskripcija i analiza je vrlo problematična. Moji stavovi, premda ih često iznosim kao nepobitne — samo su stavovi; štaviše ja zastupam i neke skeptičnije teze koje prevladavaju nad ovdje iznesenim stavovima. Ali, ja sam istovremeno i mladi Ameri-

³⁾ Woodcock, *Anarchism*, p. 151

⁴⁾ *Ibid.* Vudkok smatra da su to bili značajni elementi unutar historijskog anarhizma.

kanac i intelektualac, pa i premda mi je teško biti i učesnik i neangažirani promatrač, osjećam da su argumenti novog anarhizma privlačni za jedan značajan dio moje ličnosti. Uzmimo za primjer porast individualnog nasilja: ono se može promatrati s različitih pozicija, kao psihološki sofisticirano i društveno opasno, ili psihološki opravdano i društveno značajno, kao intelektualna igra ili potencijalno predskazivanje. Kao što naznačuju igre iz ranog djetinjstva, adolescencije a možda i mladalaštva, analiza bi mogla biti i zabavna i ozbiljna. U svakom slučaju ona predstavlja doprinos razumijevanju etosa novog anarhizma, kao i mogućnost da dio moje ličnosti govori bez opterećenosti „krutom racionalnom” kritikom koja podrazumijeva predvidiv rezultat i čije odsustvo čitaoci mogu sami nadoknaditi u skladu s vlastitim predispozicijama.

Prije nastavka diskusije o nasilju, trebalo bi reći što podrazumijevam pod pojmom „kontrakultura”. Kontrakultura u suvremenom smislu podrazumijeva norme i obrasce ponašanja, novonastajuće institucije (kao što su rok festivali i komune), te vjerovanja i umjetničku tradiciju koji su srasli u procesu oblikovanja jedne opozicione alternative kulturnim obrascima vladajuće kulture. Taj pojam obuhvaća radikalne studente, hipije, motociklističke gangove, homoseksualni „Gay Power” pokret, grupe za oslobođenje žena, maoističke revolucionarne omladinske frakcije, „Crne pantere”, portorikanske „Mlade lordove” i bijele „Patriote” iz nižih klasa. Premda sve te grupe ujedinjuje opozicija prema vladajućoj kulturi, pojam kontrakulture će nadalje upotrebljavati u užem smislu, u kome on obuhvaća čvrstu koaliciju hipika i njima bliske grupe. Tako pod pojmom kontrakulture podrazumijevam ljude koji žive u planinama i šumama Kalifornije, Vermonta, Oregona, Novog Meksika i drugdje, skitnice iz Njujorka i Benklja, mistike, ljude čiji se život svodj na drogu ili muziku, stanovnike komuna, one koji su se odrekli svojih profesija i prešli na zanate, političke hipijeve aktiviste poput grupa: „yippies”, „crazies”, „Molotov cocktail party” i „Motherfuckers”. Ovome bi trebalo dodati one koje se zbog nedostatka boljeg termina, s prezirom naziva „ljudima od stila životnog”, muzičare, glumce, studente, ljude koji s ponosom ističu nemanje vlastitog profesionalnog identiteta i koji nastanjuju kontrakulturne komune. Marginalne grupe koje bih uvrstio u ovu užu koaliciju su motociklisti, koji lutaju od jedne do druge hipijeve komune, neki od antiregrutacijskih aktivista i Revolucionarni omladinski pokret I — *Weathermen*. Grupa *Weathermen* čini poseban marginalni slučaj: premda sami sebe smatraju marksistima, po djelovanju i vanjskom izgledu, podsjećaju na hipije orijentirane na političku akciju više nego na svoje prijatelje iz tradicionalnijeg

marksističkog „Revolucionarnog omladinskog pokreta II”. Iz ove „čvrste koalicije” bih isključio „Pantere”, „Mlade lordove” i „Patriote”, neke od tradicionalnih makartijevskih i „Vietnam summer” aktivista i široke slojeve studenata koji pomalo puše marihuanu ili se odijevaju pomalo hipijevski ali se nisu duboko vezali uz vrednote koje su zajedničke navedenoj „užoj koaliciji” bez obzira na unutrašnje razlike.

Čvrsta koalicija je svjesna svoje centralne pozicije u kontrakulturi, a smatram da bi joj to priznali i drugi, kako unutar tako i izvan šireg spektra opozicionih grupa. Ukoljko ustvrdim da upravo ta „čvrsta koalicija” unutar kontrakulture najviše podsjeća na tradicionalni anarhistički pokret, smatram da se to ne može pripisati proizvoljnosti moje klasifikacije, već se tu prije radi o značajnoj empirijskoj činjenici.

Anarhističko nasilje

Najviše zapanjuje podudarnost između kontrakturnih i tradicionalnih anarhista u pogledu porasta prihvaćanja nasilja kao taktike. Jednostavno više nije istina da su novi anarhisti militantni pacifisti bez sluha za „stari romantizam dinamitaša i palikuća”.

Sve šire načelno prihvaćanje nasilja ne povlači nužno za sobom njegovo široko rasprostranjeno praktičko korišćenje. Ljude više ne šokira govor i pojedini slučajevi nasilne političke akcije, ali odatle do prihvaćanja nasilja preostaje još samo jedan korak. Sporadično podmetanje bombi i požara već je započelo u Kaliforniji koja u tom pogledu već godinama prednjači na razini čitave zemlje; sada dolazi do podmetanja bombi u direkcijama velikih korporacija i u Njujorku. Mislim da možemo predvidjeti hoće li uslijediti prihvaćanje nasilja na široj skali.

Prihvaćanje nasilja se u kontrakulturi manifestira na karakteristične načine. Rijetki su pisani tekstovi u kojima se podržava nasilje. Novi anarhisti se razlikuju od starih i po svojoj indiferentnosti prema formalnoj ideologiji i pisanim programima (tako oni na ironičan način potvrđuju ispravnost teze o kraju ideologije). Postoje iznimke u općoj indiferentnosti prema formalnoj ideologiji, i to na marginama kontrakulture. Pristalice „Revolucionarnog omladinskog pokreta I” — Weathermen, kao i njima suprotstavljena druga frakcija istog pokreta — pismeno izražavaju svoje poglede kao što to općenito čine i starije grupe dopisnika *New York Review of Books*, gdje se često raspravlja o opravdanosti taktike antiregrutacijskih grupa koje se nakon napada na regrutne centre predaju policiji. Druge svoje prihvaćanje nasilja izražavaju kroz raz-

govore, akciju, film i muziku. Timoti Liri (Timothy Leary) je ispravno ukazao na rok muzičare kao istinske proroke kontrakulture. Da bi se jasno sagledala očigledno promijenjena pozicija rok muzičara i njihovih slušalaca, dovoljno je poslušati Mika Džegera iz Rolling Stounza u pjesmi „Ulični borac” (Street Fighting Man), ili Stiv Miler Bend (Steve Miller Band) u pjesmi „Kosmički kauboju” (Space Cowboy).

Dajte da vam kažem ljudi, da sam našao novi put
I da sam umoran od tog govora o ljubavi...

Vi shematičari iz pokrajnih soba, zvjezdani
snivači

Radije nađite nešto novo da kažete;

To je stara priča, stara pjesma

I vi morate platiti neke teške dugove...
...putovao sam prostorom

Od trenutka kada sam shvatio

Što biste svi vi brzogovornici učinili da možete

Spreman sam za konačno iznenađenje...

Džeger, orkestar Stiva Milera, kao i grupe poput *Jefferson Airplane*, *MC5*, *The Doors* i *Stephen Wolf*, daleko su odmakli od Bitlsa i njihove pjesme „Sve što ti treba je ljubav” (All You Need is Love). Bitlsi su pokušali obuzdati zaokret ka nasilju upozoravajućom pjesmom *Revolucija* u kojoj se između ostalog kaže: „Ali kad govoriš o destrukciji — znaš li da me možeš otpisati?” Ali, stav „Bitlsa” bio je ambivalentan, jer poslije riječi *out* (van) dolazi šapatom izgovoreno *in!* (unutra, u). (U prevodu stiha bi to umjesto „otpisati” značilo „računati i na mene”, prim. prev.). Čini se da će Mik Džeger i orkestar Stiva Milera uskoro izgledati krotki. Postoji nova grupa pod nazivom *Up*, koja nastupa s bajonetama nataknutim na vratove gitara.

Zaokret prema nasilju nije jedino politički značajno događanje unutar kontrakulture od vremena čikaškog sukoba (1968 — prim. prev.). Slijedeći značajan trend koji se po važnosti izjednačuje sa zaokretom prema nasilju je pokret mnogih radikala i hipija, koji se iz gradova prebacuju u komune po provinciji. Napuštanje gradova djelomično je uvjetovano nezadovoljstvom gradovima, a počelo je dobrano prije 1969. godine. No ubrzanje tog trenda kreće se paralelno s najnovijim prihvaćanjem nasilja s kojim mu je zajednička geneza, te dubok osjećaj frustriranosti krutošću vladajuće kulture koji se razvio nakon smrti Roberta Kenedija poraza (Judžina Makartija) čikaških događaja, Niksonovog izbora za predsjednika, čestih optužbi i zatvorskih kazni s kojima su se suočavali lideri pokreta,

bitka u Telegrafskoj aveniji koja je označavala prenošenje vlasništva nad Narodnim parkom u Berkliju na kompaniju koja je imala u posjedu parkirališta. Na ove signale koje je Ebi Hofman nazvao znacima nastupanja perioda pritisaka, javile su se dvije osnovne vrste reakcija. Neki su željeli ostati i boriti se; drugi su željeli otići i naći slobodu za kreiranje onakvih načina života kakve su htjeli. Neki su čak pokušali kombinirati ta dva impulsa, proglašavajući odlazak u unutrašnjost zemlje nužnom fazom razvoja gerilske ofanzive.

S jedne strane odlazak u unutrašnjost umanjuje vjerojatnost svačke šire gerilske djelatnosti u gradovima, koja bi izrasla iz najnovijeg prihvaćanja nasilja kao taktike. S druge strane, stil života i uvjerenja mnogih pojedinaca koji su otišli u unutrašnjost, kao i onih koji su htjeli zadržati gradove kao baze djelovanja, ojačavaju se međusobno a pogoduju i prihvaćanju nasilja. U odijevanju postoji sličnost između ovih novih povratnika prirodi i novih gerilaca. U djelovanju postoji povezanost između prihvaćanja fizičkog nasilja od strane povratnika prirodi i političkog nasilja od strane gerilaca. Te dvije tendencije će se međusobno ojačavati, naravno ukoliko jedan od slijedećih poteza legalnih autoriteta bude široko usmjereno slamanje ruralnih kolumna.

Mnogi, i u Njujorku i u Berkliju, govore kao da se pripremaju za nasilje. Neke grupe, kao na primjer *Motherfuckers* u njujorškom Ist Vildžu, organizirale su patrole za zaštitu hipika od policijskih progona. Još je rasprostranjenija ratobornost u odijevanju — a treba je razlikovati od sprdnji s vojnim i policijskim uniformama od strane hipija koje je još uvijek primjetno. Weathermeni, koji su svoje ime uzeli iz Bob Dilanovog stiha „Ne moraš biti Weathermen (vetrokaz, prim. prev.) da bi vidio s koje strane puše vjetar”, počeli su napadati policajce naoružani štapovima i lancima, a njih se mladi nikako ne odriču onako masovno kao što bi urednici novina željeli da se vjeruje. Glasine po kojima se oni spremaju da u slijedećoj fazi upotrebe vatreno oružje, ne izazivaju užas. Po univerzitetskim naseljima se mogu čuti s udivljenjem prenošene priče, možda djelomično istinite ali uglavnom izmišljene, o bijelim veteranima iz Vijetnama, koji su pokrenuli gerilsku borbu u divljim krajevima Sjeverne Dakote i oružjem se snabdijevaju putem krađe kamiona iz vojnih konvoja. Ni jedan film ne izaziva divljenje kao (Đilo Pontekorvov) „Bitka za Alžir” koji ubjedljivo obnavlja teroristički, samoubilački i u krajnjoj liniji uspješan gradski gerilski pokret. Moglo bi se navesti još primjera, no ono na što sam želio ukazati je jasno: ma što tvorilo razliku između novih i starih anarhista, ponovno je oživjelo

često romantično prijanjanje uz nasilje. Budući je vjerojatno da će ovo najnovije prihvaćanje nasilja biti osuđeno svugdje osim u onom dijelu kontrakture koji ga odobrava, pogledajmo — ako ni zbog čega, a ono zbog boljeg razumijevanja — neke od njegovih karakterističnih anarhističkih kvaliteta. Ali, prije svega valja napomenuti da se promijenila jedna značajna činjenica: veoma su rijetki oni novi anarhisti koji žele ili vjeruju da mogu potpuno razoriti državu. Ono što se oni nadaju da mogu postići upotrebom nasilja je ili fundamentalna modifikacija države ili (a to posebno važi za stanovnike komuna) *de facto* pravo kontrakturnih zajednica na kontrolu nad vlastitim poslovima na lokalnom nivou.

Neki mladi ljudi koji su se opredijelili za borbu nasiljem imaju jasnu sklonost za fizički napad, koja je karakterizirala izvjestan broj tradicionalnih anarhista i — nešto općenitije — samoozbrane udarne odrede svakog socijalnog pokreta. Postoje ljudi kojima se sviđa da razbijaju tuđe glave, bilo kao Weatherme ili kao policajci. Pa ipak, u univerzitetskom naselju Berklija, čovjek ima drugačiji osjećaj prema smrknutim mladim ljudima koji upozoravaju vozače da ne ostavljaju automobile na parkiralištu koje se nalazi na mjestu na kome je njihova zajednica nekoć bila uredila Narodni park. Historija Narodnog parka govori ponešto o onoj vrsti scenarija koji prospješuje prihvaćanje nasilja. Ukratko, skitnice i studenti su preuredili jedno raščišćeno zemljište u vlasništvu Univerziteta i pretvorili ga u park. Univerzitet ga je, da bi ponovno uspostavio „sa zadovoljstvom zaboravljeno“ pravo na zemljište, okružio željeznom ogradom, izravnao buldožerima i branio uz pomoć policije. Obrana tog prostora bila je krvava; nekoliko policijskih službenika je otada sudski optuženo zbog načina ponašanja prema studentima i skitnicama. Univerzitet koji je na tom zemljištu namjeravao nešto sagraditi nije poslije tih događaja mogao naći nikoga tko bi bio voljan da ga takne, osim kompanije za parkirališta, kojoj ga je iznajmio uz ništavnu naknadu. Nakon toga su mladi ljudi naćikali parkiralište natpisima koji su upozoravali vozače: „Parkiranje na vlastitu odgovornost“. Registarski brojevi automobila onih pojedinaca koji su tu parkirali unatoč upozorenju, ispisivani su na zidne novine pod parolom: „Djela govore glasnije od riječi“.

Čitalac tih oglasa bio je pozvan da digne u zrak navedena kola: ukratko, smrknuti mladi ljudi više nisu militantni pacifisti. Pa ipak, ako te zastupnike lokalnog terorizma upitate o njihovim pogledima na suvremeni rat, mnogi će ga još uvijek spremno odbaciti. Međutim kad se dođe do opozicije prema reakcionarnoj i represivnoj vlasti, oni vjeruju da se moraju okrenuti nasilju

u svrhu očuvanja one vrste zajednice za kakvu su se nekoć miroljubivo borili, ili da moraju odustati od svojih zahtjeva. Kao što Tolstoj kaže o Kropotkinu: „Njegovi argumenti u prilog nasilju meni izgledaju prije kao izraz njegove vjernosti barjaku pod kojim je časno služio čitavog svog života, nego kao izraz njegovih uvjerenja”.⁶⁾ Slijedeća dva anarhistička obilježja velikog dijela kontrakturnog nasilja su opseg nasilnih akcija i poimanje nasilnog čina pobune kao nečeg svetog. Dobro je poznato da kad nasilje postane uobičajeno ponašanje suprotstavljenih grupa ono gotovo neizbježno rezultira eskalacijom divljaštva. Ali nasilje koje pripremaju novi anarhisti ni u kom slučaju ne može prerasti u tehnologizirano nasilje pilota bombardera koji leti miljama iznad zemlje na koju možda nikada nije kročio i spušta bombe strahovite snage i savršenstva ne osjećajući pri tom ni ljutnju ni duboko lično uvjerenje. Obrazac nasilja koji sada dominira unutar kontrakture izražavaju grupe Weathermen koji — kao i svi ostali u ovoj zemlji — imaju mogućnost da dođu do vatrenog oružja. Oni naime ne napadaju policajce štapovima i lancima (nakon čega ih često očekuje hapšenje), umjesto vatrenim oružjem samo zato što se boje zatvorskih kazni, budući su očigledno spremni da primaju udarce kao što ih i daju. Njihovi srednjovjekovni prepadi na policajce po svojoj fizičkoj neposrednosti podsjećaju na turnire za čije mjesto održavanja je Norman Majler jednom predložio njujorški Centralni park.

Moglo bi se ustvrditi da obnavljanje sposobnosti za agresivnost u kontrakturni nije prisutna samo na ovoj isključivo pojedinačnoj razini, kao što su neki željeli vjerovati, kao puklo odstupanje od pravila, već bi se radije moglo dovesti u vezu s obnavljanjem sposobnosti voljenja, uklanjanjem raznovrsnih pritisaka, obnavljanjem želje za životom u primarnoj zajednici itd. U takvom raspoloženju čovjek možda želj prestati da vrši konstantna sitna nasilja nad svojom ženom, samim sobom, svojim prijateljima, i pokušava usmjeriti svoju agresivnost prema van — na način na koji je to možda činio primitivni čovjek — boreći se protiv djelatelja državnog prava umjesto da njihove zapovijedi prihvati kao nužnu cijenu civilizacije. Jedan ekstremni i patološki primjer ukazuje na „promjenu vrednota” povezanih s pojavom nasilja do koje je došlo unutar kontrakture: Čarls Menson, koji je navodno naredio da se pobiju Šaron Tejt i njezini prijatelji, nije *bezrezervo* osuđen od strane mnogih ljudi s kojima sam razgovarao. Nedavno je on čak postao heroj i simbol pobune za neke grupe Weathermena. Ti ljudi nisu naročito iznenađeni time što su ga njegove djevojke voljele, i ma koliko lud on bio, i ma kako neod-

⁶⁾ Ibid., p. 223.

branjiv bio njegov čin, njegova nasilnost i nježnost o kojoj su te djevojke često govorile nisu dovođene u pitanje.

Grupa Weathermen i Čarls Manson su ekstremi. Svugdje unutar kontrakulture može se naići na ljude koji teže povratku sposobnosti da urliču, udaraju, suoče se s fizičkom opasnošću, s hrabrošću, i da osjete. Mnogi manje destruktivni oblici obnavljanja sposobnosti za agresiju na ljudskoj razini zahtijevaju pažnju. U Kaliforniji postoje motociklistički gangovi, ozbiljni poštovaoci Če Gevare, novi pioniri i poklonici karatea i drugih ratničkih umijeća. Nije teško uočiti kako zadatak integriranja prihvaćanja nasilja u životu pojedinca postaje na neki način svet. „Ritualna” ubistva i izrazito sveto nasilje karatea su jasni dokazi transformacije nasilja iz profanog u sveto. Postoji i suptilnij osjećaj svete misije u nasilju Weathermena, u terorizmu filma „Bitka za Alžir” šire, u nasilju arapskih komandosa koji izazivaju široko divljenje.

Lako je i možda opravdano kritički ispitati bilo kakvo posvećenje nasilja. Prije odbacivanja nasilja novog anarhizma s tih osnova, trebalo bi istražiti koliko se način na koji oni posvećuju svoje nasilje po metodi razlikuje od prakse vladajuće klase. Robert Lifton je ustvrdio da ljudi često obožavaju moć koja je razorila njihove stare tokove življenja, da je nuklearna tehnologija potkopala simboličke kontinuueme koji su čovjeka smisljeno povezivali s prošlošću i budućnošću. On primjećuje da je religija nuklearizma, unutar koje ljudi na neki način počinju obožavati strašna oružja koja su uništila stare magične garancije značajnosti njihovih života, uvelike slična indijanskom i afrikanskom obožavanju „magije bijelog čovjeka” koja je bila daleko moćnija od njihove.⁹) Mi čak nuklearnom užasu dajemo naziv sličan imenu koje su bogu dali stari Hebreji — tako je Herman Kam napisao knjigu pod naslovom „Razmišljanje o nezamislivom”.

Srednja i viša klasa dominirajuće kulture izgubile su vezu s individualnim nasiljem. Njihovi pripadnici odgajaju djecu van dodira s vlastitom ljutnjom i neurotično ustrašenu od nje. Potiču ih da prihvate surogate nasilja — nogomet, utrke, nuklearno naoružanje — dok reklame donose surogate seksa i života s kojima mogu doći u dodir kroz potrošnju reklamiranih preparata, napitaka i šarma. Kontrakultura je u svom preispitivanju vrednota najizričnije odbacivala prihvaćanje surogatskog (ili beskonačno odlaganog) zadovoljenja kao nadomjeska ličnog i bezodložnog zadovoljenja. Kao dio tog obrasca odbacuju se

⁹) Robert Lifton: neformalne primjedbe na Wellfleetskoj Psihohistorijskoj konferenciji (Wellfleet Psychohistorical Conference) 1969.

religija nuklearizma i nedeljni ritual gledanja nogaometnog nasilja na televiziji, a ličnom nasilju se vraća osjećaj svetosti. To ne mora biti velik korak naprijed u bilo kom smislu, pogotovo stoga što lično nasilje može vrlo lako prerasti u tehnologizirano nasilje, bez obzira na to hoće li tom eskalacijom biti umanjene socijalne nepravde protiv kojih se protestiralo. Mnogi će povratkom ličnom nasilju ocijeniti kao korak unatrag gledano s bilo kog stajališta. Inače bi lično nasilje moglo u većoj mjeri biti zadovoljavajuće i manje opasno od nuklearizma koji ga je pokušao nadomjestiti — ukoliko se preciznije odrede granice njegove svete sfere i nesmrtonosnih ritualizacija.

Bez obzira na istinitost ove tvrdnje, ostaje nesumnjivo da su tradicionalni anarhisti poput Bakunjina vidjeli nešto blisko svetom u nasilnom odgovoru pojedinaca na tlačenje ili pljačkanje od strane vlasti, a ta vizija se vratila kroz današnju kontrakulturu.⁷⁾

⁷⁾ Ova diskusija naglašava pozitivne aspekte ličnog nasilja kao što su posljedice ponovnog dodira s ljutnjom. Mora se spomenuti i potencijalna opasnost korištenja ličnog nasilja u političke svrhe. Pomoću pristupačnih tehnika gnjevni anarhist može preći s batine na bombe. Sve je više dokaza o trendu kretanja u tom smjeru u Njujorku i Kaliforniji. Bombe su, naravno, vrlo često bile sastavni dio anarhističke tradicije. Pa ipak, njihova upotreba dozvoljava da se od nasilja kao izraz lične srdžbe pređe na nasilje u službi bestrasne politike. Kad se nasilje pretvori u politiku i tehnologija omogući fizičku i emocionalnu odalečenost, žrtvuju se lične vrednote povratka fizičkom izražavanju neprijateljstva.

Da bi se razumjeli bombaški napadi važno je shvatiti da bombardiranje zgrada može biti znak psihološkog zdravlja bombaša kao i njegovog patološkog neprijateljstva projiciranog u javnu sferu. Moglo bi se sa samo djelomičnom ironijom ustvrditi da bombaši mogu biti mladi radikali koji su istinski otkrili što znači „misliti ozbiljno“ u njihovoj predanosti radikalnoj socijalnoj promjeni. Jake predmetne veze, težnja ka kompetentnosti i sposobnosti realistične procjene situacije mogle su im ukazati da je emocionalno smisljeno lično nasilje impotentno oružje protiv societalnog tlačenja. Premda su, kao pripadnici kontrakture mogli cijeniti momentalno zadovoljenje koje donosi lično nasilje, otkrili su da to zadovoljenje umanjuje uvidanje da je lično nasilje postalo umišljena poza — ono što je Robert Brustein nazvao „revolucija kao teatar“. Oni se nisu mogli povući u sanjarsku kulu od slonovače akademika, gerila teatar koji igra revoluciju ili u fantaziju. Tako su usvojili ono što je glavna kultura uvijek zahtijevala — sposobnost za sublimaciju i odgođeno zadovoljenje. Postali su spremni da se „prikladno“ ponašaju, da napadaju bombama (premda su otkrili da to ponašanje intrinzički manje zadovoljava od regresivnog ličnog nasilja) u realističkom traganju za širim societalnim dobrom.

Pa ipak, otkrivaju da su uhvaćeni u proces kome su se anarhisti uvijek protivili: tehnike nasilja — tehnologija — transformiraju ne samo oružja već i borbe. Agresija koja je nekoć služila ličnim potrebama, putem realističkog sagledavanja impotentnosti ličnog nasilja transformira se u lično nezadovoljavajuću, brutalizirajuću i depersonaliziranu aktivnost. Ovo tehnološko nasilje donosi zadovoljenje samo

Pojedinac i većina

Vraćanje od svetog ka individualnom nasilju dio je šire karakteristike kontrakulture. Povratak osjećanja svetosti individualnog života. Svjetovnim jezikom, poruka glasi: *tvoj život je tvoje oruđe i najvažnije što imaš, i od najvećeg je značaja način na koji živiš.*

S obzirom na isticanje odgovornosti pojedinca ne čudi što vrlo rijetki pripadnici kontrakulture vjeruju da želje većine populacije moraju odnijeti prevagu. Postoji još jedan razlog (pored ovog naglašavanja autoriteta pojedinca) nepopularnosti prava većine. Komunisti i socijalisti prethodnih generacija izvodili su svoj osjećaj pravičnosti iz sigurnosti da govore u ime proleterske većine. Ali novi anarhisti su morali priznati da ostaci američkog proletarijata žele ono što ima naglo marasla srednja klasa. Tako anarhistička vizija dobrog života ima slabe izgleda za zadbijanje šire podrške, osim ukoliko dođe do fundamentalne promjene svijesti ljudi.

Veliki dio muzike kontrakulture govori o svitanju, novom dobu, Dobu Akvarijusa, u kome će se promijeniti mnogo toga što „ne može podnijeti svjetlo dana“. Neki vjeruju da je novo doba neizbježno; za većinu se ono više odnosi na vrijeme u kome će onj steći prostor i slobodu za konsolidiranje vlastitih života i zajednica, nego na vrijeme u kome će se izmijeniti čitavo društvo. I jedni i drugi, međutim, vjeruju da dok do toga ne dođe potlačena, indoktrinirana i alijenirana većina nema moralnog prava da natura svoju volju jednim zajednicama koje su se oslobodile.

sublimiranoj želji u istoj mjeri u kojoj tehnika uspješno ostvaruje političke ciljeve.

Isto se tako ne može opovrći psihološko zdravlje bombaša s tezom da oni potpuno pogrešno sagledavaju efekte bombardiranja u postojećoj situaciji. Mislim da oni potpuno pogrešno sagledavaju te efekte koji bi lako mogli biti katastrofalni. Ali premda se ja mogu bojati desničarske reakcije, teroristi mogu misliti da će Niksonova administracija pretjerati s reakcijama na ograničen broj bombardiranja, te da će se zemlja radikalizirati uslijed zgranutosti na odgovor administracije. Premda bi prilike mogle pogodovati prvom scenariju, očekivati ili nadati se da je drugi ispravan nije ni zabluda ni ludost u bilo kom kliničkom smislu.

Ono što naglašava primjedba da bombaši uopće nisu ljudi jest činjenica da ono što je zdravo za neke pojedince, može biti katastrofalno za društvo. Bombardiranje može biti „prkladan“ izraz njihovog opredjeljenja, no drugi, iz ništa manje vrijedne perspektive mogu suditi da je to užasna greška. Bombardiranja su u skladu s anarhističkom tradicijom ali sugeriraju i jednu anarhističku dilemu. Jer bombardirati znači udaljiti se od personalnog prema tehnološkom nasilju; tehnološka sredstva kompromitiraju personalne i societalne ciljeve anarhista. Ova dilema postoji, ma što tko mislio o bombardiranjima.

Intenzitet tog odbacivanja prava većine najuočljiviji je u Kaliforniji. Popularnost Reganove desničarske uprave za radikale uopće ne podrazumijeva da oni treba da se prestanu opirati njegovim inicijativama usmjerenim protiv njihovih zajednica. To je moguće zato što oni duboko vjeruju, kao i Toro (Thoreau), da je: "... glasanje vrsta igre, kao igra *dame* ili druge slične igre sa blagom moralnom nijansom, poigravanje s ispravnim i pogrešnim, s moralnim pitanjima... Ja dajem svoj glas za ono za što možda držim da je ispravno; ali nisam životno zainteresiran da to mora prevladati. To sam voljan prepustiti većini. Njezina obaveza stoga nikada ne premašuje njezinu korisnost. Čak i glasati za *ispravnu stvar* ne znači činiti nešto za nju. To je samo slabašno izražavanje svoje želje da ona prevlada. Mudar čovjek neće prepustiti ispravnu stvar milosti slučaja, niti će željeti da ona prevlada snagom većine".⁸⁾

U kontrakulturi nalazimo da se izrazito anarhistička kombinacija apolitičnog prezira (a često i neznanja) prema normalnoj političkoj proceduri, sa strastvenim osjećajem političke odgovornosti pojedinca. Na pitanje: „Što može učiniti jedan čovjek?“, anarhist — gotovo jedini — odgovara: „Sve!“, pod čime podrazumijeva da napraviti korak koji bi mogao spasiti druge predstavlja jedini put ka ponovnom zadobivanju vlastitog života. Toro je dospio u zatvor zbog razloga koji je vrlo sličan razlozima zbog kojih tamo dospijevaju i mladi ljudi iz antiregrutacijskog pokreta. Dejvid Heris, (David Harris), bivši predsjednik studentske organizacije na Stanford univerzitetu, a sada suprug Džoan Baez, nalazi se u zatvoru zbog odbijanja da bude regrutiran, održao je govor koji se općenito uzima kao jedno od najčistijih objašnjenja razloga zbog kojih ljudi ne prihvaćaju regrutiranje. Veoma su naglašene paralele između Herisovih i Torovih pogleda i šire anarhističke tradicije: „Prije no što kažem nešto o regrutaciji, volio bih kazati nešto općenitije. Riječ je o nečemu čime vi i ja raspolazemo kao oruđem. I vi i ja u ovom svijetu, između ostalog, neprekidno tragamo za adekvatnim oruđem, za nečim pomoću čega bi čovjek mogao nešto promijeniti u svijetu... Oruđe koje imamo vi i ja jest naš život kao oruđe. Važno je kako se taj život živi iz dana u dan i iz dana u dan... Očigledno je da u ovoj zemlji putem vojne obaveze životi mladih ljudi prestaju pripadati njima samima; umjesto toga oni su vlasništvo države koja ih može upotrebiti gdje i kako poželi. Regrutna knjižica predstavlja zakletvu. To je zakletva koju ste svi vi položili pred Sjedinjenim Državama. Zakletva glasi: „Kad i gdje god vi od-

⁸⁾ Henry David Thoreau, *Civil Disobedience*, preštampano u Irving L. Horowitz (Ed.), *The Anarchists*, New York, Dell 1964, p. 317.

lučite da je ubijanje odgovarajuća međunarodna politika, ja sam vaš"... Ono što vidimo u Vijetnamu i sličnim situacijama nije greška. To nije nešto što je na sve nas palo s neba. Prije bi se moglo reći da tamo dozrijeva američka logika. Vidimo kako razvlašteni ljudi lišavaju života druge ljude... Naš prvi problem je ponovno ovladavanje osnovnim oruđem koje se zove život... Tek kada počnemo ponovno ovladavati svojim životima možemo početi govoriti da oni imaju smisla, ili da živimo u društvu koje je doista oblikovano u skladu s njihovim smislom.

Sistem opće vojne obaveze nije general Herši. Nije to ni Lindon Džonson... Vojna obaveza je svaki čovjek koji nosi regrutnu knjižicu. Ni naj-savršeniji birokratski aparat selektivne vojne službe ne funkcionira bez ljudi kao što smo vi i ja, koji su spremni da tom sistemu predaju svoje živote. Bez vas i mene, on je ništa. Hoću reći da je divno što je američki totalitarizam participativan. To znači, ukoliko ga nećeš, on se ne može pokrenuti. A ja ga neću. Mislim da ga čovjek prihvaća kad nosi regrutnu knjižicu. Mislim da tada postaje jedna od karika u lancu smrti i tlačenja ljudi širom svijeta".

Za ovu raspravu je značajno to što pogledi poput Herisovih prevladavaju unutar kontrakulture, a najrodniji su anarhističkim idejama. U navedenom odlomku njegovog govora može se naći anarhistička teza po kojoj je pojedinac odgovoran i slobodan, neizvjesna tvrdnja da ako se jedan čovjek suprotstavi sistemu slijedi mogućnost da će to učiniti i drugi te da sistem tako može biti zakočen, anarhistički stav po kome nošenje regrutne knjižice nije samo odricanje od života, već i prihvaćanje logičnih posljedica koje možemo vidjeti u Vijetnamu. Drugdje u Herisovom govoru nalazimo anarhističke teze po kojima pojedinac može pouzdano razlikovati boga militarizma i bratstva te anarhističke milenarističke vizije dana u kome „dijete nalazi dvije riječi u knjizi: 'tlačitelj' i 'potlačeni', i pita što te dvije riječi označavaju, a ti ne možeš naći nikakvu proklebu stvar u svijetu pomoću koje bi mu to objasnio".

Nije teško sagledati sličnosti između Herisovih pogleda na prirodu i svrhu države i odgovarajućih stavova Godvina (Godwin) i Tolstoja. Godvin je pisao: „Stanje društva je bez premca prirodno; moć jednog čovjeka nad drugim uvijek se morala izvoditi iz konvencije ili osvajanja; po prirodi smo jednaki. Neizbježan zaključak glasi da vlada uvijek ovisi o mišljenju onih kojima vlada. Neka najpotlačeniiji ljudi na svijetu u jednom času promijene svoj način mišljenja i

oni su slobodni.. Vlada raspolaze vrlo ograničenom moći manipuliranja ljudskom vrlinom ili srećom".⁹⁾

Slično je pisao i Tolstoj: „Moderna država nije ništa do li zavjera u svrhu eksploatacije, ali iznad svega u svrhu demoraliziranja svojih građana.. Ja moralne i religijske zakone ne shvaćam kao obavezne za sve već kao putokaz i obećanje harmoničnije budućnosti; osjećam zakone umjetnosti koji uvijek donose sreću. Ali, politički zakoni mi izgledaju kao goleme laži.. Sve vlade, a ne samo rusku smatram zamršenim institucijama koje posvećuje tradicija i običaji u svrhu nekažnjelog prinudnog vršenja najodvratnijih zločina. Stoga smatram da bi napori svih koji žele unaprijediti naš društveni život trebalo da budu usmjereni prema oslobađanju nas samih od nacionalnih vlada čija je pokvarenost i povrh svega beskorisnost u naše vrijeme sve očiglednija.“¹⁰⁾

Konačno, u Herisovom govoru nalazimo radusno anarhističko prihvaćanje uloge kriminalca u nemoralnom društvu. Herisove misli o tome nailaze na odjek širom kontrakulture: „Ono što smo mi iz pokreta otpora rekli o činu odbijanja suradnje s aparatom vojne obaveze, ne znači da taj čin smatramo konačnim.. To je samo jedna mala stvar. To je jedan korak. Ali, to je prvi korak. Učiniti taj korak za većinu vas znači preuzeti jednu vjerojatno potpuno novu socijalnu ulogu. To je takozvana uloga kriminalca. Čudno je to. Znate, dok rastete, onda uvijek imate onaj osjećaj da rastete prema nečemu, da je tamo negdje nešto kao istinsko zanimanje, da tamo negdje čeka vaša stvar, i kad sam se konačno približio dvadeset trećoj, otkrio sam da za mene to znači biti kriminalac. To je zbilja previše. I sad kad sam osuđen na tri godine zatvora u federalnoj kaznionici, mogu reći da u čitavoj Americi ne mogu naći časnije pozicije od pozicije kriminalca...“¹¹⁾

Prihvaćanje uloge kriminalca ili identificiranje s kriminalcima u društvu za koje kontrakultura osjeća da ljudima otima njihove vlastite živote, široko je rasprostranjeno i danasve duboko. Bob Dylan je sastavio stih u kome se kaže: „Mora postojati nekaj put odavde, reče luda lopovu“, a izlazi da lopov zna odgovor. Nedavno je „The Band“ izvodio pjesmu „Ja sam lopov i to mi se sviđa“. Upitani od svojih roditelja što rade po zatvorima, pripadnici kontrakulture mogu jedino odgovoriti zajedno s Torom: „A što vi radite vani?“

⁹⁾ Woodcock, op. cit., p. 63.

¹⁰⁾ Ibid., pp. 224—225. Prvi i drugi dio citata su iz različitih Tolstojevih djela.

¹¹⁾ David Harris, bez naslova, Resistance xerox.

Ovo prihvaćanje uloge kriminalca povezano je sa sveprožimajućim 'ne' kojim se kontrakultura suprotstavlja vladajućoj kulturi. Ali *sadržaj* tog 'ne' blizak je Bakunjinovom prihvaćanju kreativnog razaranja. Poslušajmo govor Majkla K. Ferbera, bostonskog pripadnika antiregrecijskog pokreta, koji je održao pred crkvom u ulici Arlington u Bostonu pod naslovom „Vrijeme da se kaže ne”.

„Htio bih kazati nešto više od našeg Ne, jer ma kako glasno mi to govorili, ma kakvu ceremoniju izvodili u vezi s tim, nećemo postati zajednica unutar sebe a ni uspješni u mijenjanju svoje zemlje ukoliko je sve što nam je zajedničko negacija. Alber Kami je kazao da pobunjenik koji govori Ne u isto vrijeme govori Da, i da kad on povlači liniju iza koje odbija da surađuje, tada afirmira vrednote koje leže s onu stranu te linije. Čemu možemo kazati da mi koji smo se ovdje okupili i što mi afirmiramo?”¹²⁾

Bakunjinova kreativna destruktivnost nadomješta se odbijanjem suradnje koje je u Herisovom i Ferberovom slučaju još uvijek pacifističko, ali je sve više praćeno spremnošću za aktivan otpor ili čak nasilja. Sličnost između Bakunjina i Herisa sastoji se u tome što obojica kažu ne u cilju stvaranja „životvorne” alternative. Čovjek se prisjeća doslovno životvorne sugestije Džoa Baez iz vremena prije vjenčanja, kad su je upitali što bi žene mogle učiniti u borbi protiv regrecije. Odgovorila je da bi žene morale pokušati reći da muškarcima koji su rekli ne, što je na kraju i sama učinila.

Tehnologija spram jednostavnog života

Anarhizam se prvobitno pojavio kao protestni pokret paralelno s usponom nove države. On je od samog početka bio bitno radikalniji od socijalizma i komunizma, jer je prihvaćao konsekvence vlastite kritike moderne države: anarhisti ne samo što su bili voljniji već su se čak željeli vratiti jednostavnom i primitivnom životu.¹³⁾

Anarhisti se u postfeudalnoj državi nisu suprotstavljali njezinom nesavršenom funkcioniranju na koje su ukazivali liberali, niti jednostavno njezinoj klasnoj bazi protiv koje su ustajali komunisti, već strukturalnim obilježjima njezinog funkcioniranja. Anarhisti su bili dovoljno dalekovidni da uvide kako bi se strukturalne potrebe — centralizacija, birokratizacija, specijalizacija i podređivanje pojedinca tržišnim mehanizmima (slobodno ili kontrolirano) — ostale pri-

¹²⁾ Citirano prema Erik Erikson, *Reflections on the Dissent of Contemporary Youth, Daedalus*, Winter 1970, p. 165.

¹³⁾ Woodcock, op. cit., posebno Prolog.

sutne čak i kad bi socijalisti uspjeli ostvariti pravednu raspodjelu dobara. Zahtjevi koje kapitalisti postavljaju pred pojedince u smislu veće efikasnosti i sigurnosti državne zajednice, u socijalističkoj državi bi čak mogli biti i uvećani — baš kao što je ukazivao Žuvenel: „Masovne armije modernih ratova bile su nezamislive prije pojave moderne demokracije.”¹⁴⁾ Tvrdnja moderne države po kojoj ona predstavlja ljude, samo ojačava njezinu moć kontrole. Samo su anarhisti pitali da li su obilje, efikasnost (za što?), sigurnost (za koga?), koje nudi moderna država, vrijedne odricanja od prava pojedinca. Jedino anarhisti mogu uzeti pravo tako radikalne kritike nacionalno-industrijske i — sad — tehnologizirane države, jer su oni jedini spremni da žive alternativno.

Ispitajmo neke aspekte njihove spremnosti za povratak jednostavnijem životu. Prvo, postavlja se pitanje (o kome se raspravlja i među anarhistima) treba li oni da se odreknu svih plodova tehnologije ili samo onih čija proizvodnja nepodnošljivo tlačí ljude. Neki sadašnji i historijski anarhisti vjeruju da ljudi treba da se vrate potpuno primitivnom životu, koristeći samo oruđa i tehnike koje mogu izgraditi ili upotrebljavati vlastitim rukama. Iznenađujuće velik broj anarhista prošlosti nije zauzimao tako ekstreman stav: „Kad bi se samo shvatilo” pisao je Tolstoj, „da ne moramo žrtvovati živote svoje ljudske braće zbog vlastitog zadovoljstva, bilo bi moguće usvojiti tehnička poboljšanja bez uništavanja ljudskih života.”¹⁵⁾ Godvijn je slično smatrao, kao uostalom i mnogi drugi rani anarhisti, da će tehnologija jednom osloboditi ljude umjesto da ih porobi.¹⁶⁾ Teško je odgovoriti na pitanje hoće li i na koji način tehnologija jednog dana moći osloboditi ljude (kao i da li to već čini). Žak Elil (Jacques Ellul) je vrlo uvjerljivo ustvrdio da bi moglo biti nemoguće dokrajčiti fantastične načine na koje tehnologija iskrivljuje ljudske živote da bi služili njezinoj logici.¹⁷⁾ Međutim, Elilovi argumenti su u suprotnosti s nekim činjenicama, to jest da se neki ljudi oslobađaju i da će s pojavom zagarantiranog prihoda u USA, sve više njih imati slobodu da žive kako žele. U svakom slučaju mnogi su anarhisti oduvijek vjerovali da ne bi trebalo odbaciti svu tehnologiju. „Čovječanstvo nije bez razloga u svom ropstvu postiglo toliki progres u tehnici”, rekao je Tolstoj.¹⁸⁾ Timoti Liri predviđa napredak u ko-

¹⁴⁾ Bertrand de Jouvenel, *On Power*, Boston, Beacon Press Edition 1962, pp. 7—11.

¹⁵⁾ Woodcock, *op. cit.*, p. 231.

¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁾ Jacques Ellul, *The Technological Society*, New York, Knopf 1964.

¹⁸⁾ Woodcock, *op. cit.*, p. 231.

munikacijama i proizvodnoj tehnici koji će dozvoliti temeljitu decentralizaciju proizvodnje i odlučivanja, kao što su po Simoni Vajl (Simone Weil) tvornički rad morali izvoditi seljaci u svojim kućama i donositi u centralna sabirališta na dane svećanih okupljanja i učenja.¹⁹⁾

Rekao sam da „iznenađuje” koliko su se anarhistički teoretičari nadali da se velik dio tehnologije može spasiti, jer se suvremene anarhiste često optužuju zbog hipokrizije ukoliko odbacuju društvo, prihvaćajući neke od njegovih blagodati. Odgovor na ovu optužbu čini mi se trosruk: prvo, kao što sam gore sugerirao, oni mogu zamisliti stanje u kome se zadržava ili izumeva nerepresivna decentralizirana tehnologija; drugo, oni općenito govore da su spremni prihvatiti jednostavniji život ukoliko bi veća tehnička produkcija podrazumijevala nepodnošljiv pritisak na pojedinca; i treće, budući su mnogi, kao što sam također naznačio, modificirali svoje teze i više ne očekuju da sruše državu već se prije nadaju da bi mogli živjeti na njenim rubovima ili u međuprostorima, radeći da bi zadovoljili minimalne potrebe. Zašto bi uopće bilo hipokritsko njihovo uzimanje onoga što im treba iz vladajuće kulture? Njihov san o promjeni ljudske svijesti u stvari je nada da će drugi napokon shvatiti da je dovoljnost bolji vodič do dobrog života od obilja, i vizija svijeta u kome se ljudi trude samo zato da zadovolje svoje minimalne prohtjeve.

Drugi argument protiv povratka jednostavnom životu glasi da čovjek tu uopće ne stječe slobodu već prije postaje zarobljen radom, neznanjem i bolestima. Ovaj argument je od velikog značaja ukoliko govorimo o anarhistima koji se žele odreći svega, iako se i tada može zapitati da li rad, neznanje i bolesti primitivnog društva kakvo bi ponovno stvorio moderni čovjek bili tako strašni ili još gori od cijene koju nameće tehnološko društvo. Ukoliko govorimo o modernoj anarhističkoj viziji tehnologije dovoljnosti, taj argument je od malog značaja.

Još jedan uobičajeni argument protiv povratka primitivnom životu odnosi se na to da će u njemu čovjek naći bezakonje najjačih i tiraniju stavova — suroviju od tiranije zakona — za koju je Džordž Orvel smatrao da karakterizira anarhističku zajednicu.²⁰⁾ Između ova dva straha

¹⁹⁾ Simone Weil, *L'Entractement*, Paris 1949. Vidi i M. M. Davy, *Simone Weil*, Paris 1961, „l'organisation du travail-vivant”, pp. 98–103.

²⁰⁾ Woodcock, *op. cit.*, p. 84, skicira Godvinovu primjedbu i Orvelov komentar (u jednom eseju o Sviftu): „kad se ljudima upravlja pomoću „ne smiješ”, pojedinac može upražnjavati određenu dozu ekscentričnosti; kad se od njih očekuje da se vladaju prema „ljubavi i razumu”, onda su pod kontinuiranim pritiskom kojim bi se trebalo postići da se ponašaju i misle kao i svi ostali.”

postoji izvjesna kontradikcija: da li se bojimo da ništa neće obuzdavati ljude, ili da će oni biti do kraja obuzdani? Vjerojatno je posljednji strah opravdaniji. Vilijam Godwin je očekivao da će u anarhističkim komunama „... mišljenje biti svemoćno; kontrola svakog čovjeka nad ponašanjem njegovih susjeda kad nije obojena čudljivošću, sačinjavat će cenzuru najneodoljivije prirode. Ali, snaga ove cenzure će zavisiti o slobodi, ne slijedeći pozitivne diktate zakona već spontane odluke razumijevanja.”²¹⁾

Moramo se upitati da li je konformiranje s općim mnijenjem ili pristajanje uz opći autoritet tegobnije od poslušnosti koju pod prijetnjom kazne zahtijeva politička pravda države. Mislim da odgovor veoma ovisi o situaciji i stanju svijesti učesnika. Ali, to što u mnogim anarhističkim zajednicama ljudi dobrovoljno *prihvataju* norme ponašanja koje su striktnije od onih koje zahtijeva zakon u dominantnoj kulturi, ne čini mi se odlučnim argumentom protiv veće slobode koju dopuštaju anarhističke zajednice. Stav po kome anarhisti imaju manje slobode od drugih pretpostavlja ono što je Džon Šar (John Schaar) tako izražajno kritikovao — neizbježnu suprotnost između slobode i autoriteta. Anarhisti izgleda redefiniiraju autoritet (sa Šarom) kao pristajanje uz one koji su primjerom i mudrošću pokazali da *zaslužuju* da ih se oponaša.²²⁾ Anarhističke zajednice često posjeduju rijetku etičku homogenost koja prihvatanje egzemplarnog autoriteta potpuno usklađuje sa slobodom.

Posljednji argument u korist anarhističke decentralizacije autoriteta i prilagođavanja ekonomije minimalnim potrebama izgleda dalekosežan, ali moglo bi se pokazati da nije. Mogla bi se u najmanju ruku postaviti teza po kojoj, pri postojećim historijskim korelacijama između centralizacije moći i širenja smrtonosnog naoružanja te sve veće potrošnje i uništavanja okoline, možda nema alternative decentralizaciji i tehnologiji dovoljnosti. Ovo je hipoteza koja će se empirijski testirati na ovaj ili onaj način. Pa čak i ukoliko se uvjerimo da je hipoteza bila korektna, želja da se *prilagodimo* anarhističkoj alternativi umjesto prihvatanja konsekvenci obilja i centralizirane moći bila bi pitanje normativnih vrednota.

Ova nas pitanja neprestano vraćaju na veliki problem načina na koji bi anarhisti restrukturirali cjelokupno društvo ukoliko bi se svijest ljudi morala izmijeniti, a oni bi imali moć da to učine. Za veliki broj ljudi u kontrakulturi je istina da su otkrili da *mogu* živjeti životom dovoljn-

²¹⁾ *Ibid.*, pp. 83—84.

²²⁾ John Schaar, *Notes on Authority*, *New American Review*, New York, New American Library, January 1970, No. 8, pp. 44—80.

ti oko rubova društva obilja, bilo radeći bilo skupljajući otpatke ili krađući, u skladu sa svojom etikom pribavljanja onoga što im je potrebno. Ovaj život dovoljnosti mnogi biraju namjesto života velikog obilja. Tako su oni na tragu anarhističke tradicije aktivnog preferiranja jednostavnog života i općeg asketizma u odnosu prema vlasništvu — čak i kad se taj asketizam ne zahtijeva i kada se u stvari obeshrabruje ekonomijom većeg dijela društva.

Razlike, sličnosti i psihosocijalni faktori

Do sada sam naglašavao sličnosti između novih i historijskih anarhista. Ali, kako je istakao Vudkok, razlike su bitne.²³⁾ Novi anarhisti su prije iz srednje klase, no aristokracije ili seljačke i tvorničke sirotinje. Rjeđi su intelektualci radnici poput Prudona, a to je kako izvor tako i simptom dalje razlike: novi anarhisti su otišli još dalje od starih u udaljavanju od komunista i socijalista u svom odbijanju doktrinarnih formulacija. Ova „apolitična“ kvaliteta novog anarhizma pretvara ga u neimenovano pribježište mnogih ljudi iz Pokreta koji su umorni od beskrajnih frakcionašenja koja daju američke socijaliste i marksiste; ona također omogućuje zastupanje posebne kvalitete razlikovanja bez frakcionašenja koja karakterizira jezgro kontrakulture.²⁴⁾

Antidoktrinarna pozicija odražava širu karakteristiku kontrakulture — njenu sumnju u „racionalnost“, „objektivnost“ i općenitije govoreći intelektualnu poziciju. To ne znači da ljudi ne čitaju ili ne misle. To naprotiv znači da oni u kulturom definiranoj zbilji s njenim samozadovoljavajućim definicijama „zbilje“ i „objektivnosti“ osjećaju otpor prema njihovom otkriću drugog niza istina. Hana Arent (Hannah Arendt) je jednom rekla da ne možete očekivati da ljudi misle kad vide da se um koristi protiv njih kao zamka. Ovime se opisuje iskustvo onih koji se tim pitanjem bave unutar kontrakulture. Kao rezultat se javlja otvoreno zastupanje apsurdnosti, subjektivnosti, mističizma i magije, stvari koje se ozbiljno istražuju ali ujedno služe i kao štit iz kojeg oni koji misle traže nove prilaze zbilji, neopterećene starim definicijama intelektualne odgovornosti.

Bez obzira na uzroke pojave antiintelektualizma u kontrakulturi, on tvori još jednu razliku između novih i mnogih historijskih anarhista, a otvorio je anarhizam prema širem spektru mladih nego što je to učinio historijski anarhizam.

²³⁾ Woodcock, *Anarchism Revisited*, op. cit., iznosi sljedeća dva stava.

²⁴⁾ David Apter je to sugerirao.

Izvana ne mora biti očigledno da, premda su centri kontrakulture na obalama, ovaj fenomen prožima čitavu zemlju. Male zajednice disidentna postoje u svakom gradu. Mnogi se baš u tim malim zajednicama susreću s drogama i običajima kontrakulture i zatim odlaze u obalne centre. U Kaliforniju i New York veliki dio pripadnika kontrakulture očigledno dolazi iz grada srednje Amerike i malih gradića za koje su bili previše „patološki“ da bi se „prilagodili“.

Neke razlike između novih i starih anarhista dolaze iz slične totalnosti njihove opozicije prema veoma različitim društvima. Ova totalnost opozicije razlikuje nove anarhiste od liberalnih radikala koji su radili za Makartija kao i doktrinarnih marksista. Jezgro kontrakulture je sektor koji najtemeljitiije provodi prevrednovanje vrednota (zato se čini da je termin *kontra* kultura toliko prikladan). Mnoge karakteristike kontrakulture proizlaze iz potreba i želja za potpunim odbacivanjem uređenja dominantne kulture. Marksisti i liberalni radikali podjednako prihvataju mnoge karakteristike tehnološke države. Oni se nadaju da će zadržati državni aparat i koristiti ga u vlastite svrhe, što je strategija koju anarhisti odbacuju.

Primjer razlika između novih i starih anarhista koje proizlaze iz slične opozicije prema različitim kulturama, jeste današnja nepopularnost ma kakve pomisli o „naučnom“ anarhizmu poput onog koji je zastupao Kropotkin. Uzrok toga nije nemogućnost formuliranja „naučnog“ argumenta u korist anarhizma u postojećoj situaciji, već prije to što se u sadašnje vrijeme naučna socijalna analiza shvaća kao dio ideološkog arsenala države, dok je u Kropotkinovo vrijeme tradicija bila oružje države, a naučni argument omiljeno oružje socijalne kritike. Danas su metaforični argumenti u korist anarhizma ponešto mistični, razigrano iracionalni ili reakcionarni (vraćajući se ranijoj Utopiji). Ova „razlika“ između novih i starih anarhista proizlazi iz trajne jezgre suprotstavljanja dominantnom sistemu apologetike.

Ostali elementi u novom anarhizmu izvode se iz odbacivanja socijalnog uređenja koje nije jednako uređenju koje su odbacivali stari anarhisti. Odbacivanje postojećih poredaka ima još jednu dodatnu karakteristiku: novi anarhisti često pronalaze dva alternativna pravca djelovanja koji su međusobno potpuno suprotni, ali u kojima je kao zajednički nazivnik sadržan njihov prezir prema „ispravnom“ ponašanju koje definira dominantna kultura. Mislim da to objašnjava ekstremne kontradikcije koje, bez znakova unutrašnje napetosti u sebi sadržava kontrakultura. Oni koji drugačije žive priznaju da su slično motivirani.

U kontrakulturi se, na primjer, otkriva intenzivna pažnja prema čistoj hrani, zraku i vodi, i naglašeno pristajanje uz stav po kome „jesi ono što jedeš”. Ljudi odlaze na velike udaljenosti da bi osigurali hranu nezagađenu kemikalijama. S druge strane nalazimo — ponekad čak kod istih ljudi — jednako intenzivnu spremnost prihvatanja nasilnih kemijskih promjena u tijelu koje prate eksperimentiranje s drogama. Dominantna kultura kaže da „prikladno” ponašanje uključuje bezpogovorno konzumiranje nekih kemijskih prerađenih jela i pilula, koje te uspavljaju, razveseljavaju, umiruju i čine da se osjećaš normalno, no u isto vrijeme zahtijeva panično izbjegavanje nekih drugih pilula i droga koje „neprikladno” mijenjaju iskustvo. Onima koji ovo odbacuju, preostaju samo dvije alternative — potpuno posvećivanje čistoj ishrani ili put u kemijsko eksperimentiranje (ili oboje).

Slična je reakcija i na dominantne kulturne definicije „prikladnih” odnosa između muškaraca i žena. Oficijelna ideologija je prilično otvoreno hipokritičko uvjeravanje u „jednake mogućnosti” u radu i „uzajamnost” u seksu. Kontrakultura se opet kreće prema ekstremima: s jedne strane postoji pokret za oslobođenje žena i konvergencija seksualnih stilova; s druge strane, postoje mnoge Komune u kojima žene sasvim radosno preuzimaju potpuno podređenu i stereotipno-tradicionalnu „žensku” poziciju. U seksu nalazimo insistiranje bilo na zbiljskoj uzajamnosti ili vrlo eksplicitnom prihvatanju onoga što dominantna kultura shvaća kao eksploataciju. Poslušajte Roling Stounze i razmislite o njihovoj popularnosti.

Dominantna kultura je otkrila da malo samopoznavanja djeluje terapijski, pa je adaptirala psihoanalizu svojim potrebama prilagođavanja. U kontrakulturi nalazimo često zastrašujuća unutrašnja putovanja s drogama i meditacijom s jedne strane i žestoko odbacivanje analitičkog redukcionizma ili upotrebe interpretacije kao prevare. Reakcija protiv psihoanalitičkih koncepata djelomično je posljedica želje da se diskreditira psihološka analiza socijalne devijacije koju dominantna kultura primjenjuje kao jedno od svojih glavnih oružja protiv kontrakulture. No djelomično ona odražava uvjerenje da psihoanalizirani ali egzistencijalno nepropitani život nije vrijedan življenja.

Posljednji primjer bi mogla biti kontrakulturna reakcija na sveprožimajuću tehnologiju. Polarizirani odgovori kontrakulture svode se na potpuno odbacivanje tehnologije u korist jednostavnog života ili ispitivanje njezinih ogromnih potencijala u svrhu igre i istraživanja. Ken Kejzl je među prvima istraživao što bi se moglo postići kombiniranjem droga koje je tehnologija

učinila dostupnima, s nevjerojatno maštovitim efektima koje je moguće proizvesti pomoću magnetofona, projektora, filmskih kamera itd.²⁵⁾

Premda je historijski anarhizam sadržavao totalnu opoziciju prema postojećem društvu, što je karakteristika i novih anarhista, kod ovih posljednjih postoje neke psihološke kvalitete koje izgledaju kao izraz suvremenog razvoja. Ne može se ignorirati očigledna činjenica da je pojava novog anarhizma paralelna s općenitim popuštanjem represije u američkom društvu i promjena epidemiologije mentalnih problema. Danas čujemo relativno manje o problemima represije a više o ego-ograničenjima. Ova je pojava paralelna i s porastom upotrebe droga kako u dominantnoj tako i u kontrakulturi. Bolesnici su rjeđe oni koji pokušavaju previšje toga zadržati u sebi, a češće oni koji ne mogu zadržati ništa ili osjećaju da nemaju čime. Tako ljudi u kontrakulturi govore o „otkačivanju“ (freaking out) kada se centar ličnosti više ne drži, te o pokušaju da se „saberu“ kada se pokušavaju srediti. Reći da je netko vrlo „sabram“ (together) kao ličnost, veliki je kompliment: to znači da je sposoban zadržati fluidnost, fleksibilnost i sposobnost za regresivnu igru i uviđaj, a u isto vrijeme ostati u jednom komadu.

Poteškoće sa sabranošću i problemom vlastitog identiteta javljaju se posebno u adolescenciji. U to vrijeme prema sugestijama Eriksona i drugih, sposobnost regresije i širenje identiteta pretpostavka je daljnje diferencijacije psihičkih sposobnosti i njihove reintegracije na višem nivou zrelosti.²⁶⁾ Upravo mladi se ponekad ne mogu sabrati u nesigurnostima ovog perioda i upravo njih privlače anarhističke zajednice. Te zajednice nude potpun raskid s roditeljskim vrednotama i slobodu „da činiš što hoćeš“; s druge strane one osiguravaju — kao što bi Godvin kazao — umirujući snažne pritiske prema konformiranju na koje je mlada ličnost pristala.

U takvim zajednicama ljudi mogu eksperimentirati s regresijom i fragmentima alternativnog identiteta. U vezi s tim je značajna uloga droga. U dominantnoj kulturi je univerzalno prihvaćeno mišljenje da droge doprinose patologiji regresije adolescenata i konfuziji identiteta. Problem je to što se ta istina nameće. U stripovima nalazimo kako pukovnik Li spašava dobrog mladog dečka od zlih hipija dok liječnik Reks Morgan upozorava oca da bi njegova kći mogla biti adikt jedne od „psihoto-mimetičkih“ droga — čiji naziv dolazi odatle što izazivaju mimiku psihoze“. Psiholozi na

²⁵⁾ Vidi briljantni opis ranih iskustava Kena Kezija s LSD-om koji je dao Tom Vulf u knjizi *The Electric Kool-Aid Acid Test*, New York, Bantam Edition 1969.

²⁶⁾ Erik Erikson, op. cit., pp. 162—163.

patronizirajući način ispituju zbog čega mladi *trebaju* droge i opisi slučajeva čisto patološke potrebe predočavaju se kao norme. Dominantna kultura rijetko ispituje mogućnost da bi adekvatna upotreba droga mogla doprinijeti psihološkom razvoju. Ako su „mišljenje o mišljenju” i „svijest o svijesti” atributi postformalnog kognitivnog razvoja, zbog čega se mogućnost da droge olakšaju progres u tim područjima stavlja van diskusije?

Budući da dominantna kultura odbija da ispita ovu mogućnost, kontrakultura je, prirodno, bijesno istražuje. Nemoguće je reći kuda se kreće to istraživanje pogotovo zato što je presijecanje snabdijevanja marihuanom koje je postigla Niksonova Administracija, izazvalo epidemiju upotrebe heroína u gradskim srednjim školama. Droge su značajne zbog toga što se u kontrakulturi široko vjeruje da one ljude ponovno dovode u vezu s osjećanjima, osjećajima, sposobnostima za igru i vizijama slobodnijeg načina života, koje su odavno bile pokopane. Čak i napuštanje ili nadilaženje droga može rezultirati vjerovanje u mogućnost življenja s umanjenim brojem institucionalnih i psihičkih mehanizama represije. Tako mislim da je jedan izvor ideje anarhističke zajednice drogama oslobođena vizija političkog i psihičkog života uz manje kontrole.

Ova opservacija je povezana s tvrdnjom Kenistona koji opisuje nastanak postadolescencijske faze života koju on naziva „mladošću” i koja se vezuje uz postindustrijsko društvo. Specifične psihološke karakteristike „mladosti” su brojne, no među njima je i propitivnačka „postkonvencionalna” moralnost koja mlade vodi u kritičko propitivanje autoriteta prije no što će ga prihvatiti. Moglo bi se prigovoriti euforiji nad ovim „daljnjim” razvojem moralnosti zbog toga što bi njegova široka rasprostranjenost mogla biti katastrofalna za društvo, te bi mogla rezultirati kaosom ili... anarhijom. Kenistonov zanimljivi i provizorni odgovor glasi da pojedinci koji su prošli kroz regresije adolescencije i počeli reintegrirati razvijeniju ličnost, imaju sposobnost održavanja forme socijalne organizacije koju manje razvijeni ljudi ne bi mogli održati. Posebno bi se moglo spomenuti kritičku moralnost, kognitivnu sposobnost sagledavanja situacije s pozicije drugog, i manje brige zbog odsutnosti institucionalnih ograničenja kao osnove sposobnosti održavanja odnosa s drugima na drukčije načine. Tako kaos *ne* bi morao uslijediti unutar populacije u kojoj su uobičajene ličnosti na višem stupnju razvoja, posebno zbog prevladavanja nove sposobnosti uživanja u anarhističkim komunalnim odnosima.²⁷⁾

²⁷⁾ Kenneth Keniston, *Psychological Development and Historical Conditions*, Yale 1970, mimeograph. U vezi s tvrdnjom da „viši” psihološki razvitak može biti socijalno katastrofalan, vidi Michael Lerner, *Respectable Bigotry American Scholar*, Fall 1969.

Na kraju bih želio ustvrditi da čak i ako tehnološko društvo ne zahtijeva zaokret ka anarhizmu kao jedinu alternativu istrebljenju ili trovanju, ono bi svojim zahtjevom za razvijenijim radnicima moglo pripomoći stvaranju čovjeka koji *treba* (a također je sposoban za) interpersonalne i etičke odnose druge vrste. Ovaj je argument i metafizičan i tendenciozan; ali nikako nije nemoguće da će tehnologija ponovno, kao što izgleda da je činila i u prošlosti, participirati u mijenjanju životnih ciklusa ljudi koji zatim sa svoje strane prilagođuju tehnologiju svojim novim potrebama i sposobnostima. Ukoliko je kontrakultura uopće proročanska s obzirom na način na koji će se mijenjati potrebe i sposobnosti, anarhistički model i vrednote bi mogli biti značajniji za oblik budućeg društva nego što smo očekivali.

(Preveli s engleskog MIRJANA OKLOBDŽIJA
i SLOBODAN DRAKULIĆ)





III DEO

TRIBINA



BORISAV DŽUVEROVIĆ

KULTURA U SAMOUPRAVNOM DRUŠTVU¹⁾

Osobnosti samoupravne kulture

Savremena kultura nije neka mehanicistička tvorevina, nego najfluidniji supstrat čovjekovog stvaralaštva u svim njegovim vidovima (materijalnom, duhovnom, etičkom, političkom, itd.), koji po principu spojenih sudova povezuje sve pore životne svakodnevice. Naravno, pitanje je mogućnosti pojedinih dijelova društva da osvoje one kulturne vrijednosti ili tvorevine za kojima osjećaju potrebe. Kultura je kao i sloboda — nju niko ne poklanja, ona se strpljivo osvaja. Moglo bi se čak reći da je stepen ljudske slobode srazmjeran stepenu kulture koja je interiorizovana u svijest i u stvaralaštvo pojedinih naroda.

Polazeći od ovako shvaćene kulture možemo konstatovati da je kruto razdvajanje pojmova „kulture” i „kulturnog života” neosnovano, budući da se kultura shvata kao stil sveukupnog života, kao način rada i življenja u svakodnevici i odnošenja prema ukupnim vrijednostima koje čovjek stvara u materijalnoj i duhovnoj sferi. Ovakav koncept kulturnog života želi da izbjegne sektorsku podjelu kulture, kao i kruto određivanje institucija koje su navodno nadležne da kulturno uzdižu stanovništvo — koje s druge strane treba pasivno da prihvati ponuđene kulturne programe „zaduženih” instanci; što znači da ovakav koncept želi da prevaziđe sektorski tretman kulture i kulturnih aktivnosti, a posebno da naglasi aktivnu ulogu svakog pojedinca. Kri-tički odnos prema sopstvenoj svakodnevici postavlja se kao jedna od bitnih pretpostavki kulturne revolucije.

¹⁾ Termin „samoupravna kultura” u ovom radu upotrebljava se krajnje uslovno — samo radi operativnosti — jer u teorijskom smislu kulturu shvatamo kao cjelinu ljudskog stvaranja, u kojoj nema mjesta sektaškom dijeljenju na tzv. buržoasku i socijalističku kulturu, a u okviru ove druge onda na samoupravnu i neku drugu.

Samoupravni koncept kulture po svojoj imanenciji nije spojiv s institucionalizacijom, ali ipak još postoje mnoge brane koje ograničavaju svestrani razvoj i ispoljavanje kulture, sprečavajući je da postane moćno oružje revolucionisanja samoupravne prakse. Naime, kultura u samoupravljanju mora biti masovna kako po svojoj obuhvatnosti i brojnosti subjekata koji učestvuju u njenom stvaranju i usmjeravanju, tako i po sociološki relevantnoj socijalnoj konstelaciji stvaralačkog prožimanja radnog vremena sa tzv. slobodnim vremenom, po organizaciji životne radosti i odmora u kontekstu novih mogućnosti po razvijanju pluralizma kulturnih izraza mnoštva pojedinaca ili sredina i socijalnih grupacija, bez dogmatskog nametanja jednog drugom. Ukoliko bi se do kraja izveo model samoupravne komunikacije ukupna sažimanja na kulturnom planu poprimila bi karakteristike svojevrsne masovne kulture u najboljem smislu. Model samoupravnosti, pluralizma i ravnopravnosti životnih i kulturnih interesa osnove su na kojima se razvija kultura u samoupravljanju, ali shvaćena najšire, kao način života.

U sadržajima tako shvaćene kulture ne figurira samo uska duhovna sfera, već cjelokupno radno stvaralaštvo, kultura rada, življenja, komuniciranja i načina samoupravnog odlučivanja; ne zaboravljajući ni opasnosti koje nosi tako široko shvaćena kultura i intenzivne komunikacije grupacija (naroda, generacija i slojeva) u okviru nje. Za kvalitetnu kulturnu aktivnost u samoupravljanju nužna je stalna borba za prosvjećivanje i usavršavanje mladih ljudi u duhu vremena i novih tekovina naučno-tehnološke revolucije, neprekidno razvijanje svijesti samoupravljača o njihovoj stvarnoj ulozi i istorijskim zadacima u koje su uključeni. Zato u shvatanju smisla kulture u samoupravljanju najznačajniju ulogu igra svijest najširih slojeva o njenom karakteru, pozitivnim i negativnim implikacijama, i ostvarivanju osnovnih vrijednosti samoupravnog društva kroz nju. Reč je o tome da tako shvaćena kultura postane instrument samoupravnog društva, a ne njemu neprimjerena i suprotstavljena sfera.

Na takvim temeljima podizanje kulturnog nivoa radnih ljudi a posebno masovno informisanje o njihovom stvaralačkom mjestu i ulozi u kreiranju samoupravne politike postaju elementarni zahtjevi, s tim što masovno informisanje ne usmjeravaju samo „nadležni” organi i instance — jednosmjerno, već i u horizontalnoj ravni mora da se razvija aktivan multikanalni sistem permanentnog obavješćavanja o dostignućima i najboljim rešenjima pojedinih pitanja, kao i problemima na koje se nailazi. Iz informisanja, koje proizlazi iz proživljene prakse rada se svojevrsni oblik samoupravne kulture. Takva kultura podrazumijeva maksimalnu otvorenost, stalnu cir-

kulaciju ideja i kulturnih vrijednosti, prirodnu komunikaciju stvaralaštva, ljudi, tehnologije i uopšte kulturne industrije.

Pored ovih specifičnosti u odrednicama kulture samoupravnog društva prirodno leže i svi oni činioci koji ne zavise od društvenog sistema, već su civilizacijskog karaktera. Ipak, najbitnije pitanje se odnosi na specifičnosti koje proizlaze iz međuodnosa tih faktora i njihove društvene funkcije. Ako je agresivni nastup kulturne industrije u građanskom društvu omogućen monopolističkim djelovanjem privatnog kapitala i svojine uopšte preko kapitalističkog tržišta, ili ako centralizovana državna svojina svoje rasprostiranje obezbeđuje administrativno-distributivnim ili sličnim sistemima, onda će i karakter kulture u njima nositi pečat tih sistema. Isto tako će, na postojećem stepenu kulturnog razvoja, industrijalizacije, i urbanizacije, tip društvene svojine na kojem se temelji samoupravljanje, uslovljavati nešto drugačije odnose jedne vrste kulturnih činilaca prema drugima. Još od Marksa znamo da je način proizvodnje istovremeno i proizvodnja načina života, bez obzira na postojanje nekih univerzalnih zakona.

Sociološko određenje kulture kao načina sveukupnog života zahtjevalo je već na samom početku razjašnjenje tog pojma, njegovih teorijskih polazišta i okvira analize. Saznanje da je kultura u samoupravnoj organizaciji društva po svojoj imanenciji orijentisana na sveukupnost života, rada i dokolice prirodno vodi zaključku da je ona zato i najmasovnija, orijentisana na najšire slojeve stanovništva, koje ne može biti „usamljena gomila” jer je uključeno u samoupravnu organizaciju društva, politički sistem (preko delegacija, ili direktno u sopstvenim radnim sredinama, ili preko raznih masovnih društveno-političkih organizacija i pokreta). Teorijski koncept društva tako izaziva i koncept kulture, bez obzira na česta i velika odstupanja u svakidašnjoj praksi.

Nema sumnje da se fenomeni moderne kulture, a posebno one koja se masovno rasprostire preko medija javnog komuniciranja moraju posmatrati u najširem kontekstu samoupravnog društva, pri čemu je nužno stalno ukazivati na njena lica i naličja, i da u njenoj osnovi kao vrhunska vrijednost mora biti čovjek i njegov rad, a ne novac i kvazivrijednosti potrošačkog društva. Vrhunske vrijednosti svjetske i kultura naših naroda i narodnosti bi morale da postanu masovno dostupne najširim slojevima samoupravljača, ali bi bilo neophodno da se permanentno pospješuje radno stvaralaštvo — koje će rezultirati novim vrijednostima, da se razvija takva politička kultura koja će od samog samoupravljanja praviti istinsku kulturnu vrijednost, prevazilazeći tako istorijsku podvojenost kulture

(kao navodno i isključivo duhovne djelatnosti) od rada, radnih aktivnosti i stvaralaštva radničke klase. Izvlačeći kulturu iz sektorskog okvira duhovne djelatnosti i slobodnog vremena, mi je na najbolji način integrišemo u udruženi rad, stvarajući tako pretpostavke za humanije društvo i njegovu kulturu.

U tom smislu smanjuje se razdvojenost između fizičkog i intelektualnog rada, budući da radnik počinje ispoljavati novi stil života ne samo u slobodnom vremenu, već prevashodno u radu. Njegova radna kultura poprima nove atribute političke kulture kroz misaoni angažman i odlučivanje u samoupravnom planiranju proizvodnje, reprodukcije, društvenog života, kulture, zabave, itd. Tako se radnik ne svodi samo na fizičkog radnika, jer „čim on počinje da odlučuje o poslovima proširene reprodukcije, o uslovima i ciljevima slobodne razmene rada između pojedinih oblasti udruženog rada i čim je, putem svojih delegacija i delegata, u položaju da može da učestvuje u donošenju odluka o zajedničkim interesima na raznim nivoima udruženog rada i društva, njegov rad u tom slučaju nije više samo fizički, nego i umni”.²⁾ Tu smo već blizu Marksove vizije: da će podjela na duhovnu i materijalnu sferu, biti utoliko prevaziđena ukoliko je rad koji je za jedne uživanje a za druge mučenje, za jedne proizvodnja za druge potrošnja, i sam bude prevaziđen daljom eliminacijom podjela rada.

To vraćanje intelektualne dimenzije udruženom radu u samoupravljanju istovremeno vraća i kulturu u njeno rodno mjesto — u svjesnu, stvaralačku sferu ljudskog rada. Zapravo zato ona ne može u samoupravljanju biti izvan udruženog rada, kao što je stvaralaštvo udruženog rada nemoguće bez kulturnog oplemenjivanja samoupravljačke svakidašnjice.

Nije ni potrebno naglašavati da socijalistička kulturna revolucija može naći svoje konačno ishodište u pobjedi proleterskih klasnih interesa, u nadržastanju društvenog raskola između svijeta rada i kulture, tj. radnog stvaralaštva i stvaralačkog rada. Kao cjelina ljudskog življenja, tj. kao način života ona je taj granični pojas između društva i carstva nužnosti, te demokracione linije slobode u Marksovom smislu.

U konkretnom smislu pogrešno bi bilo banalizovati stvari pa da na osnovu premise — da je socijalistička kulturna revolucija moguća tek uz borbu radničke klase — proglasimo kulturni nivo današnjeg radnika za opšte mjerilo cjelokupne kulture, a da se njegova sadašnja svijest uzme

²⁾ Edvard Kardelj: *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*, „Komunist”, Beograd, 1977, str. 18.

kao opšti indikator kulturnog stvaralaštva. Naprotiv, potrebno je da se potpunije uoči, prizna i razvija njegov kulturni potencijal, da se njegov duhovni opus prihvati i kao izraz savremenog napretka proizvodnih snaga a njegovo obrazovanje i osposobljenost kao bitna pretpostavka i osnova progresa i kulturnog razvoja (jer on njime stvara uslove i sebi i drugima), kao što treba utvrditi zajednički imenitelj radnih ljudi u proizvodnji i duhovnoj sferi.³⁾

Iz činjenice da samoupravljanje počiva na vlasti radničke klase ne može se izvoditi zaključak da treba stvarati i posebnu radničku kulturu. To bi bio „proletkultovski” pristup problemu, koji je već odavno prevaziđen. „*Ne izmišljanje nove proleterske kulture, već razvijanje najboljih obrazaca, tradicija i rezultata postojeće kulture* s tačke gledišta marksističkog shvatanja sveta i uslova života i borbe proletarijata u eposi njegove diktature”⁴⁾ pisao je Lenjin u prvim godinama socijalističke izgradnje, posle Oktobra, boreći se protiv sektaškog tretiranja kulture u socijalizmu.

On se zalagao da kultura u socijalizmu bude zakoniti nastavak onih znanja do kojih je čovječanstvo došlo tokom svoje istorije, a da su ti putevi razvoja vodili, vode i vodiće proleterskoj kulturi, isto onako kao što je politička ekonomija, kako je Marks shvatao dovela do zaključaka o neminovnosti klasnih borbi i njihovom usmjerenju ka *proleterskoj revoluciji*.⁵⁾ Zato je Lenjinov koncept kulturne politike, prosvjetnog rada i djelovanja na području umjetnosti, prožet duhom klasne borbe proletarijata za uspješno ostvarenje njegovih ciljeva u socijalističkom društvu, u velikoj mjeri aktuelan i danas.

U teorijskom smislu, nadovezujući se na bitne ciljeve socijalističke kulture, revolucionarno mi-

³⁾ André Gorz u djelu *Tegobni socijalizam*, SDD, Zagreb, 1967. podsjeća da Marks poznatom misli o „slobodnom razvoju ljudskih sposobnosti” nije mislio na umnožavanje dokolice kao vremena koje je u društvenom smislu prazno, jer puni i slobodni razvoj ne može biti shvaćen kao plod *privatne* djelatnosti, makar ona bila i grupna: „Pojedinci se ne razvijaju i ne oslobađaju pohađajući večernje tečajeve, učeći na njima obrtničke vještine, strane jezike i književnosti, baveći se igrama u zatvorenim krugovima, slikajući ili pišući pjesme nedjeljom ili prolazeći poljima. Sve te djelatnosti danas imaju smisla za industrijskog radnika samo kao naknade za jednoličnost posla i siromaštvo ljudskih odnosa u poslu” (str. 110). Naime, te djelatnosti su samo nestvarno oslobođenje (odnosno igre i bijegovi) jer ostavljaju po strani stvarni društveni svijet, ne stvarajući neki drugi. Ako samoupravno društvo uspije da makar djelimično izgradi drugačiji „društveni svijet” ono će stvoriti pretpostavke potpunijeg oslobođenja rada i kulture, tj. radnika u svim njegovim dimenzijama.

⁴⁾ V. I. Lenjin: *O kulturi i umetnosti*, „Kultura”, Beograd, 1957, str. 145.

⁵⁾ V. I. Lenjin: *Izabrana dela*, knjiga XIV, „Kultura”, Beograd, 1960, str. 11.

jenjanje ili prilagođavanje osnovnih vrijednosti u zatečenoj kulturi, s jedne, i radikalno proširivanje masovne baze kulture, s druge strane — predstavlja istinsku kulturnu revoluciju. Lenjinova paradigma koja se odnosi na prve dane socijalističke revolucije potvrđuje takvu nužnost, mada je za ispunjenje drugog uslova potrebno višegodišnje mukotrpno djelovanje društva u cilju podizanja opšteg nivoa obrazovanja, pismenosti, kulture i sl. Pored umnoženih mogućnosti obrazovanja putem redovnih sistema školovanja, usavršavanja uz rad i putem individualnog osposobljavanja, pa čak i prisilnim oblicima rada (vojne obuke sa supermodernim i komplikovanim sredstvima postaju, takođe, svojevrsna škola i prilika za sticanje novih tehničkih i sličnih znanja), usvajanjem najvećih vrijednosti nacionalne i opštečovječanske kulture i putem drugih mogućnosti usavršavanja — tu masovnu osnovu kulture stalno će proširivati nove generacije, približavajući tako konačne ciljeve socijalističke kulturne revolucije.

Socijalistička kulturna revolucija je sastavni dio ukupnog revolucionarnog procesa. U njoj se vrše fundamentalni preobražaji kulturnih sadržaja, ubrzano prevazilaženje tradicionalnog sektorskog položaja kulture i unose nove kvalitativne dimenzije u čitav ljudski život. Konačni cilj socijalističke kulturne revolucije svakako će biti ostvarenje kulture kao načina života (ili, kako to Lefevr kaže, kao „stila svakidašnjice”), a to u prvom redu znači prevladavanje klasnih uslova „kulturnog” djelovanja.

U tom kontekstu prihvatljiva je teza da se klasna funkcija kulture može postići praktičnim ostvarivanjem tri osnovne dimenzije socijalističke kulturne revolucije. Prva je *receptivnog* karaktera i označava prisvajanje svega onog što je vrijedno u kulturnom nasleđu čovječanstva od strane radničke klase, uz kritičku selekciju rezultata sadašnjih kulturnih ostvarenja i budućih potencijalnih kulturnih rezultata, na temelju njihove marksističke revalorizacije.

Drugo, stvaralačka dimenzija kulturne revolucije ispoljava se u razvijanju svojevrsnog radničkog kulturnog stvaralaštva, tj. u pretvaranju radničke klase u subjekt kulturnog stvaranja. Pri tom je važno upozorenje da se pod radničkim stvaralaštvom ne može podrazumijevati samo osnivanje radničkih kulturno-umjetničkih društava, pisanje pjesama ili njegovanje folkloru (što su, bez sumnje, važni elementi oslobađanja radnika) već njegove korijene treba tražiti prevashodno u kulturi rada, samoupravljanja i svakidašnjeg života.

Treća dimenzija socijalističke kulturne revolucije je kulturno-političkog karaktera i odnosi se na stepen ovladavanja tajnama kulturne politike i

na prenošenje upravljanja kulturom u sferu udruženog rada, odnosno stavljanje u ruke samih radnika.⁶⁾ Međutim, već smo upozorili i na moguću banalizaciju po kojoj se sadašnji nizak stepen kulturnog, obrazovnog i političkog razvoja svijesti radništva uzima kao mjera i kriterij, ali i na činjenicu da i sami radnici ne mogu čekati da budu prosvijećeni i „pametniji” pa da stvari uzmu u svoje ruke. Riječ je o tome da se u kulturnoj politici obezbijede kao dominantni kriteriji zasnovani na osnovnim potrebama i interesima radnika, uz njihovo maksimalno sudjelovanje u njenom kreiranju i razvijanju prakse (direktno ili preko delegacija). Na taj način bismo otvorili puteve prevazilaženja svijeta kulture kao sektorskog pitanja, ukidajući onaj veznik „i” između riječi „radnici” i „kultura”, a time i kulturu kao samostalnu djelatnost.

Kulturne pretpostavke samoupravljanja

Iako je polazna pretpostavka naše analize utemeljena na Marksovom stavu da društveno biće određuje društvenu svijest, odnosno da ekonomski činilac u krajnjoj instanci najpresudnije utiče na cjelokupni politički, kulturni i uopšte duhovni život, na području kulture možemo poći tragom i onih Marksovih objašnjenja da to nije uvijek nužno, i da duhovna kultura i umjetnost određenog doba ne moraju da stoje u strogoj razmjeri sa opštim razvitkom društva i njegove materijalne osnove. Poznati su njegovi primjeri snažnog razvitka umjetnosti kod starih Grka, ili pojava Sekspira i njegov odnos prema prilikama u kojima je stvarao,⁷⁾ itd.

Marks je još isticao da u glavama savremenih ljudi „egzistira akumulirano znanje društva”, i da su u tom znanju sadržana mnoga iskustva civilizacije. Međutim, u tom nagomilanom znanju nije bilo mnogo iskustva koja se odnose na samoupravljanje, na njegove pojavne oblike i veze s društvenim uslovima, materijalnim razvojem društva, itd, što je razlog da se danas ova pitanja postavljaju intenzivnije. Mnogi marksisti se sve češće pitaju kakvo bi bilo samoupravno društvo u uslovima visoko razvijene civilizacije, ekonomije, kulture, i sl. Tako je, na primjer, francuski marksist Rože Garodi analizirajući samoupravno iskustvo u jugoslovenskim okvirima — sa relativno nerazvijenim materijalnim i kulturnim pretpostavkama — s pravom pokrenuo pitanje mogućnosti takvog modela u zemljama sa razvijenom ekonomijom i tehnikom, sa visokom kulturom i obrazovanijom radničkom kla-

⁶⁾ I. Jakopović: Sektor kulture i socijalistička kulturna revolucija, *Naše teme*, Zagreb, br. 9/77, str. 1724/5.

⁷⁾ Karl Marks: *Temelji slobode* (Grundrisse), „Naprijed”, Zagreb, 1977, str. 37, 38.

som (u smislu kvalifikacija i redovnog obrazovanja), i razvijenijim tradicijama buržoaske demokratije.⁹⁾

Jugoslovenski marksisti su isto to pitanje postavljali pedesetih godina kada su se opredjeljivali za samoupravljanje. Oni su čak pitanje kulturnog uzdizanja proletarijata stavljali skoro u istu ravan s društveno-ekonomskim razvojem: „Kulturno uzdizanje trudbenika je tim važnije za nas i predstavlja jedan od najtežih problema zbog toga što je naša zemlja među najzaostalijim u Evropi u pogledu stepena razvoja proizvodnih snaga. Naša je industrija tek sada počela da se razvija punim zamahom. Prema tome, brže ili sporije prenošenje svih funkcija upravljanja u privredi na trudbenike zavisi kod nas i od bržeg ili sporijeg razvitka proizvodnih snaga. To zavisi u prvom redu od samih radnika, od njihove brige da se što prije i što više proizvede potrošnih dobara, od brige radnika da se štedi, a ne rasipa itd.”⁹⁾ govorio je Josip Broz Tito prilikom uvođenja samoupravljanja u našem društvu.

Za razliku od ovako koncipiranog stanovišta da nas je česta pojava da se kulturna problematika stavlja skoro na poslednje mesto u analizi društvenih protivrječnosti, iako je na počecima samoupravljanja, kao što vidimo. Vratimo se još jednom Titovim stavovima u kojima je jasno uočena važnost ove sfere: „Zašto ja ističem na prvo mjesto nužnost kulturnog razvitka? (podv. B. DŽ.). Ako pogledamo koliki je bio broj industrijskih radnika u staroj Jugoslaviji, a koliki je danas i koliki će još biti, onda nije teško pogoditi u čemu je stvar. Ko dolazi danas u industrijska i druga preduzeća? Seljaci. Dakle, ogroman broj seljaka, ili poluseljaka i poluradnika, dolazi u preduzeća i njih treba najprije priučiti kao radnike, a onda vaspitavati kao radnike-samoupravljače. To nije kratkoročan i lak posao i prema njemu se treba odnositi s najvećom ozbiljnošću i strpljenjem i energično ga savladivati.”¹⁰⁾ Koliko je naše društvo pokazalo ozbiljnosti i strpljenja na ovom planu svakako bi trebalo istražiti. Sadašnji fond saznanja o tome govori da je veliki dio problema u samoupravnoj organizaciji društva vezan za podcjenjivanje čitavog područja kulturnog razvoja i zanemarivanja samoupravnog koncepta kulture.

Kulturni standardi radničke klase bili su čak primarni činilac u njenom uključivanju u samoupravne procese: „Zašto (u samoupravne procese — B. DŽ.) trudbenici ulaze postepeno, a ne od-

⁹⁾ Roger Garaudy: *Le grand tournant du socialisme*, „Gallimard”, Paris, 1969, p. 231.

⁹⁾ Josip Broz Tito: *Poruke revolucije*, BIGZ, 1973, str. 116.

¹⁰⁾ Isto, str. 117.

jedanput? Da li će to trajati dugo i koliko? Ne može se odgovoriti koliko će vremena to trajati, jer to zavisi od raznih okolnosti. *Zavisi od toga kako će brzo napredovati kulturni razvitak...* (podv. B. DŽ.). Bez kulturnog uzdizanja radnici neće moći da ovladaju potpuno tehnikom upravljanja. To, dakle, zavisi od tempa razvitka proizvodnih snaga, i tako dalje".¹¹⁾

Danas se, međutim, možemo zapitati: Koje su posledice zanemarivanja kulturnog činioca u samoupravnom socijalističkom društvu? U suštini, danas je riječ o redukciji kulturnih pretpostavki za potpunije samoupravno ispoljavanje, mada je i na samom početku ta redukcija bila očigledna. Kao što je Marks u sferi umjetnosti nalazio moguća objašnjenja za izvjesna odstupanja od zakonitosti društvenog razvitka, tako je i u našoj zemlji pedesetih godina uočena nesaglasnost kulturnog nivoa radničke klase sa potrebnim standardima i kulturnim nivoima koji podrazumijeva jedan tako epohalni program oslobođenja rada i čovjeka. Tada je bilo sasvim jasno da savremenom tehnikom, koja je počela da se uvodi, neće moći da rukuje poluseljak, poluradnik koji je zaokupljen svojim parčedom zemlje, koje mu je ostalo na selu, a manje je vezan za društvena sredstva za proizvodnju i društvenu svojinu na kojoj ostvaruje svoj dohodak i egzistenciju, svoju i društvenu. Za svjesno učešće u samoupravnom preobražaju društva bio je nužan uporni rad na podizanju kulturnog nivoa, pa čak i na elementarnom opismenjavanju, na razvijanju svijesti i radne discipline koju zahtijeva moderna industrijska proizvodnja, itd. Svega toga nije bilo u vrijeme uvođenja samoupravljanja i zato se opravdano postavljalo pitanje sa kojim kulturnim pretpostavkama će se ono ostvarivati.

Iz navedenih reči Josipa Broza Tita mogu se otkriti mnoge dileme u pogledu posledica koje će imati uvođenje samoupravljanja u tadašnjoj zaostaloj Jugoslaviji, ali su uočene i one oblasti u kojima treba činiti dodatne napore da bi se eliminisale istorijske naslage zaostalosti, seljačkog mentaliteta, sitnosopstveničkog primitivizma tih istih radnika kojima se daju društvena sredstva za proizvodnju. Sem toga, u ovim dilemama se krije i strategija elastičnog socijalističkog razvitka, hrabrost i racionalna organizacija sredstava i kadrova koji će „vući“ progres naprijed i nadoknađivati one faktore koji nedostaju. Već tada su postavljena sva bitna pitanja kulturnog razvoja, „po hitnom postupku“, otvorena pitanja kulture rada, samoupravne kulture odlučivanja, specijalizacije i kadrovskog osposobljavanja, međuljudskih odnosa, stvaralaštva i inovatorstva, naučnotehnološkog progressa, ovladavanja novim naučnim znanjima, sadržajnim provođenjem slo-

¹¹⁾ Isto, str. 116.

bodnog vremena, humanizacije radnih prostora,
itd.

Mnogi pokazatelji navode na zaključak da trenutno stanje nije bilo prepreka da se odlučnije počne s izgradnjom samoupravnog koncepta društva, pogotovo što je još u toku narodnooslobodilačkog rata ostvareno dosta tih pretpostavki (ali su one zbog nekritičkih iluzija o sovjetskom modelu privremeno bile potisnute u stranu). U svakom slučaju, relacije između samoupravne izgradnje društva i kulturnog razvitka su bile od početka veoma značajne, čak primarne. Na njih je, kao što smo naznačili, ukazivano na samom početku samoupravne transformacije društva, i u tom smislu tadašnja upozorenja su potpuno aktuelna. Moglo bi se reći da je pažnja koja je tada posvećivana kulturnom razvitku neopravdano smanjena, pa čak i potisnuta na sporedni kolosjek.



EKONOMSKI POLOŽAJ KULTURE U BEOGRADU

Ekonomski položaj kulture u gradu već duže vremena jedna je od veoma aktuelnih i skoro nezaobilaznih tema, kako za kulturne poslenike i organizacije udruženog rada kulture tako i za širu društvenu zajednicu. S pravom se postavlja pitanje da li će sadašnji ekonomski položaj kulture u Beogradu biti ugrožen ne samo sa stanovišta daljeg razvoja nego i očuvanja nivoa koji je, s naporom, dostignut poslednjih godina. Bilo je više razloga za ispoljenu zabrinutost. Neki od njih su prouzrokovani utiskom, a ne retko i činjenicama, da materijalni položaj pojedinih delatnosti ili pojedinih organizacija udruženog rada kulture stagnira, pa čak i opada. Na to je ukazala i Gradska samoupravna interesna zajednica kulture maja 1981. godine u informaciji o materijalnoj osnovi kulture na početku tekućeg planskog perioda. Ne samo u ovom dokumentu, već i u analizama o izvršenju prethodnih srednjoročnih planova (urađenim u Zavedu za proučavanje kulturnog razvitka) konstatovano je da je za period 1971—75. rast sredstava za kulturu planiran po stopi od 5,4%, a da je ostvarena stopa od 3,1%. Za period 1976—1980. bila je predviđena stopa rasta od 7,0% a ostvareno je 4,3%. Pravi odgovor na pitanje da li je i koliko pogoršan ekonomski položaj kulture moguće je dati samo na osnovu potpune analize koja se zasniva, pre svega na pouzdanim podacima i na dugoročnom, kontinuiranom posmatranju ekonomskog položaja kulture, ekonomskih promena i mogućnosti Beograda.

Ne ulazeći u to da li je danas delatnost kulture manje ili više važna za ukupan razvoj nego ranije, o čemu mogu da se izjasne delegatska baza i skupštine, odnosno da li je radnim ljudima i građanima kulturni život sastavni i bitan deo ukupnog života, što bi tek posebnim

istraživanjima trebalo utvrditi, pokušali smo, na osnovu raspoložive dokumentacije da pratimo šta se u ekonomskom položaju kulture događalo u prošlom planskom periodu i prvoj godini tekućeg srednjoročnog plana.

Stanje u kulturi Beograda u svakom pogledu, pa i ekonomskom odslikava dobrijm delom i stanje u kulturi Srbije: zato što 85,3% prihoda delatnosti kulture naše Republike bez SAP ostvaruju organizacije udruženog rada kulture Beograda (koje zapošljavaju 60% od ukupnog broja zaposlenih u delatnosti kulture Republike bez teritorije SAP); i zato što se na području Beograda nalazi najveći broj ustanova od značaja za čitavu republiku. Nije potrebno dokazivati da od materijalnog položaja ovih uslova zavisi kvalitet i obim njihove aktivnosti. A to se sve, na vrlo uočljiv način, negativno odražavalo na uslove za kulturni život radnih ljudi i građana u gotovo svim sredinama.

Prihodi kulture i nacionalni dohodak

Da li je i u kom stepenu delatnost kulture pratila ukupne ekonomske mogućnosti pokazuje odnos prihoda kulture prema nacionalnom dohotku ostvarenom u gradu.

Pod ukupnim prihodima kulture u ovom slučaju podrazumevaju se prihodi ostvareni u okviru i preko samoupravnih interesnih zajednica kulture, slobodnom razmenom rada, od dotacija ili na tržištu. U prethodnom planskom periodu (1976—1980) delatnost kulture je izuzev 1977 godine, kada je zabeležen izvestan porast, uglavnom imala prihode koji su u odnosu na nacionalni dohodak bili u stalnom padu. Sa relativnim opadanjem prihoda kulture u odnosu na ekonomske mogućnosti grada rasli su materijalni troškovi poslovanja, investiciono i tekuće održavanje objekata i opreme i, prirodno, opadao je životni standard zaposlenih, što je u suprotnosti s usvojenom politikom razvoja delatnosti kulture u Beogradu. U „Osnovama politike dugoročnog razvoja kulture u Beogradu” (*Službeni list Beograda* 17/80) o materijalnom položaju delatnosti kulture je rečeno: „Polazeći od rezultata dosadašnjeg razvoja kulturnih delatnosti, sadašnjih i budućih potreba, ukupnih materijalnih mogućnosti i opšte politike razvoja Beograda, delatnosti kulture u narednom periodu se moraju razvijati brže od ostalih društvenih delatnosti, kako bi se zaustavilo zaostajanje i kultura izjednačila s razvojem ostalih društvenih delatnosti. Dalje zadržavanje postojećih materijalnih uslova razvoja kulture u gradu ozbiljno bi dovelo u pitanje skladan ukupan društveni razvoj grada, kao i ostvarivanje bitnih funkcija socijalističkog samoupravnog društva u razvijanju svestrane i slo-

bodne ličnosti radnog čoveka." Zatim dalje u istom dokumentu: „Razvoj materijalne osnove kulture zasnivaće se na razvoju društvenog proizvoda, nacionalnog dohotka, kao i ukupnih sredstava za opšte i zajedničke potrebe. Utvrđeni program je osnova za slobodnu razmenu rada kako u okviru samoupravnih interesnih zajednica kulture, tako i za neposrednu razmenu rada sa korisnicima kulturnih dobara i vrednosti, a i za razne oblike udruživanja rada i sredstava”.

Raskorak između proklamovane politike i njene realizacije je i neopravdan kako sa kulturnog tako i sa ekonomskog stanovišta.

Nacionalni dohodak i ukupni prihodi kulture beležili su u prethodnom planskom periodu sledeće iznose i relativne odnose:

Godina	Nacionalni dohodak u 000 din.	Prihodi kulture u 000 din.	Učešće kulture u nacionalnom dohotku
1976.	42,096.590	2,553.720	6,06%
1977.	54,921.779	3,378.771	6,15%
1978.	74,543.746	4,254.431	5,70%
1979.	93,648.041	5,245.166	5,60%
1980.	121,621.096	6,399.815	5,26%

Koliko je i da li je opravdano zaostajanje sredstava za kulturu u odnosu na nacionalni dohodak i, time, u odnosu na ekonomske mogućnosti grada, teško je reći, obrazložiti i dokazati. Podaci dobijeni iz pouzdanog izvora, kao što je Centrala SDK za Beograd, potvrđuju da su prihodi kulture u relativno konstantnom opadanju (izuzev 1977. godine). Možda je neuputno preračunavati s kolikim sredstvima bi delatnost kulture raspolagala 1980. godine da se zadržao isti nivo njenog učešća u nacionalnom dohotku, ali u svakom slučaju treba reći da uočena kretanja nisu posledica planskih opredeljenja i utvrđene politike u kulturi već administrativno-finansijske improvizacije i prinude i da su za delatnost kulture imala veoma negativne posledice.

Poznat je društveni stav i opredeljenje da se smanjuju razni oblici posredne slobodne razmene rada, u ovom slučaju razmene rada u okviru i preko SIZ kulture, i da se razvija neposredna saradnja organizacija udruženog rada kulture i materijalne proizvodnje, a uporedo s tim i tržište kulturnih dobara. Međutim, činjenica je da to ne funkcioniše, o čemu najubedljivije svedoči i stalno smanjivanje udela kulture u narodnom dohotku (a to znači i svih

MILIVOJE IVANIŠEVIĆ

oblika slobodne razmene rada: u okviru i preko SIZ kulture ili neposredne i na tržištu).

Možda nije suvišno videti i odnos dohotka kulture prema nacionalnom dohotku.

U narednom uporednom pregledu dajemo podatke o dohotku kulture, odnosu dohotka kulture i ukupnog prihoda i o odnosu dohotka kulture prema nacionalnom dohotku.

Godina	Dohodak kulture u 000 din.	Učešće u ukupnom prihodu %	Učešće u nacional. dohotku %
1976.	1,000.235	39,15	2,37
1977.	1,295.224	38,32	2,36
1978.	1,615.731	37,39	2,17
1979.	2,049.614	38,86	2,19
1980.	2,499.408	39,04	2,06

Ukupan prihod kulture, odnosno sredstava kojima je ova delatnost raspolagala, moguće je porediti i s brojem stanovnika. U prošlom periodu prihodi kulture po stanovniku iznosili su:

Godina	Tekuće cene dinara	Stalne cene 1981=100	Index (realan rast)
1976.	1.898	5.270	—
1977.	2.464	6.161	117
1978.	3.045	6.767	110
1979.	3.686	6.825	101
1980.	4.416	6.401	94

U 1981. godini, prvoj godini ovog planskog perioda, realni prihodi po stanovniku i dalje su opadali i iznosili su 6.224,00 dinara.

Učešće pojedinih delatnosti u ukupnom prihodu

Kada je reč o ekonomskom položaju kulture moguće je i, svakako, potrebno, kulturu posmatrati u celini, ali je za nas naročito značajna analiza njenih pojedinih segmenata (to su u ovom slučaju delatnosti) koji sačinjavaju tu celinu. Zbog toga je neophodno stalno pratiti i analizirati stanje u pojedinim delatnostima koje u ukupnom zbiru čine kulturu grada. Svakako da ukupna sredstva, odnosno prihod koji se ostvaruje ne može da pokaže i stvarni ekonomski položaj neke delatnosti, ali je, bar u ovom

slučaju, u interesu sagledavanja unutrašnjeg globalnog odnosa, uputno vidjeti učešće pojedinih delatnosti u ukupnim prihodima koje je kultura ostvarivala u naznačenom periodu. Ti odnosi se vide iz tabele br. 1.

UČEŠĆE POJEDINIH DELATNOSTI U UKUPNOM PRIHODU
KULTURE GRADA

Tabela br. 1

Delatnost	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
	%	%	%	%	%
Izdavačka	63,08	64,23	64,95	66,22	65,24
Muzeji i galerije	2,62	2,30	2,42	2,36	2,85
Biblioteke	3,30	2,92	2,82	2,77	2,70
Arhivi	1,53	1,32	0,95	0,98	0,90
Zavodi za zaštitu	0,97	0,93	0,90	0,88	0,91
Kulturno-obrazovne	8,07	9,25	9,10	9,07	8,37
Scensko-muzičke	8,93	8,10	7,92	7,77	8,69
Ostale umetničke	0,22	0,31	0,33	0,39	0,34
Kinematografija	11,28	10,64	10,61	9,58	10,02

Razlike, koje je na prvi pogled moguće uočiti, su izuzetno velike ali ne i neprirodne. Privlači pažnju da od ukupnih prihoda kulture 3/4 sredstava ostvaruju izdavačka delatnost i kinematografija. Procenat učešća ove dve delatnosti u ukupnom prihodu kulture iznosio je: 1976. 74,36% 1977: 74,87% 1978: 75,56% 1979: 75,80% 1980: 75,26%.

Dominantnu ulogu u ukupnim prihodima kulture imaju one delatnosti koje sredstva ostvaruju na tržištu, a ne u okviru i preko samoupravnih interesnih zajednica kulture. U narednom delu analize će o tome posebno biti reči, ali je potrebno istaći da ova specifičnost ne znači i veću kulturnu ulogu delatnosti koje mogu opstati prodajom svojih proizvoda ili usluga.

Gradska samoupravna interesna zajednica kulture skoro i ne izdvaja sredstva za ove dve delatnosti, a sredstva koja Republička zajednica

kulture daje su gotovo zanemarljiva u odnosu na ostale prihode koje ove delatnosti ostvaruju. Posebnost izdavačke delatnosti i kinematografije je i u tome što one imaju izuzetnu kulturnu funkciju. Istovremeno, to su delatnosti koje po nekim svojim karakteristikama pripadaju i privredi, prvenstveno industriji, zatim, skoro u istoj meri, prometu, odnosno unutrašnjoj i spoljnoj trgovini. Ove osobenosti ih ponekad dovode u ekonomski povoljniji, a ponekad u nepovoljniji položaj u odnosu na ostale delatnosti u oblasti kulture koje nj svoju ulogu, pa ni sredstva, ne mogu da potvrđuju preko tržišta, već uglavnom u okviru i preko SIZ kulture. Usled toga većina delatnosti iz oblasti kulture zavisi isključivo, ili najvećim delom, od samoupravnih interesnih zajednica kulture.

Doprinos samoupravnih interesnih zajednica kulture

Organizacije udruženog rada kulture koje se nalaze na području Beograda, kao što je poznato, deo ukupnog prihoda ostvaruju od Gradske SIZ kulture, opštinskih SIZ kulture i Republičke zajednice kulture. Osnovni finansijski izvor predstavljaju sredstva Gradske SIZ kulture, koja deo svojih prihoda prenosi opštinskim SIZ kulture, a ove ih usmeravaju na programe određenih organizacija udruženog rada kulture (biblioteke, KUD, domove kulture ili centre za kulturu narodnih ili radničkih univerziteta) kao i sredstva Republičke zajednice kulture.

Ovim povodom treba naglasiti da je, pored sredstava Gradske SIZ kulture, Republička zajednica kulture samo 1980. g. dala preko 150 miliona dinara za institucije kulture na području Beograda. Ta sredstva su bila izdvojena za akcije i manifestacije u oblasti međunarodne kulturne saradnje; za zaštitu kulturnih dobara i za OUR kulture od zajedničkog interesa. Ovaj doprinos Republičke zajednice kulture spominjemo zato što se ta sredstva nalaze u bilansu i ukupnom prihodu brojnih institucija i same delatnosti kulture grada, iako se funkcije za koje se sredstva obezbeđuju ostvaruju na području cele republike, pa i šire.

Već smo videli koliki je udeo izdavačke delatnosti i kinematografije u ukupnim prihodima kulture. Da li takve razlike postoje i kod izvora iz kojih se formira ukupan prihod pokazuje tabela br. 2 gde se prikazuje samo relativno učešće sredstava SIZ kulture u ukupnom prihodu pojedinih delatnosti.

Četiri delatnosti gotovo isključivo zavise od sredstava samoupravnih interesnih zajednica kulture: muzejsko-galerijska, biblioteka, arhivska i scensko-muzička.

DOPRINOS SIZ KULTURE UKUPNOM PRIHODU OOUR
KULTURE

Tabela br. 2

Delatnost	1976. o/o	1977. o/o	1978. o/o	1978. o/o	1980. o/o
Izdavačka	0,00	0,02	0,000	0,00	0,00
Muzeji i galerije	45,84	43,64	66,06	65,07	57,49
Bibliotečka	86,61	87,36	87,61	87,37	87,31
Arhivska	51,28	49,25	69,30	73,04	72,91
Zavodi za zaštitu	8,44	17,39	14,67	7,29*)	37,26
Kulturno-obrazovna	19,68	17,48	19,25	16,43	16,61
Scensko-muzička	17,51	17,23	47,36	56,75	44,77
Ostale umetničke	0,00	0,00	0,00	0,00	7,34
Kinematografija	0,02	0,47	0,99	2,60	1,72

*) Pretpostavlja se da je uzrok smanjenom učešću veliko angažovanje zavoda na području SR Crne Gore koje je bilo pogodeno zemljotresom.

Do relativno skromnog (44,77% u 1980. godini) učešća SIZ kulture muzičko-scenskoj delatnosti došlo je usled toga što se u ovoj grupi nalazi i izvestan broj institucija koje sredstva ostvaruju isključivo na tržištu („Centroturist” — OOUR Sajam i kulturno zabavni programi, „Podijum”. Trajna radna zajednica muzičara džez, zabavne i narodne muzike, „Adrija” kulturno-zabavna ustanova, „Melos” muzička radna zajednica samostalnih muzičara, Beogradska i Jugoslovenska estrada).

Sredstva Gradske SIZ kulture

Najznačajniji, i skoro jedini, izvor sredstava Gradske samoupravne interesne zajednice kulture je doprinos (0,91% u 1982. godini) koji zaposleni na području Beograda izdvajaju iz ličnog dohotka za potrebe kulturnog života i razvoja.¹⁾

¹⁾ U Ljubljani se za istu namenu izdvaja u 1982. godini od bruto ličnog dohotka 1,16%; Zagrebu 1,234% iz ličnog dohotka; u Skoplju 0,36% od bruto dohotka i 0,20% iz ličnih dohodaka; u Sarajevu 0,25% za kinematografiju, 0,43% za izdavačku delatnost i 0,65% za kulturu.

Stopa izdvajanja za kulturu u Beogradu dolazi u red skoro prosečnih u Srbiji. Od 98 opština u unutrašnjosti za iste potrebe 1% i više izdvaja 31 opština, od 0,91—0,99% izdvaja 10 opština, od 0,86—0,90% izdvaja 10, a ispod 0,85% izdvaja 47 opština.

Od tih sredstava jedan deo (oko 27—30%) udružuje se u Republičku zajednicu kulture radi zadovoljavanja zajedničkih potreba i interesa; drugi deo (oko 15%) namenjen je opštinskim samoupravnim interesnim zajednicama kulture sa područja grada za aktivnosti i OUR kulture u mesnim zajednicama i opštinama (delatnost narodnih biblioteka, domova kulture, radničkih i narodnih univerziteta, kulturno-umetničkog amaterizma i sl.); treći deo služi za ostale potrebe kulture Beograda, koje bismo mogli nazvati zajedničkim potrebama kulturnog razvoja i života grada. Pored sredstava od doprinosa za kulturu, Gradska SIZ kulture ostvaruje i druga sredstva, ali ona su uvek namenska. Ni jedne godine u posmatranom periodu sredstva koja radni ljudi izdvajaju za potrebe kulture nisu u punom iznosu predstavljala i prihod Gradske SIZ kulture. Ukupan godišnji prihod Gradske SIZ kulture, kao i prihodi ostalih samoupravnih interesnih zajednica društvenih delatnosti, je svake godine, u interesu rasterećivanja privrede i ograničavanja opšte i zajedničke potrošnje ograničavan. Međutim, neophodno je istaći da se prilikom utvrđivanja godišnje stope rasta rukovodilo pre svega, a možda i jedino, trenutnim, kratkoročnim, procenama i interesima, a da su ostajala u drugom planu trajnija opredeljenja sadržana u samoupravnim dokumentima.

Ograničavanje prihoda, ili još gore, njihovo smanjivanje u jednoj godini kumulativno se prenosilo na sledeći period i onemogućavalo Gradsku SIZ kulture da odgovori svojim već utvrđenim i dogovorenim obavezama. Posledice takvog odnosa prema potrebama delatnosti kulture koje se zadovoljavaju u okviru i preko Gradske samoupravne interesne zajednice kulture danas su postale veoma uočljive. U većini organizacija udruženog rada kulture uslovi za obavljanje delatnosti su na granici prihvatljivih, a lični dohoci u njima dolaze u red najnižih u gradu, pogotovo ako se posmatra i kvalifikaciona struktura zaposlenih.

Ukupan prihod Gradske SIZ kulture koji se iskazuje u završnim godišnjim dokumentima Službe društvenog knjigovodstva i drugih službi više je fiktivan nego realan. Jedno su sredstva koja prođu preko žiro računa (usled čega se iskazuju kao prihodi Gradske SIZ kulture), a drugo su sredstva kojima Zajednica realno raspolaže i može da ih koristi za potrebe zbog kojih je i osnovana. Prihodi iznad godišnjih ograničenja,

odnosno određene stope rasta, iskazani su kao ukupni prihodi Gradske SIZ kulture iako su vraćeni gradu, odnosno verovatno materijalnoj proizvodnji i organizacijama udruženog rada koje su poslovale s gubicima. Zbog takve situacije jedino realni pokazatelji su završni računi na osnovu kojih i dajemo podatke o prihodima Gradske samoupravne interesne zajednice kulture.

U prošlom planskom periodu Gradska SIZ kulture ostvarila je sledeće godišnje prihode (u tekućim cenama) za potrebe kulturnog razvoja opština i grada, izuzimajući sredstva namenjena za zajedničke potrebe republike koja su udruživana u Republičku zajednicu kulture.

(u 000 din.)				
1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
335.900	411.033	526.448	597.526	693.882

Ovim sredstvima finansirani su programi preko sto organizacija udruženog rada kulture koje prihod stižu slobodnom razmenom rada u okviru i preko Gradske i opštinske SIZ kulture, zatim brojne akcije i manifestacije iz oblasti kulturno-umetničkog amaterizma, međunarodne i međurepubličke kulturne saradnje a to su i sredstva za zdravstveno i invalidsko-penziono osiguranje samostalnih umetnika i ostale potrebe kulture grada o kojima će detaljnije naknadno biti reči.

Gradska samoupravna interesna zajednica kulture deo svog prihoda usmerava i na programe koji se ostvaruju u okviru opštinskih SIZ kulture. To je, nema sumnje, najznačajniji, ali ne i jedini izvor prihoda opštinskih samoupravnih interesnih zajednica kulture.

U toku prošlog planskog perioda za potrebe opštinskih samoupravnih interesnih zajednica kulture izdvojeno je:

(u 000 din.)				
1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
41.120	54.080	83.728	99.631	115.551
% od prihoda GSIZ kulture				
12,2	13,1	15,9	16,6	16,6

Ne raspolazemo svim podacima o sredstvima koja su i istom periodu ostvarile opštinske SIZ kulture iz ostalih izvora, ali prema podacima za 1980. godinu opštinske SIZ kulture su više od 10% ukupnih prihoda ostvarile van Gradske SIZ kulture. Tako su iste godine opštinske SIZ kulture imale prihod od ukupno 128.945.396 di-

nara od čega su same ostvarile preko 13.000.000 dinara. Pored toga za razne kulturne programe i sadržaje po principu „dinar na dinar” u 1980. godini oko 9.500.000 din. izdvojile su i organizacije udruženog rada materijalne proizvodnje.

Izvesni prihodi za delatnost kulture 1980. godine ostvareni su i u mesnim zajednicama. Deo tih prihoda potiče iz Gradske SIZ kulture koja ih je prenela opštinskim SIZ kulture, a ove mesnim zajednicama. Od ukupnih prihoda mesnih zajednica koji iznosi 14.469.149 dinara 45,8% dobijeno je od opštinskih SIZ kulture (6.626.800), 40,5% od samodoprinosu (5.859.950 dinara) 11,5% čine ostali prihodi (1.663.940) i nešto preko 2% (318.495) od organizacija udruženog rada.

Prihodi ostvareni samodoprinosa uglavnom su namenjeni investicionim potrebama u prigradskim opštinama i mesnim zajednicama seoskog područja u kojima je skoro jedino i postojao samodoprinos za potrebe kulture.

Autonomni prihodi, znači prihodi koji ne potiču od Gradske SIZ kulture i doprinosa iz ličnog dohotka zaposlenih, koje ostvaruju opštinske SIZ kulture i mesne zajednice iznosili su 1980. godine oko 21 milion dinara i čine 3% od sredstava kojima je iste godine raspolagala Gradska samoupravna zajednica kulture, odnosno 18,0% od sredstava dobijenih iz istog izvora za programe u opštinama i mesnim zajednicama.

Prihodi Gradske SIZ kulture u prethodnom delu analize iskazani su u tekućim cenama. Međutim, da bismo pratili ostvarenje plana i stvarna kretanja neophodno je i prihode prevesti na realne, odnosno stalne cene iz 1981. godine. Tako posmatrani prihodi Gradske SIZ kulture u prošlom planskom periodu iznose i beleže sledeće promene:

Godina	Prihodi GSIZ u 000 din. (stalne cene 1981=100)	Index (realan rast)
1976.	933.056	—
1977.	1.027.583	111
1978.	1.169.885	114
1979.	1.106.530	95
1980.	1.005.626	91

Planom društvenog razvoja grada za period 1981—1986. godina predviđeno je da se udeo kulture u dohotku smanji sa 0,88% na 0,85%. Pri ovom se verovatno misli na prihode Gradske SIZ kulture, a ne i na prihode koji se ostvaruju neposrednom razmenom rada i na tržištu, znači ne misli se na ukupne prihode kulture koji su, kao što je poznato, daleko veći od prihoda koje

organizacije udruženog rada kulture ostvaruju od SIZ kulture.

Inače, u prošlom planskom periodu realni prihodi Gradske SIZ kulture namenjeni zajedničkim potrebama grada i funkcijama opštinskih SIZ kulture (znači bez sredstava udruženih u RZK) u odnosu na realan nacionalni dohodak i zajedničku potrošnju grada beležili su sledeće učešće:

Godina	U nacionalnom dohotku	U zajedničkoj potrošnji
1976.	0,80	6,3
1977.	0,75	6,4
1978.	0,71	4,8
1979.	0,64	3,9
1980.	0,57	2,7

Po oba posmatrana pokazatelja veoma je uočljivo veliko smanjenje udela sredstava Gradske SIZ kulture. To se može tumačiti kao doprinos delatnosti kulture ekonomskoj stabilizaciji realizovan znatno pre nego što je ta potreba i uočena kod nosilaca privrednog i ekonomskog razvoja grada.

Pošto se prihodi Gradske samoupravne interesne zajednice kulture, kao što je poznato, formiraju iz ličnog dohotka zaposlenih pogledajmo kolika su sredstva radni ljudi Beograda u prošlom planskom periodu izdvojili i udružili za potrebe kulture grada, opština i mesnih zajednica u odnosu na prosečna lična primanja.

Godina	Godišnje din.	Mesečno din.	% od prosečnog mesečnog l. d.
1977.	788	66	1,24
1978.	919	77	1,22
1979.	1.005	84	1,10
1980.	1.156	96	1,08

Posmatrano u tekućim cenama mesečna izdavanja iz ličnog dohotka zaposlenih za potrebe kulture iznose približno kao 2,5 litra benzina, manje od polovine mesečne TV pretplate, 3 do 4 roto-romana, 100 grama kafe, skroman buket cveća ili tri pakovanja hrane za papagaje. Sve to pokazuje da delatnost kulture skoro uopšte nije opterećivala privredu i ostale delatnosti, odnosno zaposlene, niti su zaposleni, odnosno radni ljudi Beograda, izdvajali za kulturu neke iznose koji bi mogli da ugroze njihov životni standard.

TABELA 3.

Zaposleni u delatnosti kulture grada

Delatnost		1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Izdavačka	Ukupno	3.489	3.717	3.645	4.007	3.858
	index (bazni)	100	107	104	115	110
Muzeji i galerije	Ukupno	408	405	437	442	457
	index (bazni)	100	100	107	108	112
Biblioteke	Ukupno	701	719	741	743	748
	index (bazni)	100	102	106	106	107
Arhivi	Ukupno	283	281*)	201	185	195
	index (bazni)	100	100	71	67	67
Zavodi za zaštitu	Ukupno	185	199	180	177	180
	index (bazni)	100	108	97	96	97
Kulturno-obrazovna	Ukupno	1.217	1.364	1.243	1.200	1.170
	index (bazni)	100	112	99	96	93
Scensko-muzička	Ukupno	1.669	1.685	1.668	1.696	1.725
	index (bazni)	100	101	100	101	103
Ostale umetničke	Ukupno	—	—	7	7	7
Kinematografija	Ukupno	981	959	941	914	885
	index (bazni)	100	98	96	93	90

*) Od 1977. godine izdvojen je Arhiv CK SKJ.

Zaposlenost

Uz ekonomske mogućnosti jedan od najznačajnijih uslova za kulturni razvoj i kulturni život grada su kadrovi, odnosno zaposleni u delatnosti kulture. Iako samo od njih ne zavisi celokupan kulturni život, a još manje politika i razvojni planovi (što je slučaj i kod ostalih delatnosti od posebnog društvenog interesa), o čemu odlučuju i brojni društveni instituti i forumi, ipak zaposleni u delatnosti kulture pored vlastitog ili zajedničkog uticaja i na opštu politiku i na planove, imaju odlučujuću ulogu u ostvarivanju programa svojih organizacija udruženog rada i delatnosti. Od njih zavisi sticanje i raspoređivanje dohotka, a time i ekonomičnost poslovanja brojnih OUR kulture.

U analiziranom periodu ukupan broj zaposlenih u delatnosti kulture beležio je sledeće promene:

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
zaposleni	8.933	9.329	9.063	9.381	9.225
index (lančani)	100	104	97	104	98
index (bazni)	100	104	101	105	103

Porast zaposlenosti od svega 3% mogao bi se tumačiti i kao stagnacija u toj oblasti. Međutim, kao i u prethodnim delovima analize, videćemo kakve su promene doživele pojedine delatnosti iz oblasti kulture.

Promene u ukupnom broju zaposlenih po delatnostima pokazuje tabela br. 3.

Očigledno je da zaposlenost stagnira ili opada u arhivima, zavodima za zaštitu, kulturno-obrazovnoj delatnosti i kinematografiji. Najznačajniji porast beleže muzeji i galerije i izdavačka delatnost, a pored njih još biblioteke i scensko-muzička delatnost. Nadmoć koju izdavačka delatnost i kinematografija imaju u odnosu na ostalih sedam delatnosti kulture ikada se posmatraju prihodi i ukupna sredstva (oko 75%, a 1981. godine 78%), nestaje kada je reč o broju zaposlenih. U ove dve delatnosti radi oko 50% od ukupnog broja zaposlenih u kulturi. Međutim, ostalih 50% zaposlenih, koji prihod ostvaruju uglavnom razmenom rada u okviru SIZ kulture, raspolazu samo sa 20—25% ukupnih sredstava delatnosti kulture.

I ovde se treba podsetiti kakvi su odnosi između kulture, društvenih delatnosti i privrede. I u ovom slučaju, kao i kad je bilo reči o odnosu prihoda kulture i nacionalnog dohotka, ili učešća kulture u zajedničkoj potrošnji, vrlo je uočljivo u prvom slučaju skoro simbolično, a u drugom dosta skromno učešće. To potvrđuju i naredni podaci:

MILIVOJE IVANISEVIC

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Zaposleni u kulturi u odnosu na:					
Privredu	2,29	2,23	2,18	2,17	2,12
Društvene delatnosti	10,65	10,65	10,37	10,37	10,09

Uočljivo je stalno smanjivanje učešća zaposlenih u kulturi u odnosu na privredu i društvene delatnosti. O tome svedoči i činjenica da je u prošlom planskom periodu zaposlenost u privredi porasla za 11%, u društvenim delatnostima 9%, a u kulturi samo 3%.

Kad je reč o zaposlenim u delatnosti kulture nemoguće je izostaviti samostalne umetnike koji su u nekoj vrsti specifičnog radnog odnosa sa Gradskom SIZ kulture. Zajednica obezbeđuje samostalnim umetnicima zdravstveno i invalidsko-penziono osiguranje, ali ne i lični dohodak. S druge strane samostalni umetnici nemaju nikakve formalne ili radne obaveze prema Gradskoj samoupravnoj interesnoj zajednici kulture, niti prema udruženom radu koji obezbeđuje sredstva za navedena osiguranja samostalnih umetnika. Znači, reč je o pojavi i praksi koja je, izgleda, svojstvena samo delatnosti kulture. U takvoj situaciji logično je pitanje o kojoj vrsti razmene rada je reč. Po svemu sudeći ta razmena je usmerena samo u jednom pravcu, od udruženog rada prema jednoj, dosta ograničenoj, ili možda privilegovanoj, kategoriji umetnika, odnosno članova raznih umetničkih udruženja.

Od ukupno 1.033 lica za koja se (1982. godine) plaćaju navedeni doprinosi njih polovina su članovi Udruženja likovnih umetnika Srbije i Udruženja likovnih umetnika primenjenih umetnosti i dizajnera Srbije. Broj onih koji imaju status slobodnog umetnika, a time i pravo na zdravstveno i invalidsko-penziono osiguranje kao i koliko njih ima zvanje istaknutih umetnika pokazuje sledeći pregled:

Po broju istaknutih umetnika dominiraju džez muzičari, estradni i likovni umetnici, filmski glumci i filmski i TV radnici. U ostalim udruženjima, njih je veoma malo, a među književnicima ih i nema!? Status „istaknuti umetnik” ustanovljen je ugovorom između Republičke SIZ invalidskog i penzionog osiguranja i umetničkih udruženja, koja su na taj način svojim članovima obezbedila mogućnost posebnog i znatno povoljnijeg statusa pri utvrđivanju penziona i invalidske osnovice. Drugi potpisnik ugovora, Republička SIZ invalidskog i penzionog osiguranja, obezbedio je odgovarajuću naknadu za svoje moguće buduće obaveze. Međutim, takva među-

MILIVOJE IVANIŠEVIĆ

Samostalni umetnici

Od toga istaknuti umetnici

	Ukupno	20—30. god. umet. staža	preko 30 g. umet. staža
Književnici	67	—	—
Književni prevodioci	50	1	1
Likovni umetnici	299	12	1
Primenjeni umetnici	248	1	1
Kompozitori	14	2	1
Muzički umetnici	12	—	1
Dramski umetnici	74	2	—
Filmski glumci	56	10	1
Filmski i TV radnici	65	4	7
Džez muzičari	78	20	—
Estradni umetnici	120	13	—
Ukupno:	1.083	65	13

sobna prava i obaveze plaća treća strana koja nije potpisnik ugovora. To je u ovom slučaju Gradska SIZ kulture. Trenutno ne raspolazemo podacima koliko zbog uvećanja osnovice za „istaknute umetnike” plaća Gradska SIZ kulture, ali u svakom slučaju ovakav ugovor nije bilo moguće zaključiti bez izjašnjavanja ili saglasnosti udruženog rada, tj. radnih ljudi koji preko Gradske SIZ kulture iz svojih ličnih dohodaka obezbeđuju sredstva. Želje umetničkih udruženja i mogućnosti udruženog rada nisu iste. Zato bez prethodne saglasnosti delegata korisnika usluga i njihove delegatske baze nije bilo samoupravno prici takvom ugovaranju.

Ovom prilikom možda je potrebno reći da Zakon o samostalnom obavljanju umetničke i druge delatnosti u oblasti kulture ne predviđa status „istaknutog umetnika”. Po ovom Zakonu (čl. 1. i 6.) postoje samo umetničke ili druge delatnosti u oblasti kulture, pri čemu se pod umetničkim delatnostima smatraju književna, filmska, dramska, scensko-muzička, muzička, likovna, primenjena likovna delatnost, umetnička fotografija i književno prevođenje. Pod drugim delatnostima u oblasti kulture smatraju se prevodilaštvo, izvođenje muzičkih, humorističkih, folklornih i drugih igračkih, artistskih, recitatorskih i sličnih estradnih programa, kao i poslovi umetničkih saradnika u svim umetničkim delatnostima.

Znači, reč je o kvalitetnim razlikama. Mnoga lica koja su po zakonu umetnički saradnici, u svojim udruženjima, odnosno Republičkoj SIZ invalidskog i penzionog osiguranja su „istaknuti umetnici”. Istina, ovde je možda u pitanju međusobna neusaglašenost pre svega terminološke, a ne i suštinske prirode. Svaki čovek u svom zanimanju i poslu može biti istaknut. Problem nije u tome. Slabost je možda zakona što nije predvideo za umetnike i mogućnost njihovog kategorisanja. S druge strane navedena SIZ, ako se to od nje traži, pod određenim finansijskim uslovima može da uvede status „istaknutog umetnika”, čime ni u kom slučaju ne ugrožava odredbe navedenog zakona. Ona samo, u okviru svojih prava definiše status određene kategorije osiguranika.

Za samostalne umetnike, odnosno „radne ljude koji ličnim radom samostalno u vidu zanimanja obavljaju umetničke delatnosti ili druge delatnosti u oblasti kulture” (definicija iz navedenog zakona) Gradska SIZ kulture je u prošlom petogodišnjem periodu izdvojila sledeća sredstva:

(u 000 din.)

1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
23.969	29.515	27.870	32.826	40.538

Ova vrsta izdvajanja Gradske SIZ kulture mogla bi se, s dosta razloga i opravdano, povezati i sa jednim od specifičnih izvora prihoda koji ne potiču od ličnog dohotka zaposlenih. To je prihod iz doprinosa na autorska prava, patente i tehnička unapređenja koji plaćaju zaposleni i ne zaposleni umetnici, građani i radnici. Do 1978. godine stopa ovog doprinosa iznosila je 1,22%, a od 1978. je ista kao i stopa koju iz ličnog dohotka plaćaju zaposleni za kulturne potrebe grada. Međutim, doprinos na autorska prava plaćaju svi izuzev samostalnih umetnika koji pored toga, od prihoda koje ostvaruju za svoja dela i rad, ne plaćaju ni doprinos za stambenu izgradnju. Oni su u svim ovim slučajevima samo korisnici sredstava.

U posmatranom periodu Gradska SIZ kulture ostvarila je sledeće prihode po ovom osnovu (ne postoje precizni podaci za 1976. godinu).

(u 000 din.)

1977.	1978.	1979.	1980.
5.467	9.841	9.130	11.154

Kao što se vidi ovim sredstvima se ne pokriva ni 1/3 rashoda za samostalne umetnike i jedan od značajnijih poslova Gradske SIZ kulture i umetničkih udruženja možda bi trebalo da bude usaglašavanje i usklađivanje rashoda za ovu namenu sa prihodima koji potiču od samih stvaralaca.

Dohodak, gubici, fondovi

Od iskazane opšte situacije delatnosti kulture proističu i rezultati poslovanja i materijalni položaj osnovnih organizacija udruženog rada.

Karakteristično je i za kulturu i za društvene delatnosti da je u posmatranom periodu dohodak rastao po znatno nižoj stopi od rasta materijalnih troškova. U privredi grada su, bar u ovom slučaju, kretanja bila znatno povoljnija. To potvrđuje i sledeća tabela u kojoj se mogu videti lančani indeksi kretanja dohotka u ove tri delatnosti.

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Privreda	100	134	137	126	130
Društvene delatnosti	100	135	128	123	121
Kultura	100	129	124	126	121

Kretanja iskazana u prethodnoj tabeli odnose se na ukupnu delatnost kulture. Međutim, razlike između izdavača i kinematografije, odnosno sedam delatnosti koje zavise od samoupravnih interesnih zajednica kulture su veoma značajne i nemoguće ih je zaobići.

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Izdavačka delatnost	100	135	126	134	123
Kinematografija	100	116	138	109	136
Ostalih sedam delatnosti	100	126	118	122	116

Pored relativnog zaostajanja onih delatnosti koje sredstva stižu u okviru i preko SIZ kulture Republike, grada i opština, pažnju privlači činjenica da nije redak slučaj da ostvareni dohodak bude manji od dohotka koji je raspoređen. Drugačije rečeno, to znači da je više izdvajano za lične dohotke i fondove nego što je u toku godine ostvareno. Posledica toga su, prirodno, gubici. Ne ulazeći u tumačenja i objašnjenja zašto je do takvog ponašanja dolazilo i da li je to, s obzi-

MILIVOJE IVANIŠEVIĆ

rom na uslove poslovanja, logično, smatramo da je dovoljno saopštiti osnovne podatke o gubicima koji su registrovani u posmatranom periodu kod privrede, društvenih delatnosti i kulture u Beogradu.

(u 000 din.)

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Privreda	1,354.425	812.322	487.266	977.975	1,152.570
Društvene delatnosti	143.902	149.710	31.293	38.677	33.859
Kultura	42.927	118.897	6.655	10.823	9.606

Gubici u kulturi, kao u ostalom i u ostalim delatnostima, uglavnom su prouzrokovani povećanim materijalnim rashodima i nepokrivenom ličnom i zajedničkom potrošnjom. Gubici koje je delatnost kulture imala u 1977. godini prouzrokovani su neotplaćenim kreditima i dugovima kinematografije. Uostalom, kako su se kretali gubici unutar delatnosti kulture saopštava sledeća tabela:

(u 000 din.)

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Izdavačka	24.748	3.832	—	—	—
Kinematografija	10.672	111.234	5.876	1.125	—
Ostalih sedam delatnosti	7.507	3.831	799	9.698	9.606

Poredeći visinu gubitaka s visinom ukupnog prihoda može se uočiti da je procenat gubitaka zanemarujući, izuzev u kinematografiji. Ova delatnost iskazuje gubitke skoro svake godine (osim 1980) i oni ponekad dostižu i 30% od ukupnog prihoda. U ostalim delatnostima učešće gubitaka u ukupnom prihodu iznosi svega oko 1%.

Stalni „gubitaši” među delatnostima koje sredstva stižu u okviru i preko SIZ kulture su muzičko-scenska i kulturno-obrazovna. Ova skoro svake godine, i pored niskih ličnih dohodaka i dosta skromne zajedničke potrošnje, posluju s gubicima. Ovde možda treba podsetiti da je zbog stalnih i velikih gubitaka Dom kulture „Vuk Karadžić” prestao sa radom. Slučaj ove institucije, iako izuzetno redak za delatnost kul-

ture ne samo Beograda već i Srbije, možda bi u ova vremena mogao da bude i dosta poučan. Ni organizacije udruženog rada kulture ubuduće neće biti zaštićene od barem elementarnih ekonomskih zakonitosti, bez obzira što su po pravilu „od posebnog društvenog interesa”.

U istom periodu, za razliku od muzičko-scenskih i kulturno-obrazovnih, gubitke ni jedne godine nisu imali arhivska i bibliotečka delatnost.

Svojevrsan pokazatelj o materijalnom položaju OUR kulture čine i izdavanja za fondove iako dobar deo izdvojenih sredstava nije rezultat uspešnog poslovanja već zakonskih propisa i samoupravnih dokumenata.

Fond zajedničke potrošnje je delom zakonska obaveza (obavezan deo za stambenu izgradnju), a delom odraz uspešnosti poslovanja (deo za regres, topli obrok, stručno usavršavanje i dr.).

U pojedinim godinama prošlog planskog perioda u fondove zajedničke potrošnje izdvajana su po zaposlenom sledeća sredstva:

(u 000 din.)

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Izdavačka delatnost	6.959	10.347	14.804	21.064	27.792
Kinematografija	5.013	10.436	15.855	21.002	22.423
Ostalih sedam delatnosti	2.558	4.796	8.167	10.212	12.712

Dozvolićemo sebi još jedno poređenje koje u ovakvim napisima uglavnom nije mnogo uobičajeno.

Ukoliko bi sva sredstva fondova za zajedničku potrošnju u 1981. godini (nešto preko 230 miliona dinara) bila usmerena za rešavanje stambenih problema 9.425 zaposlenih, bilo bi moguće kupiti 96 dvosobnih stanova prosečne površine od 60 m² i po ceni od 40.000 dinara po m², ili jedan stan na 98 zaposlenih.

Kakve su u ovom slučaju mogućnosti pojedinih delatnosti bile 1981. godine saopštava tabela br. 4.

Izdvajanja u fondove za proširenje materijalne osnove imaju izuzetan značaj za OUR kulture i društvenih delatnosti. To je neka vrsta njihove proširene reprodukcije.

TABELA 4.

Izdvajanja zaposlenih u delatnosti kulture grada
za fond zajedničke potrošnje

Delatnost	Zaposleno	Izdvajanja u 000 din.	Broj stanova	Broj zaposlenih po stanu
Izdavačka	4.045	138.569	57	70
Muzejska i galerijska	473	10.127	4	118
Biblioteke	755	11.961	4	188
Arhivi	185	3.862	1	185
Zavodi za zaštitu	182	5.923	2	91
Kulturno-obrazovna	1.218	24.011	10	121
Scensko-muzička	1.724	13.829	5	344
Ostale umetničke	7	52	—	—
Kinematografija	836	22.228	9	92

U prošlom petogodišnjem periodu za ovu namenu
je po zaposlenom izdvajano:

(u 000 din.)

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Izdavačka delatnost	21.999	29.666	37.094	48.994	82.519
Kinematografija	16.164	17.580	23.539	29.468	69.231
Ostalih sedam delatnosti	3.594	3.497	4.397	5.138	8.423

Značaj ovog fonda je poslednjih nekoliko godina znatno obezvređen jer uložena sredstva, usled zabrane investicija u društvenim delatnostima, su za većinu OUR mrtav kapital.

Izdvajanja za rezerve čine, u neku ruku sastavni deo sredstava za proširenje materijalne osnove.

U periodu koji je predmet ove analize za rezerve su po zaposlenom izdvajana sledeća sredstva:

(u 000 din.)

	1976.	1977.	1978.	1979.	1980.
Izdavačka delatnost	3.410	4.280	4.574	4.809	5.956
Kinematografija	1.954	2.814	3.177	3.265	5.018
Ostalih sedam delatnosti	988	1.381	1.898	2.089	2.570

Svi do sada izloženi podaci o izdvajanju za fondove OUR kulture veoma ozbiljno ukazuju na dosta loše stanje u onim organizacijama koje zavise od samoupravnih interesnih zajednica kulture. Neizvesno je i nije bilo predmet istraživanja da li postoje, a teško je pretpostaviti da postoje, razlike u položaju između OUR kulture koje razmenu rada ostvaruju u okviru Republičke zajednice kulture, Gradske ili opštinske SIZ kulture.

Kako dalje

Danas, u vrlo složenoj i teškoj ekonomskoj situaciji, gotovo je nemoguće i nerealno očekivati veća društvena izdvajanja da bi se poboljšao, bez sumnje, dosta loš, materijalni položaj delatnosti kulture. Naprotiv, sve više ima nagoveštaja, pa i konkretnih rešenja koja društvene delatnosti i kulturu dovode u još nepovoljniji položaj. U interesu rasterećivanja privrede prozvana su sve ostale delatnosti, a s njima i kultura, bez obzira na to što njen doprinos može biti samo simboličan, jer su simbolična i sama izdvajanja, posebno ona koja se ostvaruju preko samoupravnih interesnih zajednica kulture.

U takvoj situaciji izgleda da je jedini izlaz preispitati unutrašnje mogućnosti i preko integracije i reorganizacije smanjiti pre svega materijalne troškove poslovanja. Uporedo s tim delatnost kulture treba osloboditi svih onih obaveza koje su nasleđene, a nisu u najneposrednijoj kulturnoj funkciji ili su od interesa i za ostale delatnosti ili društveno-političku zajednicu. Konkretnije rečeno neophodno je:

— postići saglasnost između zainteresovanih i utvrditi prioritetne delatnosti ili organizacije udruženog rada čijom će aktivnošću biti zaštićeni interesi nacionalne kulture i svakodnevnog kulturnog života radnih ljudi i građana. I u najrestriktivnijim uslovima za rad ovim delatnostima i OUR treba omogućiti da vrše svoju osnovnu funkciju u obimu i na način koji odgovara savremenim kulturnim potrebama. Međutim, prioritetan status za pojedine delatnosti i OUR ne sme biti neka vrsta privilegije, već naprotiv, to znači veću odgovornost i disciplinu u izvršavanju obaveza prema korisnicima usluga i ukupnom kulturnom životu grada;

— orijentisati se i podsticati neposrednije povezivanje OUR kulture s ostalim delovima udruženog rada i mesnim zajednicama, odnosno s radnim ljudima u proizvodnji i građanima ukupnog gradskog područja. Zato je potrebno stvoriti takve kriterijume i merila vrednovanja aktivnosti koji će motivisati institucije kulture za trajno i neposredno povezivanje s korisnicima njihovih

usluga. Time bi se znatno umanjila i zavisnost OUR kulture od sredstava i sudbine samoupravnih interesnih zajednica;

— neophodno je preispitati kvalitet rada, planove i programe, značaj i ulogu svake organizacije udruženog rada kulture i kulturne manifestacije, kao i raznih glasila iz ovih oblasti i osloboditi se onih za čijom delatnošću ne postoje društveni interesi ili se ti interesi mogu ispoljiti na drugi, efikasniji, racionalniji i pogodniji način. To znači da treba preispitati mnoga stečena prava i rasčistiti sa nasleđenim obavezama samoupravnih interesnih zajednica (kulture prema nekim institucijama, akcijama i manifestacijama koje nisu isključivo kulturnog karaktera i značaja;

— preispitivanje obaveza treba proširiti i na organizacije udruženog rada koje su od zajedničkog kulturnog interesa za grad i republiku (Opera i Balet Narodnog pozorišta, Beogradska filharmonija, Ansambl „Kolo”), odnosno koje su od zajedničkog interesa za beogradsku kulturu i obrazovanje (Pedagoški muzej, Biblioteka grada i dr.) ili za kulturu i nauku (Muzej „Nikola Tesla”, Prirodnjački muzej i sl.). U obezbeđivanju sredstava za rad ovih institucija treba da učestvuju i samoupravne interesne zajednice ostalih delatnosti;

— znatne uštede je moguće ostvariti sprovođenjem već prastare ideje o objedinjavanju pojedinih službi, kao što su administracija, računovodstvo, pomoćne i tehničke službe u okviru pojedinih delatnosti, srodnih institucija ili opština. Zbog loše i neracionalne organizovanosti navedenih poslova delatnost kulture Beograda je opterećena velikim brojem zaposlenih (oko 39%) na radnim mestima koja nisu u funkciji osnovne delatnosti ustanova. Znači, reč je o pregloznom „režijskom” aparatu koji je u sadašnjem obimu ne samo skup, već i nepotreban. Zato i planirano povećanje broja zaposlenih u ovom srednjoročnom periodu treba usmeriti isključivo na mlade stvaraoce, umetnike i stručnjake;

— Gradska samoupravna interesna zajednica kulture samo u 1982. godini treba da isplati za zdravstveno i invalidsko penziono osiguranje samostalnih umetnika preko 6 bilijardi starih dinara. Pored toga, istim licima treba obezbediti radni i stambeni prostor. Ove nasledene i Gradska SIZ kulture. Time ne mislimo da se preispitaju ili ugrožavaju prava umetnika, već samo da se stvori takav mehanizam koji će trajno i u duhu našeg samoupravnog sistema obezbediti odgovarajuće i svima prihvatljivo rešenje. Neodrživa je dosadašnja praksa da se sredstva koja radni ljudi izdvajaju iz svog ličnog u sistemu interesnog organizovanja neodrže, obaveze trebalo bi konačno da bude oslobođena

dohotka za potrebe kulture troše za osiguranje i rešavanje stambenih problema samostalnih umetnika. Zato izvore sredstava za ovu namenu treba tražiti na drugoj strani i na drugi način. Jedno od mogućih rešenja je da se u samoupravnim interesnim zajednicama za zdravstveno i invalidsko penziono osiguranje, odnosno stanovanja ili kulture, objedine doprinosi i porezi koje svi stvaraoci plaćaju na autorske honorare, kao i porezi koje plaćaju izdavači na šund izdanja. Ova tri izvora dala bi dovoljnu masu i u potpunosti nadoknadila sadašnja izdvajanja Gradske SIZ kulture, a fondovi za osiguranje umetnika u dobroj meri bi zavisili i od njihove vlastite umetničke produkcije. Ili, što takođe smatramo logičnim i opravdanim, prihodi od poreza na šund služili bi za rešavanje egzistencijalnih problema osvedočenih i dokazanih umetničkih stvaralaca.

Značajna poboljšanja materijalnog položaja OUR kulture mogu se ostvariti objedinjavanjem sredstava amortizacije u okvirima pojedinih delatnosti i barem dok traje zabrana investicionih ulaganja u društvenim delatnostima, oslobađanjem od izdvajanja u fond za proširenje materijalne osnove rada. U prvom slučaju bitno je da se same OUR pojedinih delatnosti samoupravno usaglase i slože, dok je u drugom slučaju neophodno angažovanje društveno-političke zajednice.

Sigurno da sve ovo što je navedeno nije i jedino što je u samoj delatnosti kulture moguće učiniti u interesu poboljšanja njenog ekonomskog položaja. Najgora i svakako jedino neprihvatljiva alternativa bila bi da se smanje obim i kvalitet kulturnih aktivnosti u gradu. Takvo „rešenje” bilo bi suprotno i društvenim i kulturnim interesima i, nema sumnje, značilo bi medvedu uslugu stabilizacionoj politici privrede i radnih ljudi Beograda.

VLADIMIR JOKANOVIĆ

ČITAOCI NARODNIH BIBLIOTEKA U BEOGRADU

Osnovna obeležja čitalaca

Rezultati istraživanja identiteta odraslih čitalaca narodnih biblioteka u Beogradu omogućili su da se utvrde njihove bitne karakteristike, što je od značaja za uspešno koncipiranje rada biblioteke i bibliotekara. Istina, nisu istražene i precizno utvrđene sve osobenosti odraslog čitaoca, ali i ustanovljeno omogućuje donošenje dosta tačnih sudova i zaključaka.

Istraživanjem*) je utvrđeno da su u 55,58% slučajeva korisnici narodnih biblioteka žene, a u 44,42% slučajeva muškarci. Međutim, žene ne prevladaju u svim grupama čitalaca: među čitaocima s osnovnim obrazovanjem muškarci su zastupljeni s 56,06%, a žene s 43,94%, među čitaocima sa zvanjem magistra muškaraca ima 57,14% a žena 42,86%; a među doktorima nauka 66,67% su muškarci, a 33,33% su žene.

Stručnjaci Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka takođe su, 1971. godine, utvrdili da u strukturi čitalaca narodnih biblioteka u Beogradu ima više žena nego muškaraca (51,7% : 48,3%). [1]

Istraživanja u Francuskoj su ustanovila, međutim, da su muškarci brojniji korisnici narodnih biblioteka, nego žene (odnos 45% : 37,5%) [2]. Isto tako, utvrđeno je da u ovoj zemlji u radničkim sredinama muškarci više čitaju nego

*) Istraživanje je obavljeno 1977. u pet beogradskih narodnih biblioteka na uzorku (slučajni stratifikovani) od 394 čitaoca.

žene, a u grupi „veoma dobrih čitača” procenat muškaraca i žena gotovo da je isti (52% : 48%).

Zapadnonemački sociolog Hajnc Štajnberg, takođe, tvrdi da muškarci čitaju više od žena, a kao razlog navodi da su žene manje školovane od muškaraca [3], dok su švedski istraživači došli do zaključka da žene više čitaju od muškaraca. [4]

U pogledu starosne strukture korisnika, istraživanje je potvrdilo već rasprostranjeno mišljenje (i kod nas i u svetu) da stariji ljudi manje čitaju od mlađih [5]. U strukturi odraslih čitalaca najbrojniji su oni stari 18—30 godina (41,12%), slede starosne grupe od: 31—40 godina (22,59%); od 41—50 godina (18%); od 50—60 godina (10,15%), a najmalobrojniji su čitaoci sa preko 60 godina (7,36%).

Istraživanjem je utvrđeno da su žene brojnije u svim starosnim grupama, osim u grupi staroj 18—30 godina (odnos muškarci/žene iznosi 52% : 48%). Prevaga žena naročito je izražena u starosnoj grupi od 60 i više godina (93% : 7%) i grupi od 41—50 godina (79% : 21%).

Na osnovu ovih činjenica može se zaključiti da u strukturi odraslih čitalaca narodnih biblioteka apsolutno preovlađuju oni iz redova aktivnog stanovništva — 92%!

Kvalifikaciona struktura čitalaca je veoma heterogena: korisnici s osnovnim obrazovanjem i KV i VKV radnici čine 16,75%, oni sa srednjim obrazovanjem 27,42%, s višim 14,72%, s visokim 35,58%, sa zvanjem magistra 3,55% i sa zvanjem doktora nauka 1,53%.

Pošto su sve obrazovne grupe čitalaca zastupljene u ekvivalentnim proporcijama s ukupnom populacijom odraslih korisnika, očigledno je dominacija korisnika s visokim (35,58%) i srednjim obrazovanjem (27,42%).

Istraživanje je, kao i druga slična kod nas i u svetu, potvrdilo mišljenje da obrazovanje igra veoma važnu ulogu u opredeljenju čoveka da koristi usluge biblioteke, jer je utvrđeno da su najbrojniji korisnici s visokim obrazovanjem.

U pogledu bračnog stanja čitalaca, istraživanjem je utvrđeno da ima: 56,35% oženjenih udatih; 36,29% neoženjenih/neudatih; razvedenih 7,36%.

Struktura zanimanja pokazuje da čitalaca s osnovnim obrazovanjem najviše ima u oblasti rudarstva, industrije i zanatstva — 57,57%, a zatim u ostlim zanimanjima — 13,63%. Čitaoci sa srednjim obrazovanjem najčešće rade u eko-

nomiji i administraciji — 20,96%, zatim u ostalim zanimanjima — 17,27%, i u rudarstvu, industriji i zanatstvu — 11,82%. Čitaoci s višim obrazovanjem najbrojniji su u oblasti nauke, prosvete i kulture — 34,48%, zatim trgovini, ugostiteljstvu i turizmu — 33,79% i ekonomiji i administraciji — 12,02%. Čitaoci s visokim obrazovanjem u najvećem broju rade u oblasti nauke, prosvete i kulture — 41,43%, zatim u ekonomiji i administraciji — 13,57% i zdravstvu i socijalnim delatnostima — 11,43%. Čitaoci sa zvanjem magistra rade u oblasti nauke, prosvete i kulture — 35,72%, zatim u zdravstvu i socijalnoj delatnosti — 21,43% i rudarstvu, industriji i zanatstvu 14,29%. Na doktore nauka nailazimo samo u oblasti nauke, obrazovanja i kulture — 100%.

Polazeći od činjenice da ovakva nomenklatura zanimanja, koja je preuzeta od Saveznog zavoda za statistiku, nije podesna za detaljnije analize, nije bilo moguće precizno utvrditi zanimanja čitalaca, što bi bilo veoma korisno za biblioteku i bibliotečke radnike. Međutim, i na osnovu ovakvih podataka može se zaključiti da su čitaoci narodnih biblioteka zaposleni u svim privrednim i društvenim delatnostima. Najveći broj korisnika radi u oblasti nauke, prosvete i kulture (25,89%), dok je broj korisnika koji su zaposleni u saobraćaju i vezama (2,29%), poljoprivredi, šumarstvu, lovu i ribolovu (0,76%), kao i komunalnim delatnostima (0,76%) skoro neznan.

S obzirom da je istraživanje obavljeno u gradskoj i prigradskoj sredini, shvatljivo je što među čitaocima ima malo onih koji rade u poljoprivredi, šumarstvu i lovu. Pored toga, utvrđena je činjenica da prigradsko i seosko stanovništvo manje čita od gradskog, što je slučaj svuda u svetu. [2,3]

Veliki broj korisnika koji rade u nauci, prosveti i kulturi navodi na pretpostavku da je njima knjiga, u najširem značenju reči, osnovno sredstvo za obavljanje delatnosti.

Istraživači i teoretičari bibliotekarstva u svetu smatraju da je materijalni položaj korisnika (lični dohodak i uslovi stanovanja) značajan preduslov za korišćenje knjige. [5]

Utvrđene činjenice da 35,53% korisnika ima mesečna primanja po članu domaćinstva veća od 4.000 dinara, 21,57% korisnika od 3500—4000 dinara, 17,27% od 2500—3000 dinara, 11,68% od 1500—2000 dinara, 7,36% od 1000—1500 dinara, a svega 6,59% korisnika od 500—1000 dinara pokazuje da je materijalni položaj korisnika anketiranih narodnih biblioteka veoma solidan,

što potvrđuje navedenu tvrdnju. (Podaci se odnose na 1977. — prim. red.)

U drugim zemljama je takođe utvrđeno da najviše čitaju, pa prema tome i koriste usluge biblioteka, one strukture stanovništva koje imaju zadovoljavajući materijalni položaj. Na primer, u Francuskoj je 1967. godine Institut za istraživanje javnog mnjenja utvrdio da najviše čitaju oni Francuzi koji mesečno zarađuju više od 1500 franaka — 52%, a znatno manje oni koji mesečno zarađuju između 300—750 franaka — 40%. [2] Do sličnih rezultata došli su istraživači u Švedskoj, Zapadnoj Nemačkoj, Engleskoj i drugim zemljama.

Saradnici Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka, utvrđujući materijalno stanje korisnika narodnih biblioteka u Beogradu, takođe su došli do sličnih rezultata. Istraživači Zavoda su prepustili korisnicima da procene svoje materijalno stanje. Najviše korisnika je izjavilo da im je materijalni položaj „vrlo dobar” — 64,1% a 22,6% da je „dobar”. [6]

Materijalni položaj čitalaca podrazumeva i uslove stanovanja. Istraživanjem je utvrđeno da: 81,47% čitalaca narodnih biblioteka ima zadovoljavajuće uslove stanovanja dok ih 18,53% nema.

Ako uslove stanovanja posmatramo u odnosu na obrazovne grupe čitalaca, uočićemo da najbolje uslove imaju čitaoci sa zvanjima magistra i doktora nauka (100% zadovoljavajuće), a najslabije korisnici s osnovnim obrazovanjem, KV i VKV radnici (34,84% nezadovoljavajuće), zatim srednjim (23,64% nezadovoljavajuće) i višim obrazovanjem (20,69% nezadovoljavajuće).

Izneti podaci navode na pretpostavku da postoji visoka korelacija između stepena obrazovanja i materijalnog položaja korisnika.

Kvantitet slobodnog vremena korisnika je važan, ako ne i najvažniji, uslov za intenzitet čitanja. Različita su mišljenja šta se pod pojmom slobodno vreme podrazumeva, ali preovlađuje mišljenje da se pod ovim pojmom podrazumeva ono vreme kojim čovek samostalno može da raspolaze posle zadovoljavanja potreba radnog mesta, društvenih i porodičnih obaveza.

Čitaoci narodnih biblioteka imaju malo slobodnog vremena. Ovaj sud je baziran na činjenicama do kojih se došlo u istraživanju. Naime, slobodnim vremenom od 2—4 časa dnevno raspolaze 44,68% čitalaca; od 1—2 časa 29,69%, od 4—6 časova 16,75%, a preko 6 časova 8,88% čitalaca.

Najmanje slobodnog vremena imaju doktori nauka (50% od 1—2 časa i 50% od 2—4 časa), zatim magistri (50% od 2—4 časa, 21,42% od 1—2 časa i 14,29% od 4—6 časova i isto toliko preko 6 časova) i čitaoci s visokim obrazovanjem (48,57% od 2—4 časa, 26,43% od 1—2 časa, 16,43% od 4—6 časova i 8,57% preko 6 časova), a nešto više slobodnog vremena imaju čitaoci s osnovnim obrazovanjem, KV i VKV radnici (21,22% od 4—6 časova, 10,61% preko 6 časova) i čitaoci sa srednjim obrazovanjem (18,18% od 4—6 časova i 9,09% preko 6 časova).

Na osnovu ovih činjenica može se zaključiti da čitaoci narodnih biblioteka imaju malo slobodnog vremena: u proseku 3 časa dnevno (uključujući u slobodno vreme i obavljanje kućnih poslova), dok, na primer, u Švedskoj čitaoci nedeljno imaju 50 časova slobodnog vremena (ne računajući tu obavljanje kućnih poslova). [4]

U bibliotečkim istraživanjima posebna pažnja se posvećuje utvrđivanju količine slobodnog vremena koju čitalac posvećuje čitanju.

Našim istraživanjem je utvrđeno da čitaoci u slobodno vreme najviše čitaju knjige — 82,99%, zatim: dnevne i nedeljne listove — 66,24%; gledaju TV program — 57,36%; obavljaju kućne poslove — 41,37%; slušaju radio program — 34,01%; posećuju bioskop 33,25%; odlaze u pozorište 30,46%; čitaju časopise — 28,68%; posećuju izložbe — 24,62%; bave se nekim hobijem — 17%; bave se sportom i rekreacijom — 15,89%; dopunskim radom 10,15; odlaze na razne priredbe — 8,12%.

Saradnici Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka su, takođe, utvrdili da kod korisnika beogradskih biblioteka čitanje knjiga, dnevnih i nedeljnih listova, obavljanje kućnih poslova i gledanje TV programa imaju dominantnu poziciju.

Čitaoci u Švedskoj od ukupnog fonda slobodnog vremena 25—30 časova nedeljno posvećuju slušanju radio-programa, gledanju televizije, čitanju dnevne i nedeljne štampe, zabavne i ilustrovane štampe i knjige. Čitanju knjiga posvećuju oko 10 časova nedeljno. [4]

Na osnovu našeg istraživanja može se zaključiti da postoji široka skala aktivnosti korisnika u slobodnom vremenu, a da dominiraju: čitanje knjiga, obavljanje kućnih poslova, čitanje dnevnih i nedeljnih listova i gledanje TV programa.

Kvantitativna analiza dobijenih odgovora (metodom χ^2) pokazala je da postoje statistički

značajne razlike među čitaocima u zavisnosti od stepena obrazovanja i to na oba nivoa (nivo 0.05 i 0.01) u pogledu aktivnosti u slobodno vreme.

Na osnovu distribucije odgovora i odnosa očekivanih i dobijenih frekvencija utvrđeno je kojim aktivnostima u slobodnom vremenu se najčešće bave respondenti iz pojedinih grupa čitalaca:

— respondenti s osnovnim obrazovanjem najviše gledaju televiziju; zatim slušaju radio; čitaju knjige; bave se nekim hobiem i obavljaju kućne poslove;

— respondenti sa srednjim obrazovanjem najviše čitaju dnevne i nedeljne listove; potom slušaju radio; gledaju televiziju; čitaju knjige i bave se nekim hobiem;

— respondenti s višim obrazovanjem čitaju knjige i bave se sportom i rekreacijom;

— respondenti sa visokim obrazovanjem najviše čitaju časopise; posećuju pozorište; bioskope; izložbe; razne priredbe i bave se dopunskim radom;

— respondenti sa zvanjem magistra i doktora nauka u prvom redu čitaju časopise zatim posećuju izložbe i razne priredbe.

Prema tome, čitanju knjiga posvećuju najviše slobodnog vremena čitaoci s višim obrazovanjem, zatim s osnovnim, kao i KV i VKV radnici, i čitaoci sa srednjim obrazovanjem, dok čitaoci sa visokim obrazovanjem najveći deo slobodnog vremena posvećuju čitanju časopisa.

Motivi za upis u biblioteku i intenzitet čitanja

Za dobrog bibliotekara je od posebnog značaja da utvrdi kakav je odnos čitaoca prema biblioteci, knjizi i čitanju, kako bi mogao i svoj odnos prilagoditi ličnosti čitaoca.

Istraživanjem je utvrđeno da među motivima za upis u biblioteku dominiraju: a) želja da se određena knjiga pročita (49,18%) i b) da se čitanjem knjiga rasonodi (34,01%). Nešto su slabije zastupljeni motivi: a) potreba za samobrazovanjem (25,38%) i b) visoka cena knjige (20,56%). Motivi: a) stručni rad (11,93%), b) blizina biblioteke (11,73%) i c) potreba za doškolovanjem (8,88%) retko se javljaju.

Saradnici Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka motivisanost upisa čitalaca u biblioteku determinisali su odnosom čitaoca prema određenoj vrsti literature, tako da rezultati njihovog istraživanja nisu podesni za poređenje s našim rezultatima. Prema rezultatima istraživanja Zavoda, 48% čitalaca upisalo se u biblioteku zbog potrebe za beletristikom, 32% zbog potrebe za stručnom knjigom (ovde je potrebno istaći da su u istraživanoj populaciji bili zastupljeni učenici i studenti, a pod pojmom stručne knjige istraživači Zavoda su obuhvatili i lektiru i udžbenike). [1]

Istraživanja u Francuskoj su pokazala da su dominantni motivi čitanja: a) da se čitalac obavesti; b) da se rasonodi. Kod nekvalifikovanih i kvalifikovanih radnika najzastupljeniji motiv za čitanje je zabava, a kod intelektualaca odmor. [7]

Ako rezultate istraživanja posmatramo u odnosu na stepen obrazovanja korelacije između motiva korisnika i obrazovne grupe kojoj čitalac pripada je sledeća:

$$\chi^2 = 76,26$$

$$\chi^2 \text{ za } 24 \text{ df} < \begin{matrix} 0.05 & - & 36,415 \\ 0.01 & - & 42,980 \end{matrix}$$

Prema tome, postoji statistički značajna razlika među motivima za upis u biblioteku i to u zavisnosti od stratuma čitalaca.

Dominantni motivi su:

- a) kod čitalaca s osnovnim obrazovanjem: potreba za samoobrazovanjem;
- b) kod čitalaca sa srednjim i višim obrazovanjem: želja za rasonodom i potreba za samoobrazovanjem;
- c) kod čitalaca s visokim obrazovanjem: želja da se određena knjiga pročita, potreba za stručnim radom i visoka cena knjige;
- d) kod čitalaca sa zvanjem magistra i doktora nauka: želja da se određena knjiga pročita i visoka cena knjige.

Blizina biblioteke, kao motiv za upis ne javlja se ni u jednoj grupi čitalaca.

Međutim, blizina biblioteke za čitaoce u nekim zemljama je veoma značajan motiv za donošenje odluke o upisu u biblioteku.

Kad je reč o dužini bibliotečkog članskog staža, istraživanjem je utvrđeno da preovlađuje staž od 1—3 godine (43,40%), zatim od 3—6 (24,36%), pa od 6—10 (17,26%) i preko 10 godina (14,98%).

Ako posmatramo broj čitalaca koji su članovi biblioteka duže od 6 godina, utvrdićemo da čine 56,60%, što dokazuje da kod većeg dela čitalaca već postoji izvesna tradicija čitanja.

Ako uporedimo dužinu bibliotečkog staža s obrazovanjem čitalaca uočićemo da među članovima s više od 10 godina staža najviše ima čitalaca s visokim (23,58) i višim obrazovanjem (18,96%), a najmanje s osnovnim obrazovanjem, KV i VKV radnika (7,57%) i čitalaca sa srednjim obrazovanjem (7,27%). Među čitaocima s bibliotečkim stažom od 1—3 godine najviše je onih sa srednjim (52,63%) i višim obrazovanjem (48,28%), dok je mnogo manje čitalaca sa zvanjem magistra (28,57%), doktora nauka (33,34%) i visokim obrazovanjem (35%).

Zavod za proučavanje kulturnog razvitka istraživao je „stabilnost čitalačke publike” na osnovu obnovljenog upisa čitalaca i utvrdio je da 71% čitalaca obnavlja upis u biblioteku. Isto tako, utvrdio je da prosvetni radnici i umetnici u 78% slučajeva obnavljaju članstvo u biblioteci, u istom procentu to čine i stručnjaci s visokim obrazovanjem iz društvenih nauka, dok stručnjaci s visokim obrazovanjem iz prirodnih i tehničkih nauka to čine u 75% slučajeva. Administrativni službenici upis obnavljaju u 62%, a čitaoci sa srednjim obrazovanjem u 60% slučajeva. KV i VKV radnici upis obnavljaju u 55% slučajeva, a polukvalifikovani i nekvalifikovani samo u 29% slučajeva.

Iz navedenih podataka se može pretpostaviti da postoji visoka korelacija između nivoa obrazovanja korisnika i dužine bibliotečkog staža: što je obrazovni nivo viši, duži je bibliotečki staž i obrnuto.

Posedovanje porodične biblioteke veoma je izraženo kod čitalaca narodnih biblioteka: u 88,07% slučajeva čitaoci imaju sopstvenu biblioteku, a samo u 11,93% nemaju.

Većina porodičnih biblioteka ima mali broj publikacija: 46,98% čitalaca ima u svojoj biblioteci od 20—100 knjiga: 17% 100—200, 11,24% od 200—300; 4,89% od 300—400; 3,46% od 400—500; 2,02% od 500—600; i 14,41% preko 600 knjiga.

Najviše, knjiga u svojim bibliotekama (preko 600) imaju čitaoci sa zvanjem magistra (42,85%), doktora nauka (33,33%) i s visokim obrazovanjem (21,97%) a najmanje čitaoci s osnovnim obrazovanjem, KV i VKV radnici (76,74% od 20—100 knjiga) i čitaoci sa srednjim obrazovanjem (61,71% od 20—100 knjiga).

Broj knjiga i drugih publikacija u porodičnim bibliotekama korisnika svake godine se po-

većava. To potvrđuje činjenica da 26,66% korisnika godišnje kupi 5—10 knjiga; 24,78% od 3—5, 23,63% od 1—3; 10,37% od 10—15; 15,56% preko 15 knjiga.

Najviše knjiga za porodičnu biblioteku kupuju korisnici sa zvanjem magistra (35,71% preko 15 knjiga) i sa visokim obrazovanjem (23,48% preko 15 knjiga), a najmanje korisnici sa osnovnim obrazovanjem, KV i VKV radnici (65,12% 1—5 knjiga) i srednjim (60,63% od 1—5 knjiga).

I naše istraživanje i istraživanje Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka potvrđuju da postoji visoka korelacija između školske spreme i dobrog materijalnog stanja korisnika i kupovine knjiga.

Istraživanja u Francuskoj pokazala su da 65% domaćinstava ima svoju biblioteku, a više od polovine ima preko 25 knjiga (24% od 26—75; 13% od 75—150; 6% od 151—250; 10% od 251—500; 4% više od 500 knjiga). [2]

Uopšte uzev, podizanje životnog standarda je važan preduslov za korišćenje literature. „Najveći procenat kupaca knjiga, čitalaca i najbolje obrazovanih ljudi susrećemo upravo među onima čiji su prihodi najviši. [7]

Jedno istraživanje u Francuskoj u 1967. godini pokazalo je da najviše knjiga kupuju viši službenici (67%), zatim slobodne profesije (50%), srednji službenici (39%), industrijalci i trgovci (31%), radnici (22%), penzioneri (16%) i zemljoradnici (14%) [2] što takođe dokazuje da je kupovina i korišćenje knjiga u pozitivnoj korelaciji s obrazovanjem i materijalnim stanjem korisnika.

Podaci da 39,85% čitalaca naših biblioteka pozajmljuje knjige i iz drugih biblioteka, a 65,48% od prijatelja, poznanika potvrđuje tezu o siromaštvu knjižnih fondova biblioteka i sve naglašeniju potrebu većine čitalaca za knjigom.

Međutim, treba imati na umu i činjenicu da se čitaoci interesuju ne samo za beletristiku, nego i za stručnu knjigu koja je manje zastupljena u narodnim bibliotekama, pa su primorani da te knjige traže u drugim, stručnim bibliotekama i na drugim stranama.

Korisnici više pozajmljuju knjige od prijatelja, rodbine i sl. nego iz drugih biblioteka (s osnovnim obrazovanjem u 51,52% slučajeva; sa srednjim obrazovanjem u 67,27%; sa višim u 69,06%; s visokim obrazovanjem u 75%; sa zvanjem magistra u 71,43% i doktora nauka u 100% slučajeva).

VLADIMIR JOKANOVIC

Statički podaci pokazuju da čitalac u toku godine u proseku pročita oko 15 knjiga [8], a jugoslovenski prosek je 18,5 knjiga. [9]

Istraživanjem je utvrđeno da 53,55% čitalaca godišnje pročita preko 20 knjiga; 15,74% od 15—20; 15,74% od 10—15 i 14,97% od 5—10 knjiga.

Broj pročitanih knjiga u toku jedne godine značajno se razlikuje u zavisnosti od obrazovne grupe kojoj čitaoci pripadaju.

$$x^2 = 50,41$$

$$x^2 \text{ za } 16 \text{ df} < \begin{matrix} 0.05 & - & 26,296 \\ 0.01 & - & 31.000 \end{matrix}$$

Ako bismo prema broju pročitanih knjiga podelili čitaoce na dve grupe: one koji godišnje pročitaju od 5—15 knjiga, i one koji pročitaju više od 15 knjiga, procenat po obrazovnim grupama bi bio sledeći:

Broj pročitanih knjiga	Stepen obrazovanja čitalaca				
	Osnovno	Srednje	Više	Visoko	Mr i Dr
do 15 knjiga	59	36	22	16	30
preko 15 knjiga	41	46	78	84	70

Prema tome, kod čitalaca, osim onih s osnovnim obrazovanjem, imamo pojavu da čitaoci godišnje pročitaju u proseku više od 15 knjiga. To je značajan pokazatelj intenziteta korišćenja literature. Ovo naročito važi za čitaoce s visokim (84%) i višim obrazovanjem (78%) i korisnike sa zvanjem magistra i doktora nauka (70%).

Kao potvrda ove konstatacije o intenzitetu čitanja čitalaca naših narodnih biblioteka može da posluži i ovo poređenje: 67,5% odraslih Francuza je izjavilo da čita manje od 1 knjige mesečno. Samo 9% odraslih Francuza upisano je u neku biblioteku, od kojih 4,9% pozajmljuje više od 20 knjiga godišnje [2]. U SSSR-u čitaoci u proseku godišnje pročitaju po 20 knjiga. [10]

Interesantno je navesti i ovo poređenje: U Parizu je u toku 1961. godine 2.850.000 stanovnika pročitao 3.071.000 knjiga iz javnih biblioteka. U Londonu i Njujorku otprilike isti broj stanovnika pročitao je mnogo više knjiga. U Nju-

jorku su javne biblioteke pozajmile 13,186.000 knjiga u delu grada gde živi 3,500.000 stanovnika. [2] U Beogradu je 1977. godine iz narodnih biblioteka pozajmljeno 4,025.000 knjiga, a Beograd je te godine imao 1.371.000 stanovnika. [11] Iako poređenje podataka o broju pozajmljenih knjiga iz javnih biblioteka u ova tri grada nije najpodesnije zbog različitih godina iz kojih potiču podaci ipak se uslovno mogu sagledati neki odnosi i dimenzije korišćenja knjiga. Iz iznetih podataka može se zaključiti da je u toku godine 1 stanovnik u Njujorku pozajmio oko 4, u Beogradu oko 3, a u Parizu preko 1 knjige.

Da bi se što potpunije sagledalo korišćenje knjige, odnosno intenzitet čitanja, istraživanjem je utvrđeno da su u 65,23% slučajeva i članovi porodice čitalaca članovi neke biblioteke i to kod svih stratumata čitalaca. Izuzev kod doktora nauka (33,33%), u svim stratumima čitalaca preko 57% imaju nekog od porodice koji je član neke biblioteke. Naročito je to izraženo kod čitalaca sa visokim obrazovanjem (72,86%), magistara (71,43%) i višim obrazovanjem (68,97%).

Činioci koji utiču na izbor knjiga za čitanje

Izučavanje uticaja pojedinih faktora na plasman i korišćenje literature je sasvim razumljivo, jer je to ključno pitanje za celishodnu izdavačku i bibliotečku delatnost. Istraživanja u Švedskoj su ustanovila da na izbor literature najveći uticaj imaju preporuke prijatelja i rođaka (39,31%), zatim preporuka bibliotekara (24,3%), napisi u novinama i časopisima (10,2%), knjižarski izlozi (9,5%), oglasi (7,5%), radio i televizija (4%), prodavnice novina i kiosci (6,2%), i ostali oblici (20,6%). [4]

U nas se ovom pitanju ozbiljnije posvećuje pažnja tek poslednjih godina. Tako su istraživači Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka u okviru istraživanja čitalaca beogradskih biblioteka, utvrdili značaj pojedinih faktora na izbor literature čitalaca.

Po njima, na prvo mesto dolazi prethodno pročitana knjiga istog autora (33,8%), zatim preporuka prijatelja i rođaka (28,3%), predavanja i književne večeri (11%), dnevna i nedeljna štampa (9,5%), stručni književni časopisi (5%), preporuka bibliotekara (4%), selektivna bibliografija (3%), radio i televizija (3%), i knjižarski izlozi (3%).

Naše istraživanje ovog pitanja dalo je donekle drukčije pokazatelje. Prema dobijenim rezultatima najveći uticaj na izbor knjiga za čitanje imaju: 1. lični ukus čitalaca (59,39%), 2.

preporuka bibliotekara (37,82%), 3. pročitano delo istog autora (35,03%), 4. preporuka poznanika (31,73%), 5. listovi i časopisi (24,11%), 6. nagradeno delo (19,04%), 7. knjižarski izlozi (17,51%), 8. zahtevi radnog mesta (16,75%), 9. preporuka članova porodice (15,74%), 10. televizija i radio (12,44%), 11. izložba publikacija (7,81%), 12. pozorište (3,03) i 13. bioskop (2,03%).

Uporedni rezultati ova tri istraživanja vide se iz sledeće table:

Faktori koji utiču na izbor literature čitalaca	Istraživanja		
	U Švedskoj	Zavoda	Naše
Preporuka prijatelja i rođaka	1. mesto	2. mesto	4. mesto
Preporuka bibliotekara	2. mesto	7. mesto	2. mesto
Casopisi i novine	3. mesto	4-5. mesto	5. mesto
Knjižarski izlozi	4. mesto	9. mesto	7. mesto
Televizija i radio	6. mesto	8. mesto	10. mesto
Delo istog autora	—	1. mesto	3. mesto

Rezultati našeg istraživanja pokazali su da najznačajniji uticaj na izbor literature čitalaca imaju lični ukus čitaoca i preporuka bibliotekara (ovaj faktor je na drugom mestu i kod istraživača u Švedskoj). Drukčiji rezultati Zavoda o uticaju bibliotekara na izbor literature čitalaca može se tumačiti činjenicom što je Zavod svojim istraživanjem obuhvatio i dake i studente koji su prvenstveno motivisani da pročitaju određenu obaveznu literaturu, pa im je u tom slučaju malo potrebna pomoć bibliotekara. Naše istraživanje i istraživanje u Švedskoj

obuhvataju samo odrasle čitaoce, čija je upućenost na bibliotekara znatno veća.

Našim istraživanjem je utvrđeno da, u zavisnosti od stepena obrazovanja čitaoca, postoji statistički značajna razlika u uticaju pojedinih činilaca na izbor literature:

— na čitaoce s osnovnim obrazovanjem najviše utiču članovi porodice, poznanici i bibliotekari;

— na čitaoce sa srednjim obrazovanjem prevashodno utiču listovi i časopisi, bioskopski repertoar i lični ukus;

— na čitaoce, s višim obrazovanjem najznačajnije utiču televizija i radio, izložbe publikacija, zahtevi radnog mesta i nagrađeno delo;

— čitaoci s visokim obrazovanjem opredeljuju se pri izboru na osnovu ličnog ukusa, zahteva radnog mesta i pročitano delo istog autora;

— Pročitano delo istog autora opredeljuje pri izboru čitaoce sa zvanjem magistra i doktora nauka.

Interesovanje čitalaca

Naše istraživanje je utvrdilo da se čitaoci narodnih biblioteka najviše interesuju za istorijske romane (38,32%), putopise, memoare, biografije, eseje (36,29%), socijalne (36,04%), i ljubavne romane (34,52%), što je slučaj i u drugim zemljama, [12, 4, 13, 14] izuzimajući socijalni roman, koji tamo ne zauzima tako visoko mesto kao kod naših čitalaca.

Sledi literatura za koju je interesovanje korisnika nešto manje. To su: poezija (22,34%), literatura iz umetnosti (20,30%), priče i pripovetke (19,54%), naučno fantastični romani (19,04%), detektivski romani (17,77%), avanturistički romani (16,75%), politička literatura (15,99%), narodna književnost (15,23%).

Najmanje interesovanja korisnici pokazuju za literaturu iz primenjenih nauka (13,07%), zatim literaturu iz istorije i geografije (12,18%), drugu literaturu (literaturu koja nije posebno iskazana u podeli primenjenog u ovom istraživanju) (12,18%), literaturu iz ekonomije i prava (9,39%), iz prirodnih nauka (8,88%), kaubojske romane (7,61%), erotske romane (7,36%), stripove (3,80%), i religioznu literaturu (2,79%).

Postoji statistički značajna razlika u vrsti literature koju najviše koriste čitaoci u zavisnosti od stepena obrazovanja.

a) čitaoci s osnovnim i srednjim obrazovanjem pre svega, se opredeljuju za beletristiku. Uočljivo je njihovo malo interesovanje za literaturu iz oblasti ekonomske, pravne, filozofske, sociološke, pedagoške, političke literature i literature iz istorije i geografije;

b) čitaoci s višim obrazovanjem pretežno se interesuju za beletristiku, zatim ekonomsku, pravnu, filozofsku, sociološku, pedagošku, političku literaturu i literaturu iz istorije i geografije;

c) čitaoci s visokim obrazovanjem i zvanjem magistra i doktora nauka pretežno se opredeljuju za ekonomsku, pravnu, filozofsku, sociološku, pedagošku, političku literaturu kao i literaturu iz istorije, geografije i prirodnih nauka.

Ako se posmatra koju vrstu literature i u kom obimu čitaju odrasli korisnici narodnih biblioteka, može se zaključiti da postoji širok dijapazon njihovog interesovanja za sve vrste literature, premda je naglašenije interesovanje za istorijske romane, putopise, memoare, biografije, eseje, socijalne i ljubavne romane.

Istraživači Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka, istražujući interesovanja korisnika za određenom vrstom literature, utvrdili su osnovne oblasti interesovanja korisnika beogradskih biblioteka. Korisnici se najviše interesuju za romane, pripovetke i poeziju (44,32%), zatim putopise, memoare, biografije i eseje (8,07%), filozofsku, sociološku i psihološku literaturu (6,45%), literaturu iz prirodnih, medicinskih i tehničkih nauka (5,19%), literaturu iz oblasti umetnosti (5,01%), ekonomsku i pravnu literaturu (3,22%) političku literaturu (2,69%) i knjige praktičnih saveta (0,35%).

Na osnovu dobijenih rezultata ova dva istraživanja, može se zaključiti da su utvrđena interesovanja čitalaca za pojedine vrste literature podudarna. Oba istraživanja su utvrdila da se čitaoci najviše interesuju za romane, putopise, memoare, biografije, eseje, a znatno manje za literaturu iz primenjenih i prirodnih nauka, ekonomsku, pravnu i političku literaturu.

Istraživanja interesovanja korisnika u Poljskoj pokazala su sledeći redosled; romani (istorijski, ratni, avanturistički, detektivski), zatim naučno-popularna literatura, knjige o drugim zemljama, dok je interesovanje za stručne knjige znatno manje. [15]

Istraživanja u Švedskoj su takođe utvrdila da se korisnici najviše interesuju za roman (mu-

škarci za avanturističke i kriminalističke, a žene za ostale vrste romana, u prvom redu ljubavne), naučno-popularne i stručne knjige, a najmanje za knjige iz društvenih nauka, politike i prirodnih nauka. [4]

Uticaj literature na korisnika je složen, ali ipak dosta istraživani problem, koji izaziva čak i ideološke rasprave. Dok neki istraživači, u prvom redu sovjetski, tvrde da je uticaj literature na korisnika moguć do te mere da menja shvatanja i pogled čitaoca, dotle većina zapadnoevropskih i američkih tvrde da je uticaj literature na izmenu čitaočevog stava skoro neznan.

Citirana dela

- [1] *Publika javnih biblioteka Beograda*, Beograd, Zavod za proučavanje kulturnog razvika, 1973.
- [2] Žofr Dimazdije, Knjiga i permanentno obrazovanje u Francuskoj, *Kultura*, br. 20, 1973.
- [3] Hajnc Štajnberg, Knjiga i čitaoci, *Kultura*, br. 20, 1973.
- [4] Čitalačke navike u Švedskoj, *Kultura*, br. 20, 1973.
- [5] Rober Eskarpi, *Revolucija knjige*, Zagreb, Prosvjeta,
- [6] Miloš Nemanjić, Čitaoci i kupci knjiga, *Kultura*, br. 20, 1973. Beograd.
- [7] Nikol Robin, Čitanje, *Kultura*, br. 20, 1973. Beograd.
- [8] *Izveštaj o radu mreže udruženih biblioteka Beograda*, Beograd, Biblioteka grada Beograda, 1978.
- [9] *Vodič kroz narodne biblioteke Jugoslavije*, Beograd, Zajednica jugoslovenskih nacionalnih biblioteka, 1979.
- [10] Čubarjan, O. S. *Obščeje bibliotekovedenie itogi razvitija i problemy*, Moskva, Kniga, 1973.
- [11] *Izveštaj o radu mreže Udruženih biblioteka Beograda za 1977.*
- [12] *Problemy sociologii literatury in: Badania czytelnicze w Polsce* Warszawa, Biblioteka Narodowa, 1974.

[13] Alajoš Varga, *Izdavačka delatnost i čitanje*, *Kulturni život* 9—10, Beograd, 19.

[14] Januš Ankudovič, Vitold Adomec, Institut za knjigu i čitalaštvo, *Godišnjak Narodne biblioteke Srbije*, 1979.

[15] *Badania czytelnicze w Polsce*. Wybor literatury za lata 1966—1972, Warszawa, Biblioteka Narodowa, 1974.



IV DEO

PRIKAZI



ARAPSKI JEZIK U SOCIOLOGVI- STIČKOJ PERSPEKTIVI

Arapski svet danas pored brojnih političkih i ekonomskih problema rešava i jedan ništa manje bitan: problem jezika. Jezička problematika arapskih zemalja, istina, nije na stranicama svetske štampe, niti u sredstvima informisanja uopšte, dobila istaknuto mesto, ali neki aspekti jezičke prakse neposredno su povezani s društvenim i političkim pitanjima, pa se, čak, može reći da je rešavanje problema jezika u arapskim zemljama — političko pitanje. To se, na prvom mestu, odnosi na *diglosiju*, na složen odnos klasičnog i savremenog arapskog jezika, književnog i govornog varijeteta u svakoj arapskoj zemlji posebno, a potom i na *bilingvizam*, na upotrebu francuskog, ili u nekim zemljama engleskog jezika u kulturi i nauci, u štampi i u školstvu, što je trag kolonijalne prošlosti, ali i svojevrsna posledica diglosije, gde se strani jezik uvlači u prostor između klasičnog jezika arapske književne baštine i savremenog govornog varijeteta. Ovaj kompleks pitanja može se naučno rasvetliti tek kada se načine snimci jezičke situacije u pojedinim zemljama, kako bi se njihovim poređenjem i uporednom analizom moglo doći do uopštavanja i sinteze.

Knjiga Darka Tanaskovića *Arapski jezik u savremenom Tunisu (diglosija i bilingvizam)** zalazi u tu složenu problematiku i doprinosi konstituisanju jezičke mape arapskog sveta, a

*) Darko Tanasković, *Arapski jezik u savremenom Tunisu (diglosija i bilingvizam)*. Filološki fakultet, Beograd 1982.

pruža i mogućnost za dalju teorijsku razradu specifikuma diglosije i, na drugi način, za dublje sagledavanje bilingvizma u teoriji i praksi, u društvenom i lingvističkom kontekstu.

Tanaskovićeva studija spada u sociolingvistička istraživanja: ona je to kako po svom osnovnom problemu i načinu na koji su problematizovana pitanja, tako i po primenjenoj metodologiji. Bliže je možemo svrstati u „ona proučavanja povezanosti jezika i društva koja se obavljaju sa pretežno ili izrazito lingvističkim ciljevima — to jest, ona u kojima se jezik posmatra u njegovom društvenom kontekstu kako bi se bolje razumela priroda, struktura, evolucija i funkcija jezika. Ovo bi, naravno, bio domen 'prave' sociolingvistike, ili sociolingvistike u užem smislu. Njeno težište je na društveno uslovljenim sinhronijskim varijacijama i dijahronijskim promenama u jezičkoj strukturi i upotrebi jezika” (Ranko Bugarski). Pre nego što pređemo na analizu same studije valja dodati da je Darko Tanasković imao veoma malo prethodnika u našoj arabistici (Srđan Janković: „Diglosija u savremenom arapskom. Na materijalima književnog arapskog i egipatskog kolokvijalnog arapskog”, i drugi radovi istog autora), a da su radovi ove vrste relativno retki i u evropskoj, odnosno svetskoj orijentalistici.

Tanaskovićeva studija posle uvodnog dela, u kome je autor definisao svoja teorijska polazišta, donosi opširan, sistematizovan i lingvistički obrađen snimak jezičke situacije u savremenom Tunisu u tri bitne sfere: obrazovanja, javnog informisanja i umetničke književnosti. Svako od ovih područja ima svoje specifičnosti, čemu je prilagođena i autorova istraživačka metodologija. Dok u sferi obrazovanja autor posmatra razvoj tuniskog školskog sistema u istorijskoj perspektivi, da bi u određenom trenutku fiksirao svoje viđenje i izvršio sociološku analizu dobijene slike, u sferi umetničke književnosti on posmatra tokove savremene tuniske poezije i proze, pa izvlačeći u prvi plan nekolike najznačajnije pojave i ključna dela pokušava da odredi smer jezičkih pomeranja i kretanja.

Posmatrajući stanje jezika u sferi obrazovanja Tanasković ukazuje da u tom pogledu posledice nekadašnje francuske kolonijalne uprave još nisu prevladane, a da optimističke prognoze o daljoj arabizaciji „stoje van domašaja i pretenzija ovoga rada”. Središte istraživanja ovde je na sistemu srednjeg obrazovanja, dok primerima iz ostalih faza tuniskog školskog sistema autor samo ilustruje i dokumentuje dobijene zaključke.

Skicirajući osnovni trend jezika u domenu tuniskog javnog informisanja Tanasković je rešavao izuzetno težak zadatak. U toj sferi prelamaju se brojni uticaji, složeni interesi različitih društvenih grupa, a svetski procesi se, s manjim ili većim zakašnjenjem, javljaju i u Tunisu. Tanasković je problemu jezika informacija prišao na savremen i lingvistički dobro zasnovan i objektivnan način: za njega to nije samo jezik političko-informativne štampe ili informativnih komentara na radiju i televiziji, već i jezik stripova u novinama, kao i jezik popularnih emisija radija, jezik voditelja muzičkih programa itd, dakle onaj jezik koji zahvaljujući širokoj popularnosti, lakoj pamtljivosti i spremnosti da odgovori na zahteve trenutka, ili da se prilagodi uslovnostima medija, vrši snažan uticaj na čitaoce i slušaoce. Ovakvim sabiranjem i dosledno naučnom prezentacijom materijala autor je uspeo da produbi i efektno ilustruje svoju panoramu jezičkih tendencija i odnosa, preplitanja ili uporedne upotrebe književnog jezika i dijalekta, arapskog i francuskog jezika, napore ka arabizaciji, ali i težnju mlade generacije da se putem sredstava informisanja, preko govorno-muzičkih emisija i zabavnih programa, identifikuje sa jednim vidom kulture današnjeg Zapada, i da kroz bilingvizam dođe i do bikulturizma ali bikulturizma kojim se povezuje s tokovima savremene masovne kulture i koji se bitno razlikuje od bikulturizma Tunizana prethodne generacije. Reč je, ukratko, o trenutnom snimku, o preseku jezičke situacije, u jednoj dinamičnoj sferi; autor je u tom pogledu pokazao mogućnosti sociolingvističkih istraživanja primenjenih na područje arapskog jezika.

Upotreba arapskog jezika u književnosti danas je u svim arapskim zemljama veoma aktuelno pitanje, koje u praksi još nije rešeno i čini se da je prilično daleko od rešenja koje bi zadovoljilo zastupnike različitih shvatanja. Prikazujući upotrebu arapskog jezika u sferi tuniske književnosti Darko Tanasković je, u stvari, dao kratak pregled arapske književnosti u Tunisu. Ovaj pregled pruža bogat jezički materijal, ali u književnosti, gde se situacija razlikuje od stanja u obrazovanju ili u štampi, odnosi su većma složeni, a dalji razvoj i eventualno rešenje manje predvidivi. Obrazovanje je, ipak, podložno društvenom programiranju, te se na tom području mogu donositi odluke u vezi s upotrebom jezika (na primer, odluka o obaveznoj upotrebi arapskog jezika, umesto francuskog, u nastavi filozofije). U štampi i drugim sredstvima informisanja mogućan je takođe širi društveni uticaj, ali u književnosti, s obzirom na njenu autonomnu prirodu u svakom, a posebno u jezičkom pogledu, odnos društva i jezika ostvaruje se tek posredno, a

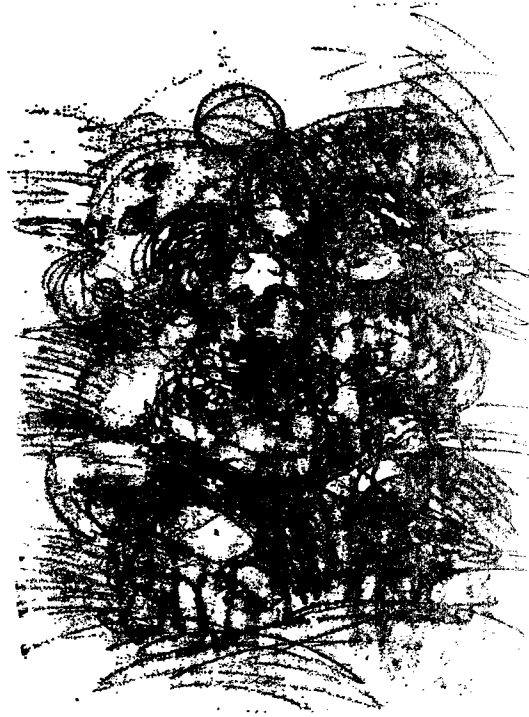
jezička kretanja inicirana u književnoj sferi imaju sporiji, ali zato znatno trajniji uticaj nego ona čije je polazište u sredstvima informisanja. Zapravo, od tri posmatrane sfere upotrebe jezika književnost je najstabilnija, i stoga se o književnoj upotrebi jezika mogu donositi i najmerodavniji zaključci.

Ukazujući na različite tendencije, počev od negovanja čistog klasičnog jezika i stila (što je u neskladu s vremenom i bez perspektive), do zahteva za formiranjem modernog jezika, „pojednostavljenog a ipak književnog, arapskog a ipak tuniskog, nepostojećeg, ali mogućeg”, Darko Tanasković je uzdržljiv i oprezan u prognozama. Analiza objektivne situacije — zahtevi savremenog života, potrebe sredstava komunikacija, a i same čitalačke publike — pokazuje da je, po svojoj prilici, izlaz u srednjem rešenju, u konstituisanju jednog srednjeg jezičkog izraza, koji bi bio delimičan spoj i sinteza klasičnog i govornog jezika, ali ne bi bio identičan ni sa jednim, ni sa drugim. Autor ove studije takvu mogućnost samo nagoveštava, uz napomenu da za sada „književni jezik i dalje dominira u poeziji... dok je u prozi došlo do prodora govornog varijeteta koji, međutim, nije uneo suštinske promene u tradicionalnu distribuciju kodova, ali je izazvao žive rasprave.” Stanje je najmanje složeno na području dramske književnosti, odnosno pozorišta, jer „u teatru se postavlja uslov što potpunije, munjevite komunikacije”, a „takva komunikacija, prema opštem ubeđenju, može se postići jedino svima razumljivim govornim jezikom”.

Dosledan u odabranom metodu i okrenut isključivo temi, Tanasković je samo mestimično poredio jezičku situaciju u Tunisu sa situacijom u drugim arapskim zemljama. Ali teorijska osnova njegovog rada prihvatljiva je i za slična sociolingvistička istraživanja u drugim regionima arapskog govornog područja, a zaključci do kojih je autor ove studije došao mogu se, u manjoj ili većoj meri, odnositi i na jezičku problematiku drugih zemalja, s obzirom da je diglosija karakteristična za čitav arapski svet, a bilingvizam za čitav niz zemalja kako Magreba, tako i Mašrika (arapskog Zapada). Konačno, svojim metodološkim modelom Tanaskovićeva knjiga je značajan prilog i našoj lingvistici, a u serbokroatistici, s obzirom na nedovoljnu teorijsku osnovu istraživanja, ova studija može poslužiti kao uzor i koristan putokaz.

Tunis je sa svojom jezičkom situacijom, kao samostalna celina u pogledu kulture i tradicije, kao specifičan deo arapskog sveta, a i kao zemlja u razvoju suočena s brojnim problemima na području prosvete, kulture i umetnosti,

pružao bogat materijal i široke mogućnosti za sociolingvistička istraživanja. Darko Tanasković je te mogućnosti iskoristio, uključivši se ovom studijom u tokove savremene orijentalistike koja sve više napušta polje filoloških disciplina i zalazi, pa i prelazi u oblast kulturologije i antropologije. Takvi tokovi se, istovremeno, dodiruju, prepliću, a delimično i poklapaju sa sociolingvistikom čije metode dobijaju primenu i u modernoj orijentalistici. Posmatrana iz tog aspekta ova knjiga je jedan od ključnih momenata u preobražaju naše orijentalistike, doprinos nastojanjima da ova nauka, oslobođena suvišnog istoricizma i filološkog pragmatizma, oslonjena na savremena disciplinarna i interdisciplinarna proučavanja, odgovori na izazove vremena.



BRANKA TRIVIĆ

NASILNA „DIJALETIKA“

Knjiga Petra Tepića *Povijesni smisao kritike religije u Marxa i Nietzschea*,*) predstavlja nešto skraćenu verziju doktorske disertacije, odbranjene na Fakultetu političkih nauka u Zagrebu.

Rad se sastoji od dve tematske celine. Problematizacija temeljnih pretpostavki Marksove misli i njegove kritike religije sadržaj je prvog dela knjige, dok se bit Ničeovog dela i ishodište njegove kritike religije razmatraju u drugom poglavlju. Tepić je, kako najavljuje u uvodu, sebi postavio zadatak da tematizuje i istraži istorijski smisao, uslovljenost, ishodište, teorijsku utemeljenost, sličnosti i razlike i povesni i ljudski smisao Marksove i Ničeove kritike religije. Njegovo interesovanje nije, dakle, okrenuto religiji kao religiji, nego religiji kao predmetu Marksove i Ničeove kritike.

Naše interesovanje, biće okrenuto i pokrenuto ne misaonim dometinama ove knjige, nego njenim bitnim teorijskim i metodološkim pretpostavkama. Pokušaćemo, naime, da kritički propitamo hipoteze od kojih Tepić polazi u nastojanju da dovede u dijalog Marksovu i Ničeovu teorijsku poziciju kritike religije.

Kako se, dakle, Tepić određuje prema predmetu istraživanja?

Polazna pretpostavka njegovog rada je uverenje da, i pored svih temeljnih razlika koje dele i suprotstavljaju mišljenja ove dvojice mislilaca, postoji „bitno suglasje“ njihovih kritika religije. Polazeći od ove pretpostavke, on se prihvata posla da pokaže u čemu se sastoji ta bit njihove „bitne suglasnosti“. Svestan da njegov pokušaj može izazvati i kontroverzne reakcije,

*) Petar Tepić, *Povijesni smisao kritike religije u Marxa i Nietzschea*, Biblioteka suvremene političke misli, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1982.

Tepić unapred „smiruje” one koji se s njim neće složiti, pa kaže: „Međutim, već sama činjenica što ovdje dovodimo u izravan odnos ta dva dubinom misli tako izuzetna, karakterom djela toliko raznorodna, ali gotovo podjednako osporavana mislioca zasigurno će se mnogima učiniti paradoksalnom koliko i nemogućom, jer ortodokсно čistunstvo, bilo s jedne bilo s druge strane, na takvo što uistinu još nije naviklo. Stoga to može izgledati kao pomirba nečega što po svojoj najdubljoj biti smjera nepomirljivoj diferenciji”.

Autor se, dakle, brani pre nego što je napadnut. Kako shvatiti ovu apriornu odbrambenu poziciju? Da li je to logika „napad je najbolja odbrana”, obična paranoidna reakcija ili nešto treće? No, ostavimo sad psihološke motive njegove odbrane. Pređimo umesto toga na ishodišta njegovog rada. Namera nam je da pokažemo da Tepićeva teza nije moguća. Da se ovo ne bi učinilo začudno i paradoksalno, bićemo jasniji. Kad kažemo da teza nije moguća, ne mislimo, naravno, da ne postoji; naprotiv, ona postoji, ali nije moguća.

Sušтина našeg stava o nemogućnosti fundamentalne teze knjige o bitnoj saglasnosti Marksove i Ničeove kritike religije mogla bi se najsazetije iskazati upravo Tepićevom „anticipacijom” kritičkih prigovora njegovom radu. Namera da se dovedu u direktan odnos dva mislioca koja pripadaju potpuno raznorodnim duhovnim horizontima uistinu nam se, „kao pomirba nečega što po svojoj najdubljoj biti smjera nepomirljivoj diferenciji” čini nemogućnom. Priznajemo, nismo još navikli na „takvo što”. Da bismo umirili našeg autora u pogledu strane sa koje dolazimo i sa koje se sa njim nećemo slagati, ističemo da ona nije definisana ortodoksnim čistunstvom, niti pak suženim vidokrugom parcijalne znanosti, koji je Marksovu i Ničeovu misao „sahranio” zajedno sa njima; mi ćemo se, naime, naći na ovoj strani koja Marksa „čita” iz Marksa, a Ničea iz Ničea.

Da bismo autorovu bizarnu „dijalektiku” „temeljnih razlika” i „bitnog suglasja” doveli u pitanje, neophodno je da u kratkom rezimeu naznačimo fundamentalne teorijske pretpostavke i ishodišta kritike religije ovih dvaju mislilaca.

Marksova kritika religije, kao što zapaža i Tepić, mora se promišljati u kontekstu celokupnog njegovog dela, a ne kao parcijalna, fragmentarna „teorija religije”. Marks, naime, nije bio „lični neprijatelj boga”, kako se to često čini militantnoj ateističkoj svesti; kritika religije je integralni deo njegove teorije otuđenja, pa se religija, sledstveno tome, Marksu ukazuje

kao specifičan, sveti oblik otuđenja, čije korene treba tražiti u svetovnoj postvarenosti čovekovog društvenog bitka; njeno rodno tlo je ne u onostranosti, nego u ovoj „dolini suza”. Koreni i izvori religije i religijske potrebe bitno su društvene prirode. Na ovaj način Marks je teološka pitanja pretvorio u svetovna, kritiku neba u kritiku zemlje. Religija nije nastala u fantazmagoričnim projekcijama ljudskih glava, nego u stvarnosti svekolikog otuđenja zbiljskog društvenog života. Bog je, prema tome, otuđeni čovek, a religija „ospoljena čovjekova samo-svijest”. „Religiozna bijeda jednim dijelom je izraz stvarne bijede, a drugim dijelom *protest* protiv stvarne bijede”. Stoga je „zahtjev da se napuste religiozne iluzije o svom stanju... *zahtjev da se napusti stanje kome su iluzije potrebne*”. Kritika religijskog oblika otuđenja zato ima smisla samo ako ima polazište i ishodište u kritici svetovnih izvora religije. „Kritika religije završava učenjem da je *čovjek najviše biće za čovjeka, dakle, kategoričkim imperativom: da se sruše svi odnosi* u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće...”. Ukidanje religije, baš kao i ukidanje filozofije, moguće je samo kao njeno ostvarenje. Puka, teorijska, racionalističko-gnoseološka pozicija *teorijskog* ukidanja religije bismisljena je i nemoguća, jer je nemoćna. Otuda je kritika religije koja hoće njenu *negaciju*, ne dovodeći pri tom u pitanje otuđenu čovekovu stvarnost, svet koji religiju rađa, promašena kritika. Religija se, naime, ne održava svetu uprkos, nego baš zahvaljujući tom raščovečenom i egzistencijalno tuđem svetu. Zato se ona ne može oporiti i negirati u svom sopstvenom mediju, u mediju mišljenja uopšte. Mišljenje koje postanak religije tumači „greškom u mišljenju” samo je, u stvari, greška u mišljenju. Marks i Engels s pravom ukazuju na to da je ateizam koji počiva na ovoj racionalističkoj zabludi „posljednji stupanj teizma”, u vidu „negativnog priznanja boga”. Ovakav ateizam, „kao *golo* odricanje religije, koji progona religiju, sam po sebi bez nje ništa ne predstavlja i zato se još javlja religijom” (Engels). Ishodište ovog ateizma ostaje apstraktni, *teorijski* humanizam. Suština Marksove pozicije, naprotiv, prepoznaje se kao *pozitivni* ili *praktički* humanizam, kome nije cilj da se bavi teorijskom negacijom boga, nego praktičnom afirmacijom čoveka. Kritika religije, prema tome, nije kraj ni kritike ni religije, stoga što kritika kao teorijsko pronicanje u bit svetovnog i svetog otuđenja, nije u stanju da zameni proces razotuđenja, povratka čoveka samom sebi i svojoj ljudskoj povesnoj biti. Kritička pozicija i kritička svest moraju prerasti u istorijski proces praktičko-revolucionarnog prevladavanja otuđene ljudske stvarnosti delatno-povesnog prisvajanja čovekove istinske ljudske biti.

Marksova kritika religije, videli smo, proizlazi iz određenja religijskog fenomena kao bitno društvenog i povesnog entiteta. Izvor religiozne svesti može se, dakle, prepoznati u čovekovoju otuđenoj praktičkoj reprodukciji sveta i sebe samog. Religija se ne može ukinuti racionalističkim „ukidanjem” religijske svesti, već revolucionarnim preobražajem i ukidanjem njenih empirijskih pretpostavki, stvaranjem uslova u kojima će čovek postati najviše biće za čoveka. Bogovi, dakle, ne mogu umreti pre vremena: oni moraju umreti „prirodnom smrću”.

Kako sad stoje stvari sa Ničeovom kritikom religije? Ono u čemu se potpuno slažemo sa Tepićem je uverenje da se i Ničeova kritika religije mora posmatrati i tumačiti u kontekstu njegovog celokupnog misaonog opusa. Ona proizlazi iz Ničeove kritike nihilizma građansko-hrišćanske egzistencije i njenih moralnih i duhovnih vrednosti. Povesni bitak Zapada Niče se ukazuje kao morbidna, izopačena, hipostazirana, mizantropska vladavina religijskih, moralnih i metafizičkih fikcija. Vrednosti građanske civilizacije nisu ništa drugo do nihilizam na delu. Oštrica nemilosrdne Ničeove kritike religije okrenuta je pre svega prema institucionalnom hrišćanstvu, koje se zločinački odnosi prema životu i životnosti, ukidajući čovekove strasti, instinkte, čula, život sam. „Naš najveći prekor životu bilo je postojanje boga”, kaže Zaratustra. Niče podiže neumoljivu optužnicu protiv hrišćanstva. „Osudujem hrišćanstvo, protiv hrišćanske crkve podižem najstrašniju optužbu koju jedan tužilac može da izgovori. Ono je za mene najveća od svih zamislivih pokvarenosti... Hrišćanstvo nazivam velikim prokletstvom, najvećom unutrašnjom iskvarenošću, velikim instinktom za ovetu za koju nijedno sredstvo nije dovoljno otrovno, skrovito, podzemno — nazivam ga besmrtnom ljagom čovečanstva...”. Hrišćanska religija je, prema Niče, temelj svekolikog evropskog morala i kulture. Stoga njegova kritika ne završava kao kritika hrišćanstva, nego je ona ujedno i kritika otuđene građanske civilizacije, čije je krajnje duhovno ishodište — nihilizam. Iz ovoga sledi da smrt boga znači i smrt dosadašnjeg čoveka, smrt svekolikog dosadašnjeg morala, starih tablica vrednosti. Razaranje postojećih vrednosti života i stvaranje novih, onih koje su dostojne životne ispunjenosti „natčoveka”, Niče postavlja kao apsolutni imperativ. Čovekova „volja za moć” ne može podneti božju „volju za moć”; u dionizijskom svetu natčoveka, u stvaralačkoj, slobodnoj igri večitog vraćanja istog, nema mesta za boga. Ukinuti *homo religiosus* znači uspostaviti čoveka: „Umri su bogovi: neka odsad živi natčovek”.

Tako je govorio Niče.

Radikalnost, dalekosežnost i sveobuhvatnost kritike religijskog otuđenja Niče se, bez sumnje, ne mogu osporiti. Njegovo razotkrivanje nakaznih oblika građansko-hrišćanskog morala, koji poriče čovekov slobodan ljudski bitak, predstavlja svojevrsno evanđelje života, govor dinizijskog zanosa, „volje za moć”. Svoj duboki ljudski prezir i gađenje prema licemernim lažima hrišćanskog morala Niče je označio kao „instinktivni ateizam”. U brojnim kontroverzним interpretacijama Ničeovog odnosa prema religiji čini se da je sam on pronašao najadekvatniju odredbu svog stanovišta. Uprkos radikalnoj kritici hrišćanskog morala, međutim, Ničeovo stanovište u biti ne uspeva da prekorači granicu racionalnog utemeljenja, čega je svestan i sam Tepić na pojedinim stranicama svoje knjige. Ishodište anateme hrišćanskog nihilizma ne izlazi iz područja metafizike. Ako bismo prosvetiteljski ateizam mogli označiti kao „teizam bez boga”, „obrnutu teologiju”, Ničeovo obrtanje metafizike mogli bismo odrediti kao „negativnu metafiziku”. Ovde se naše promišljanje saglašava sa Lukačevim stavom, prema kome je bit Ničeove kritike religije svojevrsna pozicija „religioznog ateizma”. Ako ostavimo po strani tumačenje ovog marksiste koje ishodište Ničeove filozofije određuje kao borbu protiv socijalizma, osporavanje marksizma, demokratije i humanizma, apologetiku imperijalizma itd., ako, dakle, odbacimo sklonost da Ničeov metaforičko-aforistički govor transkribujemo u političko-ideologijski vokabular, ne možemo osporiti to da Ničeov ateizam stoji u granicama spoznajno-teorijskog, racionalističko-gnoseološkog određenja. Ovo se, naravno, ne odnosi samo na Ničeovu poziciju; svaki racionalističko-teorijski koncept ateizma, imajući za pretpostavku teizam kao poziciju koju negira, završava u pukoj negaciji teizma, pa se otuda preobraća u *antiteizam*, dakle, „obrnuti teizam”. „Niče”, naglašava Lukač, „... uzdiže religiozni ateizam daleko iznad Šopenhauerovog stupnja. To se pre svega pokazuje u negativnom pogledu jer Niče zasnivanje svog ateizma pretvara u mit još više nego što je to Šopenhauer činio sa budizmom...”.

Ovakav ekskluzivno racionalistički ateizam u najdubljoj je opreci sa Marksovim praktičkim ateizmom, koji se, kao što smo videli, ne bori protiv boga nego za afirmaciju čoveka. Ničeovo shvatanje religije kao i njegovo celokupno delo, nema za pretpostavku praktično-delatnu suštinu čoveka. Njegova kritika religije počiva na konceptu čoveka kao apsolutnog i apstraktnog, pa, prema tome, metafizičkog entiteta. Emfatički izvedeni postulati natčoveka, volje za moć, instinkata itd., lišeni istorijsko-zbiljskog

sadržaja, ostaju u bitij metafizičke spekulacije. „Stoga on”, kako zapaža Tepić, „prije genijalno naslućuje i dijagnosticira povijesno stanje svijeta i čoveka, nego li što razumnije zbiljsku logiku i djelatne uzroke njihovog razvoja”.

Gnoseološko „čitanje” religije i religioznosti, u koje se može svrstati i Ničeovo, rađa koncept „ratobornog ateizma” koji, ostajući u pukoj negaciji, ne uspeva da dotakne bit religijskog. Ničeovo proglašavanje smrti boga ne vodi zbiljskom usahnuću religije jer ne dotiče njene svetovne, egzistencijalne izvore. Zato su u pravu istraživači koji ističu da sve dok ima religioznih ljudi ima i boga, čak i ako ga nema. I obrnuto: nema boga i ako ga ima, ako nema potrebe za religijom.

Vratimo se sad našem autoru i njegovoj tezi o bitnim dodirnim tačkama između Marksove i Ničeove kritike religije.

Dajući nam ekstenzivni pledoaje u Marksovo i Ničeovo delo, on iznosi bitne odrednice njihovog poimanja religije. Tako on s pravom naglašava da srž Marksove kritike religije nije religija kao religija, nego kao specifični oblik ukupne čovekove postvarene egzistencije. Kakvo je, prema Tepiću, ishodište Ničeove kritike religije? Pustimo ga da sam kaže: „Medutim, bitna povijesna ograničenost pa utoliko i zablude Nietzscheove kritike religije, a u stanovitom smislu i cjelokupnog njegovog mišljenja, otkriva se u tome što je Nietzsche samog čovjeka pojmió apstraktno i nehistorijski; naime, utoliko što ni čovjeka ni ljudski svijet nití pak moduse ljudske degradacije i otuđenja, jednako kao i samootuđenja, nije shvatio kao realan i konkretno društveno-povijesno uvjetovani proces u kojem ljudi stvarno, a ne samo imaginarno i misaono, proizvode i suoblikuju svoj životni proces i povijesni svijet u cjelini. Otuda su njemu čovjek, životni instinkti, volja za moć ali i nastrojnost k obezvređivanju života, k negaciji volje za moć, viši i niži tip čovjeka u biti apstraktno fiksirane i hipostazirane kategorije, koliko god da Nietzsche čitavom dosadašnjem 'idealizmu' suprotstavlja 'zemlju', 'stvarni život', 'volju za moć', 'filozofiju', 'instinkte', 'tijelo', 'čula' itd.”.

Mogu li se sad, posle ovih Tepićevih uvida, naći bitne dodirne tačke između Ničeovog apstraktnog i nehistorijskog i Marksovog historijsko-materijalističkog shvatanja čoveka i religijskog bitka? Čitajući Tepićevo „čitanje” Marksa i Ničea nameće se zaključak da je to moguće. Čujmo opet autora:.. Marxa ováje nikukoliko ne uzimamo posve slučajno, nego zbog toga što uviđamo da bitne konzekvencije Nietzscheove filozofije, ako se dosljedno pro-

mišljaju u imanentnosti njihova temeljnog usmjerenja, vode u neposrednu blizinu Marxovog povijesnog mišljenja, i to ne samo stoga što im je zajednička radikalno kritička upravljenošć spram njima postojećeg građansko-kršćanskog odnosno buržoaskog svijeta i uvjerenje da to apsurdno stanje svijeta više ne može i ne smije tako potrajati, nego i ponajviše stoga što im se obojici otkriva da prevladavanje toga nepodnošljivog stanja vodi izravno afirmaciji čovjeka, vraćanju svih njemu otuđenih i samootuđenih ljudskih snaga, sabirajući ih u moguću ljudsku zavičajnost. Pri tom naravno, Marx takvo povijesno kretanje legitimira zbiljskim povijesnim pokretom — komunizmom, a Nietzsche to nagoviještava u težnji za natčovjekom; pa ipak u mišljenju obojice progovara ona krućijalna i askonska potreba čovjeka za njegovim samopotvrđivanjem kao stvaralačkog bića" (Izvinjavamo se čitaocima zbog ovako glomaznog citata: misimo, naime, hteli da „krmjimo" autorovu egzaltiranu rećitost, a učinilo nam se, takođe, da se iz ovog rećenićnog uzorka može naslutiti ponešto i o stilskim karakteristikama ovog rada; autorova rećorićka „monumentalnost" i glagoljivost zaslućuje, svakako, da bude predmet posebne lingvistićko-stilistićke analize).

Marksova i Nićeova kritika religije dodiruju se, konaćno će otkriti tajnu Tepić, u tome što im je prva i poslednja misao čovek. Eto, to bi bio najjaći Tepićev argument. Ubedljivo, nema šta! „Zblićavajući" ova dva mislioca naš autor ide, međutim, još dalje i egzaltirano izjavljuje: „U tom pogledu, da je kojim slućajem (Niće — B. T.) prethodio Marxu, mogli bismo izravno i s pouzdanom sigurnošću anticipirati Marxovu pojavu, prije nego li iz Hegelove filozofije, klasićne polićtićke ekonomije ili pak utopijskog socijalizma". Nama se, pak, „izravno i s pouzdanom sigurnošću" ćini ovo: i da je, kojim slućajem, bilo što nije bilo, to, svakako, ne bi moglo baš tako biti. Vrhunac ove nasilne konstrukcije prepoznajemo, ipak u Tepićevom „tepanju" Nićeu: opraštajući mu, kao boćanstveno infantićlnom detetu, nepovlaćenje svih fundamentalnih konsećkvencija, on „svršava" tvrdnjom o postojanju Nićeovog „gotovo historićjsko-materijalistićkog uvida u odnos bića i svijesti".

Šta reći posle ovog?! Šta znaći imputiranje Nićeu „gotovo historićjsko-materijalistićkog uvida"? Nedostatak uvida u „historićjsko-materijalistićki uvid", uvida u Nićeu ili i jedno i drugo? Ako i ostavimo po strani ove upitnosti, ostaje nam utisak da je jedina mogućnost nasilnog „spajanja" Marksa i Nićeu, koju demonstrira Tepić, mehanistićka premisa „duhovne univerzalnosti", koja „tolerantno" dopušta proizvoljno usaglaćavanje i najheterogenijih duhovnih horizonata.

GORDANA LJUBOJA

U PRAVI ČAS -IAKO SA ZAKAŠNENJEM

Mnogo godina pošto su konačno zauzela svoja mesta u istoriji antropologije kao nauke i obeležila njen razvojni put, klasična dela antropološke literature počela su da se pojavljuju i kod nas. Posle *Argonauta zapadnog Pacifika* Bronislava Malinovskog i *Drevnog društva* Luisa Morgana, pojavilo se i delo Marsela Mosa *Antropologija i sociologija*.*) Mada nikada nije kasno da se upozna neko delo, mora se priznati činjenica da vreme igra ulogu kao jedna od komponenti dela i da današnji čitalac opravdano gubi interes i spontani odnos prema delu i autoru koga je posredno upoznao preko drugih radova, a čiji je domet i značaj odavno utvrđen u nauci. To naravno ne znači da treba odustati od onog što je propušteno da se uradi ranije, već da se treba čuvati od ponavljanja istih grešaka sa autorima koji danas stvaraju.

Knjiga *Antropologija i sociologija* izašla je u Francuskoj 1950. u godini kada je preminuo Marsel Mos, sa ciljem, kako se vidi iz uvodne napomene, da se saberu i publici predoče radovi do tada razbacani po raznim časopisima. Jedan deo članaka čine predavanja održana u Društvu za psihologiju — „Stvarni i praktični odnosi psihologije i sociologije” (1924), „Fizičko dejstvo na pojedinca ideje smrti koje sugeriše zajednica” (1926), „Jedna kategorija ljudskog duha — pojam ličnosti, pojam ja”, „Telesne tehnike” (1934). Tri najpoznatija rada „Ogled u daru”, „Skica za opštu teoriju magije” i „Ogled o sezonskim varijacijama u eskimskim društvima” preneti su iz čuvenog časopisa *Année Sociologique* za koji je tesno vezano ime Marsela Mosa, koji je bio u uredništvu časopisa od samog osnivanja.

*) Marsel Mos: *Sociologija i antropologija*. Prevela sa francuskog Ana Moralić. Beograd, Prosveta, 1982. (Biblioteka „XX vek”).

Zajedno sa Dirkemom, za koga ga vežu i srodničke veze, Mos je utvrdio temelje francuske sociologije i dao joj obeležje pod kojim su izlazile i delovale generacije i generacije francuskih sociologa. On je u postojeće evolucionističke okvire nauke uneo funkcionalističke i strukturalističke ideje i time označio put kojim će se kretati francuska sociologija i antropologija sve do Klod Levi-Strosa. Prema Levi-Strosu, opseg Mosovih uticaja je znatno širi, jer interesovanje koje je pokazao za odnos pojedinac-grupa u radu o telesnim tehnikama, i implicitno u ostalim radovima, najavljuje američku antropološku školu i pravac 'kultura i ličnost'. Činjenica je, kako se vidi iz jednog broja radova objavljenih u ovoj knjizi, da se Mos dosta bavio psihološkim problemima, kao i odnosom srodnih društvenih nauka, što je ovoj zbirci različitih radova dalo i ime. Uostalom, svako ozbiljno naučno razmatranje vraća se ponovo na polaznu tačku razgraničavanja delokruga rada i uticaja jedne i drugih nauka. Mos je u ovom slučaju zauzeo stanovište o prednosti sociološkog nad psihološkim, čime je potvrdio osnovni pristup i metod sopstvenog istraživanja. Zanimljivo je da se u knjizi veoma često nailazi na pojmove sociološko, psihološko, sociologija, etnologija, antropologija. Na neupućenog čitaoca ova zamena termina možda deluje zbunjujuće, ali govori u prilog tezi da na početku ovog veka, kao uostalom i danas, nije bilo moguće rešiti problem jasnog razgraničenja ovih veoma srodnih nauka. To naročito nije bilo lako u slučaju Marsela Mosa koji se inspirisao mnoštvom različitih ideja. U ovoj knjizi obuhvaćeni su radovi koji bi najpre ulazili u okvire etnologije, odnosno socijalne antropologije, a na osnovu standardnog i tradicionalnog kriterijuma da se istražuju primitivni i egzotični narodi. Razlog tome nije što se ispitivane pojave ne mogu naći u razvijenim društvima i na visokom stepnju civilizacije, na šta ukazuje i Mos, već njihovo lakše uočavanje u društveno složenim sredinama. S druge strane, dobar deo problema kojima se Mos bavio zaokupljao je etnologue njegovog vremena — problem magije i mane, kule i razmene dobara. On nije bio terenski istraživač. Nikada nije neposredno upoznao neku domorodačku kulturu. Izvore svojih informacija nalazio je u tada dostupnim knjigama. Zbog toga je njegov naučni rad bio predodređen i uslovljen arbitrarnim izborom podataka koje je on često uklapao u jednu misaonu šemu. To je ono što i danas odlikuje francuski strukturalizam i delo Klod Levi-Strosa.

„Skicu za teoriju magije” Mos je napisao zajedno sa Iberom na samom početku našeg veka (1902—1903). Iako su težili da učine korak napred od tradicionalnih postavki ovog doba, oni su ostali u okvirima etnoloških tema i interesovanja koji su vladali krajem devetnaestog veka. Svojim

radom Mos i Iber se nadovezuju na Tejlora i Frejzera, čije radove kritikuju, a kao osnovni motiv za pisanje „Skice” navode želju da napišu rad o magiji kakav do tada nisu imali prilike da pročitaju. Međutim, uprkos nameri da ovom problemu priđu na potpuno nov način, nisu mogli da se odvoje od klasičnih teza o magiji koje su postavili njihovi prethodnici.

Prvi deo rada napisan je deskriptivno. Pobjani su razni slučajevi kada se pribegava magiji i odvojeni u tri odeljka na osnovu činilaca, odnosno elemenata magije — čarobnjaka, magijskih činova i magijskih predstava. Ovaj uvodni deo zaključuje se jednom neodređenom i negativnom deskriptivnom definicijom da je magija svaki obred koji je privatn, skrovit i tajanstven i koji se nalazi na granici zabranjenog. Magijom vladaju zakoni simpatije tj. zakoni dodira, sličnosti i suprotnosti — unekoliko modifikovani — koje je već formulisao Frejzer. Magija, takođe, predstavlja svojevrsnu nauku, odnosno, najdrevniju tehniku.

U drugom delu Mos i Iber prelaze na analizu i objašnjenje magije. Pokušavaju da izbalansiraju racionalističko stanovište evropskih naučnika sa pogledom na svet i unošenjem u misao i dušu pripadnika primitivnih naroda, što ih dovodi do veoma poznatog i popularnog pojma u antropologiji — mane. Mana je pojam preuzet iz melanežanskih jezika koji je u jednom trenutku razvoja nauke zadobio mesto i status naučnog pojma. Pod manom se podrazumeva sve iracionalno, ona je sila, biće, radnja, osobina i stanje. U mani se nalazi koren pojma svetog. Kod raznih naroda mogu se naći slični pojmovi kojima oni, a preko njih i etnolozi, označavaju sve što se nalazi s one strane trenutno objašnjivog. Iako su posvetili mnogo mesta i truda rasvetljavanju ovog komplikovanog pojma, kao i razmatranju opštih problema magije, Mos i Iber na kraju uviđaju da to nije dovoljno, pa se vraćaju racionalističkom sociološkom objašnjenju da se u suštini svega nalaze kolektivne potrebe koje ljude navode da pribegnu ovakvoj vrsti sinteza.

Drugi veoma poznati rad Mos je napisao sam, dvadesetak godina kasnije. To je čuveni „Ogled o daru” koji mnogi ubrajaju u remek-dela i klasične stranice antropološke literature. Vremenski razmak od dvadeset godina ne samo što je značajan za individualni razvoj i lično iskustvo istraživača, nego podrazumeva mnoge promene i nova saznanja na polju nauke. Za to vreme Malinovski se u sklopu terenskih istraživanja već dosta pozabavio problemom kule, a sakupljen je i bogat etnografski materijal o potlaču i potlaču sličnim običajima širom sveta. Mos je za svoje potrebe odabrao i uporedio materijal sa područja Polinezije, Melanezije i američkog severozapada

i iskoristio poznavanje tri velika pravna sistema: germanskog, kineskog i indijskog. Ovo je već dovoljno široko područje u geografskom, a i istorijskom smislu da bi postavljenoj temi i problemu koji se istražuje potvrdilo univerzalnost. Reč je, u stvari, o tradicionalnom sistemu razmenjivanja za koji je Mos skovao i poseban termin — „sistem totalnih prestacija” — u kome klanovi, pojedinci i grupe razmenjuju sve među sobom”. To je pojava, odnosno društveno ustrojstvo u kome „mana, žene, deca, dobra, amajlije, zemljište, rad, usluge, verske dužnosti i položaji — sve se može preneti na drugog i vraćati. Sve kruži kao da se između klanova i pojedinaca obavlja neprekidna razmena neke duhovne materije koja obuhvata stvari i ljude raspoređene prema položaju, polu i naraštaju”. „Totalne prestacije” podrazumevaju sistem u kome su ljudi obavezni da primljene darove uzvrate, ali ne samo uzvrate, već i obavezu da poklone daju i primaju. Neprekidnim kruženjem razmenjivanih stvari ljudi su povezani u neraskidivu zajednicu i svesni uslovljenosti svoje egzistencije egzistencijom drugih ljudi. Ova organizacija i svest o njoj čine osnov celokupnog života i opstanka, a to znači najstariji i primarni ekonomski i pravni sistem koji se može ustanoviti. Došavši putem komparativnog metoda, poređenjem i izvlačenjem opšteg iz mnoštva činjenica i materijala, do fundamentalnog odnosa i zakona koji pokreće život, Marsel Mos je morao da formuliše još jednu očiglednu istinu, da su pojave koje izučavaju etnologija i sociologija totalne društvene pojave, opšte i celovite pojave koje se nalaze u vezi i deluju na sve društvene institucije. One pokreću totalitet društva. Zbog toga Mos predlaže jedan, do tada zapostavljen heuristički metod, koji teži ponovnom sklapanju razgrađene celine. On poziva sociologe da se vrte sintezama, pošto su se suviše bavili usitnjenim, pojedinačnim problemima.

Ovakvim lucidnim razmišljanjem, živim pisanjem i širokim znanjem Marsel Mos je zaslužio ugled koji je stekao svojim „Ogledom”. Mnogi su u njemu nalazili inspiraciju. Najpoznatiji je, svakako, Klod Levi-Stros koji se direktno nadovezuje na Mosa svojom teorijom o trostrukoj razmeni, žena, dobara i usluga, i simbola, kao tri osnovna odnosa svakog društvenog sistema. Na razmeni žena zasnivaju se tumačenja svih različitih srodničkih sistema.

Međutim, možda je još uzbudljivije od iščitavanja ovih klasičnih radova otkrivanje manje poznatih stranica Marsela Mosa. One nemaju sveobuhvatnost i širinu kao što je slučaj s „Ogledom o daru” i „Skicom za teoriju magije” ali zato mogu da iznenade bogatstvom ideja, širinom interesovanja, lucidnošću zapažanja i poštenjem pasioniranog istraživača. Veoma imponuje nje-

gova naučnička širina, sposobnost da pojmi opšte društvene zakone i odnose, kao i da zapazi najjednostavnije, svakodnevnne detalje koji, takođe, mogu da posluže kao polazište podjednako dragocених истраživanja i novih saznanja. Takva su, na primer, njegova zapažanja o telesnim tehnikama, gestovima i pokretima tela koja se razlikuju prema polu, a koje oblikuje i usmerava kultura u skladu sa svojim obrascima. Zaista bi bilo zanimljivo, kako je predlagao Mos, da se jednim radom obuhvate sve različite vrste telesnog истраživanja, da se otkrije čime su neposredno uslovljene, zbog čega neka kultura više neguje jednu na račun druge, itd.

Svojim isticanjem detalja Mos ne samo da dovodi u prvi plan neke nezapažene probleme, nego inspiriše čitaoca na sličnu vrstu razmišljanja i neprekidnu budnost, koju bi svaki истраživački i naučnički duh trebalo da poseduje. Zanimljiva je i vrlo moderna njegova predstava o „totalnom čoveku” — čoveku kojim upravljaju nagoni, kao i ideja o uzajamnoj povezanosti duha i tela. Ideja totaliteta provlači se na različite načine kroz sve njegove radove. Postoji totalitet društva i totalitet čoveka, što su samo dve uzajamne strane iste pojave, od kojih polaze svi društveni i životni tokovi, i dve strane koje čine bazični društveni odnos.

Marsel Mos je u stanju da iznenadi i današnjeg čitaoca svojom erudicijom koja se u nekim radovima ističe u prvi plan. U članku „Pojam razvoja ličnosti” zalazi u polje apstraktnih ideja i filozofije. On izvodi genezu pojma ličnosti počev od neizdiferenciranih predstava primitivnih naroda koji ličnost poistovećuju sa grupom, i razvijenijeg latinskog termina „persona” (u prvobitnom značenju maska). „Persona” je samo početna karika u lancu koji se preko pojmova lika i ličnosti dovodi do pune svesti o sebi i svom individualnom „ja”. Pojam ličnosti će u zavisnosti od različitih uslova u kasnijim epohama i civilizacijama gubiti ili dobijati na značaju.

Njegova misao prelazi granice svih odvojenih područja i strogih zakonitosti koje nameće svaka zasebna disciplina. Kada Mos piše o sezonskim varijacijama u društvenom životu Eskima upušta se u antropogeografske probleme, i različite periodične ritmove življenja objašnjava uslovljenošću klimom i konfiguracijom reljefa. Međutim, ostaje jedan uzan, naučnim metodama neobjašnjiv deo njihovog ponašanja koji on vezuje za unutrašnju ljudsku potrebu da se posle dužeg perioda intenzivnog društvenog života, Eskim odvoji, usami i odluta s najužom porodicom u surove polarne predele, gde će sačekati drugu sezonu i iscrpsti svoju želju za odvojenošću i mirom.

Uopšte uzev, Mosov odnos prema nauci nikada nije krut, ni zatvoren. To njegovim stranicama daje retku i veliku živost i modernost. On je u stanju da prizna da „svaka nauka postupa kako može i samim tim pomalo nasumice” i da opazi „da upravo na granicama nauka, na njihovim krajnjim rubovima, podjednako često kao i u njihovim načelima, njihovom jezgru i središtu dolazi do napretka”. U današnjim nedoumicama ovaj hrabri i otvoreni stav, ova radoznalost i stalna pokretljivost duha predstavljali bi veću zaostavštinu od klasičnih i danas standardnih teorija, oformljenih ozbiljnim i strogim naučnim postupkom. Današnjem čitaocu Mosovih dela to predstavlja novo i uzbudljivo otkriće. Kada se napomene da u knjigu uvodi izvanredni predgovor, koji je napisao Klod Levi-Stros, sasvim dostojno svog velikog prethodnika i učitelja, onda se može reći da pred sobom imamo jednu lepu knjigu, vrednu pune pažnje i iščitavanja.



RADOSLAV BOKIĆ

ZBORNİK RADOVA O NARODNOJ KULTURI

Po mnogo čemu zanimljiva i bogata zbirka radova uglednih francuskih sociologa i kulturologa posvećena je pitanjima nastanka i kontinuiteta lokalnih, etničkih, socijalnih i religijskih, manjinskih kultura. „Narodna kultura, kulturni regionalizam, kulturni identitet, usmena kultura, živa kultura, kultura svakodnevnog života, obična kultura... složene su reči za sagledavanje kulturne realnosti ili kulturnih iskustava koja naznačavaju ovi koncepti”¹⁾ kaže Rejmon Laburi u uvodnim napomenama za ovaj zbornik.

I pored zborničke forme knjiga je koherentna i iznutra povezana tematskom srodnošću pojedinih ideja i identičnim pristupom osnovnoj problematici. Osnovni zadatak čitavog zbornika sastojao se u definisanju ključnog pitanja — suštine pojave narodne kulture. Da bi se ovaj zadatak obavio bilo je neophodno teorijski fundirati čitavu problematiku čemu je posvećen prvi deo knjige. U ovom delu nalaze se prilozi šestorice autora, a u uvodnom tekstu *Narodne kulture: kulturni suproizvodi ili marginalne kulture* Morisa Imbera, daje se definicija narodne kulture kao veoma kontroverzne pojave. Postoje mnoge teškoće da se ova pojava definiše jer je označena sa dva izraza „narodna” i „kultura”, a oba su gotovo podjednako višeznačna, a osnovno značenje zavisi od toga u kojoj se zemlji i sredini upotrebljavaju.

Kod određenja pojma kultura ne javlja se samo pluralitet njegovih značenja nego i pluralitet njegovih funkcija u društvenom životu. Različita shvatanja ovog pojma nastala su pod dejstvom krajnosti — s jedne strane „masov-

¹⁾ Sous la direction de G. Poujol et R. Labourle, *Les cultures populaires*, Institut National d'Education Populaire, „Privat”, 1979. god., str. 7.

ne" a s druge „elitne" kulture. Ova „različitost" kultura utiče na mogućnost najraznovrsnijih pristupa njoj kao fenomenu — istorijskom, sociološkom, antropološkom, lingvističkom, teološkom, etnološkom. Osim toga postoje i stanovišta koja nastaju u okviru kulturne animacije i sociologije kulture, dakle, užih praktičnih i teorijskih područja u kojima se kultura neposredno ispoljava.

Pod pojmom „narodni" najčešće se podrazumevaju oni sadržaji kulture koji se ispoljavaju u svakodnevnom životu, koje prihvataju najraznovrsniji slojevi stanovništva. Ovde se, takođe, susrećemo sa problemom „masovne" i „elitne", „vrhunske" kulture, a to su istovremeno pojave koje povezuju pojmove „narodni" i „kultura". Zajednički imenitelj ovih pojava može se tražiti i u „postojanju ponašanja, simboličkih normi, svakodnevne prakse koji se opiru kulturnom usađivanju u globalno društvo. To u isto vreme znači — i od različitog stepena — stalnost nekadašnje prakse, okretanje onom kome se nudi svakodnevna kulturna potrošnja, kreaciju i pojavu nove prakse. Ovo postojanje i ovaj otpor objašnjavaju, s jedne strane, izbor epiteta „narodni". Mnoga ideološka ponašanja su kompromisi prebrzo identifikovanih kulturnih grupa i društvenih klasa, kulturnih vrednosti i političke ideologije".²⁾

Zbornik sačinjavaju dva dela — teorijski i deo u kojem se obrađuju različite kulture. U prvom delu nalazi se tekst Morisa Imbera — *Narodne kulture: kulturni suproizvodi ili marginalne kulture*; zatim Mišela de Sertoa — *Svakodnevne prakse*; Zenevjeve Puzol — *Otpor ili prihvatanje i otpor ili hendikepi*; Žan-Kloda Baratea — *Narodna ili dominantna kultura*; Pjera Besuara — *Narodna kultura, rasprave i teorije*; Zofra Dimazdijea — *Ziva kultura i moć*. U drugom su prilozi Morisa Agijona — *Narodna i buržoaska socijabilnost u XIX veku*; Pjera Belvila — *Aktuelni kulturni stavovi manuelnih radnika*; Andrea Šazaleta — *Narodna sredina i animacija*; Arlinda Stefania — *Govorna kultura i mediji*; Valtera Holenvegera — *Govorna knjiga*; Zenevjeve Zarat — *Govorne kulture juče i danas*; Mišela Basanda — *Kultura i socio-politička dinamika i jurski separatizam*; Evline Rifan — *Smisao i besmisao, regionalne kulture kao simboličko sredstvo*; Eve Sert — *Manipulacija narodnom kulturom u Alzasu*; Erike Simon — *Narodna kultura — nacionalna kultura: skandinavski Narodni univerzitet i Žan-Šarla Lagrea — Kulturna produkcija i socijalni pokreti, bande, bitnici, hipici*. Na kraju je data iscrpna i korisna bibliografija knjiga i studija o ovoj problematici.

²⁾ Ibid, str. 8.

U svim tekstovima teorijske prirode čine se pokušaji da se što preciznije označi i objasni pojam „narodna kultura”, da se dovede u što tešnju vezu sa svakodnevnim životom i njegovim svekolikim manifestacijama. U osnovi većine tekstova je nastojanje da se označi kontekst u kojem ovaj pojam dolazi do najpotpunijeg izražaja. Po mnogo čemu zanimljiv je prilog Pjera Besuara, a naročito iznošenje osam hipoteza kojima se zaokružuje kompletan odnos prema narodnoj kulturi. Besuar smatra da se: (1) pitanje kulturne dominacije može analizirati sa stanovišta nejednakosti; razlika i kulturnog zakašnjanja (kulturnih hendikepa). Iz ove perspektive ovaj tip narodne kulture valja analizirati kao svojevrsnu negaciju; (2) narodna kultura može afirmisati i učiniti autonomnom samo sa stanovišta kulturne različitosti *vis à vis* dominantne kulture što znači da se narodna kultura može analizirati samo iz perspektive koja je istovremeno kulturna (identičnost-specifičnost) i politička (borba protiv njene dominacije); (3) osposobi kadar koji ima zadatak da eksplicira kulturnu dominaciju izraženu pomoću sistema normi, vrednosti; sistema koji se još može nazvati kriteriologijom i koji se nameće društvenoj zajednici, a posebno narodnoj kulturi; (4) usavrši kadar koji, u izvesnom smislu, ima obavezu da obaveštava na elitarn način; (5) može govoriti samo o diskursu inteligencije, a ne o diskursu naroda; (6) narodna kultura može, u krajnjoj liniji, izjednačiti s kreativnim neradom, s onim sadržajima čovekove delatnosti koji se odvijaju u slobodnom vremenu, pri čemu valja imati u vidu ambivalentnost kulturnih obrazaca, „dvostruko lice” narodne kulture; (7) oko narodne kulture koncentriše čitav svakodnevni život, da se unutar nje materijalizuje skup ideja koje su po svojoj suštini otvorene, žive i utiču na socijalnu dinamiku i na borbu protiv dominacije u svim vidovima i na svim nivoima. To nije istovremeno samo društveni i politički problem koji u sebi koncentriše različita ispoljavanja narodne kulture koja su veoma specifična, ali i koncentriše i narodno prisvajanje svih kulturnih elemenata iz naučnog, estetičkog, sazajnog, kreativnog sistema; (8) u društvu javljaju stalni elementi narodne kulture koji su istovremeno i materijalni i duhovni što utiče na stvaranje pogleda na svet i njegovu artikulaciju.

Zanimljiva su i neka stanovišta Ž. Dimazdjea izložena u vidu dveju hipoteza. Prvo, reč je o veoma poznatoj hipotezi u sociologiji, naime, da su „nezavisnost i 'prirodnost' kulturnog pokreta pod uticajem javne moći često iluzija. Ove orijentacije i ovi rezultati zavise od prinude ekonomskog sistema, od interesa društvenih

klasa i od konačnosti političke moći.”³⁾ Dovođenje kulture u zavisnost od pomenutih faktora ne umanjuje njenu samostalnost kao specifične čovekove sposobnosti da na kritički način gleda na kulturne i društvene pojave, činjenice i procese. Drugo, kad je reč o limitima i iluzijama kao i o samoj kulturnoj dinamici, valja imati u vidu da oni nisu dovoljno istraženi, što stvara određenu neravnotežu kad je reč o savremenom sociološkom saznanju. Ovo tim pre jer se kulturna akcija ne može svesti na ideološku akciju. Međutim, Dimazdije ne isključuje politički faktor kao realitet. „Politička intervencija u kulturi ima specifičan karakter jer je deo opšte politike. Pritisak organizacija kulturne akcije na političku moć takođe je stvarnost. Ovaj pritisak se nastavlja na društveni pokret stvaralaca i animatora”⁴⁾ koji se u kulturnoj dinamici ispoljava kao „kulturna moć”.

Savremeni kulturni razvoj sadrži, prema Dimazdjevim određenjima, nekoliko bitnih momenta. Socio-kulturni krug koji se uspostavlja pomoću „klase stvaralaca” koja komunicira sa „mikro-sredinom” u kojoj se nalaze kritičari, prosveteni amateri, izdavači knjiga, časopisa, gramofonskih ploča, fotografija, raznovrsne građe. Ova mikro-sredina stalno obogaćuje „sociokulturnu sliku”. Posebno značenje ima i relativna autonomija kulturne akcije, odnosno njena uloga političkog agensa u raznim socijalnim sredinama, klasama i frakcijama. U ovom odnosu posebno dolazi do izražaja socio-kulturni krug koji na određeni način treba da podstakne interakciju relativno samostalnih, a često i inertnih elemenata. Socio-kulturni okvir određuje i specifičan karakter kulturne dinamike koja je različita u pojedinim socijalnim sredinama, a svojim dejstvom ona utiče na nastanak „kulturnog kapitala”, dakle, sume kulturnih dobara koja se u manjem ili većem stepenu, manje ili više aktivno ispoljava u nekoj društvenoj klasi ili njenoj frakciji. Majski i junski događaji iz 1968. u Francuskoj, u kojima su studenti hteli „da promene život”, a sindikalni pokret da poboljša nivo života, podstakli su vraćanje kulturne moći na lokalnom nivou. Javlja se, dakle, novi fenomen nošen nezadovoljstvom postojećim obrazovnim obrascima, što nije na zadovoljavajući način proučeno jer se danas oseća vidljiv nedostatak komparativne sociologije škole i „paralelne škole” u kulturnom proučavanju. Za ostvarivanje društvenih i kulturnih ciljeva potrebni su snažni podsticaji živoj kulturi što se može, između ostalog, ispoljiti u procesu transformacije društvene akcije u socio-kulturnu aktivnost. Ovome se

³⁾ Ibid, str. 66.

⁴⁾ Ibid, str. 66.

priključuju i neke socio-duhovne akcije kao i projekti nekih političkih ljudi. Među kulturnim snagama u dejstvu Dimazdije posebno izdvaja borbenu partiju „klase stvaralaca“, koja je najčešće na levisi, koja napada one kulturne probleme koji se ispoljavaju kao akademizam, konformizam svesti i rutina, a uvek kao tehnokratski elitizam. To je grupa kritičara, informatora, novinara koji se bore da zauzmu mesto u „kulturnoj proizvodnji“, dakle u sistemu masmedija i u masovnoj kulturi. U svemu se ovome ogleda težnja da se i u kulturnom sektoru ostvari proizvodnja koja će obezbediti maksimalni profit. Sva ova nastojanja najvećim delom su usmerena na osvajanje što većeg prostora za kulturnu demokratiju, uz pritiske ili saradnju političkih i sindikalnih snaga, a sve zajedno je usmereno stvaranju boljih društveno-ekonomskih i društveno-političkih uslova. Opšta je težnja da se traži „autonomija“ za kulturnu akciju stvaralaca i animatora. Citav ovaj demokratski pokret ne treba da vodi samo ekonomskom i društvenom progresu nego i kulturnom.

Drugi deo zbornika odnosi se na raznolikost kultura i započinje zanimljivim tekstom Morisa Agijona *Narodna i buržoaska socijabilnost u XIX veku*. Međutim, najviše pažnje u ovom odeljku posvećeno je oralnoj kulturi (Arlindo Stefani — *Oralna kultura i mediji*, Valter Holenveger — *Oralna knjiga*, Ženevjev Zarat — *Oralne kulture juče i danas*). Od ostalih tekstova valja pomenuti tekst Pjera Belvila — *Aktuelni kulturni stavovi manuelnih radnika* u kojem ističe da fizički radnici nisu više na društvenoj margini, što ih je od radnika dovelo do proizvođača. Međutim, danas uveliko možemo govoriti o neposedovanju i kulturnom siromaštvu. Slede tekstovi koji se bave regionalnim aspektom kulture kao i kontrakulturom (Mišel Basan — *Kultura i socio-kulturna dinamika*, Jurski separatizam, Evlin Riten — *Smisao i besmisao, regionalne kulture kao simboličko sredstvo*, Ev Serf — *Manipulacija narodnom kulturom u Alzasu*, Erika Simon — *Narodna kultura — nacionalna kultura*, Skandinavski narodni univerziteti, Žan-Sarl Lagre — *Kulturna proizvodnja i socijalni pokreti, bande, bitnici, hipici*).

Ideje sadržane u ovom zborniku još jednom nas dovode do uverenja da se sa mnogo ubedljivih razloga može govoriti o narodnoj kulturi shvaćenoj kao moderna varijanta tradicionalnih kulturnih obrazaca ali i kao pravo uključivanja brojnih kulturnih ponašanja u kulturni sistem koji funkcioniše i u raznovrsnim društvenim sredinama i na brojnim društvenim nivoima.

RADOSLAV LAZIĆ

OSNOVI FILMSKE KULTURE

Uvođenje osnova filmske kulture u nastavu književnosti i umetnosti osnovnih i srednjih škola u Vojvodini odavno je postala stvarnost obrazovno-vaspitnog sistema. Nedavno se pojavio celovit, moderan i funkcionalan priručnik *Osnove filmske kulture*,*) grupe autora, kao prvi udžbenik posvećen filmskoj umetnosti u osnovnoj i srednjoškolskoj nastavi. To je knjiga za učenike, ali i za nastavnike. Iako opterećena definicijama, s obiljem informacija, korisno će poslužiti svojoj funkciji: uvođenju mladih u osnovne pojmove filmske kulture. Mladi čitalac će uz pomoć ovog udžbenika lakše prođeti u svet filma, ovladaće filmskom terminologijom i postići će kritičko gledanje filmskog dela; nadamo se da će i steći osnovna znanja o tome kako se stvara filmsko umetničko delo. *Osnovi filmske kulture* je prva knjiga-udžbenik u nas namenjen mladom gledaocu, od obrazovne i vaspitne koristi u savlađivanju osnova filmske kulture.

Pisati knjige o umetnosti odista nije lako. Udžbenike i priručnike pisati je isto tako teško; znanje, nauka, umetnost i mudrost — složeni sistemi mišljenja i uma prilagođavaju se zakonima pojednostavljenja, jasnoće, preglednosti i kratkoće. Pred složenim zadatkom našla se grupa autora: Stevan Micić, pedagog i književni teoretičar, Marko Babac, dramski pedagog i specijalista filmske montaže, te dvojica eminentnih socio-psihologa i filmologa: dr Stjepko Težak i dr Miroslav Vrabec. Zadatak je bio da pripreme i napišu priručnik za učenike V do VII razreda osnovne škole i I i II razreda srednje škole.

Valja odmah reći i odati priznanje autorima da su sačinili vredan priručnik i da je njihova obrada estetsko-kulturnog i civilizacijskog fenomena filma, a potom i na kraju, uzgred, i televizije, od značaja za popularizaciju filmske misli u nas.

*) *Osnovi filmske kulture*, autora Stevana Micića, Marka Babca, dr Stjepka Težaka i dr Miroslava Vrabeca, izdanje Radnički univerzitet „Radivoj Čirpanov“, Novi Sad, 1980.

Knjiga je nastala kao izraz preke potrebe u našem osnovnom i srednjem školstvu. Stvarana je u neposrednoj konsultaciji s nastavnicima uz poštovanje njihovih zahteva, kao i nastavnih programa i planova. To je pregledno pisana knjiga, koristan udžbenik i funkcionalan priručnik, koji će s razumevanjem dobro doći uzrastima kojima je namenjen. Krupniji tekst se odnosi na mlađi uzrast, a sitniji na stariji. Iako pisana za mlade školskog uzrasta ova knjiga će privući pažnju i svih onih kojima je stalo do filmske umetnosti, kao priručnik za popularizaciju filmske umetnosti. Istovremeno, biće to i koristan priručnik svima onima koji se amaterski bave filmom i filmskim stvaralaštvom.

„Upoznavanje umjetničkog jezika ekrana iz ove i drugih stručnih knjiga je *jedan* od načina sticanja filmske i televizijske kulture” ističe u završnom poglavlju dr Miroslav Vrabec. Živimo u civilizaciji slike. Mladi više gledaju film i televiziju nego li što čitaju. Saobrazno ovoj činjenici prirodno je da se naša metodološka nastava i savremena pedagogija zalažu za uvođenje filmske i televizijske kulture u naše opšteobrazovne škole. Stoga s pravom zaključuje Miroslav Vrabec da „U razumijevanju filmskog i televizijskog djela presudnu ulogu igraju opća kultura, opće obrazovanje, filmsko i televizijsko obrazovanje i inteligencija... Umjetnost ekrana obrazuje mlade... Tri su izvora čovjekovog upoznavanja svijeta: *iskustvo, nauka i umjetnost*”.

Knjiga *Osnovi filmske kulture* podeljena je u osam poglavlja: u prvom, Nastanak i razvoj kinematografije, Stevan Micić postavlja pitanje šta je film? On iznosi kratku predistoriju ove umetnosti, objašnjava značaj montaže, ukazuje na razliku između snimljenog pozorišta i filma koji se oslobađa pozorišta. Micić zatim piše o fenomenu nemog i pojavi zvučnog filma. U sledeća dva poglavlja Micić ukratko obrazlaže filmske vrste (žanrove) i daje Kratak pregled razvoja jugoslovenskog filma.

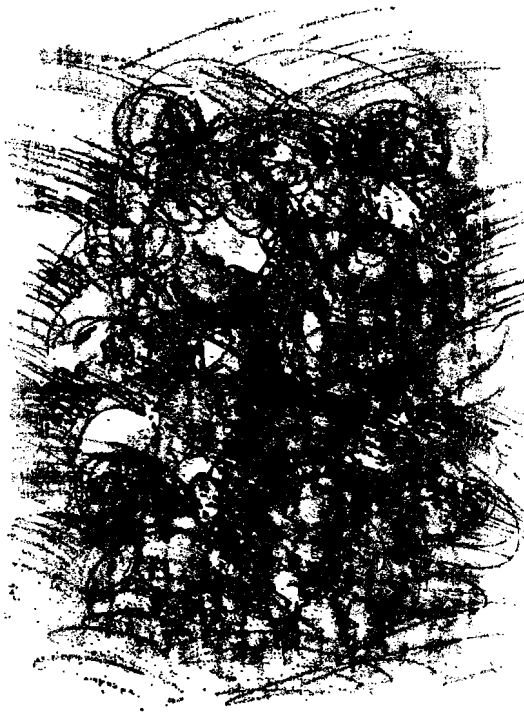
O filmskom jeziku piše Marko Babac. Uvodeći mladog čitaoca u složene zakonitosti filmske gramatike Babac ukratko opisuje stvaranje filmskog dela, od sinopsisa do projekcije gotovog filma. Čini nam se, da će ovo poglavlje biti najteže mladom čitaocu zbog egzaktnosti, iako je pisano pregledno, s kratkim definicijama i s obiljem likovnih priloga.

Na Složenost filmskog djela kao kolektivne kreacije ukazuje Stjepko Težak. On piše o društvenom, umjetničkom i tehničkom aspektu filma. Slede poglavlja o autorskom fenomenu („Film je kolektivno djelo”), proizvodnim procesima i žanrovskoj složenosti. U sedmom poglavlju Težak upoznaje mladog čitaoca sa filmom i srodnim umjetnostima.

U zaključnom, osmom poglavlju dr Miroslava Vrabeca, Mi i žive slike, čini se, da je najviše pronađen metod, način i stil kako je cela knjiga trebala da izgleda. Neposredno pisano ovo poglavlje je sumiralo prethodna poglavlja o filmskoj umetnosti.

Ova propedeutika u osnove filmske umetnosti i kulture filma grupe autora, uprkos brojnim štamparskim pogreškama i nedovoljnom izboru vizuelnog materijala, štampana je u zavidnom tiražu od 20.000 primeraka (kao celokupna izdanja Instituta za film poslednjih godina!, prim. R. L.). Ova knjiga-priručnik dobro je došla mladima pa se i mi stoga pridružujemo pozitivnoj recenziji Ljiljane Gantar, dr Ante Peterlića, Milutina Petrovića i Ljubice Radaković. Pohvala za objavljivanje knjige *Osnovi filmske kulture*, prve u nas ove vrste, pripada i uredniku edicije Mileti Pavlovu. Drugom izdanju ovog udžbenika možemo poželeti ispravljene greške, proširen obim, obogaćen pre svega likovnim priložima, ali i dopunjen novim poglavljima o umetničkom filmu, o vrhunskim delima filmske umetnosti, o filmskim školama, o kinoteci itd. kao i ukazivanjem na drugu srodnu literaturu, još uvek tako retku u nas.





V DEO

ZBIVANJA



TRI SIMPOZIJUMA

Činjenica da su, od avgusta do oktobra ove godine, održana tri filozofsko-sociološka simpozijuma, sama za sebe ne mora da zvuči ohrabrujuće. Ipak, mada ni jedan od ovih naučnih skupova neće ostati u sećanju „kao epohalan“, utisak je da započinje buđenje naše društvene nauke, u kojoj su (u bolja vremena) bliži kontakti i razvijenija saradnja među filozofima i sociolozima predstavljali osnov za ostvarivanje vrednijih rezultata.

Ako su naučni skupovi: Filozofija i sociologija, u okviru Dana Ante Fiamenga, „Odnos liberalnih i socijalističkih ideja i pokreta na tlu Jugoslavije“ i „Filozofija, vrednosti, svet“, održani u Komiži, Beogradu i Zagrebu, doprineli oživljavanju atmosfere dijaloga — njihov značaj za našu društvenu teoriju ipak neće biti mali.

1.

Komiža na ostrvu Visu, bila je, od 25. do 29. avgusta, mesto na Jadranu u kome je boravilo najviše posetilaca sa naučnim i akademskim zvanjima. Više od stotinu filozofa, sociologa, politologa, kao i studenata iz Zagreba, Beograda, Splita, Ljubljane, Skoplja, Rijeke i Niša, okupilo se na „Danima Ante Fiamenga“ da porazgovaraju o temi kojom se čitavog života bavio i jedan od osnivača naše sociologije: o odnosu filozofije i sociologije. Simpozijum su zajednički organizovali Filozofsko, Sociološko i Politološko društvo Hrvatske.

Prvog dana skupa Ljubomir Tadić je pričao o svom druženju s Fiamengom, u vreme kada su zajedno bili u redakciji sarajevskog časopisa *Pregled*. O vremenu koje je istaknuti sociolog proveo u Zagrebu govorio je Rudi Supek. Božidar Jakšić je, kao jedan od prvih Fiamengovih studenata pričao o njegovom pedagoškom radu, a Petar Lađević je ukazao na neke njegove napomene o odnosu filozofije i sociologije.

„Pravi“ rad započeo je sutradan referatom Zarka Puhovskog „Filozofija kao problem sociologije“. Iako je Puhovski govorio, dakle, o jednom specifičnom aspektu odnosa dve discipline, kritičke primedbe i dopune u diskusiji, kretale su

se više u okviru tradicionalne problematike filozofskog utemeljenja sociologije — zbog čega je, već na početku, ostao utisak nedovoljnog razumevanja.

Nikola Skledar govorio je o, ontologijsko-gnoseologijskim pretpostavkama predmeta sociologije, a u popodnevnom terminu Vjekoslav Afrić je referatom: „Filozofija, hermeneutika i sociologija” pokrenuo raspravu o mestu hermeneutike u društvenim istraživanjima, pri čemu su došle do izražaja neke razlike između učesnika u diskusiji u shvatanju same hermeneutike (recimo: kao metode ili meta-teorije). Na različite načine je izgovorena primedba: da se o hermeneutici ne može ozbiljno razgovarati, ako se zanemari njena veza s fenomenološkom tradicijom, dakle, ako se ona ne postavi u kontekst zahteva za „radikalnim obrtom” u mišljenju, koji se kod Hajdegera javlja pre svega pod Huserlovim uticajem.

O ulozi eksperimenta u sociologiji govorio je Miroslav Jelik, pokušavajući da, često kritikovanom metodu obezbedi „pravo opstanka” u okviru društvene teorije. Zaključeno je da je za svaku teoriju eksperiment „dobro prizemljenje”, naime: da svaka teorija treba da bude u stanju da u sebe uključi (ili na neki drugi način uverljivo objasni) rezultate dobijene eksperimentom. O posebnom problemu mogućnosti izvođenja „velikih” (i „malih”) eksperimenata u sociologiji diskutovao je Ivan Kuvačić — i tako izazvao kritiku Vesne Pešić koja mu je zamerila zbog zadovoljavanja s „malim” eksperimentima.

Benjamin Čulig je u svom referatu, polazeći od Rajhenbaha, pokušao da pruži jedno samostalno viđenje odnosa filozofije i sociologije, ali se činilo da je za takav posao, u ovom trenutku, bio nedovoljno pripremljen.

Rad skupa završen je referatom Miladina Životića: „Promena u mišljenju i mišljenje promene sveta”, a zanimljiva diskusija o iznetim tezama produžila se i izvan predviđenog vremena. Posebna pažnja je posvećena omladinskim pokretima kao prvim nagoveštajima jedne radikalne promene u mišljenju i revolucije na planu međuljudskih komunikacija. Slobodan Drakulić je, kao dobar poznavalac ovih pokreta, ukazao na njihovu nekoherentnost, zaključivši da su humanističke ideje karakteristične samo za pojedine grupe.

Vrednost i plodnost jednog simpozijuma zavisi pre svega od vrednosti referata i plodnosti diskusija. Utisak o skupu u Komiži verovatno bi bio povoljniji da su na simpozijum došli i pojedini (naročito zagrebački) filozofi i sociolozi

čiji je doprinos raspravljanju problema odnosa filozofije i sociologije, u poslednjih dvadesetak godina, bio itekako veliki.

2.

Rasprave o odnosu liberalizma i socijalizma uvek su aktuelne, jer je reč o idejama koje su oblikovale našu epohu. Još od polemika između Vladimira Jovanovića i Svevozara Markovića, ova diskusija vođena je i na našem tlu. Trodnevni razgovori na Tari (pre desetak godina) predstavljali su prvi pokušaj u posleratnoj Jugoslaviji da se otvoreno, kritički i bez predrasuda govori o sličnostima i razlikama između liberalnih i socijalističkih ideja. U međuvremenu događaji u svetu i kod nas učinili su ovu temu ponovo aktuelnom. Na to je ukazao Dragoljub Mićunović u uvodnom izlaganju na simpozijumu „Odnos liberalnih i socijalističkih ideja i pokreta na tlu Jugoslavije”, koji je, u organizaciji Centra za filozofiju i društvenu teoriju Instituta društvenih nauka u Beogradu, Sociološkog društva Srbije i Sekcije za proučavanje društvenih pokreta Sociološkog društva Hrvatske, održan od 6. do 8. oktobra u Studentskom kulturnom centru u Beogradu.

Ambiciozno zamišljen skup privukao je pažnju Beograđana. Mesto za sedenje bilo je teško naći naročito u jutarnjim terminima.

Simpozijum je započeo teorijskim razmatranjima o opštem odnosu liberalnih i socijalističkih ideja. Diskusija o referatima Dragoljuba Mićunovića: „Pokušaj rekonstrukcije idejnih izvora liberalizma i socijalizma”, i Ljubomira Tadića: „Legitimnost i legalnost” produžila se i u podne. I dok je Mićunović promišljanjem osnovnih kategorija liberalne misli: jednakosti i slobode, kao i ideje ljudske emancipacije koja bi trebalo da „razreši tenziju između slobode i jednakosti”, „ukidanjem vlasti i vlasništva”, pokušao da ukaze na tačke sukobljavanja liberalizma i socijalizma, naglašavajući da kao zajednička pretpostavka i dalje ostaje autoritet razuma, poverenje u racionalnost i verovanje u progres. Tadić je kritikom Kelsena i Radbruha s jedne i Vebera s druge strane, pokazao kako je pozni liberalizam, napuštajući tradiciju revolucije i demokracije, upravo taj „ratio” — sužavajući ga na „uslove rentabilnosti i kalkulaciju, kvantitet i funkciju” — sunovratio u iracionalnost.

U referatu: „O opštem odnosu liberalizma, konzervatizma i socijalizma” Todor Kuljić se bavio, pre svega, razmatranjem pojma „neprijatelja” i načinom na koji su ovim terminom konzervativno buržoaske, liberalne i socijalističke ideo-

logije označavale one druge. Ostalo je nejasno da li Kuljić za razliku od kritike izjednačavanja liberalizma i socijalizma sa stanovišta buržoaskog konzervativizma (i fašizma), kao i konzervativizma i socijalizma sa stanovišta liberalizma — smatra ispravnim izjednačavanje konzervativizma i liberalizma sa stanovišta socijalizma? Tim pre što navodi Markuzeove i Horkhajmerove stavove da se liberalni poredak neizbežno razvija ka totalitarizmu (kao i tvrdnju da liberalizam i fašizam izrastaju na istom tlu). Naime, ako bi ovo trebalo da predstavlja neko opravdanje za izjednačavanje liberalizma i fašizma od strane Kominterne — moralo bi da se naglasi da Markuze takođe pokazuje na koji način „boljševizam” (i ne samo u praksi SSSR) vodi ka totalitarizmu, pri čemu je njegova srodnost sa fašizmom daleko veća od liberalističke. Ovo, međutim, Kuljić ne pokazuje.

Najobimnijim, najzanimljivijim i, po mnogo čemu, najboljim referatom započeo je drugi dan simpozijuma. Reč je o referatu: „Stranački pluralizam ili stranački monizam. Posleratni razvoj Jugoslavije od 1945. do 1948.” Ovaj briljantni tekst od 130 stranica koji su zajednički napravili Kosta Čavoški i Vojslav Koštunica bio je (kao i ostali referati) umnožen i podeljen učesnicima pre početka simpozijuma. Rekonstruišući dijalog između liberalne i jedne, u osnovi boljševičke, varijante komunističke ideje u posleratnoj Jugoslaviji, Čavoški i Koštunica su uspeli ne samo da prikažu evoluciju od političkog pluralizma do stranačkog monizma, već i da na osnovu ovoga postave mnoga principijelna pitanja o odnosu liberalizma i socijalizma. Prvi deo rada predstavlja opšta razmatranja o karakteru političkih stranaka i stranačkog sistema u Jugoslaviji od 1945. do 1948. Drugi deo prikazuje preobražaj stranačkog sistema (stranački pluralizam tokom rata; opozicija izvan i unutar Narodnog fronta). Treći deo se bavi sredstvima borbe protivničkih strana (Komunističke partije i građanskih stranaka). Dočaravajući proces eliminacije ili asimilacije građanskih stranaka od strane Komunističke partije, autori su pokazali kako ovaj proces proističe iz principijelno različitih shvatanja demokratije, stranaka i parlamentarizma. Nametnulo se i poređenje sa sličnim procesima u istočnoevropskim zemljama.

Zanimljiva je bila primedba u diskusiji Dragoljuba Mićunovića, koji je pokazao da su, na osnovu dogovora u Jalti (po kome su sve socijalističke države nastale posle rata morale da priznaju demokratska prava građanskim partijama, kao što je za uzvrat u svim zapadnoevropskim zemljama rad Komunističke partije morao da se legalizuje) socijalističke zemlje morale da se konstituišu kao višepartijske (iako naravno sa dominirajućom ulogom Komunističke partije).

Referat Svetozara Stojanovića: „Ideologija i istorija”, koji se bavio nekim razmatranjima o sukobu na književnoj levlci, dobro se uklopio u atmosferu drugog dana skupa. Pokazujući da danas postoji „dvostruka situacija” u shvatanju sukoba na književnoj levlci, pri čemu se tvrdi da su intelektualci koji su se suprotstavljali programu partijske književnosti imali „umetničko” ali ne i „istorijsko” pravo (što se pravda potrebom za jedinstvom u partiji u okolnostima predstojećeg svetskog rata), Svetozar Stojanović pokušava da razbije ovu ideološku konstrukciju, zahtevajući da se u kritici partijske ideologije, za vreme sukoba na književnoj levlci, ide do kraja. Uz mnogo citata i komentara Stojanović ubedljivo pokazuje vezu ove ideološke pozicije sa staljinističkim uzorom.

Kao istoričar Veselin Đuretić je dao svoj doprinos osvetljavanju ovog perioda naše istorije.

O povezanosti borbe za nacionalno oslobođenje s pojavom socijalističkih i liberalnih ideja na našem tlu, govorili su Latinka Perović i Slavko Miloslavlevski, u svojim referatima: „Srpsko društvo u vreme pojave socijalističkih ideja. Prva kritika liberalizma” i „VMRO: razvitak prema socijalizmu i prema fašizmu”. Prilog diskusiji o socijalizmu i liberalizmu na našem tlu, dali su, poslednjeg dana simpozijuma, Božidar Jakšić, koji je govorio o Balkanu u vizijama srpskih socijalista, i Janko Prunk koji nas je upoznao sa delovanjem Slovenačkih hrišćanskih socijalista od 1919. do 1943. Poslednji referat podneo je Predrag Palavestra, a simpozijum je završen opštom raspravom o današnjem stanju odnosa liberalizma i socijalizma, naročito u kontekstu četrdesetogodišnje socijalističke prakse u Jugoslaviji. Opšti je zaključak da je za izgradnju socijalizma neophodno početi od demokratije i građanskih sloboda, naime: da socijalizam koji ne prisvaja ova dostignuća građanskog sistema nužno vodi ka totalitarizmu, odstupajući tako od osnovnih ideja na kojima niče.

3.

Simpozijum „Filozofija, vrednosti, svet” organizovalo je Filozofsko društvo Hrvatske 15. oktobra na Filozofskom fakultetu u Zagrebu.

Za razliku od prethodna dva simpozijuma, na ovome nije bilo vremena za diskusije. Veliki broj referata, koji su, kao što samo tema dozvoljava, pokrivali široku oblast, zahtevali su od slušalaca posebnu koncentraciju (što je bilo teško postići ne samo zbog broja referata, već i zbog izuzetno hladne prostorije u kojoj se simpozijum održavao).

Bolji utisak ostavili su prepodnevni referenti Miladin Životić, Marija Brida, Branko Bošnjak, Gajo Petrović i Milorad Belandžić. Naročito je zanimljivo govorio Gajo Petrović o mitu i utopiji nastavljajući tako diskusiju koja, u marksističkoj literaturi, traje gotovo pola veka.

U poslepodnevnom terminu pažnju su privukli referati Miroslava Prokopijevića, Lina Veljaka i Nenada Mišćevića (koji je kao predsednik Filozofskog društva Hrvatske) predsedavao skupu. Govoreći o „Aristotelovom paradoksu”, naime o problemu cirkularnosti u određenju osnovnih filozofskih kategorija, Mišćević je pokrenuo zanimljivu raspravu s Bošnjakom i Barbarićem, koja usled nedostatka vremena nije mogla da se razvije.

Organizovano je i drugarsko veče — ni malo zanemarljiv oblik upoznavanja i saradnje. Treba verovati da će se, dogovor i razmene mišljenja, kako s ovog tako i s prethodna dva simpozijuma, odraziti i na kvalitet i plodnost narednih skupova.





IN MEMORIAM

SLOBODAN BAKIĆ

1941-1982.

JEDNA PROFESIJA, JEDNA GENERACIJA,
JEDAN ČOVEK

Budući istoričari sociološke nauke, socioloških institucija i profesije sociologa kod nas, otkriće duboku vezu između zahteva jedne nauke koja je sa izvesnim zakašnjenjem počela da se razvija kod nas i opredeljenja čitave jedne generacije za studije sociologije. Ovaj susret ideja i ljudi, često nedovoljno shvaćan i naglašavan, od presudnog je značaja za razvoj pojedinačnih naučnih disciplina i za konstituisanje njima odgovarajućih profesija. U isto vreme kada se na tek formiranu grupu za sociologiju na beogradskom Filozofskom fakultetu upisuje prva generacija studenata, na Pravnom fakultetu u Beogradu započinje studije grupa studenata koja će već tokom studija za svoje životno opredeljenje izabrati sociologiju. Intelektualna atmosfera koja je u to vreme, nešto pre 1960. godine, vladala u Beogradu, izuzetno je pogodovala takvom opredeljenju. Bilo je to vreme živih diskusija o sociološkim problemima u krugu već formiranih i renomiranih sociologa koji su poticali sa Pravnog fakulteta i sa Filozofskog fakulteta u Beogradu. Predavanja na Kolarčevom narodnom univerzitetu, u salama Pravnog fakulteta, u Institutu društvenih nauka, imala su veliki odjek među mladim intelektualcima i studentima. Diskusija o odnosu autonomne sociološke teorije i sociološkog metoda i istorijskog materijalizma je uglavnom bila okončana u korist nauke koju je društvo htelo da razvija i unapređuje, što je veoma pogodovalo svežim idejama i novim ljudima. Još dok je pomenuta generacija studenata bila na fakultetima, u Beogradu 1961. godine dolazi do osnivanja Sociološkog instituta, prve samostalne sociološke institucije u Srbiji. Ostalo je u anamlima ove institucije da je dve školske godine, 1961/62. i 1962/63, stipendirana veća grupa studenata za budući naučni rad u njoj. U grupi studenata sa Pravnog fakulteta nalazi se i Slobodan Bakić.

Prošle su od tada pune dve decenije. U tom razdoblju zatvorio se profesionalni i životni krug ovog po mnogo čemu izuzetnog mladog čoveka. Iz porodice poznatog profesora Pravnog fakulteta, Slobodan Bakić se, završivši prethodno klasičnu gimnaziju, upisuje školske 1959/60. godine na Pravni fakultet, sa, rekao bih, unapred postavljenim ciljem da ne krene putem koji je utabala kod nas uveliko razvijena pravna nauka. Znajući, pored latinskog, francuski i engleski, Boba je — kako smo ga svi zvali — već tokom studija s lakoćom upoznao najznačajnije radove evropskih i američkih sociologa. Odmah po završetku studija, 1963. godine, počinje da radi kao asistent-pripravnik u Sociološkom institutu. Time započinje jedan nenametljiv ali konstantan naučni razvoj, u stvari razvoj jedne izrazite individualnosti u domenu sociologije. Nikada, ni tada ni kasnije, nije težio čisto akademskom usponu, pravljenju institutske karijere. To je bilo suprotno njegovom shvatanju naučnog rada, koje je tako lepo obrazložio u jednom članku objavljenom 1969. godine: „U savremenom svetu nauka je iste sudbine kao i druge ljudske aktivnosti; ispresecana je na bezbroj duhovnih njivica koje obdelavaju akademsko-esnafski promovisani žreci, sa isključivim pravom na kompetentne sudove”.¹⁾ Znajući, međutim, da je izvesna specijalizacija u nauci i određena nužnost, Boba je, uslovno govoreći, izabrao „svoj predmet” u sociološkoj nauci. To se najviše ogleda u izboru teme za magistarski rad: „Ličnost i organizacija — promenjena uloga radnika u savremenoj proizvodnji” (1975). Ali, uprkos tom nužnom ograničavanju na jedno uže polje sociološkog proučavanja, celokupan naučni i naučno-istraživački rad Bobe Bakića ima sve karakteristike otvorenog naučnog sistema. Kratak pogled na taj rad najbolje može da pokaže tu otvorenost.

U prvoj godini rada u Sociološkom institutu, Slobodan Bakić učestvuje u realizaciji velikog projekta koji vodi prof. dr Radomir Lukić. To je prvi pokušaj empirijskog utvrđivanja stanja i razvijenosti moralne svesti u našem društvu u odnosu na osnovnu vrednost socijalističkog društva — društvenu svojinu. Kao ravnopravni član istraživačkog tima, saraduje u svim fazama realizacije projekta, počev od izrade i provere upitnika do anketnog istraživanja koje se sprovođi u Kruševcu i okolnim seoskim naseljima. Rezultat ovog istraživanja je obimna studija u kojoj Boba Bakić ima značajan deo. Od tada, pa do maja 1981. godine, kada je u Donjem Milanovcu, na godišnjoj skupštini Sociološkog društva Srbije, jednoglasno izabran za predsednika Predsedništva SDS, S. Bakić je pre-

¹⁾ Slobodan Bakić, *Kultura kao integrativni koncept*, *Kultura*, časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku, 4/69, str. 108.

šao put punog sazrevanja jedne izuzetne sociološke individualnosti. U otvorenom naučnom sistemu koji je negovao, svoje ne beznačajno mesto našli su i problemi kulture. Ni ovim problemima se, međutim, nije bavio usko disciplinarno. Za shvatanje kulture, upravo je karakterističan već citirani članak, objavljen u jednom od prvih brojeva časopisa *Kultura*: „Ono što nas zapravo uvek interesuje u društvenim naukama jeste čovek i njegov ljudski život. Sve ostalo je od sekundarnog značaja.

Za pravo, tržište, umetnost, zanate interesujemo se samo u onoj meri u kojoj imaju implikacije na sam život”.²⁾ U stvari, ovo shvatanje, po kome je kultura način života društvene grupe, bilo je najbliže Slobodanu Bakiću, mađa je imao naučnog sluha i za specifičnija značenja kulture, pre svega za shvatanje kulture kao sistema značenja. Ovaj svoj afinitet za probleme sociološkog proučavanja kulture potvrdio je iniciranjem da se osnuje Sekcija za sociologiju kulture u okviru Sociološkog društva Srbije i pristupanjem toj Sekciji oktobra 1981. godine. Još jedna tema mu je bila vrlo bliska. Od jednog članka objavljenog još 1972. godine u *Sociološkom pregledu* pa do gotovo male studije „Jedan teorijski okvir za sociologiju sporta: igrači, navijači i posrednici”³⁾ ne prestaje njegovo interesovanje za ovu tako aktuelnu problematiku. Ako tome dodamo male ali problemski produbljeno obrađene napise o tendencijama u savremenom svetskom filmu, objavljivane u povodu prikazivanja filmova na beogradskim FESTO-VIMA i niz drugih studija i članaka, videćemo koliki je bio dijapazon sociološkog interesovanja S. Bakića.

Ne treba, međutim, zanemariti to da je Bakić u okviru svoje osnovne teme dao značajan doprinos sociološkoj nauci, i o tome će istoričari sociološke misli kod nas tek imati šta da kažu, pogotovu kada bude objavljena završena ali neodbranjena doktorska disertacija „Automatizacija i radnička klasa — uticaj automatizacije na sociološko određenje i sastav radničke klase”. Uostalom, prilogom „Conditions for Promotion of Automation”, objavljenom u „Special Issue” *Sociološkog pregleda* za 1978. godinu, pred svetski kongres sociologa u Upsali, S. Bakić je potvrdio i svoju „specijalističku” zrelost u sociološkoj nauci.

Značajno je još reći nešto o shvatanju same sociologije koje je Bakić izneo u osvrtu „Sociologija u Srbiji 1964—1974. (u povodu deseto-

²⁾ Slobodan Bakić, *Isto*, str. 114.

³⁾ Slobodan Bakić, Jedan teorijski okvir za sociologiju sporta: igrači, navijači i posrednici, *Sociološki pregled*, 3—4/1980.

godišnjice izlaženja časopisa)".⁴⁾ Polazeći od toga da je „sociologija u jednom društvu delotvorna samo u meri u kojoj je društvo spremno da podrži traganje za istinama o sebi i da te istine prihvati i kada su neprijatne“, on je u dogmatizmu i pragmatizmu video dve prepreke potpunijem razvoju sociološke nauke. Konstatujući da se izgradio institucionalni okvir za razvoj sociologije (osnivanje katedri, instituta i centara) i da se pojavio veliki broj profesionalnih sociologa (od 1959. do 1974. godine na katedri za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu diplomirali su 304 studenata), nije mogao a da ne kaže da se sociologija u našoj sredini razvijala u društvenim uslovima koje karakteriše prednaučna svest. Posmatrajući sociologiju u širem jugoslovenskom kontekstu, S. Bakić zaključuje da se „iz ovih obrazovnih protivrečnosti da naslutiti i protivrečan odnos prema nauci (pa i sociologiji) koji osciluje od preneglašavanja do nipodaštavanja“.⁵⁾

Vreme u kome živimo, uprkos brojnim deklaracijama, nije mnogo naklonjeno sociologiji. Ako uvek i ne preovladava dogmatizam, pragmatizma ima napretak. I zbog toga je tako teško prihvatiti činjenicu da je igrom neshvatljivih tragičnih okolnosti jednog aprilskog jutra ugasila svest jednog plemenitog čoveka i sociologa po pozivu. Mada je za sobom ostavio relativno zaokruženo sociološko delo, apsurdnim odlaskom Bobe Bakića je prekinuta jedna misao u razvoju, jedna misao koja je još imala da se iskazuje. Pri tom, svesno i s tugom prećutkujem ogromnu prazninu koju je ovaj tihi čovek ostavio za sobom u krugu svojih saradnika, kolega i prijatelja, pogotovu među onima od njih koji su sa Bobom Bakićem započeli tu veliku avanturu duha koju svi zajednički zovemo sociologijom.

Miloš Nemanjić

⁴⁾ Slobodan Bakić, Sociologija u Srbiji 1964—1974. (u povodu desetogodišnjice izlaženja časopisa), *Sociološki pregled*, 2—3/1974, str. 203.

⁵⁾ Slobodan Bakić, *Isto*, str. 209.

SUMMARY



RATKO BOŽOVIĆ

BEWITCHED LANGUAGE

A careful analysis could determine that language illnesses are provoked by the wrong ways of individual and social life. The domination of institutionalized social relations and of the formalized ideologic consciousness over the possibilities of a free existence of the individual and of the society could lead to the „erosion of the sense” of the language itself, to the reduction of its freedom, to the subjugation of its internal transformation. The explicit impoverishment of the language of the new society most often hides the conformistic endeavor of man to transform intentionally his experience into an unfree and pragmatic purposeful act. The language breaks its intimate link with the essence of thought, with the originality of wisdom, and with its life foundations. The fragility of the act of nomination the author of this paper seeks in the division of human existence (homo duplex), and in the beaurocratic monotonous and unproductive spirit, and in the ideological abuse of man, in his constant delusion. The present poverty of language is a consequence of the changed and disturbed language sources, among others. While the language originated in the past in the diverse and inexhaustible national being, today the language sources have moved towards the vertical plane of social hierarchy. This trend has been largely provoked by mass communication media, which do not provide in an original and individual way. The choir opinion has imposed an impersonal language.

Replying to the question about the language crisis, which is heard quite often nowadays, the author is inclined to accept the opinion of Hans Egers that this is a not a language crisis, but instead a crisis of man, and a crisis in human relations. Thus the correct answer to the question whether the language should be the organon of spirit and the essential element of spiritual reality depends of the development and productivity of human creativity and freedom of man.

SONJA LIHT

INTEGRATION AND DISINTEGRATION IN CULTURE

In discussing the process of integration and disintegration in culture, we opted for an approach which essentially keeps to the phenomenological level, because space, above all else, limited us

SUMMARY

from embracing the entire complex of the problems and relationships which are characteristic for these highly intricate and multidimensional processes in culture. We felt that this approach enables us to raise a series of questions related to analysing culture as a concrete, historical totality of man's active existence, and we are convinced that it is impossible to search for the answers to the basic traits of the process of integration and disintegration in culture without considering these questions. In defining culture as a dialectical totality in which the basic mediatory and integrating factor is creative human praxis, and in defining integration in culture as a critique and evaluation of the past in the service of the future, we opted for a value-committed approach to the subject under consideration. In our opinion, acting humanism, which constitutes the socio-ontological and historical basis of this approach, ensures the premises both for the integration of culture as rooted exclusively in creativity, i. e. for the culture of creativity, and for the openness of individual cultures to experiences and impetuses from the entire cultural repository of mankind. The contemporary world already has the technical and economic bases for undisturbed and unhindered communication between different cultures from all over the globe. Therefore, free development of the features of every individual culture and their mutual equitable cooperation is the most important premise for the democratic and humanistically shaping of man's culture, based on respect for the wealth of differences.

BORISAV DŽUVEROVIĆ

CULTURE IN THE SELF-MANAGEMENT SOCIETY

The author examines the character of culture in the self-management society, its assumptions and possible outcomes in the further course of the socialist cultural revolution.

At the beginning, the culture of the self-management society is defined as a sensible way of life, based upon self-management, pluralism, and equality of cultural expressions and interests. The culture is treated as the essential presumption of self-management, for it appears as an integral part of associated labor. Thus, it could not exist in self-management outside the associated labor, as well as the creativity of associated labor is impossible without cultural ennobling of daily self-management.

Cultural presumptions of self-management, starting from the period of its introduction, are

further examined, and the author reminds us that the creators of the self-management idea were conscious of the low cultural level of the workers' class at that time, but they expected the acceleration of cultural development in the ensuing period. Thus, the idea of Josip Broz Tito that the necessity of cultural development appears as a primary factor for overcoming the previous backwardness, had been quoted. Unfortunately, the later development had left aside programs of cultural development, which resulted in many negative consequences and found numerous reflexions in self-management itself.

Finally, the studies hypothetical possibilities of the self-management transformation of culture. The most important areas of this transformation have been pointed out, starting with the socio-economic sphere, political culture, practical attitude towards scientific creativity, mass culture, institutionalization, pragmatism, reality of the delegate system, and the achievement of pluralism of cultural and self-management interests.

MILIVOJE IVANIŠEVIĆ

ECONOMIC POSITION OF CULTURE IN BEOGRAD

Do the financial basis of culture and allocation of resources for culture increase in accordance to the national revenue, i. e. to the economic possibilities of Beograd, and if so, how much? As may be expected, the answer is a negative one. For over ten years the planned appropriations and prognoses have not been fulfilled, and during this time the participation of culture in the national revenue has been permanently decreased. Negative consequences are quite obvious, particularly for those activities and institutions that depend heavily on social appropriations, like archives, libraries, museums, theaters, cultural and historical monuments, environment protection, etc. On the other hand, activities and institutions depending primarily of the market, and in a much lesser extent of social funds, like the publishing activity and movie production, have worked under much better economic circumstances. This is quite clearly proved by all indices, from salaries to social funds.

A specific indicator of the position of this activity is a decreasing rate of employment in the field of culture. This rate is particularly low in comparison to the economy, or social activities. The difficult financial position unables cultural institutions to resolve their personnel problems

SUMMARY

timely and in the most suitable way. At the same time, those, employed in culture in Beograd have one of the lowest personal income, while cultural organizations have very low funds for social needs.

Certainly that many of these problems and difficulties result from insufficient financial appropriations, but also from an inferior organization and functioning of the cultural activity itself. Many jobs and operations are poorly organized, doubled, unproductive, and insufficiently utilized. Many approaches are obsolete, and thus too costly and inefficient. By undertaking necessary steps, it would be possible to utilize internal reserves, which undoubtedly exist, and to contribute in this way to the improvement of the economic position of this activity. However, it is also necessary to secure a better social treatment for culture, and higher appropriations in the foreseeable future, although the whole country is faced with great difficulties, restrictions, and economic stabilization.



CONTENTS

THEMES

Ratko Božović

BEWITCHED LANGUAGE

8

Philippe Malrieu

IDENTITY: FROM NOTION TO CONCEPT

19

Sonja Liht

INTEGRATION AND DISINTEGRATION IN
CULTURE

37

Milan Vukomanović

LANGUAGE — PHYSEI OR THESEI

50

Ljubiša Rajić

THE UNCATCHABLE LANGUAGE

78

COUNTER — CULTURE

Slobodan Drakulić

HISTORICAL SIGNIFICANCE OF
COUNTER-CULTURE

90

Roel van Duyne

TOWARDS A NEW MORAL REVOLUTION

99

Franko Adam

AN ESSAY ON COMMUNES

111

Philip Abrams & Andrew McCulloch

MEN, WOMEN AND COMMUNES

120

George Frankl

BUSINESS AND SEX

144

270

Michael Lerner

ANARCHISM AND AMERICAN COUNTER-CULTURE

149

FORUM

Borisav Džuverović

CULTURE IN THE SELF-MANAGEMENT SOCIETY

176

Milivoje Ivanišević

ECONOMIC POSITION OF CULTURE IN BEOGRAD

186

Vladimir Jokanović

READERS IN BEOGRAD PUBLIC LIBRARIES

209

REVIEWS

Ivan Sop

THE ARAB LANGUAGE IN THE SOCIO-LINGUISTIC
PERSPECTIVE

226

Branka Trivić

VIOLENT DIALECTICS

231

Gordana Ljuboja

AT THE VERY MOMENT ALTHOUGH WITH DELAY

238

Radoslav Đokić

ANTHOLOGY OF WORKS ON FOLK CULTURE

244

Radoslav Lazić

BASES OF THE FILM CULTURE

249

EVENTS

Slobodan Stmović

THREE SYMPOSIA

254

In Memoriam: Slobodan Bakić

SUMMARY

271

KULTURA

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

IZ SADRŽAJA

Ratko Božović

ZAČARANI JEZIK

Filip Malrije

IDENTITET, POJMOVI I KONCEPCIJA

Sonja Liht

INTEGRACIJA

I DEZINTEGRACIJA U KULTURI

KONTRAKULTURA

Slobodan Drakulić, Rul van Dajn,
Franko Adam, Filip Abrams i Endrju
Makaloh, Georg Frankl, Majkl Lerner

Milivoje Ivanišević

EKONOMSKI POLOŽAJ KULTURE
U BEOGRADU
