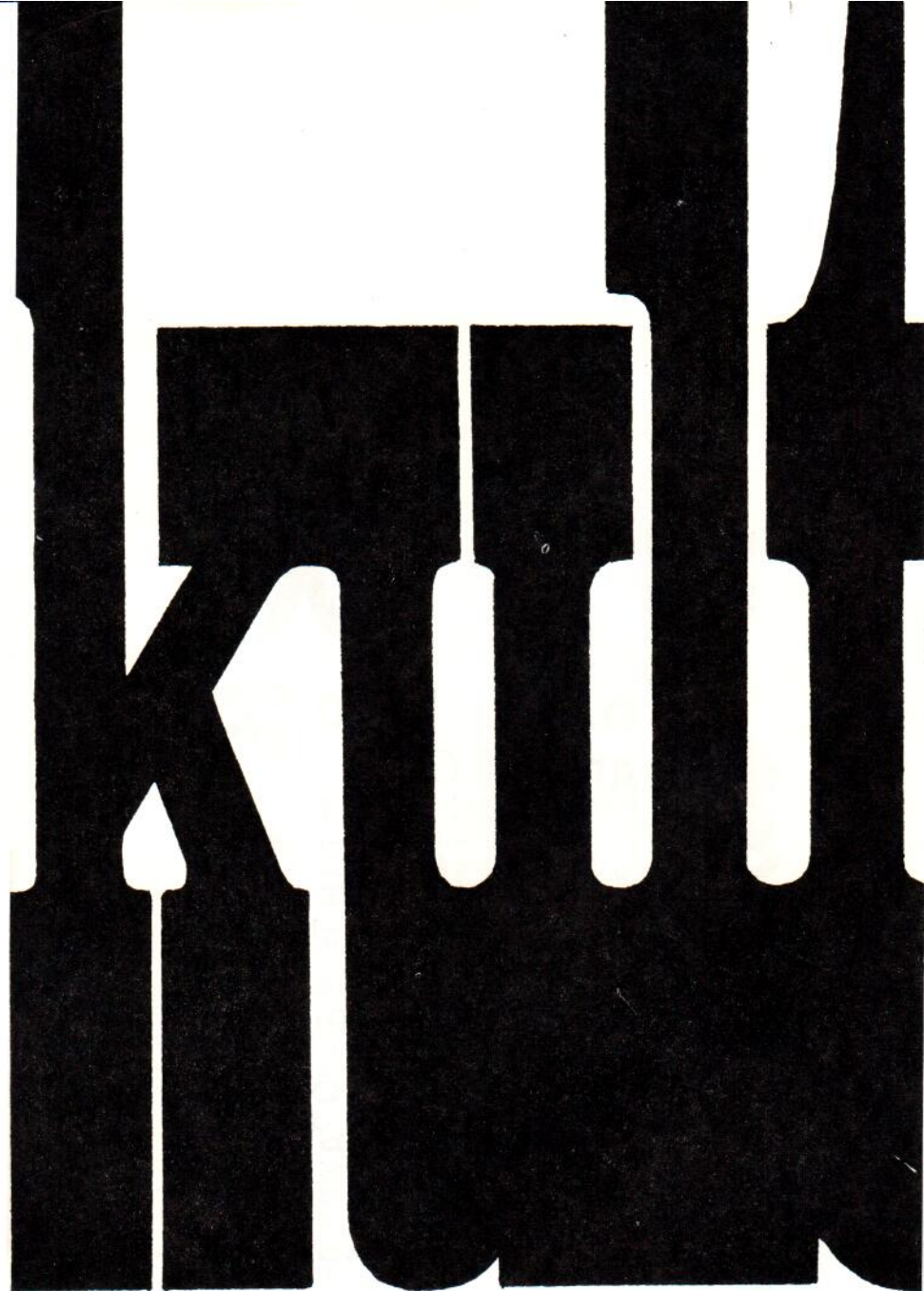


# WUJIA







# Teorija

---

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

---

---

# KULTURA

*Izdavački savet:* Simeon Babić, Ratko Božović, Ranko Bugarski (predsednik), Radoslav Đokić, Veselin Ilić, Ivan Ivić, Jovan Janićević, Veroljub Pavlović, Rodoljub Stevanović.

*Redakcija:* Ivan Colović, Milena Dragičević-Sešić, Radoslav Đokić (odgovorni urednik), Miliwoje Ivanišević, Sonja Liht, Mirjana Nikolić, Zarana Papić, Branimir Stojković, Darko Tanasković, Nikola Višnjić, Sreten Vujović.

*Oprema:* Bole Miloradović  
*Lektor:* Dušan Mihajlović  
*Korektor:* Vesna Komar  
*Crteži:* Zoran Pavlović  
*Meter:* Milenko Đaplić

Tematsku celinu 'Erih From i njegovo delo' uredio je  
Zarko Trebješanin

*Izdaje:* Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.  
Redakcija časopisa »Kultura«, Beograd, Rige od Fere  
br. 4 tel. 637-216.

Casopis izlazi četiri puta godišnje. Cena jednog primerka u prodaji 300 dinara; dvobroja 500 dinara. Godišnja pretplata 1.000 dinara, za radne organizacije 1.100 dinara, za inostranstvo 12 dolara. Pretplata se šalje na adresu: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Ziro račun 60806-603-8836 s naznakom »Za časopis „Kultura“«.

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

KULTURA — Review for the Theory and Sociology of Culture and for Cultural Policy, Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Editor in Chief Radoslav Đokić. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. Single copy US \$ 4. — Annual subscription US \$ 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.

YU ISSN 0023-5164

*Stampa:* GRO »KULTURA«, OOUR »Stamparija Kultura«, Beograd, Makedonska 4

---

---

# SADRŽAJ

---

## ERIH FROM I NJEGOVO DELO

*Žarko Trebješanin*  
DVA PRISTUPA FROMOVOM DELU

8

*Erih From*  
HUMANIZAM I PSIHOANALIZA

10

*Gvozden Flego*  
CULTURA VERSUS NATURA?

20

*Zvezdana Dukić*  
SHVACANJE SLOBODE

31

*Hugo Klajn*  
FROMV ODNOS PREMA FROJDU

37

*Rajner Funk*  
RAZVOJ ANALITIČKE SOCIJALNE PSIHOLOGIJE  
ERIHA FROMA

45

*Hju Vilmot*  
BITI PRODUKTIVAN

59

*Ljiljana Buzadžić*  
FROMV DOPRINOS ANALIZI NESVESNOG

68

MAJKL MAKOBI O FROMU  
razgovor

78

*Bora Kuzmanović*  
FROMVE ILI ČOVEKOVE DIHOTOMIJE

86

*Žarko Trebješanin*  
ERIH FROM U JUGOSLOVENSKOJ KULTURI

94

*Žarko Trebješanin*  
HRONOLOGIJA ŽIVOTA I STVARALAŠTVA  
ERIHA FROMA

101

## TEME

*Karla Paskvineli*  
SAVREMENA KULTURNA ANTROPOLOGIJA I  
MARKSIZAM U FRANCUSKOJ I ITALIJI

106

---

*Jordan Jelić*  
AKULTURACIJA  
**127**

## **TRIBINA**

*Dimitrij Rupel*  
DRUŠTVO, KULTURA I KRIZA VREDNOTA  
**148**

*Nadežda Čačinović-Puhovski*  
BEZVRLJEDNOST VRIJEDNOSTI  
**155**

*Slobodan Drakulić*  
KULTURA I KONTRAKULTURA  
**163**

## **OSVRTI**

*Lepa Mladenović i Biljana Branković*  
MREŽA -- ALTERNATIVNA PSIHIJATRIJA  
**170**

*Sreča Perunović*  
POLITIČKO KAZALIŠTE I POLITIZACIJA KAZALIŠTA  
**179**

## **PRIKAZI**

*Joana Pavković*  
TRI KULTURNA MODELA  
**186**

*Zoran Žugić*  
INTERDISCIPLINARNA ORIJENTACIJA  
**190**

*Ratko Nešković*  
SELINGOVA FILOZOFIJA UMETNOSTI  
**199**

*Miodrag Petrović*  
O IDENTIČNOSTI RADA I KULTURE  
**208**

*Dragan Jeličić*  
AVANGARDNI FILM  
**215**

*Dragomir Perović*  
SISTEMATSKO ISTRAŽIVANJE FENOMENA REŽIJE  
**221**

*Snježana Čolić*  
SEMOTIČKI PRISTUP KULTURI I KLIFORD GERC  
**224**

*Summary*

---

---

I DEO

---

# ERIH FROM I NJEGOVO DELO

---





# DVA PRISTUPA FROMVOM DELU

---

Erih From je jedan od retkih filozofa dvadesetog veka koji su mislili bitna pitanja čoveka u našem vremenu, a čija je misao, živa i podsticajna, dobro poznata ne samo u uskom krugu stručnjaka, već i mnogo šire. Delo ovog poznatog humanističkog mislioca pleni time što se u njemu na jedan originalan i, čini se, vrlo sistematičan i dosledan način, sa stanovišta, »humanističke psihoanalize«, razmatraju mnoga značajna teorijska i praktična pitanja, kao što su: *Šta je ljudska priroda? Koje su osnovne ljudske potrebe? Koliko je čovek tvorevina, a koliko tvorac društva i kulture? Gde je koren ljudske agresivnosti? Kako zahtevi društva postaju crte karaktera? Kakva je priroda čovekove potrebe za ljubavlju? Gde su izvori konformizma, sadizma, nekrofilije?*

O delu ovog poznatog »humanističkog psihoanalitičara« pisali su, sa više ili manje pristrasnosti, stručnosti i uspeha mnogi istraživači kako na Zapadu, tako na Istoku, a i u tzv. Trećem svetu. Brojni psihoanalitičari, istoričari psihologije, psiholozi, filozofi, sociolozi, teolozi, marksisti pisali su eseje, studije i monografije o Erihu Fromu. Na prvi pogled čini se da je nemoguće porediti ovako različita istraživanja, odnosno da postoji gotovo bezbroj prilaza složenom i raznovrsnom Fromovom delu.

Međutim, ako zanemarimo izvesne manje važne razlike, s punim pravom možemo izdvojiti dva osnovna pristupa teoriji Eriha Froma. Zapravo, lako je uočiti da se brojne studije Fromovog dela oštro polarizuju kada je reč o opštoj oceni tog dela.

Za prvi afirmativni, blagonaklon pristup Fromovoj misli, karakteristično je neumereno veličanje njenog dometa i gotovo bezrezervna

---

pohvala celokupnom filozofskom, psihološkom i sociološkom delu ovog popularnog mislioca. Zanimljivo je da su se ovde u istoj ravni, slaveći i uzdižući Fromovu misao, našli kako teolozi, tako i »humanistički marksisti«, kako neofrojdisti tako i egzistencijalni psiholozi, »liberalni« pedagozi i sociolozi »zdravog društva«. Sve njih, od religioznih mislilaca do »humanističkih marksista«, ujedinjuje odanost Fromovom humanizmu i optimizmu, odnosno privrženost njegovoj »ružičastoj« antropologiji čija je najveća vrednost »vera u ljudske potencijale«. Za sve ove teologe i mislioce, karakteristično je viđenje Froma kao »humaniste«, zapravo redukovanje Froma-mislioca i Froma-istraživača na propovednika.

Drugi pristup odlikuje strasno negiranje Fromovog dela, negativna kritika celokupnog njegovog dela, odnosno nipodaštavanje njegove misli. Ovde su se na istom poslu »razorne«, »bespoštedne kritike« našli pripadnici tako raznorodnih orijentacija kao što su »pravoverni marksisti«, bihejvioristi, refleksolozi, ortodoksni psihoanalitičari i mnogi drugi. Svima njima je zajednička slepa pristrasnost koja je posledica sopstvene ortodoksne pripadnosti jednoj od škola koje ne trpe bilo kakve »reformatore« i »jeretike« kakav je i Erih From. Njihova neumoljiva i oštra kritika Froma nije ništa drugo nego ideološko žigosanje »otpadnika«. Specifično u ovom viđenju je svodenje Froma na ideološkog protivnika koji pravovernu ideologiju razara iznutra.

Nijedan od ova dva ne uspeva da objasni značaj, domete i granice, ovog originalnog »frojd-marksiste« jer svode Fromovu misao na jednu dimenziju, a ne vide da je ona ne samo kompleksna, već i u sebi samoj podeljena. Ni jedni ni drugi ne vide da je From i propovednik i kritički istraživač, da je njegov pristup čoveku i aistorijski i istorijski, i metafizičko-idealistički i socijalno-empirijski. Za njih ostaju skrivene ove *suštinske i nepomirljive dihotomije Fromove misli*; oni kao da zaboravljaju da je From autor *i, s jedne strane, Umetnosti voljenja i, s druge, Anatomije ljudske destruktivnosti*.

Nadam se da će radovi koji slede, izbor priloga nekih od najpoznatijih savremenih stranih i domaćih istraživača Fromovog dela, reprezentovati ne samo dva osnovna pristupa u studiranju Froma, već i napor da se oni transcendiraju.

---

---

ERICH FROMM

---

# HUMANIZAM I PSIHOANALIZA

---

Naslov ovog eseja\* može neke čitaoce iznenaditi. Oni se mogu pitati: »Kakve ima veze jedno filozofsko gledište, humanizam, sa psihoanalizom, jednom terapijom mentalnih bolesti?«. Cilj ovog spisa jeste upravo da pokaže unutar-nju vezu između humanizma i psihoanalize, kroz diskusiju nekih suštinskih odlika oba sistema.

Šta je humanizam? Uobičajena definicija je da je to bio pokret u XV i XVI veku, koji je predstavljao povratak proučavanju antičke, posebno grčke i latinske literature i umetnosti. Mada je ovo istinito, dosta je usko i površno. Kao prvo, zbog toga što se humanizam ne ograničava na renesansu, već se nastavlja i u doba prosvetiteljstva, te predstavlja temelj i novog preporoda u humanističkom pokretu naših dana. Drugo, zato što je renesansni humanizam, slično svom nastavku kroz XVIII, XIX i XX vek, bio izraz globalne filozofije koja je, uprkos mnogim unutar-njim razlikama, bila okarakterisana nekim fundamentalnim idejama kao i određenim ljudskim stavom zajedničkim svim humanističkim misliocima. Humanizam, i u hrišćansko-religioznim i u svetovnim manifestacijama, karakteriše *vera u čoveka i njegovu sposobnost razvoja do najviših stupnjeva, u jedinstvo ljudske rase, u toleranciju i mir, i u razum i ljubav kao snage koje omogućavaju čoveku da ostvari sebe, da postane ono što može.*

Izložićemo filozofiju humanizma nešto detaljnije. Najvažnija i najosnovnija misao humanizma jeste ideja da čovečanstvo — (lat. humanitas) — nije apstrakcija, već stvarnost: da je u svakoj individui sadržano sve što je ljudsko; da je svaki čovek celo čovečanstvo; da svaka individua predstavlja celo čovečanstvo i, otud, da su svi ljudi jednaki, ne po svojoj narodnosti i talentu, već po svojim osnovnim ljudskim kvalitetima. Ovaj pojam jednakosti je ukore-

---

\* Erich Fromm, *Humanism and Psychoanalysis, Contemporary Psychoanalysis*, Vol. II, No 4, 1975.

njen u judeo-hrišćanskoj tradiciji. *Stari zavet* nam govori da su stvoreni samo *jedan* muškarac i *jedna* žena, i da su oni stvoreni slični Bogu; talmudsko tumačenje je da *Biblija* ovde hoće da kaže da ako neko uništi individuu, to je kao da je uništio čitav svet; a ako neko spase pojedinca, to je kao da je spasao celo čovečanstvo. U hrišćanskoj tradiciji ideja jedinstva čovečanstva izražena je u figuri Hrista koji je Bog i čovek, a kao čovek on nije Jevrejin ili Grk, već je samo čovek, sin čovečji.

Upravo je ova tradicija nastavljena u humanizmu renesanse, kako u njenim religioznim tako i u njenim svetovnim oblicima. Jedan od najvažnijih predstavnika hrišćansko-renesansnog humanizma, Nikola iz Kuze (Nicholas de Cusa), učio je da je fundamentalni pojam humanosti otelotvoren u Hristu. Hristova humanost, prema de Kuzi, postaje i najviši dokaz njegovog unutarnjeg jedinstva. Različito, pa ipak u osnovi blisko shvatanju Nikole de Kuze, jeste Lajbnicovo i Spinozino mišljenje. Lajbnic kaže: »U našem vlastitom biću sadržana je klica, otisak, simbol božanske prirode i njene prave slike«. Ovo znači, citiramo Kasirera, da »samo najviši razvoj svih ljudskih energija, a ne njihovo ujednačavanje, niti njihovo utrnuće, vodi pravom bivstvovanju u najvišoj harmoniji i do najintenzivnije punoće stvarnosti«.

Lajbnic ovde iznosi ideju koja se provlačila kroz humanističko mišljenje od renesanse: individualno i univerzalno nisu suprotnosti, već se mogu razumeti samo u njihovom međusobnom odnosu; razvoj univerzalnog je utemeljen na potpunom razvoju individualnog.

Spinoza iznosi ideju jedinstva ljudske rase u svom pojmu »modela ljudske prirode«, za koji izvesni zakoni važe, zakoni koji niti potpuno određuju čoveka niti ga ostavljaju potpuno slobodnim. Umesto što ga nazivaju, kao što se često čini, deterministom, bilo bi bolje zvati Spinozu »alternativistom«; pod tim podrazumevam shvatanje da čovek ima slobodu izbora, ali da on može da bira samo između izvesnih alternativa koje su određene njegovom prirodom uopšte i karakterom svakog pojedinca lično. Spinoza je postao utemeljivač moderne naučne psihologije i on je usko vezan za Frojda ne samo preko shvatanja modela ljudske prirode, već takođe preko svog shvatanja nesvesnog, preko ideje da je čovek vođen silama kojih nije svestan. Kako je on to formulisao, čovek veruje da je slobodan pošto poznaje svoje želje, ali on nije svestan uzroka svojih želja.

Filozofi prosvetiteljstva nastavljaju ovu misao teologa i humanista renesanse u XVII veku.

Ideju jedinstva ljudske rase izrazio je Hjum, koji kaže: »Čovečanstvo je tako isto u svim vremenima i na svim mestima da nas istorija ne obaveštava ni o čem novom i neobičnom u ovom pogledu. Glavna korist od nje je jedino u otkrivanju konstantnih dokaza o ljudskoj prirodi«.

Herder je rekao da svaka životinja postiže ono što treba da postigne u skladu sa svojom instinktualnom organizacijom. Čovek, nasuprot tome, tako ne čini. On nije rođen kao potpuno humano biće, već on sebe mora *razviti* u potpuno humano biće. Prema Herderu, ono što je specifično ljudsko jeste najviši procvat kulturnog i prirodnog razvoja.

Čovekov zadatak je da postane čovečan.

Lesing je izrazio istu ideju na sličan način. On je preuzeo pojam Joakima de Fiorija (Joacim de Fiori), *Treće carstvo* (Das Dritte Reich), naslov koji je Hitler tako cinično zloupotrebio, u kome on veruje da bi sukob između čoveka i čoveka bio razrešen ako bi svaki pojedinac postao svestan svoje čovečnosti.

Možda nije niko izrazio humanističku ideju jedinstva čovečanstva tačnije i jasnije nego što je to učinio jedan od najvećih humanista: Gete. On je rekao: »Čovek nosi u sebi ne samo svoju individualnost, već celokupnu humanost, sa svim svojim mogućnostima, mada on može da ostvari sve ove potencijale samo na ograničen način zbog spoljašnjih ograničenja svoje individualne egzistencije«.

Ovde se neću zadržavati na objašnjavanju kako shvatanje jedinstva ljudske rase, humanosti sadržane u svakoj individui kao potencijal, jeste tema koja leži u osnovi shvatanja Kjerkegora, humanističkih socijalista, Švajcera, Rasela i Ajnštajna. Mogu reći samo to da je humanizam uvek bio reakcija na pretnju dehumanizacije, na pretnju, čak, egzistenciji ljudske rase. U šesnaestom veku, humanizam je bio odgovor na pretnju fanatizma i destruktivnosti verskih ratova; u osamnaestom i devetnaestom veku on je bio odgovor na pretnju nacionalnih ratova i na preobražavanje čoveka u sredstvo za proizvodnju. Kao što to veliki humanistički pesnik Helderlin izražava u ovim tragičnim redivima:

Vidiš umetnike, ali ne vidiš ljudska bića.

Vidiš mislioce, ali ne vidiš ljudska bića.

Vidiš sveštenike, ali ne vidiš ljudska bića

Vidiš gospodare i slugu, stare i mlade, ali ne vidiš ljudska bića.

---

U našem vremenu humanizam je reakcija na opasnost od totalne birokratizacije čoveka i od sveuništavajućeg nuklearnog pustošenja, koje bi uništilo bar polovinu čovečanstva i svu civilizaciju.

Humanistički mislioci govore o humanosti inherentnoj svakoj individui; oni govore, koristeći drukčije termine, o *čovekovoju suštini*, ali oni ne podrazumevaju pod rečju »suština« neku fiksiranu supstanciju koja postoji u čoveku i koja se ne menja u istorijskom procesu. Njihov pojam *čovekove suštine*, to će reći, onoga na osnovu čega čovek jeste ono što jeste — naime, čovečan — ne odnosi se na nepromenljivu supstancu, već na *potencijale* i *moćnosti* koje postoje u svim ljudima. Prema njima, *čovekova suština* jeste konfiguracija uslova osobenih za ljudsko postojanje. Sam čovek u procesu istorije može i mora da razvije ove humane potencijale svojim vlastitim naporom i svojom vlastitom aktivnošću. Tako, počinjući sa filozofijom renesanse, i sve više u potonjim vekovima, istorija postaje dimenzijom, koja omogućuje čoveku da razvije humanost ili, govoreći Hegelovim rečima, u kojoj subjekt prevodi sebe »iz noći mogućnosti u dan ostvarenja«.

U isti mah dok je ideja da je celokupno čovečanstvo sadržano u svakom čoveku, i da čovek razvija svoju humanost u istorijskom procesu, najosnovnija ideja humanizma, ja ne mogu preskočiti spominjanje, makar i sasvim kratko, nekih drugih aspekata humanističke misli, koji se, slično spomenutima, nalaze u razvoju od renesansnog do savremenog humanizma. Da spomenemo samo one najosnovnije, to su ideja čovekovog dostojanstva, snage, slobode i radosti, i ljubavi kao osnovne sile celokupnog stvaranja.

Govoreći o shvatanju čovekovog dostojanstva, želim da spomenem dva velika humanista renesanse: Đanoca Manetija (Gianozzo Manetti) i Pika dela Mirandolu. Maneti je napisao knjigu *De dignitate et Excellencia Hominis* (O dostojanstvu i uzvišenosti čoveka), u kojoj je rekao da je čovek slobodan, veliki i dostojanstven. Nasuprot njemu, papa Inocentije, predstavnik srednjovekovnog papskog apsolutizma, napisao je *De Miseriae Humane Vitae* (O bedi ljudskog življenja), koja proklamuje: čovek je nečist; on je slab i nepostojan, i otuda on mora biti usmeravan strogim autoritetom. Manetijev savremenik, Piko dela Mirandola, u svom *Oratio de Hominis Dignitate* (Beseda o čovekovom dostojanstvu), piše: »Nismo te stvorili ni nebeskim ni zemaljskim, ni smrtnim ni besmrtnim, tako da možeš biti slobodan, u

skladu sa sopstvenom voljom i čašću, da budeš vlastiti tvorac i graditelj. [...] Ti nosiš u sebi klice univerzalnog života«.

Postoji kontinuitet od renesansnog shvatanja čovekovog dostojanstva do Švajcerovog (Albert Schweitzer) »dubokog poštovanja života«; iako ova dva shvatanja nisu identična, ipak su deo jednog istog poštovanja čovekove veličine, koje karakteriše humanističko mišljenje. To je isto osećanje koje se ispoljilo kod Antigone kada ona kaže: »Ima mnogo čudesnih stvari, ali nema ništa čudesnije od čoveka«.

Blisko povezana sa idejom čovekovog dostojanstva jeste humanistička vera u čovekove mogućnosti za dobro i u čovekovu sposobnost da bude slobodan. Ovo ne označava verovanje da čovek *jeste* dobar, već da on ima potencijale za dobrotu, da on *može* da bude dobar; da on ima sposobnost samousavršavanja. Rani se humanizam, kao što ističe Kasirer nikad nije osmelio da otvoreno napadne dogmu o čovekovom padu, ali su se njegova osnovna intelektualna nastojanja kretala u pravcu podriivanja snage ove dogme. Uticaj pelagijanizma u religioznom stanovištu humanizma postaje sve jasniji. Pokušaji oslobođenja od jarma avgustinijanske tradicije postaju sve svesniji.

Važno je uzgred spomenuti da se Luter i glavni tok reformacijskog mišljenja fundamentalno razlikuju od humanizma. Luter je bio čovek straha, sujeverja i mržnje. Humanisti su bili ljudi humanog samopotvrđivanja, poverenja i tolerancije. Upravo zato što su verovali u čovekove potencijale, mogli su da veruju u čovekovu slobodu. Ne samo u slobodu *od* političkog ropstva, već i u slobodu *da* ostvaruje svoju humanost.

Još jedna crta humanističkog mišljenja mora biti spomenuta čak i u ovom kratkom objašnjenju, pošto je to presudno za razumevanje humanizma u prošlosti i uloge humanizma danas. Upravo zato što su humanisti verovali u jedinstvo čovečanstva, zatim što su imali veru u čovekovu budućnost, zato što su bili univerzalisti, oni nisu bili fanatici. Štaviše, oni su videli ograničenja i katoličkog i protestantskog gledišta, jer nisu sudili sa uskog stanovišta jedne osobene organizacije i moćne grupe, već sa stanovišta interesa čovečanstva. Otud su humanisti *tolerantni*. Njihov cilj je bio da se izbegnu verski ratovi i da se postigne koegzistencija između katolika i protestanata, ili čak, kao što je jedan od njihovih velikih predstavnika Postel izjavio, sa Husitima i Turcima. Naslov knjige koju je Postel napisao je karakterističan: *De Orbis Terrae-Concord* (1544) (O glo-

balnom uzajamnom razumevanju). On je tražio za pojednostavljenim oblikom Hrišćanstva, koji bi mogao ujediniti sve religije i vere, a 1574. pokušao je da osnuje ligu naroda i vera, ligu svih ljudi dobre volje i čestitosti. Erazmo i drugi humanisti uvideli su do kakvih užasnih rezultata može dovesti religiozni fanatizam. Oni su pokušali da spreče izbijanje religioznih ratova propovedanjem tolerancije i uzajamnog razumevanja, ali nisu uspeli. Tridesetogodišnji rat doneo je nezamislive patnje centralnoj Evropi, a religiozna tolerancija koja je konačno postignuta Vestfalskim mirom samo je delimično ostvarenje humanističkog cilja. Da su pobedili u borbi ideja ne samo da ne bi došlo do tridesetogodišnjeg rata sa njegovim nehumanim fanatizmom, već je moguće da bi sudbina Evrope i celokupnog čovečanstva imala drukčiji tok.

Dolazimo sada do pitanja: Kakav je odnos psihoanalize prema humanizmu? Pre svega, ne sme se zaboraviti da je Frojd smatrao psihoanalizu ne samo terapijom neuroza; ona je takode teorija čoveka; i više od toga, ona je reformistički pokret u duhu prosvetiteljskog humanizma, sa ciljem da osposobi čoveka da kontroliše iracionalnost svoje prirode razumom i samosvešću; ovaj cilj je Frojd jednom izrazio ovim rečima: »Gde se nalazi *id* treba da bude *ego*«. Optimalni razvoj čoveka kao racionalnog i nezavisnog bića bio je cilj Frojdovog humanizma.

Moglo bi se reći da u svom shvatanju deteta, Frojd ponekad izgleda da govori jezikom Avgustinovim pre nego Pelegijevim i humanističkim. Ali, dok je to tačno (a ovde nema vremena za detaljnu analizu ovog gledišta), ne menja se činjenica da Frojd uglavnom učestvuje u tradiciji prosvetiteljskog humanizma. Frojdov humanistički stav našao je interesantan izraz u njegovom celokupnom shvatanju psihoanalitičke terapije. U ovom periodu sve veće mehanizacije i masovne kulture, Frojd je predložio metod po kome analitičar provodi stotine časova sa jednim pacijentom, sa namerom da ga razume i da mu pomogne. Ja ne hvalim to što analitička teorija uzima toliko mnogo vremena; naprotiv, svi psihoanalitičari žele da skrate dužinu terapije. Ono o čemu ja govorim ovde jeste Frojdova hrabrost u predlaganju da tako mnogo vremena i pažnje treba posvetiti *jednoj* osobi. Ovo je, zaista, metod ukorenjen u duh humanizma, u duh poštovanja individualnog.

Psihoanaliza kao teorija čoveka ima humanističke crte koje sam već spomenuo u vezi sa Spinozom. Za Frojda, kao i za Spinozu,



ljudska priroda je totalitet, sa sopstvenim zakonima, bez obzira na kulturu ili na rasu kojoj individua može pripadati. Frojd je razvio model ljudske prirode, koji, bilo da se neko slaže sa njegovim specifičnim teorijama ili ne, nastavlja Spinozino osnovno humanističko shvatanje univerzalnosti ljudske prirode.

Za sada, mi smo govorili samo o površnim aspektima humanističkog karaktera psihoanalize. Moramo, sada poći dalje, do centralnog problema: psihoanaliza je metod čiji je cilj *otkrivanje nesvesnog*. Ona očekuje da se prodiranjem kroz odbrane i otpore svesnog mišljenja može dospeti do nesvesne realnosti koja je skrivena iza paravana svesti; ona, dalje, očekuje da u procesu stvaranja nesvesnog svesnim, neurotični simptomi i crte karaktera mogu biti izlečene.

Bez ulaženja u raspravu o teoriji neuroza i njihovog lečenja, možemo se pitati: Kakav je proces osvešćenja nesvesnog?

Pre svega ću reći da, precizno govoreći, nema takve stvari kao što je »nesvesno«. Činjenica je da se u nama nalaze iskustva kojih smo mi svesni i druga kojih to nismo. Frojd je verovao, kao Spinoza ili Niče pre njega, da *većina onoga što je stvarno nije svesno, a većina od onoga čega smo svesni nije stvarno, već da je fikcija i kliše*.

Zbog čega je to tako? Čovek uvek živi u specifičnoj vrsti društva; to može biti društvo lovaca na ljudska bića i agresivnih ratnika, miroljubivih i kooperativnih seljaka, feudalnih kmetova i zanatlija, ili modernih industrijskih radnika i činovnika; on mora živeti u društvu ako uopšte želi da živi, i svako društvo mora stvarati i oblikovati pojedinačne energije tako da pojedinac *želi da čini ono što mora da čini*; nužnosti društva postaju transformisane u lične potrebe, u »društveni karakter«. Govoreći konkretno, u društvu ratnika pojedinac mora *želeti* da napada i pljačka, u društvu miroljubivih seljaka on mora *želeti* da saraduje i deli; u modernom industrijskom društvu on mora *želeti* da radi, da bude disciplinovan, on mora biti ambiciozan i agresivan, on mora *želeti* da troši i konzumira (u devetnaestom veku da štedi i sakuplja). Ali društvo stvara društveni karakter ne samo podstičući izvesna stremljenja i nagone već, takođe, i potiskivanjem onih tendencija koje su nespojive sa društvenim obrascima. Evo jednog primera: u ratničkom plemenu može biti nekoliko pojedinaca koji ne vole pljačkanje i ubijanje. Ali, gotovo sigurno, oni neće biti *svesni* sopstvenog osećanja nezadovoljstva. Oni

moгу na dan napada na susedno pleme razviti psihosomatski simptom kao što je povraćanje ili paraliza jedne ruke; njihovo telo će izraziti njihovo nezadovoljstvo, ali njihov um neće biti svestan toga.

Ova potiskivanja deluju ne samo s obzirom na izvesna društveno tabuisana stremljenja, već naročito s obzirom na jednu osnovnu činjenicu: u svim društvima u kojima postoji sukob između ljudskih interesa svih pojedinaca i društvenih interesa datog društva (i njegove elite), društvo će se postarati da većina ljudi ne postane svesna ove protivrečnosti. Veće protivrečnosti između posebnih interesa preživljavanja datog društvenog poretka i ljudskih interesa svih njegovih članova, moraju voditi jedno društvo do više potiskivanja. Jedino kada su društveni interesi i ljudski interesi pojedinca istovetni potreba za potiskivanjem će nestati.

Ali zašto je, možemo se pitati, čovek tako spreman da potiskuje ono što oseća, misli i doživljava? Frojd je mislio da razlog leži u strahu od oca i od njegove pretnje kastracijom. Ja verujem da je strah dublji i da je socijalnog karaktera: čovek se ne plaši ničeg više nego toga da bude prognan, izolovan, usamljen. Zapravo, krajnja i kompletna izolacija je ravna ludilu. Ako neko društvo utvrdi zakonitost da izvesna iskustva i misli ne smeju da se osete i misle svesno, prosečni pojedinac će slediti ovaj red, zbog pretnje ostrakizmom, koja se u protivnom implicira. *Formalno* govoreći, dakle, šta je nesvesno a šta svesno zavisi (osim individualnih, porodično uslovljenih elemenata i uticaja humanističke svesti) od strukture društva i od obrazaca osećanja i mišljenja koje ono proizvodi. Što se tiče *sadržaja nesvesnog*, nijedno uopštavanje nije moguće. Ali se može zaključiti da nesvesno uvek predstavlja celog čoveka, sa svekolikim njegovim potencijalima za tamu i svetlost; ono uvek saдрži osnovu za različite odgovore koje je čovek sposoban da pruži na pitanje koje mu postavlja egzistencija. U ekstremnom slučaju najrepresivnijih kultura, koje su usmerene ka vraćanju na animalnu egzistenciju, baš ta želja je preovladajuća i svesna, dok su sva stremljenja da se izdigne iznad ovog života potisnuta. U kulturi koja se pomerila od regresivnog do duhovno-progresivnog cilja, arhaične snage koje predstavljaju tamu jesu nesvesne. Ali čovek, u svakoj kulturi, *ima sve potencijale*: on je arhaičan čovek, grabljiva zver, ljudožder, idolopoklonik, a on je i biće sa sposobnošću za razumnost, za ljubav, za pravdu. Sadržaj nesvesnog nije, dakle, niti samo dobro niti zlo, racionalno niti iracionalno; ono je

oboje; ono je sve što je čovečno. Nesvesno je ceo čovek — umanjen za onaj deo čoveka koji korespondira vlastitom društvu. Svest predstavlja društvenog čoveka, mrežu slučajnih ograničenja istorijskom situacijom u koju je jedna individua bačena. Nesvesno predstavlja univerzalnog čoveka, ukorenjenog u kosmos: ono predstavlja biljku u njemu, životinju u njemu, duh u njemu; ono predstavlja njegovu prošlost sve do zore ljudske egzistencije, i ono predstavlja njegovu budućnost sve do dana kada će čovek postati potpuno human i kada će priroda biti humanizovana kao što će čovek biti »naturalizovan«.

U Frojdomovom shvatanju, učiniti nesvesno svesnim ima ograničenu funkciju, pre svega zato što nesvesno po pretpostavci sadrži uglavnom potisnute, instinktualne želje, utoliko ukoliko su one nespojive sa civilizovanim životom. On se bavi instinktualnim željama, kao što su incestualni impulsi i kastracioni strah, svesnost kojih je, kako se smatra, potisnuta u istoriji pojedinačne individue. Svest o potencijalnom impulsu pretpostavljalo se da vodi do njegove dominacije od strane pobjedničkog *ega*. Ako pođemo izvan Frojdomovog shvatanja nesvesnog i sledimo shvatanja iznesena gore, onda Frojdomov cilj, transformacija nesvesnog u svesno (*ida* u *ego*), dobija šire i produbljenije značenje. *Pravljenje nesvesnog svesnim pretvara puku ideju univerzalnosti čoveka u živo iskustvo ove univerzalnosti; to je iskustveno ostvarenje humanosti.*

Iskusiti svoje nesvesno znači da ja znam sebe kao ljudsko biće, da ja znam da nosim u sebi sve što je humano, da mi ništa ljudsko nije strano, da ja znam i volim stranca zato što sam ja prestao da budem stranac sebi samom. Iskustvo mog nesvesnog je iskustvo moje humanosti, koje mi omogućava da kažem svakom ljudskom biću, »Ja sam ti«. Ja mogu tebe razumeti u svim tvojim osnovnim kvalitetima, u tvojoj dobroti i u tvojoj zlobi, i čak u tvojoj ludosti, upravo zato što je sve to, takođe, u meni. Ne samo čistota i tolerancija uopšte prema bližnjem proizlazi iz ovog iskustva, već posebno sposobnost analitičara da razume svog pacijenta. On može znati puno toga o pacijentu, ali on će znati *njega*, razumeti njega tek onda kada je pronašao u sebi, čak iako u manjem stepenu, sve ove tendencije i želje, koje on pokušava da otkrije u nesvesnom svoga pacijenta.

Ja sam pokušao da naznačim da je, u njenim najdubljim korenima psihoanaliza deo humanističkog pokreta koji počinje pre petstotina godina u Evropi. Renesansni humanizam za-

---

ista je bio nešto više od povratka na klasično učenje. Bilo je to obnavljanje hebrejskog, grčkog i latinskog humanizma. To je bio oblik u kome je savremeni čovek oslobodio sebe okova srednjovekovnog autoriteta. To je bio protest protiv svetovnih i crkvenih ograničenja čovekove misli i aktivnosti. To je bio protest protiv religioznog fanatizma i nacionalizma i protest protiv čovekove podložnosti ideologiji ekonomskih interesa. Potpuno ispravno, istoričar Fridrih Heer naziva renesansni humanizam *Trećom silom*. To je ta snaga koja je imala veru u čoveka i veru u razum, i koja je pokušala da spreči katastrofu koju su fanatizam i nehumanost najzad doneli Evropi. Ova treća sila transcendirala je fanatičnu religioznu pristrasnost šesnaestog veka, upravo kao što danas humanistička treća sila pokušava da transcendira fanatizam političke pripadnosti. Budućnost čovekova zavisi od snage humanizma u našem vremenu, i mi se nadamo da će psihanaliza služiti ideji humanizma i da će doprineti njenoj snazi.

(Preveo sa engleskog ŽARKO TREBJEŠANIN)



# CULTURA VERSUS NATURA?

---

## UZ RASPRAVU O KULTURALIZMU IZMEĐU MARKUZE I FROMA

---

Polemika što su je Markuze i From vodili 1955—56. g. na stranicama američkog časopisa *Dissent*<sup>1</sup> višestruko je zanimljiva: i kao sraz koncepcija donedavnih pripadnika frankfurtskog Instituta za socijalna istraživanja, ali i zbog njihovih — kako impliciranih, tako i ekspliciranih — teza i argumenata o prirodi (i biti) čovjeka. Oba ova polemičara smatraju da su Frojdove koncepcije odnosno njihove interpretacije značajne, pa možda i presudne za razumijevanje čovjeka, ali svaki od njih iz Frojdovog predloška izvlači suprotne zaključke. Budući da te opreke slijede iz navodnog Fromovog kulturalističkog tumačenja Frojda s jedne odnosno Markuzeovog navodno instinktivističkog zaključka o Frojdovom učenju s druge strane, valjalo bi pomnije ispitati same — u ovoj polemici izražene — pozicije Markuzea i Froma.

U »Critique of Neo-Freudian Revisionism« (prvotno objavljena u spomenutom časopisu pod nešto drugačijim naslovom a kasnije prenošena kao »Epilog« *Erosa i civilizacije*<sup>2</sup>) Markuze na svoj način interpretira glavne teze Karen Hornaj, Hari Stak Salivena, Klare Tompson i Eriha Froma te iznosi zamjerke njihovoj 'reviziji' Frojdovog učenja. 'Kulturalističkim revizionistima' Frojda Markuze prigovara slabljenje kritičkog naboja Frojdove teorije

<sup>1</sup> Herbert Marcuse, »The Social Implications of Freudian 'Revisionism'«. *Dissent*, 3/1955. Erich Fromm, »The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'«. *Dissent*, 4/1955. Herbert Marcuse, »A Reply to Erich Fromm« i Erich Fromm, »A Counter-Rebuttal«, *Dissent* 1/1956.

<sup>2</sup> Navodi prema *Eros and Civilization*. New York, Vintage Books: 1961.

(EaC 227) uslijed zamjene biološke, a naročito seksualne (*isto*, 242) razine kulturnom (*isto*, 227); odatle se računaju pojedinačni prigovori kako svakom kulturalistu ponaosob, tako i jedinim njihovim tezama.

Međutim, Markuzeova preokupacija nisu svi 'kulturalisti'. Oni su istaknuti više kao dekor u koji je smješten From: glavninu pažnje Markuze posvećuje svom nekadašnjem institutskom kolegi. Uz već navedenu glavnu zamjerku, Markuze tek ovlaš razmatra Fromove stavove, kao npr. njegov pojam otuđenja, koji on ne analizira i ne pobija nekom podrobnijom argumentacijom već ga paušalno odbacuje, proglašavajući ga nedostatnim za sagledavanje zbilje suvremenog otuđenja (*isto*, str. 232). Do takvog sagledavanja From ne može dospjeti zbog revizionističkog brkanja ideologije i stvarnosti (*isto*, 230) kao i navodnog Fromovog kulturalističkog neuviđanja da su njegovi zahtjevi za »optimalnim razvojem osobnih sposobnosti i ostvarenjem vlastite individualnosti« (*isto*, 235) neodrživi jer su neostvarljivi u suvremenom društvu. To neuviđanje, prema Markuzeovom mišljenju, navodi Froma na reanimaciju idealističke etike (*isto*, 236) i na propovjednički stil (*isto*, 237) kao i na adaptivizam (*isto*, 237). Uz ove, za ovo razmatranje dostatne, Markuze spočitava Fromu i druge nedostatke, no da bismo mogli ispitati njihovu valjanost, valjalo bi vratiti se na neke — uglavnom poznate — Fromove teze.

Podsjetimo se da je From rastao u krugu tzv. druge generacije psihoanalitičara koji su, polazeći naročito od Frojdovih postmetapsiholoških spisa, nastojali razviti cjelovitu psihoanalitičku teoriju čovjeka. Neki pripadnici te 'druge generacije' (kao npr. S. Bernfeld, W. Reich, E. Fromm) ističu da cjelovito shvaćanje čovjeka omogućuje tek uvid u cjelinu njegovog iskustva pa u marksizmu nalaze onu 'društvenu teoriju' koja im tu cjelinu pruža. Tako oni s marksizmom spajaju psihoanalizu u više ili manje sretne pokušaje izgradnje frojdo-marksizma. S obzirom na među njima izgrađenu ideju o prevladavajućem utjecaju društva u formiranju pojedinca, prihvaćanjem marksizma kao 'teorije društva' dolazi do preobrazbe psihoanalize — do njene socijalizacije (koju ne bi trebalo miješati sa sociologizacijom).

Uprkos nekih ranijih pokušaja, ostalih uglavnom u nagovještajima, potpuno jasan korak u tom pravcu From čini u poznatom — gotovo programatskom — članku »Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie«.<sup>3</sup> U fokusu tih Fromovih razmatranja je

<sup>3</sup> Tekst je prvi put objavljen u *Zeitschrift für Sozialforschung* 1932.

spoj marksizma i frojdizma no možda je najznačajniji rezultat tog spisa uvid kako je sam libido društveno strukturiran. A taj uvid, kao što nas i sam From upozorava, predstavlja začetak i samu srž njegovog središnjeg pojma *društveni karakter*. Uzmemo li u obzir Fromovo četrdesetpetogodišnje teorijsko djelovanje, učit ćemo da je on već u tom članku poprilično jasno definirao ne samo svoju glavnu tezu, već i metodu: glavninu svog interesa već 1932. g. on sasvim jasno upravlja na proučavanje onih društvenih (zapravo: društveno-povijesnih) okolnosti koje vrše odlučujući utjecaj na formiranje ličnosti (kasnijim Fromovim terminima govoreći: na formiranje karaktera).

No psiha i ličnost kao glavni predmet Fromovih razmatranja određuju i prirodu njegove misli. Na prvi pogled bi se moglo pričiniti kako se Fromova proučavanja nužno upravlja na dominantno odredbene — a to znači: društvene — sadržaje i završavaju u sociologiji. From, međutim, ne proučava cjelinu društvenih zbivanja, već se zanima ponajprije za one segmente društvenog procesa koji presudno djeluju na formiranje psihe/karaktera ljudi. Tako usmjereno proučavanje najpogodnije je označiti terminom psihologizam (o čemu ovdje nije moguće podrobno raspravljati) no u konkretnom, Fromovom, slučaju on je toliko široko definiran (sastoji se, naime, od psihologije, filozofije, etike, sociologije, antropologije<sup>4</sup>) da omogućuje njegovo — po ambiciji i samorazumijevanju — svestrano proučavanje čovjekove prirode. To, pak, proučavanje svojim rezultatom otkriva da je čovjek i prirodno i društveno biće, tj. da je čovjek biće prirodno danih potencija koje konkretno — što se psihe i karaktera tiče — ponajvećma oblikuju društveni odnosi.

Frojdomarksistička i napose Fromova teza o premoći društvenog nad nagonim bila je podosta raširena tridesetih godina, uprkos ortodoksno-marksističkog isticanja nepodobnosti psihoanalize za povezivanje s marksizmom. Analitičko-socijalno-psihološko sjeme, što ga je posijao From, dalo je značajne plodove i u frankfurtskom krugu jer znamenite *Studien über Autorität und Familie*<sup>5</sup> treba smatrati najvećim dijelom čedom takvog pristupa.

Društveno-teorijska prerada psihoanalize praćena je, u najvećem broju slučajeva, „revizijom“ Frojdove koncepcije nagona. I Rajh i From smatraju teorijski, a napose empirijski neodrživim Frojdiv postulat nagona smrti a

<sup>4</sup> V. »Predgovor« *Čovjeku za sebe*.

<sup>5</sup> Usp. Max Horkheimer, Hg., *Studien über Autorität und Familie*. Paris Librairie Félix Alcan: 1936.

njegove navodne manifestacije prikazuju kao rezultat onemogućenog ispoljavanja nagona života. Tridesetih je godina na istoj strani stajao i direktor Instituta za socijalna istraživanja te i sam zastupao ideje slične Fromovoj socijalizatorskoj 'reviziji' (kako će se to kasnije nazivati) Frojda. Tako on već 1932, u članku »Geschichte und Psychologie«<sup>6</sup> istupa protiv raznih, a naročito socioloških orijentacija »utilitarističke psihologije« koja napušta specifično psihološke funkcije te koja razne čovjekove osobine tumači iz urođenih instinkata i nagona. U nastavku teksta Horkhajmer izražava slaganje s Frojdovom kasnom koncepcijom nagona no nešto kasnije on i na Frojda primjenjuje stav o neprihvatljivosti tumačenja cjelokupnog čovjekovog ponašanja iz nagonskog aparata. Horkhajmerovo 'kulturalističko' stajalište čini se da kulminira 1936. g., u tekstu »Egoismus und Freiheitsbewegung«<sup>7</sup>, gdje priznaje gubitak izvorne dijalektičnosti Frojdovih kategorija zbog Frojdovog zamjenjivanja povijesnih momenata pukim biološkim. Horkhajmer tu ističe ideološku (u pejorativnom smislu) funkciju teorije u kojoj vječni nagon za razaranjem treba biti, poput srednjovjekovnog đavla, kriv za svo zlo. Povezivanje ove ideje s određenom društvenom strukturom, upozorenje na vezanost optimizma i pesimizma uz društveni položaj građanstva te odatle izvedeni zaključak kako rješenje takve situacije nije moguće kao unutarnji, individualni, već prvenstveno kao društveni put, upućuje na to da Horkhajmer i Frojdove nagonističke, biologističke teze veže uz građansku teoriju što mu dopušta da upozori na ograničenost njegove psihologije i terapije.

Horkhajmer time zapravo tvrdi neprimjerenost kasnih Frojdovih nalaza kritičkom pristupu suvremenom društvu. Njegovo stajalište iz 1936. izražava sasvim jasnu distancu prema instinktivizmu odnosno ideju da su problemi čovjeka ponajvećma društveno proizvedeni a ne prirodno dani — stav koji će se kasnije nazivati kulturalističkom revizijom.

Iako nesuglasice nekih članova i suradnika Instituta s Fromom traju od kraja tridesetih godina, one dopiru u javnost tek nakon objavljivanja *Bekstva od slobode*. Upravo tu studiju većina Fromovih kritičara proglašava ključnom za Fromovu reviziju Frojda zbog njegovog od-

<sup>6</sup> Tekst je prvi put objavljen u *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932. (ZfS—1/139. Usp. prijevod na naš jezik u M. Horkheimer, *Kritička teorija I-II*. Zagreb, Stvarnost, 1982.

<sup>7</sup> V. *Zeitschrift für Sozialforschung* 1936 (ZfS—5/224—5). također: *Kritička teorija*.



bacivanja libida kao presudnog faktora u formiranju čovjeka<sup>8</sup>. U prvim reakcijama na tu knjigu kao i kasnijim ocjenama nekadašnjih njegovih kolega previđan je potpuno vidljiv kontinuitet osnovne Fromove orijentacije: on već 1932, određujući svoju tadašnju poziciju, piše: »...socijalno-psihološke pojave valja shvatiti kao procese aktivnog i pasivnog prilagođavanja nagonskog ustrojstva na socijalno-ekonomsku situaciju. U izvjesnim osnovama samo nagonsko ustrojstvo je biološki dato, no dalekosežno promjenljivo; ekonomskim uvjetima pripada uloga prvenstveno oblikovnih činilaca.«<sup>9</sup> Dakle, From u svom programatskom tekstu smatra nužnim upozoriti na prvenstvo društvenog faktora nad nagonskim i cjelo kasnije četrdesetpetogodišnje djelovanje Froma u mnogome je samo potvrda te temeljne, već tada iskazane teze. I 1936, u svom prilogu za zajedničku studiju *Autoritet i obitelj*, From na srodan način vidi svrhu svog istraživanja: »U ovom radu treba baš da se pokaže da duševna instanca kao što je *Ja* i *Nad-Ja*, te mehanizmi potiskivanja, poticaja i sadomazohizma, što tako odlučno uvjetuju osjećanje, mišljenje i djelanje ljudi, nisu primjerice »prirodne dastosti«, već su i oni sami nekako uvjetovani načinom života ljudi, a u krajnjoj liniji načinom proizvodnje i društvenom strukturom koja otuda proizlazi.«<sup>10</sup> Ovo su tek dva primjera Fromovog jasno iskazivanog usmjerenja, odakle razlika prema *Bekstvu od slobode* može biti samo kvantitativna. To je onda razlog zbog kojeg bi bilo moguće nagadati o neteorijskim razlozima (iznenadne) kritike Froma.

U tom bi svjetlu trebalo razmotriti pojedine Markuzeove prigovore Fromu i ispitati njihovu (ne)zasnovanost. Već na prvi pogled se uočava da Markuze ne rekonstruira ključnu Fromovu tezu o odnosu pojedinac-društvo već

<sup>8</sup> Prva pismeno očuvana reakcija na Fromovu 'reviziju' nalazi se u Horkhajmerovom pismu Löwenthalu 31. 10. 1942. O tome v. Martin Jay, *The Dialectical Imagination*. Navodi prema izdanju Heinemann, London, 1976, str. 102. Prva javna reakcija uslijedila je od strane Adorna, na predavanju u Los Angelesu 26. 4. 1948. pod naslovom »Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis« (v. također spomenutu knjigu Jaya, str. 10). Nakon toga slijedi Adornov tekst o revidiranoj psihoanalizi (v. »Die revidierte Psychoanalyse«, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt/Main, Suhrkamp: 1971), što ga nekritički slijedi velika većina kritičara Fromovog 'kulturalizma' — od H. Markuzea do R. Džekobija (usp. Rasi Džekobi, *Društveni zaborav*. Beograd: Nolit, 1981) i Bernarda Gerliha (usp. B. Görlich, Alfred Lorenzer, Alfred Schmidt, *Der Stachel Freud*. Suhrkamp: Frankfurt/Main, 1981).

<sup>9</sup> Erich Fromm, »O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije: napomene o psihoanalizi i historijskom materijalizmu«, u: Erich Fromm, *Autoritet i porodica*. Naprijed: Zagreb, 1980, str. 20.

<sup>10</sup> Erich Fromm, »Autoritet i porodica«, u: *Autoritet i porodica*, str. 80.

ustanovljava razliku između vlastitih i kulturalističko-revizionističkih, naročito Fromovih, stajališta. Da bismo mogli ustanoviti o čemu je riječ, trebali bismo znati kako se From odnosi prema onim pojmovima što ih Markuze podvrgava kritici.

Prvi i glavni Markuzeov prigovor odnosi se na Fromovo minimiziranje biološkog, odnosno nagonskog uopće a posebno seksualnog nagona, što je jedan od ključnih elemenata Fromove revizije Frojdovog pojma nagona. Kao jednu od ilustracija te tvrdnje Markuze navodi Fromovo odbacivanje Frojdovog koncepta nagona smrti. Međutim, poteškoće ovdje nastupaju kada pokušamo shvatiti što zapravo Markuze zamjera Fromu, kada želimo doprijeti do same Markuzeove pozicije s koje on nastupa. Jer, kod Frojda postoje dvije međusobno nekoherentne koncepcije nagona: obje su dualistične, no prva se sastoji od seksualnih nagona i nagona samoodržanja (tzv. Ja-nagona) a druga od Erosa i nagona smrti. Stoga je potrebno, kada se govori o Frojdovoj koncepciji nagona, odlučiti se za jednu od njih i odrediti vlastito stajalište. Kada govorimo o seksualnim nagonima krećemo se unutar prve Frojdove koncepcije nagona a nagon smrti javlja se unutar u mnogome drugačijeg konteksta, unutar druge koncepcije. Markuze ih rabi izmjenično, jedan uz drugi, pa ne možemo dokučiti njegov pojam nagona a napose njegovo shvaćanje nagona u Frojda.

Ali uz tu, ne sasvim nevažnu zbrku, teško je razumjeti Markuzeovu zamjerku Fromovom navodnom minimiziranju nagona. Točno je da From negira postojanje Frojdovog — uostalom i kod samog Frojda hipotetskog — nagona smrti, ali pogrešno bi bilo odatle zaključiti da From negira postojanje svih nagona u čovjeku. Upravo suprotno tome, on je još u *Čovjeku za sebe*, 1947. g., ustvrdio da je čovjek, slično svim ostalim živim bićima, obdaren nagonom samoodržanja koji se kod njega ispoljava kao nagon života odnosno kao ljubav prema životu — o čemu će više riječi biti nešto kasnije.

Ovdje naziremo već dvije poteškoće: (1) Markuzeovi prigovori izgleda da mimollaze Fromove teze odnosno čini se da Markuze kritizira Froma za nešto što From nije zastupao; (2) Sama pozicija s koje vrši kritiku kulturalizma i Froma nije explicite definirana pa bi bilo potrebno detaljnije je rasvijetliti i rekonstruirati. Ali, i tu nailazimo na poteškoće u spomenutom Markuzeovom tekstu. Prvu susrećemo u samom naslovu a karakteristična je kako za Markuzeov, tako i za Adornov pristup

istom pitanju, ali jednako tako i za svaku onu poziciju koja neku drugu proglašava revizijom: pretpostavka prava da se nešto proglaši revizijom je ortodoksija. Želi li Markuze, koji je prije i poslije ove »Kritike...« bio i ostao kritički mislilac par excellence, sebe i svoju poziciju proglasiti ortodoksnom u bilo kom pogledu? I što bi, tada, ortodoksnost imala značiti?

O Markuzeovom stajalištu možemo zaključiti iz njegovih prigovora Fromu o revizionističkom minimiziranju, pa čak i negiranju uloge nagona, što nas upućuje da je jedino stajalište s kojega takva kritika može imati smisla ono suprotno kulturalizmu, dakle svojevrsni instinktivizam. Radikalni zastupnik takve pozicije postaje M. Horkhajmer u svojoj studiji »G. Simmel und die Freudische Philosophie«,<sup>11</sup> Filozofskim jezgrom psihoanalize Horkhajmer ovdje smatra biološki materijalizam. Još desetak godina ranije autor bi sličnu konstataciju oštro kritizirao, kao npr. 1936, kada je isticao pogubnost zamjenjivanja povijesnih elemenata pukim biološkim odnosno 1937. kada je inzistirao na tome da su zbivanja s čovjekom neodvojiva od zbivanja u društvu te kako predstavljanje društvenog sistema kao prirodnog mehanizma nije do li vrsta građanske ideologije. Prešućujući — ili možda zaboravljajući — nekadašnje vlastite teze, Horkhajmer ih se odriče da bi se sada okrenuo biološkom materijalizmu — koji nepobitno implicira i determinizam i naturalizam — bez propitivanja njegovih konsekvenci.

Da li je Markuzeu, jednom od barjaktara »kritičke teorije društva«, misliocu čovjeka kao povijesno-revolucionarnog bića, prihvatljiv naturalistički nativizam, biološko-materijalistička likvidacija povijesti? Markuze, na žalost, nije došao do zaključka o postojanju nekog Frojdovog biologizma i nije razmatrao implikacije kasnog Frojdovog organicizma prema kojemu je društveni antagonizam neposredna konsekvencija urođenog, nagonskog, odakle se onda anatagonističko društvo može ne samo razumjeti već i opravdati. Da je to učinio, bilo bi moguće nazrijeti njegov stav prema posljedicama što iz instinktivizma slijede. (1) Ako je čovjek određen nagonski, a nagoni su urođeni, tada sve što čovjek čini nije rezultat njegove odluke i slobodne volje već prirodnih sila u njemu pa ono što se uobičajeno naziva čovjekovim svijetom nije do li samoprerađena priroda. Time se povijest kao glavna odrednica čovjeka rastapa u djelovanje slijepih, nesvje-

<sup>11</sup> Navodi prema M. Horkheimer, »Ernst Simmel und die Freudische Philosophie«, u: B. Görlich, *Der Stachel Freud*.

snih prirodnih sila a čovjekovo djelovanje u djelovanje prirodnih mehanizama, što čovjeka svodi na davnašnju mehanicističku viziju *l'homme-machine*. S obzirom na nagonsku strukturu čovjeka, apriorno danu, odatle izvedeni društveni antagonizam biva elementaran. Iz takvog (bio)determinizma eventualnu slobodu moguće je odrediti jedino kao spoznatu nužnost.

Teško da bi tako kruti instinktivizam Markuzeu bio prihvatljiv. Na samom početku *Erosa i civilizacije*, u 'Uvodu', on napominje da njegova namjera nije ispravno ili poboljšano tumačenje frejdovskih pojmova, već iznalaženje njihovih filozofskih i socioloških implikacija. Tako sagledani, nagoni su podložni povijesnoj modifikaciji. Istu ideju on ponavlja u nekoliko navrata, pa i u samom 'Epilogu'. Međutim, (2) ako nagon nije biološki dat i urođen već povijesno modificiran, što u krajnjoj liniji znači povijesno formiran, a povijest u sebi nužno sadrži društveno djelovanje, tada se sama takva koncepcija nagona više ne nalazi na tlu instinktivizma već upravo one orijentacije što je Markuze naziva kulturalističko-revizionističkom. Tezom, naime, o povijesnoj modificiranosti nagona Markuze priznaje, konsekvencije od Froma, da je nagon određen ne samo kulturno tj. društveno već upravo društveno povijesno, što, dalje, znači da čovjek nije pretežno određen nagonima već onim faktorima koji nagone određuju i uvjetuju.

Markuzeova argumentacija u »Kritici...«, objavljujućoj kao 'Epilog' *Erosa i civilizacije*, naizgledno je instinktivistička, što jedino ima smisla kao protuteža revizionističko-kulturalističkom Fromu. No u *Erosu i civilizaciji*, tekstu što prethodi 'Epilogu', Markuze ostaje mnogo dosljedniji svojoj — od samih početaka vlastite teorijske djelatnosti elaboriranoj — povijesnoj poziciji. On tu pokazuje kako je suprotnost između osjetilnosti i racionalnosti ne djelo prirode već ljudskog društva; kroz prikaz transformacije principa stvarnosti u princip izvedbe, koji on prikazuje kao rezultat transformacije društvenih odnosa, on ocrta promjene u čovjekovoj egzistenciji, čime je još jednom potvrđen presudni utjecaj društva na čovjeka. Tako gledano, instinktivistička orijentacija 'Epiloga' suprotna je društvenom pristupu elaboriranom u *Erosu i civilizaciji* pa je moguće govoriti o unutarnjem hijatusu cjeline *Erosa i civilizacije*. Ako se pak uzme da je i u 'Epilogu' proveden deklarirani povijesni pristup, tada nestaje bitne razlike između Markuzeove i Fromove koncepcije čovjeka. Čak i suprotno, bilo bi moguće reći da u polmanju čovjeka među njima dvojicom ima više sličnosti no

razlika pa da je cijeli ovaj spor, o kojemu je ovdje riječ, izgrađen na jednom velikom — nesporazumu.

Markuze i u kasnijim radovima ostaje dosljedan svojoj društveno-povijesnoj analizi čovjeka. U *Čovjeku jedne dimenzije* on razmatra društvene promjene da bi pokazao pogoršanje položaja čovjeka. Zatim, na početku *Eseja o oslobođenju* on upozorava kako je kapitalizam toliko efikasan da zadire i u samu srž čovjekove prirode, a u diskusiji s Normanom Braunom (Brown) o njegovoj knjizi *Love Body* Markuze, koji se u *Erosu i civilizaciji* rado pozivao na tog autora, odbacuje njegove teze o autentičnosti »govora tijela« kao govora puke prirode.

U *Čovjeku jedne dimenzije* a posebno u *Eseju o oslobođenju* Markuze prikazuje prilagodjenost ljudi postojećem društvenom poretku a u *Kontrarevoluciji i revoltu* društveno preventivno sprečavanje svake revolucionarnosti odnosno globalne alternative. On se, istina, ne upušta u specificiranje čovjekovog nagonskog aparata kao ni u iznalaženje praga njegove savitljivosti, već prikazuje (društveno-)povijesnu, dakle kulturnu preradu prirodnog u čovjeku. Ako je i dalje zadržano značenje libida u formiranju pojedinca, slijedi da je od *Erosa i civilizacije* na dalje dominantna Markuzeova teza o društveno-povijesnom formiranju libida.

Nije li kod tako viđenog Markuzea u bitnim crtama potpuno izbrisana razlika prema Fromu? nije li on jednako 'kulturalistički revizionist' kao i od njega optuženi revizionist i kulturalist From? Odgovor na to pitanje pružit će nam podsjećanje na Fromov, pretežno iz Frojda izveden, pristup čovjeku.

Za takvo što uputno je slijediti postupak što ga From rabi u *Čovjeku za sebe*, gdje utvrđuje da glavne elemente za humanističku etiku može pružiti poznavanje čovjeka. On kaže: »Ti sistemi (tj. vrijednosni sistemi humanističke misli, G. F.) građeni su na premisi kako je potrebno poznavati prirodu čovjeka da bi se znalo što je za čovjeka dobro, a što loše.«<sup>12</sup> From kasnije precizira da se do prirode čovjeka dolazi empirijskim istraživanjem čovjekove pojavnosti, odakle se vrši teorijska konstrukcija ljudske prirode odnosno idealnih tipova tog modela. No istovremeno, ovom se konstrukcijom dobiva i još nešto: iz cjelokupnog ljudskog iskustva izdvaja se ono opće, svim ljudima zajedničko, a to je »nagon za životom, inherentan svim živim bićima« (*Isto*, str.

<sup>12</sup> Navedeno prema E. Fromm, *Man for Himself*. Routledge & Kegan Paul, London, 1971, str. 6.

18). I u ranijim i u kasnijim svojim analizama čovjeka From upozorava na njegovu elementarnu opremljenost nagonom života. On priznaje da različite kulture čovjekovom nagonskom aparatu daju razne oblike, ali svaki put iznova ističe nagon za životom kao samu osnovu svekolikog čovjekovog događanja. From, dakle, specificira i konkretizira nagon urođen svakom čovjeku, što Markuze ne čini jer njegova tvrdnja o nagonskoj uvjetovanosti čovjeka ostaje uglavnom paušalna odnosno svedena na čovjekovu nepreciziranu biološku sklonost ugodu. Odatle je moguće zaključiti o obratu: *Fromovo viđenje čovjeka više je instinktivističko od onoga deklariranog instinktiviste Markuzea koji je, na koncu, kulturalističniji od proskribiranog kulturaliste Froma.*<sup>13</sup>

S obzirom na spor neutralnom ali u Fromovu i Markuzeovu misao upućenom promatraču ovakav obrat ne bi smio biti iznenađenje. Od samog početka ove kontroverze bilo je vidljivo da teze svake 'stranke u sporu' sadržajno ne isključuju ideje oponenta. Jednako je jasno da se ni jedan od ovih mislilaca neće odreći svojih dugovremeno razvijanih teza — da, naime, Markuze kao eminentni zastupnik teze o stvaralaštvu, povijesnosti i revolucionarnosti čovjeka ne može odjednom odstupiti od svojih pozicija kao ni to da iz Frojdovog učenja izrasle Fromove ideje njihov tvorac neće ni olako napustiti i odreći se značaja nagonskog u konstituciji čovjeka. U krajnjoj liniji, od samog početka ovog disputa From je zastupao 'kulturalističko-instinktivističke' a Markuze 'instinktivističko-kulturalističke' ideje. Premda u oštroj uzajamnoj oporbi, ili možda upravo zbog toga, ovaj spor Froma i Markuzea poučan je primjer da se pokaže kako čovjeka — želi li ga se obuhvatiti u cjelini — nije moguće odrediti na razini nekog od ekstrema, iz okrilja bilo kakvog partikulariteta — kako je, dakle, neodrživo stajalište o jednoj isključivoj dimenziji čovjeka.

Oba se oponenta slažu u tome da je čovjek prirodno biće, kao i u tezi da on nije samo to; da je čovjek društveno biće, ali ne samo to; da je čovjek prirodno-društveno biće, biće slobodno-svjesno-predmetne djelatnosti. Tom djelatnošću on mijenja svijet jednako kao i samoga sebe. Odatle gledana, čovjekova priroda ne može biti nešto što apsolutno i bezuvjetno

<sup>13</sup> Premda ova razmišljanja ukazuju da je From bio manje 'kulturalist' od Markuzea, to ne znači da je opravdano (i uopće opravdivo) paušalno ga proglašavati biologistom, naturalistom, instinktivistom, kao što to čini Agneš Heler (»Aufklärung und Radikalismus. Kritik der psychologischen Anthropologie Erich Fromms«), u: Adalbert Reif, Hg., *Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk*. Europa Verlag: Wien, 1978.

diktira čovjekov razvoj. Ona se uvijek pojavljuje posredovana društveno-povijesnim realitetom pa možemo reći da je, s jedne strane, ono što nazivamo čovjekovom prirodom projekcija čovjekovih suvremenih znanja i iskustava o samome sebi i — s druge strane — pretpostavljeni potencijal koji se aktualizira prevladavanjem njegove gole datosti — čovjek postaje čovjek tek kada prevlada — posredno ili neposredno — svoju biološki datu prirodu. O tome, da su to znali i Markuze i From, svjedoče teze ove polemike, sagledane u drugačijem svjetlu no što su ih razumjeli njihovi tvorci, kao i cjelina njihova opusa.



# SHVAĆANJE SLOBODE

---

U ovom radu pokušat ću analizirati neke aspekte Fromove dobro poznate teze o *bjeckstvu od slobode*. Da bi obranio ovu tezu From je uveo distinkciju između dva značenja pojma slobode: *sloboda od* i *sloboda za*. Koja je teorijska podloga ovog razlikovanja?

Po Fromovu shvaćanju društvena historija počinje čovjekovim izlaženjem iz jedinstva s prirodom. Osnovna karakteristika prirodnog života je ponašanje po instinktu. Tako je na primjer životinja, postavljena u bilo koju situaciju, u svojim reakcijama potpuno determinirana svojim biološkim ustrojstvom. Čovjek, naprotiv, posjeduje svijest koja mu omogućuje opredjeljenje između različitih alternativa. Tek s razvojem svijesti omogućeno mu je prekidanje 'primarnih spona' i ponašanje u suprotnosti s instinktima. To je za Froma ujedno i prvi vid ostvarenja *slobode od*. *Sloboda od* zapravo označava uklanjanje nekih prepreka koje stoje na putu realizacije čovjekovih htijenja. *Sloboda od*, tj. uklanjanje tih prepreka, je preduvjet za provođenje u djelo onog što je čovjek svjesno izabrao. Upravo to ostvarivanje vlastitih htijenja je *sloboda za*.

Na početku ljudske povijesti, dakle, čovjekovo samostalno odlučivanje suprotstavljeno je instinktima koji ga sputavaju i navode na prirodni automatizam. Međutim, ono što je bitno za Fromovu teoriju je to da prepreke (spone) postoje i na drugim stupnjevima razvoja društva i čovjeka, samo u nešto drugačijem obliku. Njihovo pojavljivanje je rezultat univerzalnog fenomena koji From naziva 'bijeg od slobode'. Oslobođanje od spona koje su dugo vremena sputavale čovjeka dovode ga nužno u ambivalentnu situaciju. S jedne strane, jača uloga njegove ličnosti, svijesti o vlastitom položaju i vlastitim htijenjima; na taj način se povećava udio samog čovjeka u oblikovanju vlastitog života koji je prije bio više izvanjski determiniran. No to, kako ga From naziva, 'jača-

---



nje ličnog ja' spojeno je s jednim drugim procesom koji se odvija u suprotnom pravcu. Suočen s teretom vlastite odgovornosti i samostalnog odlučivanja, čovjek postaje zaplašen zbog svoje izdvojenosti i eventualnog pogrešnog izbora. Ta nova situacija, koja je do tada bila čovjeku potpuno strana, rađa u njemu osjećanje usamljenosti, izoliranosti i intenzivne želje da se vrati u prethodno bezbrižno stanje u kojem nije bilo neizvjesnosti. No kako je on u svojoj evoluciji bespovratno prošao taj stupanj, jedino je moguće da pronade neke druge oblike vezanosti i podređenosti koji će nadomjestiti one izgubljene. U tome se, dakle, i sastoji bijeg od slobode. Prekidanje jednih spona rađa nove. Rastrgan između novostvorene mogućnosti da sam odlučuje i bira u svom životu i nelagodnosti te situacije na koju nije navikao, čovjek često završava ponovo u položaju ovisnosti bježeći od slobode kojoj nije dorastao. Tako primarne spona (instinkte) zamjenjuje raznim drugim vrstama ovisnosti i podređenosti, kao što su na primjer pripadnost plemenu, usklađivanje s tradicionalnim, općeprihvaćenim normama ponašanja, odnos poslušnosti prema autoritetu, prepuštanje vlastite sudbine nekim nadzemaljskim silama koje su predmet obožavanja itd. Prema tome pojavljivanje *slobode za* stvara iznova neslobodu uvodeći nove i suptilnije vidove podložnosti i negacije pojedinca.

*Sloboda za* je za Froma još nikada ostvareni ideal, situacija u kojoj čovjek ne bi uopće izbjegavao priliku da odlučuje i živi po svojim vlastitim htijenjima i prosuđivanjima. Za razliku od *slobode od* koja je negativna, *sloboda za* kao pozitivna sloboda »sastoji se u spontanoj aktivnosti cjelokupne, integrirane ličnosti«<sup>1</sup> (str. 229).

Vidjeli smo, dakle, da se čitavo Fromovo shvaćanje slobode kreće oko temeljnog razlikovanja između *slobode od* i *slobode za*. Tu se može postaviti pitanje da li je riječ doista o dvije vrste slobode koje je From otkrio ili su u pitanju fenomeni koji nisu novi i koji se mogu prepoznati ako se opišu malo opširnije običnim riječima i bez uvođenja nekih novih termina. Čini se da je ipak riječ o ovom drugom. *Sloboda od* ili negativna sloboda mogla bi se kolokvijalno najbliže opisati kao postojanje objektivnih *vanjskih* uvjeta da čovjek postupa u skladu sa svojim namjerama. *Sloboda za* ili pozitivna sloboda označavala bi prisutnost subjektivnih uvjeta da čovjek ostvari svoja htijenja, ono što bi se otprilike moglo nazvati jačinom

<sup>1</sup> Fromm, E: *Bekstvo od slobode*, Nolit, Beograd, 1969. (strane označene u tekstu u zagradama)

volje, snagom ličnog ja. Tako bi čovjek u zatvoru ili u lancima bio lišen *slobode od* buduća da za njega postoje vanjske spone koje uopće onemogućuju da se postavi pitanje ostvarivanja njegovih želja. Nije ispunjen nužni vanjski preduvjet da bi se njegove namjere ispoljile i da bi došlo do toga da ih on pokuša realizovati. Tek kada se te vanjske spone uklone, njegova volja može stupiti u borbu sa stvarnošću i tek tada ovisi od njega samoga koliko će uspjeti postići ono što želi. Čovjek koji nema direktnih vanjskih prepreka u svom odlučivanju je *slobodan od*. Da li će on biti i *slobodan za*, tj. da li će pokušati realizirati svoje namjere, ovisi sada samo o njemu, da li će imati dovoljno samopouzdanja, hrabrosti itd. Postoje dakle dva preduvjeta da bi čovjek djelovao po svojoj volji, tj. slobodno. Prvo, ne smije biti vanjskih prepreka koje bi apriorno onemogućile manifestiranje njegove volje (*sloboda od*), i drugo, on po svojim odlikama ličnosti mora biti dovoljno jak da ustraje u svojim namjerama i da prevlada strah i nesigurnost koji se uvijek javljaju u stvarnim situacijama gdje se odlučuje o nečem bitnom (*sloboda za*). U prvom slučaju riječ je o objektivnom stanju stvari (odsustvo vanjskih prepreka za djelovanje) a u drugom o subjektivnom faktoru (odsustvo unutrašnjih prepreka za djelovanje — volja je jača od unutrašnjih sila koje joj se suprotstavljaju kao što su strah, potcjenjivanje vlastitih mogućnosti, nesigurnost, pomisao na neuspjeh itd.) Zato je i prirodno što se čovjek može kriviti ili smatrati odgovornim za svoje postupke samo ako je ostvaren prvi negativni preduvjet (*sloboda od*), tj. ako nema vanjskih prepreka njegovom djelovanju. Jer tek se tada može reći da je on kriv zato što je nešto napravio, ili, drugim riječima, da su njegove unutrašnje odlike ličnosti zatajile i da se nisu pokazale u skladu s očekivanjima. Ako je netko prisiljen nešto napraviti i ako su vanjske odlike situacije potpuno determinirale njegovo ponašanje, nitko na osnovu toga neće moći loše suditi o njegovoj ličnosti. Ona naprosto nije imala šanse da se pokaže.

Što bi onda prema svemu prethodno rečenom bio bijeg od slobode? U Fromovoj terminologiji to je situacija kada je ostvarena *sloboda od* ali se nije postigla *sloboda za*. Bez Fromovih termina bijeg od slobode bi označavao situaciju u kojoj su uklonjene vanjske prepreke za ostvarenje čovjekovih htijenja ali su njihovo ostvarenje spriječile neke unutrašnje, subjektivne smetnje. Drugim riječima samo je jača volja nedostajala za ispunjenje namjera. Fromova je teza, dakle, da je univerzalni psihološki fenomen to da uklanjanje

postojećih vanjskih prepreka zatiče čovjeka subjektivno nesprenim da iskoristi mogućnosti koje su mu pružene. U vezi s ovako formuliranom teorijom o bijegu od slobode nameću se dva bitna pitanja.

1. Kada čovjek ne ostvari ono za čime teži, može li se doista uvijek povući oštra razlika između vanjskih i unutrašnjih smetnji tako da se kao uzrok navedu jedne ili druge? Je li stvarno u svim slučajevima precizno određeno mjesto gdje se može reći da je ostvarena *sloboda od* i gdje se rađa neizvjesnost o ostvarivanju *slobode za*? Je li doista uvijek sasvim jasno gdje su uklonjene vanjske prepreke i gdje se postavlja pitanje ocjene uloge subjektivnog faktora? Čini se ipak da je većina situacija u tom pogledu mnogo suptilnija i da se ne može lako podvesti pod jednostavnu Fromovu shemu. Postoji mnoštvo slučajeva u kojima se ne može očekivati suglasnost u ocjeni da li je nečije djelovanje čisti rezultat vanjske prisile ili je prisutan i udio subjektive vlastite volje i izbora. Različita stanovišta o tom pitanju očitovat će se najbolje u tome da li će se dotični čovjek smatrati odgovornim za svoj čin ili ne. Tako npr. ako čovjek koji je ucijenjen životom vlastitog djeteta oda neku važnu državnu tajnu, ljudi će se vjerojatno podijeliti u mišljenju da li ga za to treba kriviti, odnosno, da li ga treba smatrati odgovornim. Zapravo oni se neće slagati da li je njegov čin bio rezultat vanjske prisile ili je ipak na kraju bio čin njegovog vlastitog svjesnog izbora. Stoviše, budući da su u tom slučaju relevantne činjenice za sve iste, ljudi će se u svojoj ocjeni razlikovati najviše na osnovu svog etičkog stanovišta. Tako će oni koji ljubav prema djetetu stavljaju iznad patriotizma argumentirati da je čovjek bio prisiljen, da zapravo nije imao izbora i da bi svako na njegovom mjestu postupao na isti način (ili točnije rečeno, da bi trebalo postupati na isti način). Drugi, da ime, »patrioti«, zastupat će gledište da je čovjek morao žrtvovati dijete i da ga treba smatrati odgovornim jer je pokazao slabost u situaciji kada je po svemu mogao i morao učiniti drukčije. Na osnovu toga se vidi da se ne može jednostavno povući razlika između dviju situacija čije je distingviranje za Froma kardinalna točka: situacije kada nije ostvarena *sloboda od* i situacije kada je ona ostvarena ali je zakazala *sloboda za*. U mnogim slučajevima sporno je pitanje da li nečije djelovanje treba pripisivati vanjskim prisilama ili svjesnom izboru a vidjeli smo da odgovor na to pitanje čak ovisi i o etičkim stavovima onoga koji to prosuđuje. Budući da Fromovo razlikovanje dviju sloboda nije tako plauzi-

bilno kao što možda izgleda na prvi pogled, time i sama teorija o bijegu od slobode gubi dosta od svoje početne uvjerljivosti.

2. S druge strane problematičan je i traži razjašnjenje Fromov ideal, ta još nikada potpuno ostvarena *sloboda za*. On je definira, kao što sam prije navela, kao »spontanu aktivnost celokupne integrirane ličnosti«. Naglasak je na izrazu »spontano« koji se stalno pojavljuje u Fromovim razmišljanjima o slobodi. Tako on kaže da »spontana aktivnost rješava problem slobode« (1/ str. 231). Ali, na jednoj stranici ranije on tvrdi: »Spontana aktivnost je slobodna aktivnost ličnog ja« (1/, str. 230). Mora se priznati da takva kružna definiranja ne doprinose mnogo jasnoći. Međutim i pored tih neodlučnosti čini se po svemu da From ipak hoće definirati slobodu pomoću spontanosti a ne obratno. Dakle, što je onda spontano djelovanje? To je djelovanje u skladu s vlastitom voljom, željama, namjerama i izgleda kao sasvim uobičajeno shvaćanje slobode i spontanosti, ali je zapravo vrlo daleko od toga. Naime, From zastupa prilično čudno stanovište da čovjek sam zapravo ne zna koje su njegove vlastite želje. Čovjek »bi bio slobodan da postupa prema vlastitoj volji kada bi znao šta želi, misli i osjeća. Ali on to ne zna« (1/, str. 227). Po tom shvaćanju ono što čovjek »želi« u običnom smislu te riječi, ono što nastoji postići i ostvariti, nisu zapravo njegove želje. Njemu se samo čini da to želi dok, u stvari, želi nešto sasvim drugo čega uopće nije svjestan i što stvarno nikada nije bilo predmet njegovih nastojanja. Nešto jasnije izraženu sličnu tvrdnju nalazimo i na drugom mjestu: »Za posljednjih četiri stotine godina čovjek je mnogo učinio za sebe, za svoje vlastite ciljeve. Pa ipak, mnogi ciljevi nisu bili *njegovi*, iako se njemu činilo da jesu, ako pod njim ne razumijemo radnika, 'manufakturnistu' već konkretno ljudsko biće, sa svim njegovim emocionalnim, intelektualnim i čulnim mogućnostima« (1/, str. 110).

Čini se pretjeranim tvrditi da ljudi zapravo ne žele ono oko čega se trude i k čemu su upravljene sve njihove akcije. Nema nikakve sumnje da oni to žele i tvrditi suprotno značilo bi upotrebljavati riječi na dosta čudan način. Drugo je pitanje, i to je možda ono što From zapravo hoće reći, da li je dobro i pametno za njih da žele to što žele. No to je naravno sasvim drugi problem koji se ne može riješiti jednostavnim utvrđivanjem ljudskih želja. To je doista vrlo komplicirano i zamršeno pitanje od izvanredne životne važnosti koje obično rješava svaki čovjek za sebe.

Fromova tvrdnja da svi ljudi zaista žele živjeti produktivno, iako oni sami to ne znaju, ima slijedeću direktnu posljedicu: čovjek je slobodan *ne* kada radi ono što želi, nego kada radi ono što From želi da on radi. U tom slučaju sloboda više nije u tome da čovjek postupi prema vlastitoj volji već prema volji nekog drugog.

Treba priznati da ovakav stav krije u sebi veliku opasnost od autoritarizma. Jer ako netko smatra da poznaje želje i interese ljudi bolje od njih samih on u tome nalazi opravdanje da ih nadzire i da im nameće »istinite« životne ciljeve.



# FROMOV ODNOS PREMA FROJDU

S pitanjem o psihoanalizi i marksizmu suočio sam se prvi put ozbiljnije pre više od tri decenije, još za života Sigmunda Frojda, kad je trebalo da napišem predgovor za prevod njegove *Psihopatologije svakodnevnog života*. Razume se da sam tom prilikom pročitao i kod nas dotle objavljenu, ne veliku, ali nipošto beznačajnu literaturu o tom predmetu. U njoj se naročito isticao članak Koče Popovića u časopisu *Danas*, napisan, godine 1934, povodom tada izišlog prevoda brošure Vilhelma Rajha *Dijalektički materijalizam i psihoanaliza*.

Ljudi koji pamte ono vreme znaju koliko se toga iz osnova promenilo za te tri i po decenije, i u Beogradu, čije se stanovništvo gotovo učtvorostručilo, i u našoj zemlji, koja je od kraljevine pod monarhističkom diktaturom postala socijalistička federativna republika, i u svetu, koji je, posle još jednog svetskog rata, sad u početku četvrte decenije razdoblja za koje ne možemo biti sigurni da ga budući istoričari neće nazvati periodom između drugog i trećeg svetskog rata.

No, uprkos tako krupnim promenama, za te tri i po decenije, u nekim oblastima, i upravo u rešavanju našeg problema, kao da nismo nimalo odmakli. U članku Koče Popovića ima niz izvanrednih konstatacija koje su danas isto tako aktuelne kao i onda. Pre svega konstatacija da je »za rešenje tog problema potrebno jedno poznavanje i marksizma i psihoanalize kojim, osobito kod nas, jedva da iko raspolaze«. Nema sumnje da danas imamo boljih i znalaca marksizma i stručnjaka za psihoanalizu, ali ljudi koji bi bili jednako pečeni i marksisti i psihoanalitičari — ne verujem.

U vreme pisanja mog predgovora *Psihopatologiji*, u kojem sam morao raspravljati i o odnosu psihoanalize prema ideologijama, upravo je kod nas bio objavljen i prevod knjige *Frojdizam* od I. Vološinova, u kojoj je psiho-

---

\* Do sada neobjavljen tekst Huga Klajna, nađen u njegovoj zaostavštini.

analiza proglašena potpuno neprihvatljivom za marksiste, izdankom »građanske ideologije u raspadanju«. Stav Vološinova, pet godina posle članka Koče Popovića, bio je mnogo jednostraniji i nepovoljniji za psihoanalizu a u poređenju s onim člankom očevidan nazadak.

Moj drugi susret s istim problemom bio je odmah posle rata, 1945, kad svoju studiju o ratnim neurozama naših boraca nisam mogao objaviti jer je smatrana »frojdističkom« i stoga suprotnom našoj ideologiji. Ta studija, koja takođe nije mogla da mimoide pitanje psihoanalize i marksizma, izišla je tek deset godina kasnije, 1955. U oba slučaja se smatralo da se Frojdovo učenje ne može izmiriti s Markšovim.

Međutim, ako se pod psihoanalizom podrazumeva srž i suština onog što je Frojd tako nazvao, dakle ne pretpostavke koje je, kao onu o ubistvu praoca, ili o nagonu smrti, ili o telepatiji, i on sam smatrao nepotvrđenim hipotezama i špekulacijama — ako psihoanalizom smatramo metod slobodnog asociiranja, tim metodom otkrivene sadržaje nesvesnog duševnog života i na njima zasnovane psihološke teorije, onda ne vidim zašto čovek ne bi mogao biti pristalica i marksizma i psihoanalize. Tu ništa ne menja činjenica da Marks nije mogao biti psihoanalitičar (umro je kad psihoanaliza još nije postojala) ni Frojd marksista — jer je bio građanski liberal, s nekim klasnim predrasudama, što ga ipak nije sprečavalo da sagleda stvari koje do njega niko nije uočio.

Među ljudima kojima se ne može odreći poznavanje ni marksizma ni psihoanalize, težinom svojih zamerki kako Frojdovim političkim naklonostima tako i njegovom učenju i njegovoj ličnosti ističe se Erih From (Erich Fromm). Po njemu (u *Sigmund Freud's Mission*, London, 1959) psihoanaliza se »od napredne i hrabre ideje pretvorila u bezbedno vjeruju onih zaplašanih i izoliranih članova buržoazije koji nisu našli utočište u konvencionalnijim verskim i društvenim pokretima tog vremena«. Frojdov *homo sexualis* opravdava kapitalizam, jer ovaj zadovoljava nagone koji su bitan sastavni deo čovekove ličnosti. A što se Frojdove ličnosti tiče, nju, po Fromu, karakteriše nedostatak emocionalne topline.

Mislim da je From u pravu kad kaže da je Ernest Džouns (E. Jones) u Frojdovoj biografiji njegov lik idealizovao; ali sam isto tako uveren da je From, ne znam zašto, taj lik umanjio i ocrnio. Dok Džouns jednostrano ističe Frojdovo samopouzdanje, njegovu samostalnost, njegovu izuzetnu sposobnost da sa svo-

jim mišljenjem bude sam, okružen mnoštvom protivnika, dotle From ukazuje na njegovu dugotrajnu i intenzivnu nesigurnost, njegovo nepodnošenje izolovanosti, njegovo veoma izraženo osećanje zavisnosti (od Brojera, Flisa, Junga, od svojih »čarobnih pomagača«, kako takva lica naziva From).

Nije mi poznato koliko je From bio u ličnom dodiru sa Frojdom (koliko znam, psihoanalizu je studirao u Minhenu i Berlinu) ni da li o njegovom karakteru sudi više po tome ili po onome što se inače zna o Frojdivim postupcima. Ali nikako ne mogu da se složim s njegovim tvrđenjem da je Frojdu nedostajala emocionalna toplina. To da je Frojd umeo i te kako da se zagreje za druge i da ih veže za sebe, to nedvosmisleno potvrđuju podaci o njegovim odnosima prema licima koja su mu ostala odana do svoje smrti, kao njegov bivši učitelj hebrejskog Hameršlag, ili do njegove smrti, kao njegova supruga Marta, njegova kći Ana, njegov biograf Džouns, pa i prema inima s kojima se na kraju zavadio, ali je pre toga godinama živio s njima u ljubavi i prijateljstvu, kao sa Brojerom, Flisom ili Jungom.

Nemam naviku da govorim o svojim ličnim kontaktima sa Frojdom, ali ovoga puta mislim da treba i o tome nešto da kažem. Moj prvi susret s njim bio je u Beču, kad sam ja bio devetnaestogodišnji medicinar u drugoj godini studija a on naučnik svetskoga glasa u pedeset i sedmoj. Već sam posećivao kurs iz psihoanalize kod doktora Viktora Tauska, koji je bio poreklom iz naših krajeva, pa sam hteo da slušam i predavanja samog velikog učitelja. Kako je to bilo dopušteno samo onima koje je on lično upoznao, porazgovarao s njima, ocenio njihove motive i dao im svoju posetnicu sa potpisom, morao sam otići u njegov stan, u Berggase 19, i tamo se podvrci jednoj vrsti prijemnog ispita. Tom prilikom je on, naravno, više saznao o meni nego ja o njemu. Zatim sam ga sretao na predavanjima, na kojima se okupljalo najviše tridesetak slušalaca raznih uzrasta. Međutim ubrzo posle toga je počeo prvi svetski rat, koji me je za tri godine udaljio iz Beča; a kad sam se, 1918. godine, vratio, trebalo je polagati zaostale ispite i što pre se vratiti u rodni grad gde se nije gladovalo kao u Beču. No kad mi je, kasnije, kao svršenom lekaru, bila potrebna Lehranalyse, ona psihoanaliza kroz koju mora da prođe svako ko sam želi da analizira druge, nisam otišao onom frojdovcu za koga mi je, već ranije, preporuku dao sam Frojd. Odlučio sam da tu analizu vršim kod profesora dr Paula Šildera, koji je bio objavio i jednu knjigu o psihijatriji sa gledišta psihoanalize.

---



Učinio sam to zato, između ostalog, što sam, rešen da ostanem kao lekar u Beogradu, znao da tu neću moći da se bavim samo psihoanalizom. Ali glavni razlog je bio taj što sam, diskutujući u Beču i sa pristalicama Frojdovih disidenata Adlera i Štekla (čije me zamerke Frojdovom učenju nisu ubedile) stekao uverenje da ću čoveku koji je, kao profesor Šilder, dobro znao sve te razne pravce, a nije bio ortodoksan sledbenik ni jednog, bez usružavanja moći iznositi sopstvene sumnje i neslaganja s izvesnim postavkama psihoanalize, pa tako sačuvati i neku svoju nezavisnost u odnosu na zavađene doktrine.

Danas više nisam sasvim siguran da onda nisam pogrešio; ali pouzdano znam da moj sud o Frojdu i psihoanalizi nije bio lišen kritičnosti. Mada se odnos studenta, provincijalca, pa i mladog lekara mogao lako razviti u idolopoklonstvo da je sam Frojd tome bio naklonjen, taj odnos je bio i ostao pre hiperkritičan nego nekritičan. I zato mi se može verovati kada tvrdim da je Sigmund Frojd bio čovek uzdržane, ali nikakao ne sputane, a pogotovo ne oskudne emocionalnosti.

Možda je From u odnosu na Frojda bio u sličnoj situaciji. Međutim, i njegovu kvazi-marksističku konstataciju o psihoanalizi kao utočištu za buržuje koji takvo utočište nisu našli u drugim verskim i društvenim pokretima smatram površnom, jednostranom i ne-tačnom

Uzmimo, radi ilustracije, slučaj Frojdovog vršnjaka Bernarda Šoa, jer je u tom pogledu izuzetno izražajan. Znamo da je Šo sebe nazivao i ateistom i marksistom (bio je među prvima u Engleskoj koji su proučavali *Kapital* kad on još nije bio preveden na engleski), ali je istupio iz Haindmenove (Harry Mayera Hyn-dman) Demokratske (kasnije Socijaldemokratske) federacije kad je osnovano Društvo fabijevaca, zato što su u ovom bili okupljeni intelektualci njegove, građanske klase, pobunjeni sinovi buržoazije, i što je Šo njih smatrao pravim marksistima, a manuelne radnike u Demokratskoj federaciji pseudomarksistima koji teže da postanu buržuji. Taj »pravi marksista« Šo od Marksovog učenja nije prihvatio samo njegovu srž: revoluciju i radničku klasu kao njenog nosioca.

Evo, dakle takvog člana buržoazije koji nije mogao naći utočište u konvencionalnijim religioznim i društvenim pokretima, evo čoveka koji bi, po Fromu, morao biti fanatičan frojdovac. A bio je njegov najzagriženiji protivnik. Šo nije mogao da shvati kako se tako ne-

delikatan slepac kao Frojd uopšte mogao pojaviti među ljudima, pa uz to još postati čuven i slavan.

Šoov slučaj pokazuje da će i tako pronicljiv izobličitelj licemernog građanskog (viktorijanskog) morala kakav je bio Šo bezbedno utočište potražiti pre u obzirima pristojnosti koji potiču upravo iz građanskog seksualnog morala nego u psihoanalizi, koja takve kad joj smetaju, bezobzirno ruši. A Šoov primer nije usamljen. Iz sličnih razloga je i prvi »čarobni pomagač« Frojdov najznačajniji preteča u pronalaženju psihoanalitičkog metoda Jozef Brojer u strahu pobjegao, najpre od svog otkrića, vezanog za očaravajuću mladu pacijentkinju nazvanu Ana O. Od nje je Brojer pobjegao jer je njena privlačnost ugrožavala ne samo njegov srećni brak nego i veliki ugled koji je Brojer kao jedan od najtraženijih bečkih privatnih lekara uživao u građanstvu. A kasnije (1895) je prestala i njegova dalja saradnja sa Frojdom. U stvari, glavni razlog Frojdovog raskidanja sa svojim bivšim učenicima i bliskim saradnicima, od Brojera do Junga, bio je taj njihov obzir na građanski seksualni moral.

Protivno Šou i Brojeru, Frojd je svih takvih obzira, svih sličnih veza i obaveza ili bio lišen ili je uspeo da ih se oslobodi. Najčudnije u Fromovoj slici Sigmunda Frojda je to što je prevideo da je ona tako izražena, i od Froma tačno uočena, zavisnost Frojdova od pojedinaca s kojima je na kraju uvek raskidao — samo naličje njegovog *beštva od vezanosti*, njegova velika potreba za nezavisnošću, za osamostaljenjem. Ta potreba je daleko nadmašivala njegovu zavisnost. U stvari, Frojd je kidao vezu s prijateljem čim bi osetio da njegova podrška može da ugrozi njegovu slobodu i samostalnost, a ne, kao što tvrdi From, zato što je Frojd bio egocentričan, čovek koji očekuje da ga drugi slede, da mu budu na službi i da svoju nezavisnost i intelektualnu slobodu žrtvuju njemu.

Meni je teško da zamislim nepravičniji sud o Frojdovom odnosu prema intelektualnoj slobodi, svojoj i tuđoj, nego što je ovaj Fromov. Ako je Frojd bio netolerantan prema nečijem mišljenju, onda to nikad nije bilo zbog lične povređenosti: takav čovek nikad ne bi mogao ni naučiti, a kamoli pronaći psihoanalizu. Ako svojim učenicima, Adleru, Jungu (a njihovim putem su pošli i kulturalisti, i From) nikad nije opraštao deseksualizaciju Edipovog kompleksa (po Fromu seksualna privlačnost u tom kompleksu, koju on ne poriče, nije bitna: bitno je da roditeljski autoritet sputava eks-

panzivnost i spontanost deteta), onda je to bilo zato što je bio uveren da takvo mišljenje psihoanalitičara navodi na odustajanje od neophodnog savladavanja otpora. Zar sasvim sličnu netrpeljivost prema ideološkim zastrašnivačima ne nalazimo i u Marksa? Zar isto tako netolerantan nije bio i Lenjin: prema narodnjacima, Plehanovu, Kaucokom pa i prema Staljinu?

Da nije bio netrpeljiv prema svemu što bi ga moglo skrenuti s puta kojim je pošao, Frojd nikad ne bi mogao da izgradi metod slobodnog asociiranja i da se koristi njegovim rezultatima. Tim metodom se otkrivaju nevidljive povezanosti, nevidljive jer su potisnute iz svesti, pa ih zato ne može ni otkriti neko ko nije sam oslobođen svih onih veza i obaveza, moralnih, religijskih, nacionalističkih i tome slično, koje ih i drže potisnute u dubinama nesvesnog.

From je tačno zapazio da među Frojdovim sledbenicima koji su ostali verni svom učitelju nije bilo »ni socijalista, ni cionista, ni katolika, ni ortodoksnih Jevreja«. Svi oni (na primer članovi njegovog tajnog Komiteta), ali i onaj širi krug Frojdu odanih psihoanalitičara, bili su buržoaski intelektualci »bez ikakvih verskih, političkih, filozofskih interesa ili vezanosti« *Freud's Mission*, strana 105). Logično bi bilo, prema tome, zaključiti da ono što je te ljude povezivalo u jednu zajednicu — ako to pošto-poto hoćemo da nazovemo religijom, jer osnovno značenje te reči i jeste veza i obaveza — može da bude samo »religija nevezanosti«, neverovanje u bilo kakvu dogmu, religioznu, filozofsku, političku, svejedno. Zahvaljujući toj »religiji nevezanosti«, materijalne i duhovne, porodične i društvene, svakojake, Frojd je mogao da »slobodoumno«, kao »slobodan mislilac« u najosnovnijem značenju tih reči, otkrije ono što drugi nisu ni hteli, ni smeli, ni umeli da sagledaju. Ne znam da li bi neko, i ko, od Frojdu bliskih i vernih mogao, da nije bilo Frojda, sam pronaći metod slobodnog asociiranja i posle svoje autoanalize stvoriti psihoanalizu. Adler, Štekl, Jung — zacemento ne.

Međutim, tu nevezanost i slobodu, to protivljenje dogmama i dogmatičarima From ne vidi. Mesto toga, on zaključuje da »ogromnu ulogu dogme u ortodoksnoj psihoanalizi gotovo i ne treba dokazivati«. Ipak ju je dokazivao — ali je nije dokazao. Nalazio je psihoanalitičku dogmu u »progresivnom osvajanju ida«, u pobjedi razuma nad strašću, tvrdio da je to »religiozno-etički cilj«, da je Frojd hteo da bude reformator te stvorio pokret s religioznim

obeležjem, pokret u čijem središtu je bila jedna dogma i idealizacija vođe.

Mada sam veli da je »najupadljivija i verovatno najjača emocionalna snaga u Frojdu bila njegova strast za istinom«, From ne vidi vezu između te strasti i psihoanalize i potpuno je slep za Frojdov antidogmatizam, koji iz te strasti prirodno proističe. Autor *Bekstva od slobode*, koji s pravom razlikuje dve vrste slobode, negativnu i pozitivnu, »slobodu od« nečega i »slobodu za« nešto, radi nečega, ne vidi koliko se Frojd upinjao da bude »slobodan od« kakve bilo dogme — radi istine koju čim ju je naslutio i nazreo, ni po koju cenu nije hteo da izneveri.

Mogao bi me, na kraju, neko upitati: ako psihoanaliza teži za istinom i ako je srž njenog učenja istinita, otkud onda toliko nepoverenje marksista prema njoj? Zašto, na primer, 1955. godine, kad je moja studija o ratnoj neurozi jugoslovenskih boraca kod nas bila štampana, drugo izdanje Velike sovjetske enciklopedije (kasnija izdanja verovatno isto tako) još uvek tvrdi da je »reakcionarni karakter psihoanalize očevidan«? Zašto slično sudi čak i poznati progresivni sociolog i psiholog Erih From?

Jedan od razloga je u tome što živimo u jednom nemirnom i podeljenom svetu. Već pre početka, a i posle završetka drugog svetskog rata marksisti su bili u ratnom stanju, borili se kod nas pre rata sa starim režimom, a posle s protivnicima novog, i u toj borbi stalno *apelovali na svest i budnost*; već to je moralo izazvati *nepoverenje* prema nauci koja se bavi nesvesnim i prema njenim sledbenicima koji *svesne misli*, namere, odluke stalno *do vode u pitanje*.

Tom razlogu se pridružuje i okolnost da je buržoazija u nizu slučajeva uspela da iskoristi psihoanalizu, tako da tu nije bio sasvim neopravdan prigovor: psihoanaliza hoće revoluciju da zameni psihoanalitičkom kurom. Međutim, takvi slučajevi, u kojima bi se neki povodljivi buržoaski pobunjenik namerio na reakcionarnog analitičara pa bi ga ovaj uverio da je njegov Edipov kompleks jedini uzrok i njegovoj »revolucionarnosti« te on sada treba i može da se, usvajajući princip realnosti, pomiri s postojećim poretkom — takvi slučajevi predstavljaju zloupotrebu psihoanalize. Jer psihoanalizi je cilj emancipacija ličnosti, a ne njena domestikacija. Zadatak psihoanalitičke kure nije da analizant prihvati okolnosti protiv kojih se njegova priroda s pravom buni, nego da on postane slobodan i samostalan.

---

Kako je i neiskrivljenom marksizmu neophodna sloboda od svega što bi ga sprečavalo da sagleda istinu i da postupa u skladu s njom; kako i marksizam, slično psihoanalizi, teži za dezalijenacijom, za neometanim razvojem integralne ličnosti čovečje, to se može očekivati da će u doglednoj budućnosti iščeznuti nepoverenje između marksista i psihoanalitičara, da će marksistima ispravno primenjena psihoanaliza, na primer svojim istraživanjem iracionalnih faktora u formiranju, pa i deformacijama, socijalne svesti, klasne i beklasne, biti od isto tolike koristi koliko i psihoanalitičarima neiskrivljeni marksizam svojim određivanjem i stvaranjem socijalnih uslova za obrazovanje razotudenog, intelektualno i emocionalno slobodnog, celovitog čoveka.



---

RAJNER FUNK

---

# RAZVOJ ANALITIČKE SOCIJALNE PSIHOLOGIJE ERIHA FROMA\*

---

Većini čitalaca, koji Froma poznaju samo iz *Umeća ljubavi (Kunst des Liebens)* (1956) ili *Imati ili biti (Haben oder Sein)* »pravi« From je nepoznat. From, bez sumnje, ima najveći značaj kao pronalazač samostalne socijalne psihologije, iako je ovaj »pronalazak« iz tridesetih godina do danas jedva prihvaćen. Savremena socijalna psihologija razumeva sebe ili čisto sociološki ili je — kao socijalna psihologija — neanalitička, a to, uglavnom, znači da je bihevioristički orijentisana. Ali, manji broj psihoanalitičkih socijalnih psihologija obavezuje Frojdova teorija libida i one ispituju psihičke datosti društvenih veličina postupkom analogije, koji se orijentiše na sudbinu libida pojedinca.

Da bi se bolje moglo razumeti Fromovo osobeno stanovište, mora se osvrnuti na njegovu disertaciju iz 1922. godine: *Jevrejski zakon — Prilog sociologiji dijaspore jevrejstva*. Šta ga je tada interesovalo u vezi sa dijasporom jevrejstva? Dijaspore jevrejstva kao sociološka veličina bila je karakteristična po tome što je ono — uprkos gubitku države, teritorije i sopstvenog jezika — nastavilo da postoji kao jedinstvena i trajna grupa povezana krvlju i sudbinom. »Društvena vezivna materija«, kako je From kasnije rekao — bila je prožetost jevrejskog »društvenog tela« jevrejskim zako-

---

\* Prilog posebno pisan za ovaj broj časopisa.

nom. Tako je jevrejstvo nastavilo da živi usred drugih naroda, stojeći unutar, a ipak izvan njihovog sveta (1922a, S. 10). From postojanje ove ograničene, specifično jevrejske životne prakse izražava jezikom njegovog mentora Alfreda Vebera (Alfred Weber): *Rasuto jevrejstvo kao takvo, iako se uvek nalazilo unutar civilizacijskog procesa naroda domaćina, razvilo je u svom društvenom i kulturnom kosmosu sopstveni život i sopstvenu zakonitost, koja je garantovala njegovo dalje postojanje kao jedinstvenog povesnog tela.* (1922a, S. 11) Jevrejskom zakonu pri tom pripada funkcija »duše« jevrejskog povesnog tela. Na pitanju o njegovom izlaganju i njegovoj praksi odlučuje se dalji opstanak jevrejstva kao izolovanog povesnog tela sa specifičnom životnom praksom. Već polazište ovog sociološkog postavljanja pitanja upućuje na Fromov »konzervativni« postupak i na uticaj njegovog učitelja talmuda Rabinkova (Rabinkow). Ono isto tako upućuje na kasnije socijalno-psihološko tretiranje tog pitanja. Jevrejski zakon, duša jevrejskog povesnog tela, nije shvaćen pre svega kao pisani zakon i kao institucija relativno nezavisna od konkretne životne prakse, već kao življeni etos, koji određuje konkretnu životnu praksu, tako da svoju funkciju duše specifičnog jevrejskog povesnog tela može da ispuni samo kada postoji optimalno prilagodavanje (postignuto tumačenjem zakona) formulisanog projekta zakona oblicima etosa kojima se stremi. Važan je unutrašnji zakon, psihička stanja (oblici etosa). Ona garantuju kontinuitet one specifične jevrejske životne prakse koja se razlikuje od životne prakse naroda domaćina. Spoljašnji zakon treba da bude izraz specifičnih jevrejskih oblika etosa i da prilikom promena spoljašnjih uslova bude tumačen tako da se može održati nasleđena životna praksa sa njenim specifičnim jevrejskim oblicima etosa.

Fromov osnovni saznanji interes već u disertaciji je prevashodno socijalno-psihološki, iako on u to vreme još ne raspolaže psihoanalitičkim instrumentarijumom, da bi funkciju, koju proživljeni oblici etosa imaju u koherentnosti jevrejske zajednice, mogao da shvati na osnovu nesvesnog. Ono što ovde kaže o funkciji jevrejskog zakona (u smislu proživljenih oblika etosa), on će kasnije reći o »libidinoznoj strukturi ili organizaciji društvenih veličina«, odnosno — prema zadatku teorije libida — o funkciji »društvenog karaktera«. On garantuje kontinuitet i unutrašnju koherentnost života društvenih grupisanja i predstavlja »vezivnu materiju« koja ljude povezuje u određeni sloj ili grupu, jer oblike etosa zajedničke jednoj grupi povezuje u životnu praksu

koja članovima grupe omogućava da na isti način misle, osećaju i delaju.

From već u svojoj disertaciji spoznaje da tamo gde društvene grupe svoju životnu praksu — dakle svoj način proizvodnje, svoje predstave i odnose, svoje kulturno, političko, etičko i religiozno delanje — oblikuju tako da se nasleđeni oblici etosa razvijaju i stabilizuju i u izmenjenim uslovima, da je tada zagarantovana i društvena povezanost tih grupa. Da ove oblike etosa treba shvatiti kao psihičke strukture koje predstavljaju samostalnu dinamičku snagu, From je mogao da uvidi tek uz pomoć Frojđove psihoanalize.

Ali, spoznato je uzajamno dejstvo životne prakse i oblika etosa, kao i značaj proživljenog zakona kao veze u toj korelaciji »duše« i »društvenog procesa« (upr. 1922a, S. 16). From u svojoj disertaciji istražuje značaj koji je jevrejski zakon imao za održavanje specifično jevrejske životne prakse. Dok su privredne promene u 8. stoleću u jevrejskom društvu u Vavilonu vodile nastanku sekte Karejaca, pri čem je jevrejsko društveno telo inače ostalo potpuno isto, u reformističkom pokretu evropskog jevrejstva u 18. i 19. stoleću došlo je do tako sveobuhvatne reforme zakona *da je sa pobedom građansko-kapitalističke kulture ... temeljno bilo izmenjeno i društveno telo (Gesellschaftskörper)*. Jedino se u hasidizmu može pokazati da je jevrejsko povesno telo (*Geschichtskörper*) u toj meri očuvalo svoj osobeni život, da je u 18. stoleću u jednom potpuno stranom povesnom telu, od kojeg je preuzeo samo civilizacijske elemente, mogao da se pojavi društveni i kulturni pokret koji je u potpunosti proistekao iz kulturnog i društvenog kosmosa jevrejstva. (1922a, S. 12)

Gotovo se po sebi razume da su Fromove simpatije pripadale hasidizmu, ne samo zato što mu je njegov učitelj talmuda Rabinkov uverljivo prikazao životnu praksu i oblike etosa hasidizma, već i zato što se ovde ponovo susreo sa negirajućom praksom konzervativne jevrejske ortodoksije »Virčburškog reda« i njenih sledbenika. *Osobeni život sačuvan je u ime onog genuinog i stvaralačkog, odolelo je duhu kapitalizma*. Ali, ovde još ne postoji veza sa Marksom i From svoje uvide još ne interpretira na osnovu Marksovog obrasca baza-nadgradnja. U hasidizmu društveno samooslobađanje bilo je izazvano privrednim teškoćama, ali to nije dovelo do stvaranja jednog pokreta koji bi želeo da prevlada ove teškoće snagom religioznog saznanja i životom u zajednici prožetim tim znanjem. (1922a, s. 204) Društveno samooslobađanje implicira promene struk-



ture: ekonomski interesi i društveni zahtevi, čak celokupna životna praksa, treba da budu izmenjeni tako da u njima budu izraženi oni oblici etosa koji — na osnovu religiozne tradicije (»snagom religioznog saznanja zakona«) — razvijaju osobeni život i autonomiju čoveka. Ova humanistička opcija po kojoj sve strukture i zahtevi treba da budu usmereni na postizanje autonomije čoveka i njegov razvitak, očuvala se u Fromovom socijalno-psihološkom mišljenju i iznova se pojavljuje u produktivnoj orijentaciji karaktera. Samo je izvor »saznavanja« »zakona« sada postao drugi. Psihoanaliza je Fromu omogućila novi pristup »psihičkom« i to ne samo »psihičkom« »jevrejskog povesnog tela«, već čoveka i društvenih veličina uopšte.

Prvi pokušaj novog formulisanja socijalno-psihološkog interesa nakon upoznavanja sa psihoanalizom učinjen je sedam godina kasnije u jednom manjem prilogu *Psihoanaliza i sociologija* (1929a). Moramo istaći jedan važan stav iz uvoda ovom prilogu, koji objašnjava i to zbog čega Fromovu socijalnu psihologiju nisu prihvatili sociolozi zainteresovani za društvene kolektive: *Sa druge strane, psihoanalitičar mora da ukaže na to da se predmet sociologije, teorije o društvu, sastoji od pojedinačnih ljudi i da su ti pojedinačni ljudi, a ne apstraktno društvo kao takvo, ti, čije delanje, mišljenje i osećanja treba da budu predmet sociološkog istraživanja. Ti ljudi nemaju »individualnu psihu« koja funkcioniše onda kada oni deluju kao individuumi, i koji bi bili predmet psihoanalize, i pored toga jednu od nje odvojenju »kolektivnu psihu« sa raznovrsnim, nerazgovetnim osećanjem zajedništva, solidarnosti, masovnih instikata, koja se aktivira onda kada čovek nastupa kao deo kolektiva i kada sociolog sebi stvori neke nejasne pojmove o psihoanalitičkim činjenicama koje su mu nepoznate. To nisu dve psihe koje se nalaze u čovekovim grudima, već samo jedna, i to ona u kojoj vladaju isti mehanizmi i zakoni nezavisno od toga da li se čovek pojavljuje kao individuum ili kao društvo, klasa, zajednica ili bilo šta drugo. (1929a, GA I, S. 3)*

Otkrivanje nesvesnog prema Frojdu povezano je sa uvidom da je nesvesno snaga koja poseduje svoju sopstvenu dinamiku, tako da su svi životni procesi u kojima čovek učestvuje, njegovo mišljenje, osećanje, određeni nesvesnim snagama, njegovim psihičkim aparatom. *Ono što psihoanaliza može da da sociologiji jeste ono — iako još nesavršeno — znanje o čovekovom psihičkom aparatu, koji pored tehničkih, ekonomskih i privrednih faktora predstavlja determinantu društvenog razvitka i*

zaslužuje isto toliko pažnje koliko i spomenuti faktori... Psihoanaliza, koja čoveka shvata kao podruštvljenog, koja čovekov psihički aparat shvata kao onaj koji je suštinski određen i razvijen u odnosima pojedinca i društva, mora sebi postaviti zadatak da učestvuje u raspravljanju socioloških problema, ukoliko čovek, odnosno njegova psiha, uopšte igra određenu ulogu. Ona u tim nastojanjima mora da citira reči — ne jednog psihologa — već jednog od najgenijalnijih sociologa: »Povest ne čini ništa, ona ne poseduje netzmero bogatstvo, ona ne bje bitke. Čovek stvarni, živi čovek je, naprotiv, taj koji sve čini, poseduje, bori se.« (1929, GA I, S. 3)

From ne pominje ime genijalnog sociologa. To može imati više razloga. U svakom slučaju to je prvi put da on citira Marksa i pokazuje da je recepcija Marksovog mišljenja bila povezana sa kontaktima sa *Institutom za socijalno istraživanje* (Institut für Sozialforschung).

Godinu dana kasnije From je pod naslovom *Razvoj dogme o Hristu objavio psihoanalitičku studiju o socijalno-psihološkoj funkciji religije* (1930a). U ovom obuhvatnom prilogu From prvi put formuliše svoj sopstveni psihoanalitički stav socijalne psihologije. Ako ne postoji niti kolektivna psiha kao objekt psihoanalitičkog načina posmatranja društvenih fenomena, niti »društveni nagon« kao njihov izvor, tada se razlika između psihologije ličnosti i socijalne psihologije... pokazuje kao kvantitativna, a ne kvalitativna. Psihologija ličnosti uzima u obzir sve determinante koje su delovale na sudbinu pojedinca i tako doprinosi do jedne koliko je moguće potpune slike o njegovoj individualnoj psihičkoj strukturi. Što više proširujemo predmet psihološkog istraživanja, to jest, što je veći broj ljudi čija zajednička svojstva opravdavaju uzimanje grupe kao objekta psihološkog istraživanja, utoliko se više moramo odreći obuhvatnosti uvida u celinu psihičke strukture pojedinog člana grupe... Ako se to ne spozna, lako dolazi do nesporazuma u ocenjivanju rezultata socijalno-psiholoških istraživanja. Čovek očekuje da čuje nešto o individualnoj psihičkoj strukturi pojedinih članova grupe, dok socijalno-psihološko istraživanje može reći samo nešto o psihičkom karakteru zajedničkom svim članovima grupe, a ne uzima u obzir individualne psihičke situacije pojedinca u okviru tih zajedničkih svojstava... Vrednost socijalno-psiholoških uvida ne može se, dakle, sastojati u sagledavanju psihičke osobnosti pojedinog člana grupe, već u ustanovljavanju zajedničkih psihičkih tendencija, čiji se prevashodni značaj sastoji u tome što one kao za-

*jedničke igraju odlučujuću ulogu u društvenom razvitku. (1930a, GA VI, S. 14F.)*

Put ka socijalno-psihološkom uvidu u načelu je sličan putu psihoanalitičkih saznanja koja se odnose na pojedinca. Prema Frojdu, reč je, dakle, o istraživanju dejstva životne sudbine na razvitak nagona... Metoda psihoanalize pojedinca je, dakle, izričito istorijska: razumevanje razvitka nagona na osnovu znanja životne sudbine. Metoda primene psihoanalize na grupe ne može biti drugačija. I zajednička psihička ponašanja pripadnika jedne grupe treba razumeti na osnovu njihove zajedničke sudbine. (1930a, GA VI, S. 15f.) Svakako, osnovni saznanji interes je drugi. Istraživanje životne sudbine pojedinca služi najčešće spoznavanju neurotizujućih uticaja, pre svega za vreme detinjstva. *Određivanje problema socijalno-psihološkog istraživanja odgovara njegovoj metodici. Ono želi da ispita na koji način određena psihička ponašanja zajednička članovima grupe mogu biti pripisana njihovoj zajedničkoj životnoj sudbini. (1930a, GA VI, S. 17) Pošto socijalna psihologija ne postavlja zahtev da razume totalitet psihičkih struktura pojedinih članova grupe, već samo stavove zajedničke članovima grupe, ona može, dakle — pošto se bavi normalnim, to znači čovekom na čiju psihičku situaciju realnost ima neuporedivo veći uticaj nego kod neurotičara — da se odrekne i saznanja o individualnim doživljajima iz detinjstva pojedinih članova grupe koju istražuje i da, na osnovu saznanja stvarnih, društveno uslovljenih životnih situacija, u koje su ljudi dovedeni nakon prvih godina detinjstva, shvati psihička ponašanja koja su im zajednička. (1930a, GA VI, S. 16f.)*

From svoj novi psihoanalitički stav socijalno-psihološkog istraživanja religioznih fenomena primenjuje na razvoj pouka o Hristu u prva tri stoleća. *On promene određenih sadržaja svesti, dogmatskih predstava, želi da objasni promenama nesvesnih psihičkih poriva (1930a, GA VI, S. 18), pri čem nesvesne psihičke porive hrišćana treba razumeti na osnovu njihove zajedničke životne sudbine, tj. njihove duhovne, privredne, društvene i političke situacije. Izvor ovde nije, kao što je to još bio u disertaciji, proživljeni jevrejski zakon i saznavanje onih njime intendiranih oblika etosa, naime, psihičko ponašanje. Izvor su psihoanalitički uvidi u zakonitosti nesvesnih procesa i ispitivanje dejstva životne sudbine na uglavnom nesvesno psihičko ponašanje, ispitivanje reakcija, impulsa — ili kako From tada, kao pristalica Frojdove teorije o nagonima, još kaže — na sudbinu nagona.*

---

Za Froma je nesumnjivo i sledeće: *Psihoanaliza je psihologija nagona, to znači da sva ispoljenja života vidi kao uslovljena i određena nagonskim porivima* (1930a, GA VI S. 19) i to pre svega nagonskim porivima koji izviru iz seksualnog nagona. Takvi nagonski porivi žele da budu zadovoljeni. Za razliku od psiholoških nagona (glad, žeđ, potreba za snom), seksualni nagon poseduje veliku fleksibilnost zadovoljavanja. Seksualni nagoni mogu biti zadovoljeni i u fantaziji ili sredstvima sopstvene telesnosti, oni mogu biti potisnuti ili izokrenuti u svoju suprotnost. *Ova elastičnost i pokretljivost svojstvena seksualnim nagonima osnova je izuzetne varijabilnosti psihičke strukture i u njoj je položena mogućnost delovanja tako određene i izmenjene životne sudbine na nagonsku strukturu.* (1930, GA VI, S. 19) Raspravom o *Razvoju dogme o Hristu* From je po prvi put predstavio javnosti teoriju i praksu njegove analitičke socijalne psihologije. Ali on je to učinio distancirajući se istovremeno od jedne druge analitičke metode socijalne psihologije. Njegov berlinski učitelj Teodor Rajk (Theodor Reik) je 1927. godine ispitivao isti predmet i objavio rad pod naslovom »Dogma i opsesivna ideja«. Rajk je uspostavio paralelu između Hrista i razvoja njegovih religioznih ideja i opsesivnog neurotičara i zakonitosti opsesivne neuroze i tretirao mase hrišćana kao jedan individualni subjekt. *On nije pokušao da ispituje mase, čiju je jedinstvenost pretpostavio, u njihovim realnim životnim situacijama... već se zadržao na idejama i ideologijama koje stvaraju mase, a da pri tom nije vodio računa o realnim nosiocima tih ideja i ideologija, naime, o živim ljudima i njihovoj konkretnoj psihičkoj situaciji. On ne omogućava da se ideologije shvate kao proizvodi čoveka, već čoveka rekonstruiše na osnovu ideologija.* (1930a, GA VI, S. 63)

Svoju osobenu socijalno-psihološku metodu From još jednom formuliše u tekstu *Politika i psihoanaliza* 1931. godine. On tu precizira ono psihoanalitičko u toj metodi: *Ako je reč o psihičkim procesima — ne u individuumu, već unutar društva, onda i metoda mora biti ista; i ovde je zadatak razumevanje zajedničkih, društveno relevantnih, psihičkih ponašanja na osnovu zajedničke životne sudbine grupe koja se ispituje. Ono specifično psihoanalitičko pri tom je svođenje mnogih osećanja i ideala na određene — telesno ukorenjene — libidinozne težnje, razumevanje prikrivenih i izopačenih predstava nesvesnih psihičkih sadržaja i povezivanje emocionalnog ponašanja odraslih sa ponašanjima koja su uteme-*

*ljena i pripremljena tokom detinjstva. (1931b, GA I, S. 32)*

Pojam »zajedničke životne sudbine« razgraničen je od pojma »individualne životne sudbine«. Za »individualnu sudbinu« značajni i interesantni su podaci o nizu najbližih srodnika, to da li je neko dete jedinac, bolesti i karakter roditelja itd. Zajedničkom sudbinom jedne grupe smatraju se, naprotiv, pre svega ekonomski, društveni i politički odnosi, koji određuju način života jedne grupe. Ipak, ekonomski faktori imaju odlučujuću ulogu. Sâm From prvi put postavlja pitanje o vezi socijalno-psihološkog stava i istorijskog materijalizma: Ako je rezultat činjenica da socijalna psihologija mora pokušati da socijalno-psihičke pojave razumeva na osnovu socijalno-ekonomske situacije, onda se pojavljuje pitanje u kakvom se odnosu nalazi tako shvaćena socijalna psihologija prema sociološkoj metodi istorijskog materijalizma. (1931b, GA I, S. 32)

Veza i uzajamno obogaćivanje psihoanalize i istorijskog materijalizma moguće je tek onda kada je njihovo samorazumevanje zaštićeno od vulgarnih pogrešnih tumačenja. Što se tiče psihoanalize, to treba da znači da se sve snage, koje određuju svest, mišljenje, osećanja i delanje, ne mogu svesti pre svega na seksualne interese. Sa jedne strane, Frojd je seksualne nagone shvatio šire i odlučujuću ulogu pripisao nagonu za samoodržanjem. Ali, sa druge strane, Frojdu je — prema Fromu — stalo *pre svega do toga... da nagonsku strukturu jednog čoveka ... objasni na osnovu delovanja njegove životne sudbine na nasleđene nagone* (1931b, GA I, S. 33)

To što From naglašava da su nagoni obeleženi životnom sudbinom, pokazuje da on svoje psihoanalitičko razumevanje stvari ne utvrđuje u činjenici *seksualnog* nagona, već u obeleženošću »nasleđenih nagona« životnom sudbinom. Fromu je svakako stalo do onoga što se označava »nagonskom strukturom«, ali dinamičko nesvesnog stoga ne mora nužno biti shvaćeno kao ilbidinozna nagonaska struktura. From nikada nije dovodio u sumnju da postoji psihička energija, koja svoje obeležje uvek dobija na osnovu životne sudbine pojedinca, odnosno društvenih veličina. To da li ova psihička energija potiče iz urođenih nagona i treba da bude shvaćena kao libido ili destrudo, ili proizlazi iz situacije u kojoj se nalazi čovek kao protivrečno biće, za Froma nikada nije bilo pitanje koje bi odlučivalo o samorazumevanju psihoanalize. Stoga ni Fromov zadatak teorije libida kao metapsihološkog obrasca razumevanja nesvesnih procesa ne treba posmatrati kao

prelom u njegovom psihoanalitičkom i socijalnopsihološkom mišljenju.

Nije samo psihoanaliza ta koju treba sačuvati od nesporazuma kako bi se mogao spoznati njen značaj za istorijski materijalizam. I istorijski materijalizam pogrešno je shvaćen kao da zastupa mišljenje po kome ekonomski interesi pre svega određuju nesvesna ispoljavanja čovekovog života a sam istorijski materijalizam predstavlja jednu vrstu psihološke teorije razumevanja materijalističkih interesa čoveka. *Istorijski materijalizam je stvarno pokazao... zavisnost ne samo socijalnih i političkih, već isto tako i ideoloških stanja stvari od ekonomskih uslova... Upravo tu može početi istraživački rad psihoanalize. Ona može da pokaže na koji način ekonomski uslovi deluju na psihički aparat čoveka i donosi određene ideološke rezultate, ona može da pokaže kakva je ta zavisnost ideoloških stanja stvari od ekonomskih uslova... Psihoanaliza bi pri tom sociologiji mogla da učini važnu uslugu stoga što veza i stabilnost jednog društva nipošto nije obrazovana i garantovana samo mehaničkim i racionalnim faktorima (prinudom državne vlasti, egoističkim interesima itd.) već nizom libidinoznih odnosa unutar tog društva i posebno odnosima koji postoje između pripadnika različitih klasa... Svaki oblik društva ima ne samo svoju ekonomsku i političku, već i svoju specifičnu libidinoznu strukturu, i tek psihoanaliza može objasniti određena odstupanja od onog pravca razvoja koji se očekuje na osnovu ekonomskih pretpostavki.* (1931b, GA I, S. 34).

Ono što je From u tom manjem prilogu *Psihoanaliza i politika*, iz kojeg su uzeti prethodni citati, po prvi put saopštio javnosti, pojavilo se nekoliko godina kasnije kao programski tekst u prvoj svesci novoosnovanog *Časopisa za socijalno istraživanje*, publikacije Instituta za socijalno istraživanje, pod naslovom 'O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije. Napomene o psihoanalizi i istorijskom materijalizmu.' (1932a). Iako u odnosu na *Psihoanalizu i politiku* nisu postignuti fundamentalno novi uvidi, objavljivanje u *Časopisu za socijalno istraživanje* otvorilo je u Institutu diskusiju o »istorijskom materijalizmu« i o preciznijem određivanju analitičke socijalne psihologije.

Svakako najvažniji tekst koji je From napisao u toku svog života počinje jednim stavom koji je kasnije postao tačka spora u diskusijama u Institutu, jer From navodno nije mogao da ga iskupi, odnosno, takvom formulacijom budio je lažne nade. Taj stav glasi: *Psihoanaliza je prirodnonaučna, materijalistička psiho-*

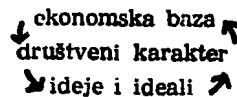
*logija.* (1932a, GA I, S. 37) Frojd je uistinu tumačio nesvesne procese uz pomoć pretpostavke o psihološki ukorenjenim nagonima. Ali, ono što From želi da pokaže tvrdnjom da je psihoanaliza materijalistička, definiše on nekoliko rečenica kasnije: *Analiitička metoda je izričito istorijska: ona zahteva razumevanje nagonске strukture na osnovu životne sudbine.* (1932a, GA I, S. 38) Istorijski materijalizam je kao sociologija, kao i psihoanaliza, materijalistička nauka, jer i jedna i druga polaze ne od »ideja«, već od zemaljskog života, od potreba... Istorijski materijalizam vidi u svesti izraz društvenog bića, psihoanaliza izraz nesvesnog, nagona. (1932a, GA I, S. 41)

Time je stvorena pretpostavka za kombinovanje ovih dveju nauka. Analiitička socijalna psihologija znači dakle: *razumeti nagonску strukturu, libidinozno, velikim delom nesvesno ponašane jedne grupe na osnovu njene društveno-ekonomske strukture.* (1932a, GA I, S. 42). U ovom procesu oblikovanja nagonске strukture, porodica deluje kao instanca posredovanja. *Porodica je medijum preko kojeg društvo, odnosno, odgovarajuće klase, utiskuju detetu, a time i odraslom, svoju specifičnu strukturu; porodica je psihološka agentura društva.* (1932a, GA I, S. 42). Time su objašnjena najvažnija pitanja na osnovu kojih treba da bude definisana metoda analitičke socijalne psihologije: *Socijalno-psihološke fenomene treba shvatiti kao procese aktivnog i pasivnog prilagođavanja nagonskog aparata na društveno-ekonomsku situaciju. Sâm nagonски aparat je — u nekim osnovama — biološki dat, ali se u velikoj meri može modifikovati; ekonomski uslovi imaju ulogu primarnih oblikujućih faktora. Porodica je najvažniji medijum preko kojeg ekonomska situacija utiče i oblikuje psi-hu pojedinca. Socijalna psihologija treba da objasni celokupno — društveno relevantno — psihičko ponašanje i ideologije — a naročito njihove nesvesne korene — na osnovu delovanja ekonomskih uslova na libidinozne težnje.* (1932a, GA I, S. 46)

From je, svojom teorijom o kombinovanju socijalne psihologije, dao centralni doprinos istorijskom materijalizmu. Marks i Engels su istina utvrdili zavisnost svih ideoloških zbivanja od ekonomske osnove, ali nisu znali ništa o načinu na koji se odvija to preobraćanje. Analiitička socijalna psihologija može da pokaže kako se na tom putu preko nagonskog života ekonomska situacija preobraća u ideologiju. (1932a, GA I, S. 51). Ali, ona isto tako postu-lira da svako društvo, u meri u kojoj ima određenu ekonomsku i društvenu, političku i duhovnu strukturu, ima isto tako specifičnu li-

*bidonoznu strukturu... Libidinozna struktura jednog društva je medijum u kome se odvija delovanje ekonomije na osobene ljudske, psihičke i duhovne fenomene. (1932a, GA I, S. 56)*

Kasnije, kada je From svoje stanovište formulisao nezavisno od metapsihološkog pojmovnog aparata teorije libida, on umesto o »libidinoznoj strukturi jednog društva« govori o »karakteru jednog društva«, odnosno, o »društvenom karakteru« (*social character*) i sledećom shemom izražava uzajamno dejstvo i posredovanje društvenog karaktera:



Oznakom »karakter« From je psihoanalizi pribavio saznanje, koje je za analitičku socijalnu psihologiju i njeno operacionalizovanje trebalo da se pokaže kao veoma plodno. Naime, ako sledimo sudbinu koju nagoni porivi i njima odgovarajući objektni odnosi doživljavaju u odnosima sa stvarnošću, tada možemo opaziti da čovek izgrađuje svoju osobenost, svoje stavove i svoje ponašanje, koji imaju postojanosti i koji jednoobrazno određuju čovekovo mišljenje, osećanje i ponašanje, ukratko, njegova životna ispoljenja i konkretne reakcije i ponašanja. Ove odlike karaktera koje određuju konkretno ponašanje ili su sublimacije ili reaktivne tvorevine nagonskih poriva i objektnih odnosa, koji se u svakom čoveku obrazuju kao neurotični ili normalni karakter — prema stepenu društvene prilagodivosti. Odlučujuće je to da obrazovanje takvih odlika karaktera čini konzistentnost ponašanja. Ali, od velikog značaja je i saznanje da psihički impulsi mogu biti rukovođeni sublimacijom i reaktivnim tvorevinama do određenog jednoobraznog ponašanja. Tako recimo agresivni impulsi protiv braće i sestara trajno mogu biti prigušivani jednom reaktivnom tvorevinom i mogu se ispoljavati samo još u nametljivoj starateljskoj crti karaktera. Isti impuls može biti sublimiran recimo u težnji za naučnom slavom.

Sigmund Frojd i Karl Abraham posmatrali su takve odlike karaktera kao usko povezane sa pregenitalnim nagonima. U svom drugom većem tekstu objavljenom u *Časopisu za socijalno istraživanje* pod naslovom *Psihoanalitička karakterologija i njen značaj za socijalnu psihologiju* (1932b) From se najpre vraća na Frojdova i Abrahamova istraživanja da bi ih potom učinio plodnim za svoje socijalno-psihološko stanovište. *Psihoanalitička karakterologija ne može da omogući razumevanje dinamičke*



*funkcije odlika karaktera kao produktivnih snaga u društvu samo dokazom o njihovim libidinoznim osnovama; ona, sa druge strane, čini polazište jedne socijalne psihologije koja pokazuje da su odlike karaktera, tipične za jedno društvo, sa svoje strane uslovljene osobnostima tog društva. Ovaj društveni uticaj na razvitak karaktera odvija se najpre i pre svega preko osnovnog medijuma — porodice, u kojoj se vrši psihičko oblikovanje pojedinca u skladu sa tim društvom. Na koji način i kojom snagom se kod deteta potiskuju ili pojačavaju određene pregenitalne težnje, na koji način ono biva podstaknuto na sublimaciju ili reaktivne tvorevine, zavisi suštinski od vaspitanja, koje je sa svoje strane izraz psihičke strukture društva. Ali društvo utiče na obrazovanje karaktera ne samo preko deteta... Karakter se razvija u smislu prilagodavanja libidinozne strukture — najpre u medijumu porodice, potom neposredno u društvenom životu. (1932b, GA I, s. 69f.)*

U tom tekstu From je načinio prvi pokušaj da građanske odlike karaktera objasni na osnovu »duha kapitalističkog društva« i kapitalističke privrede. On istovremeno pokazuje kako »karakter« jednog društva (!)... kao izraz određene »libidinozne strukture« samog društva učestvuje u njegovom razvitku kao produktivna snaga. (1932b, GA I, S. 71) Otkriće da društvo takođe ima libidinoznu strukturu, naime, one odlike karaktera svojstvene članovima jednog društva, vodilo je Froma konačno ka saznanju da je društveni karakter veoma važna produktivna snaga i da je presudna za sve vrste promena — za promene proizvodnih odnosa i društvenog poretka kao i za promene u sadržajima svesti i njihovim vrednosnim predstavama i misaonim figurama. Neuspeh pokušaja da se »novi čovek« »uspostavi« samo uz pomoć ekonomskih promena — recimo jedino promenom odnosa vlasništva nad sredstvima za proizvodnju — može se svesti na nevažavanje produktivne snage »društvenog karaktera«, na isti način kao i neuspeh pokušaja kojim se čovek principijelno želi promeniti samo uz pomoć informacija, znanja, kateheze ili tvorevina svesti.

Svesna nastojanja i diskusije o osnovnim vrednostima kao što su sloboda, saodlučivanje i solidarnost ostaju obična »borba rečima« sve dok privredni sistem i javni i privatni oblici udruživanja određuju društveni karakter, čija su najvažnija nesvesna psihička ponašanja — tj. faktički življene osnovne vrednosti — egoizam, potreba da se učini zavisnim ili da se bude zavisan, konkurencija itd. Ozbiljno tiranje društvenog karaktera omogućuje uvid

u ideološku prirodu takve diskusije o osnovnim vrednostima. Ali, daleko je značajniji uvid da su nesvesna psihička ponašanja društvenog karaktera u službi stabilnosti društvenih i ekonomskih odnosa, tako da ljudi nesvesno realizuju osnovne vrednosti i osnovne stavove sistema, dok svesno mogu biti ubeđeni da je upravo obrnuto.

Prema tome, *ideologije i kultura, najopštije uzev, imaju svoj koren u društvenom karakteru, sam društveni karakter određen je načinom života svakog društva, a dominantne odlike karaktera, sa svoje strane, postaju produktivne snage koje oblikuju društveni proces...* Subjektivna funkcija karaktera kod normalnog čoveka sastoji se u tome što ga podstiče da deluje tako kao što je to neophodno sa praktičnog stanovišta i da mu, osim toga, u njegovom delanju pruža još i psihološko zadovoljenje. (1941a, GA I, S. 390 i 382f.) Čovek, dakle, rado deluje onako kako mu nalažu ekonomski i društveni zahtevi i očekivanja. Kada, dakle, privredni sistem usmeren na uvećavanje profita i rast, za svoje sopstveno funkcionisanje mora stalno da ulaže nove investicije, kojima će biti stvoreni novi proizvodi, onda je tom sistemu potreban čovek koji rado, čak strastveno konzumira. Ono što taj čovek čini sa zadovoljstvom i ono što mu »zdrav ljudski razum« predočava kao »umno« — recimo da zapazi specijalne ponude u Super-Discountu — to on mora i stvarno činiti.

*Ako društveni karakter posmatramo s obzirom na njegovu funkciju u društvenom procesu, onda... taj društveni karakter internalizuje spoljašnje nužnosti i na taj način upreže čovekovu energiju za ostvarivanje zadataka određenog ekonomskog i društvenog sistema. (1941a, GA I, S. 383) Sve dok objektivni uslovi jednog društva i kulture ostaju stabilni, društveni karakter ima pretežno funkciju stabilizovanja. Ako se, naprotiv, uslovi menjaju na taj način da ne mogu dalje biti saglasni sa tradicijom i sa društvenim karakterom, među njima se pojavljuje nesaglasnost, koja funkciju karaktera pretvara u element dezintegracije umesto stabilizovanja, on postaje eksploziv umesto malter društvenog sklopa. (1949c, GA I, S. 211)*

(Prevod s nemačkog O. P.)

*Literatura*

1. Fromm, E. (1922), »Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Disporajudentums«. Maschinenschriftliche Dissertation, Heidelberg.
2. Fromm, E. (1929), »Psychoanalyse und Soziologie«, *E. Fromm Gesamtansgabe*, DVA, I, Stuttgart, 1980.
3. Fromm, E. (1930), *Die Entwicklung des Christusdogmas*, GA VI (u prevodu: *Dogma o Kristu*, *Djela*, sv. 5, 1984).
4. Fromm, E. (1931), »Politik und Psychoanalyse«, GA I, 1980.
5. Fromm, E. (1932), »Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie...« (naš prevod: »O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije: napomene o psihoanalizi i istorijskom materijalizmu«, u *Kriza psihoanalize*, *Djela*, sv. 8, 1984).
6. Fromm, E. (1941), *Die Furcht vor der Freiheit*, GA I, 1980, (naš prevod: *Bekstvo od slobode*, *Djela*, sv. 2, 1980).
7. Fromm, E. (1956), *Die Kunst des Liebens*, GA IX, 1980. (Naš prevod: *Umijeće ljubavi*, *Djela*, sv. 6, 1984).



---

HJU VILMOT

---

# BITI PRODUKTIVAN

---

*Fromovska produktivnost i teorija društvenog karaktera\**

Posebna relevantnost Fromovog dela počiva na njegovoj osetljivosti na potencijalno samonegirajuću prirodu Marksove ontologije. To ne znači da From odbacuje ovu ontologiju. Naprotiv, on je podržava.<sup>1</sup> Tj., sledeći Marksa, From poistovećuje generički karakter čoveka sa sposobnošću da se bavi »slobodnom svesnom aktivnošću«. Ali, umesto da direktno ispituje značaj čovekovih stvaralačkih moći u oblikovanju načina i odnosa u ekonomskoj reprodukciji, kao što je to Marks čini, From naglašava važnost vrednovanja njihove *trenutne, egzistencijalne značajnosti*. Kao što ćemo videti, ovo ne znači da on zanemaruje ulogu socio-ekonomskih struktura u oblikovanju životnog iskustva konkretnih pojedinaca, mada je to možda aspekt Fromovog dela koji u najmanjoj meri zadovoljava.<sup>2</sup> Njegov najvaž-

\* Tekst je pisan specijalno za ovaj broj časopisa.

<sup>1</sup> Kao što je jasno iz Fromovog predgovora *Marksovom shvatanju čoveka* (1961).

<sup>2</sup> Ograničenje Fromove sociologije je što on objašnjava istorijski razvoj kao »potrebu društva da preživi u specijalnom obliku, u kojem se razvilo« (Fromm, 1960: 96). Plasirajući ovu funkcionalističku teoriju, From pogrešno navodi na ideju da društvo — kao apstraktan i jedinstven entitet — određuje koje se promene dešavaju. U ovoj teoriji, društvo — a ne dominantne grupe aktera, koje, unatoč otporu, streme ka svojim društveno-posredovanim interesima — preživljava tako što obezbeđuje oblikovanje društvenog karaktera (o kom ćemo raspravljati u daljem izlaganju), tako da članovi društva »hoće da rade ono što moraju da rade« (ibid: 103). Fromova tvrdnja jeste da »Društvo ne može dopustiti odstupanje od ove šeme, jer ako bi »društveni karakter« izgubio koherentnost i čvrstinu, mnogi bi pojedinci prestali da se ponašaju onako kako se od njih očekuje, i održavanje društva u datom obliku bilo bi ugroženo« (ibid: 103). U alternativnom shvatanju, koje bi bilo bolje od ove teorije, potrebno je priznati da je »društvo« fikcija, koja skriva prisustvo strukturalnih suprotnosti i sukoba interesa, koji se izražavaju kroz reprodukciju šeme društvenih odnosa (v. Giddens, 1979). Nije »društvo« to koje »ne može dopustiti odstupanja«. Radije, odstupanja kontrolišu agenti pojedinih društvenih grupa, koji imaju moć da negiraju legi-

niji doprinos, ipak, jeste u otkrivanju čovekovog kontradiktornog odnosa sa prirodom, pri čem je on(a) istodobno deo Prirode, i odvojen (a) od nje. Ovakvo stanje, ukazuje From (1941; 1942), ima nejasne i potencijalno samonegirajuće posledice po čovečanstvo. Jer, »suprotno životinji, koja u instinktima ima »ugrađen« mehanizam adaptacije na okolinu, čoveku nedostaje ovaj instinktivni mehanizam, mada živi potpuno okružen Prirodom. *On mora da živi svojim životom, njega ne živi život.* On je u Prirodi, a ipak prevazilazi Prirodu; ima svest o sebi, i ta svest o sebi kao o posebnom entitetu čini da se on oseća nepodnošljivo samim, izgubljenim, bespomoćnim.« (Fromm, 1960 : 87)

From (ibid) nastavlja: »Sama činjenica da smo rođeni postavlja problem... Pitanje je: Kako možemo prevazići patnju, zatočeništvo, sramotu, koje su proizvodi doživljaja odvojenosti; kako možemo da pronađemo jedinstvo u sebi samima, sa drugim ljudima, sa Prirodom?«

Najzad, From (ibid) zaključuje: »Pitanje je uvek isto. Međutim, postoji *nekoliko odgovora*, tj., u osnovi, postoje samo dva odgovora. Jedno je: prevazići odvojenost i pronaći jedinstvo kroz *regresiju*... Drugi je odgovor: biti potpuno rođen, razvijati svoju svest, razum, sposobnost da se voli, do tačke u kojoj se prevazilazi sopstvena egocentrična zaokupljenost, i dolazi se do nove harmonije, novog jedinstva sa svetom.«

Kao što je ranije primećeno, u svojoj teoriji ljudskog delovanja, From sledi Marksa u naglašavanju uloge socio-ekonomskih struktura u formiranju i artikulisanju individualnih razlika. Učinivši tako, on odbacuje Frojdovu teoriju libida, jer je u njoj kompleksnost ljudskog ponašanja svedena na mehanički, instinktivistički i egoističan izraz zadovoljavanja ili frustracije fiziološki uslovljenih nagona (Fromm, 1972; 1982). Umesto toga, From predlaže socijalnu psihologiju, u kojoj su individualni potencijali posredovani socio-ekonomskim strukturama. Jezgro ovog stanovišta jeste teorija o društvenom karakteru (Fromm, 1947; Willmott i Knights, 1982).

Na najapstraktnijem nivou, društveni karakter je, u teoriji, društveno organizovano sredstvo, i ishod čovekovih napora da se saživi ili pomiri sa doživljajem odvojenosti od Prirode. Ima funkciju koja se može porediti sa funkcijom instinkta, utoliko što služi uslovljavanju i rutiniziranju ljudskih činova, misli i osećatimnost, ili da potisnu ili marginalizuju one, koji predstavljaju pretnju institucionalnoj osnovi njihovog povlašćenog položaja.

nja. Međutim, i razlikuje se od instinkata, jer se njegov sadržaj menja i pomera sa promenama u ekonomskoj bazi i/ili u dominantnim idejama i idealima društva. Ukoliko From smatra da čovek ima »suštinu«, utoliko podrazumeva da ta suština počiva samo u sposobnosti da se doživi stanje bića u kontradiktornom odnosu sa prirodom. Društveni karakter je shvaćen kao istorijski uslovljeno sredstvo i ishod ljudskih kolektivnih napora da se ovaj odnos savlada.

U teoriji društvenog karaktera From razlikuje produktivnu od neproduktivne orijentacije u odnosu na čovekovo egzistencijalno stanje. Neproduktivni tipovi društvenog karaktera dele orijentaciju, koja izražava želju da se pobjegne od, ili negira čovekov kontradiktoran odnos sa Prirodom.<sup>3</sup> Nasuprot tome, produktivna orijentacija se zasniva na prepoznavanju i realizaciji sposobnosti i mogućnosti, koje proizlaze iz ovog stanja. Takva orijentacija, i njen izraz, omogućavaju pojedincu da bivstvuje, tj., da se aktivno i neposredno odnosi prema svetu. Opisujući produktivnu orijentaciju kao »potpuno buđenje u stvarnost«, From (1960 : 116) tvrdi: »U stanju potpune produktivnosti, nema velova koji odvajaju mene od »ne ja«... Stanje produktivnosti istovremeno liči na stanje najveće objektivnosti; vidim objekt, koji nije iskrivljen pohlepom i strahom. Vidim ga kakav jeste (ono ili on), a ne kakav bih želeo da bude ili ne bude. U tom načinu percepcije nema parataksičkih distorzija. Postoji potpuna oživljenost, i sinteza subjektivnosti-objektivnosti. Intenzivno doživljavam a ipak se objektu dopušta da bude to što jeste. Ja ga oživljavam, i on oživljava mene.«

Šta From podrazumeva pod »aktivnim« i »direktnim« odnošenjem prema svetu, može se dalje rasvetliti ekspliciranjem onoga što time ne podrazumeva. Pod »produktivnim«, on ne podrazumeva stvaranje objekata, bez obzira na njihovu korisnost ili estetsku privlačnost. Niti pod aktivnošću podrazumeva zaposlenost. Radije, From je imao na umu delovanje ka jednoj tački — uključujući usredsređenu kontemplaciju (npr., meditaciju) — koje nije poremećeno ili podeljeno elementima neproduktivnih orijentacija. Tako, npr. delovanje u svetu nije potpuno produktivno ukoliko je iole

<sup>3</sup> U odnosu na materijalni svet, podrazumeva se da neproduktivne orijentacije poprimaju oblike: srdačne zavisnosti, pohlepe / eksploatacije, kompulzivnog gomičanja, nediskriminativnog iznošenja na tržište, i, uopštenije, nekrofilne negativnosti. U pogledu društvenih odnosa, neproduktivnost se izražava kroz sadizam / autoritarnost, mazohizam / komformizam, submisivnu ravnodušnost, defanzivno povlačenje, i šamopčinjeni narcizam.

kompromitovano željom da se drugi svede na stvar, koja se može kontrolisati radi vlastite sigurnosti.<sup>4</sup>

U oblasti mišljenja, produktivnost se pokazuje i kroz upraznjavanje razuma. Razum, koji se po Fromu razlikuje od inteligencije, koja obnavlja samo privide, sposoban je da prođe kroz površne karakteristike i odnose, da bi vrednovao srž objekta. Kao i delovanje, razum je izraz aktivnog, dijalektičkog odnosa sa svetom. Kao što to Funk (1962:46) formuliše: »Sa tačke gledišta subjekta koji se bavi kognitivnom aktivnošću, [razum] podrazumeva interesovanje, egzistencijalno angazovanje, i postavljanje sebe u odnos. Međutim, podrazumeva takođe i da osoba dopusta da bude determinisana objektom i njegovom prirodom, kako bi razumela njegovu sustinu, skrivenu razudenost, i njegova dublja značenja. Tako se objekt ne »oživljava kao nešto mrtvo i odvojeno od osobe i njenog života...« Naprotiv, subjekt je intenzivno zainteresovan za svoj objekt, i što je intimniji ovaj odnos, utoliko je plodnije njegovo mišljenje« (citira Fromma, 1947:103).

Najzad, u pogledu osećanja, produktivnost se izražava u ljubavi. To ne podrazumeva sentimentalnost, zaljubljenost, posesivnost ili zavisnost. Produktivno osećanje se pre karakteriše odgovornošću, brigom, i poštovanjem prema autonomiji drugog. Ukratko, produktivnost je za Froma kvantitet bića; ne poistovećuje se direktno ni sa količinom ni sa kvalitetom proizvedenih stvari. Tako, produktivnost je izraz potencijala koji definiše šta to znači biti ljudsko biće. U ovom pogledu, From ponavlja Marksa, kada piše da »Produktivna aktivnost označava stanje unutrašnje aktivnosti... Produktivne osobe animiraju sve što dotaknu. One radaju sopstvene sposobnosti, i oživljavaju druge osobe i stvari« (From, 1979:95; up. Marx, 1975:350—353).

Međutim, kao što je ranije primećeno, From takođe prevazilazi Marksa, pokazujući kako sâm doživljava odvojenosti od prirode pospešuje zbunjenost i regresivne, neproduktivne, samoporazne pokušaje da se pobegne od ljudske egzistencijalne slobode. From priznaje ulogu privatne svojine i opsesije imanjem, umesto

<sup>4</sup> Komentarišući ovo, Funk (1982:300, beleška 57) korisno ističe vezu između Marksove filozofske antropologije i Zen budizma. Kao što to Marks (1965:352, cit. kod Funk, ibid) formuliše, prevazilaženjem razdora između subjekta i objekta, »Okolo postaje ljudsko oko, upravo kao što predmet postaje društveni, ljudski predmet, načinjen od strane čoveka za čoveka. Čula... se odnose prema stvari radi nje same, ali sama stvar jeste objektivna ljudski odnos prema sebi samoj, i prema čoveku, i obrnuto« (podvukao autor).

bićem, u negaciji ljudske životne aktivnosti. Ali, on to posmatra, takođe, kao istorijski specifičan izraz *većitog* problema. Prema tome, radije nego da istražuje političku ekonomiju kapitalističkog sindroma, on pokušava da osvetli alternativne reakcije na osnovni problem ljudske egzistencije: a ovaj se sastoji u patnji ili disharmoniji koje su posledica doživljaja odvojenosti od prirode.

*Suprotne reakcije na odvojenost subjekta od objekta*

Kao što je već rečeno, From definiše produktivnost kao prevazilaženje regresivnih ili *ego-centričnih* odnosa sa svetom. On tvrdi da je jedini način, da se svedu na minimum patnja i disharmonija, »potpuno rođenje«, pri kojem pojedinac odbacuje psihološke lance, koji su obezbeđivali regresivan oblik jedinstva. U takve lance se ubraća zavisnost od ljudi (npr., roditelja), ili od vlasništva (npr., poseda, zaposlenja), da bi se stekla emocionalna stabilnost i samopouzdanje. Lanci iluzije takođe obuhvataju i impuls da se ovakvi objekti zavisnosti unište, ili da se prema njima postane ravnodušnim. Najčešće, ti lanci primaju oblik akumulacije materijalnih ili simboličkih dobara (npr., novac, ideologija), ili uključivanja u interakciju ili aktivnosti, koje »izgrađuju ego, u vidu odvojene, ojačane, neuništive ‚stvari‘« (Fromm, 1960 : 89).

Trebalo bi da je jasno da ovo ne znači, na primer, da je postojanje poseda ili ideja *per se* indikacija, ili uzrok, regresivnih, neproductivnih orijentacija. Naravno, ideje mogu poslužiti kao racionalizacija i opravdanje prirodnosti i neizbežnosti neproductivnog bića. Međutim, izvor problema otuđenja se ne može isključivo nalaziti u dominantnim idejama; niti se, isto tako, može nalaziti samo u socio-ekonomskim strukturama, koje služe kao potpora verovatnoći tih ideja. Taj izvor se pre mora potražiti u doživljaju odvojenosti od prirode, koji pogoduje razvoju narcisoidne vezanosti za materijalne i simboličke objekte, jer ta vezanost predstavlja način (samoporazan i, na kraju krajeva, iluzoran) izlaženja na kraj, ili ublažavanja osećanja usamljenosti i nemoći.

Ispravno je nazivati narcisoidnu reakciju na odvojenost subjekta i objekta regresivnom i neproductivnom, jer ona podrazumeva odnos pojedinca sa svetom, koji je nepotrebno ograničen brigom za održanjem onih vezanosti, koje *na izgled* pružaju sigurnost i utehu. Umesto otvorenog i direktnog opažanja i odnosa sa svetom, doživljaji se filtriraju i racionalizuju,

---



kako bi se održala subjektivna vrednost i opravdanost tih vezanosti. »...prosečna osoba, misleći da je budna, u stvari je poluuspavana. Pod »poluuspavanim« podrazumevam da je njen kontakt sa realnošću veoma polovičan; većina onoga, što ona veruje da jeste stvarnost (izvan ili u njoj samoj), u stvari je sklop fikcija, koje njen um konstituiše. Svesna je realnosti samo u onoj meri u kojoj je nužno, da bi društveno funkcionisala. Svesna je drugih ljudi utoliko, ukoliko je potrebno da sarađuje sa njima; svesna je društvene i materijalne stvarnosti utoliko, ukoliko je potrebno da je bude svesna, da bi njome manipulisala« (Fromm, 1960 :108).

»...znači imati pun kapacitet za radovanje i za tugovanje, ili, drugačije rečeno, znači probuditi se iz poludremeža u kojem prosečan čovek živi, i biti potpuno budan... Blagostanje, konačno, znači odbaciti Ego, odustati od pohlepe, prestati sa 'urnjavom za održanjem i veličanjem Ega, biti, i doživljavati sebe u činu bića, a ne u imanju, održavanju, žudnji, upotrebi« (ibid: 91—92).

Jasno je da se Frommova analiza, u širem smislu slaže sa Marksovom. I jedna i druga naglašavaju da je izražavanje ljudske svesti određeno i ograničeno društvenom egzistencijom. Tako, From sa odobravanjem citira Marksa, koji kaže: »Nije svest ljudi ta, koja određuje njihovu egzistenciju, već je, obrnuto, njihova društvena egzistencija ta koja determiniše njihovu svest« (ibid: 104, beleška 19). On primećuje da jezik i logika senzitiviraju ili otvaraju svest pojedinca za neke doživljaje i shvatanja, dok mu neke druge uskraćuju. Svako društvo, prema Frommovom shvatanju, podržava izražavanje nekih misli i osećanja, dok stavlja tabu na ona, koja predstavljaju ma kakvu pretnju »normalnosti«. Prema tome, ako pojedinac nije sposoban da otvori svoju svest mislima i osećanjima, koja su trenutno društveno potisnuta i nesvesna, njegovo doživljavanje u životu je *nesvesno* ograničeno i determinisano onim, što je po društvenoj definiciji prihvatljivo. To je tako, zato što je »prosečna osoba« uslovljena da bude *svesna* samo onih misli i osećanja, koja odražavaju i potvrđuju zdravo-razumsku realnost društva.

Međutim, dok se Marks usredsređuje, naročito u poznijim rukopisima, na političko-ekonomske strukture, koje uslovljavaju »normalnost« buržoaske svesti, From (1941; 1942; 1973) otkriva kako je reprodukcija lažne ili represivne svesti takođe pospešena ljudskim egzistencijalnim odnosom sa svetom. Jednostavno rečeno, on pokazuje kako otuđenje i dehumanizacija mogu biti subjektivno atraktivni, utoliko što

sprečavaju da pojedinac bude odbačen iz društva. Kako to From (1960 :105) formuliše: »Kad čovek izgubi kontakt sa socijalnom grupom u kojoj živi, on se uplaši potpune izolacije, i zbog ovog straha, on se ne usuđuje da misli ono što »se ne misli«... Zastrašujuće je i biti potpuno nehuman, mada, kako izgleda da pokazuju istorijski izvori, to je manje zastrašujuće, u slučaju da je celo društvo prihvatilo ne-ljudske norme ponašanja, nego biti odbačen iz društva.«

I obrnuto, From primećuje da derepresija i humanizacija podrazumevaju više od promena političko-ekonomskih struktura. Pored toga, odnosno istodobno sa tim, emancipacija zahteva neprestan i *egzistencijalno bolan* proces odvezivanja od svih represivnih socijalnih filtera, koji su ograničavali svesnost.<sup>5</sup> Jer, mada je i otuđenost neproductivnog bića takođe implicitno bolna i frustrirajuća, taj bol se rutinski normalizuje i/ili skriva od svesti, posredstvom distrakcija i vezanosti svakodnevnog života. Bol oslobođenja je, dakle, bol, koji prati gubitak »narkotičnih« i »neurotičnih« oblika sigurnosti, poniklih iz ovih vezanosti. Kao i Marks i Frojd, From se bavi oslobađanjem čovečanstva od iracionalnih odnosa i sila. Ali, takođe, njegovo delo pokazuje i ograničenja njihovih, pojedinačnih, dijagnoza i propisanih lekova. U odnosu na Frojda, From tvrdi da se zrelost produktivnog bića može postići samo kada potpuno osveščivanje nesvesnog »nije ograničeno na instinkte, niti na druge sektore doživljavanja, nego na sveukupno doživljavanje totalnog čoveka« (ibid: 135). A što se tiče Marksovog dela, Fromov komentar psiholoških okova, koji ograničavaju produktivno biće, pruža važnu ispravku Marksovoj jednostranoj političko-ekonomskoj pripovesti o ograničenjima nametnutim produktivnosti svesne životne aktivnosti. Jer, From pokazuje da emancipujuća praksa mora uključivati bolan proces samooslobađanja od ustaljenih načina osećanja, kao i delovanja i mišljenja, u kombinaciji sa preobražajem sila i odnosa u proizvodnji.

#### Zaključak

Fromov prilog našem razumevanju značenja produktivnosti nalazimo u njegovom osvetlja-

<sup>5</sup> Samo intelektualno znanje nije dovoljno. Kao što From (1960: 110) objašnjava, dokle god pojedinac poprma stav nepristrasnog posmatrača, »on nije u kontaktu sa svojim nesvesnim, osim kada *misli* o njemu... To ne znači da mišljenje i spekulacija ne mogu prethoditi činu otkrića, ali sâm čin otkrivanja je uvek totalni doživljaj, u tom smislu da ga cela osoba doživljava... Obično se pre ovog doživljaja budi prilično mnogo anksioznosti, dok je posle njega prisutno novo osećanje snage i uverenja«.

vanju socijalne psihologije prakse. Sledeći Marksa, on odlučno odbija da izjednači produktivnost sa stvaranjem proizvoda, koji se razmeњуje i/ili ostvaruje profit. Ali, on prevazilazi Marksa, time što otkriva *društveno-psihološke uslove* za produktivno biće — u smislu ostvarivanja ili upražnjavanja ljudske »slobodne svesne aktivnosti«. Prema Marksovoj materijalističkoj koncepciji istorije, revolucionarna transformacija političko-ekonomskih struktura, čiji je rezultat prevazilaženje suprotnosti između proizvodnih snaga i odnosa, nužno bi proizvela i paralelnu transformaciju načina postojanja pojedinaca. Jer, parafrazirajući Marksa, ono što pojedinci jesu, poklapa se sa onim što proizvode, i sa tim kako to proizvode; ti materijalni uslovi određuju njihovu samoprodukciju. Ne negirajući kritičnu važnost transformisanja ovih uslova, From tvrdi da doživljaj odvojenosti subjekta od objekta pospešuje vezivanje za iluzorne izvore sigurnosti, što može lako da podriva i ometa klasna nastojanja i potencijalne dobiti od strukturalne transformacije. Jer, iako From primećuje da čovekov kontradiktoran odnos sa Prirodom nudi produktivne mogućnosti slobode i autonomije, ovaj takođe pospešuje neproduktivno i samoporažno nastojanje da se izbegnu mogućnosti i odgovornosti njime pružene.

From priznaje da određene socio-ekonomske strukture unapređuju i čine prirodnim impuls čoveka da se prema svetu odnosi kao prema objektu, ili prema odrazu narcističke želje. Ali, on dokazuje da se produktivno biće može potpuno ostvariti samo bolnim samooslobađanjem psiholoških stega vezanosti, koje ne pružaju ništa osim iluzornog i regresivnog oblika sigurnosti. Dakle, za Froma, biti produktivan znači više nego kolektivno promeniti materijalne uslove društvenog života. To znači, takođe, odstraniti represivne narcističke filtere, koji otupljuju čovekovu svest o svetu. Oslobađanje čoveka ne zahteva samo razvoj materijalnih proizvodnih snaga i odnosa, koji bi smanjio nužno vreme rada, i tako proširio oblast slobode. Jer, sloboda nije puka sloboda od proizvodnje koja je potrebna da bi se zadovoljile fizičke potrebe. Sloboda je, takođe, sloboda za proizvodnju, bilo iz potrebe ili ne, ali bez psihološkog ropstva narcističkoj želji. Sumirajući, produktivnost nije proizvod, niti čak sredstvo smanjivanja domena nužde. To je, naprotiv, »orijentacija karaktera, koju mogu da imaju sva ljudska bića, ukoliko nisu emocionalni invalidi« (Fromm 1979; 95).

(Prevela sa engleskog  
GORJANA LITVINVIĆ)

*Literatura*

- FROMM, E. (1941) *Escape from Freedom*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- FROMM, E. (1942) *The Fear of Freedom*, London: Routledge and Kegan Paul.
- FROMM, E. (1947) *Man For Himself: An Enquiry into the Psychology of Ethics*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- FROMM, E. (1960) 'Psychoanalysis and Zen Buddhism' in D. T. Suzuki, E. Fromm and R. de Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, London: George Allen and Unwin.
- FROMM, E. (1970) *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*: New York: Holt, Rinehart and Winston.
- FROMM, E. (1973) *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- FROMM, E. (1979) *To Have or To Be?*, London: Abacus.
- FROMM, E. (1982) *Greatness and Limitations of Freud's Thought*, London: Abacus.
- FUNK, R. (1982) *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, trans. M. Shaw, New York: Continuum.
- GIDDENS, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan.
- MARX, K. (1965) *Capital*, vol. 1, London: Lawrence and Wishart.
- MARX, K. *Early Writings*, trans. R. Livingstone and G. Benton, Harmondsworth: Penguin.
- WILLMOTT, H. C. and KNIGHTS, D. (1982) 'The Problem of Freedom: Fromm's Contribution to a Critical Theory of Work Organization', *Praxis International*, 2, 2: 204-225.



---

LJILJANA BUZADŽIĆ

---

# FROMV DOPRINOS ANALIZI NESVESNOG

---

Neosporno je da je najznačajnije Frojdovo otkriće, otkriće nesvesnog i uloga tog potisnutog psihičkog sadržaja na ljudsko mišljenje i ponašanje u čijoj osnovi leže karakterne osobine koje »sačinjavaju sile kojih čovjek, premda su moćne, može biti potpuno nesvjestan« (Fromm, 1966, 63). Dok se Frojd bavio proučavanjem individualnog nesvesnog, Jung uvodi pojam kolektivnog nesvesnog, a Fromm raspravlja i o društveno nesvesnom. U ovom radu je razmatranje ovog veoma kompleksnog fenomena suženo u tom smislu što je u centru naše pažnje Frommova interpretacija Frojdovog shvatanja nesvesnog, Frommov doprinos analizi ove pojave uvođenjem pojma društveno nesvesnog i ukazivanje na neke sličnosti i razlike između psihoanalitičkog shvatanja iskrivljene svesti i Marksovog shvatanja ideologije kao lažne svesti.

From nije posvetio jedno celovito delo analizi ovog središnjeg problema psihoanalize u kome bi ga sistematski proučavao. Njegova interpretacija Frojdovog shvatanja nesvesnog, njegova sopstvena otkrića i originalni doprinos proučavanju ovog fenomena, kao i uočavanje sličnosti i razlika između Frojdovog i Marksovog shvatanja lažne svesti, provlače se kroz većinu njegovih dela i to tako što on ovu složenu pojavu uvek osvetljava iz određenog aspekta u zavisnosti od problema kojim je u tom momentu okupiran. Zato smo uložili napor da povežemo te različite aspekte proučavanja i da otkrijemo i pratimo nit koja se provlači od određenja ove pojave, do njene suštinske veze sa Frommovim shvatanjem otuđenja i men-

---

talnog zdravlja, humanosti, društvenog karaktera i samosvesnog pojedinca.

Ipak, čini nam se da je najznačajniji problem uloge osvešćenja nesvesnog, tj. povratka potisnutih, nesvesnih sadržaja u svest, kao mogućnosti oslobođenja čoveka od iluzija, postizanja samosvesti i razvitka zrele ličnosti.

Frojd je bio prvi koji je temeljno proučavao nesvesno i to ne samo teorijski već i empirijski. Njegovo shvatanje nesvesnog je u skladu sa njegovim shvatanjem ljudske prirode. Ljudi većinu značajnih iskustava potiskuju, te ih tako nisu svesni, mada je tako samo potisnuta svest o impulsima koji su i dalje delotvorni ali na način u koji pojedinci nemaju uvid i stoga je to dejstvo van njihove kontrole. Potisnuti sadržaj je seksualnog karaktera, tj. potisnuta je svest o infantilnim seksualnim željama pojedinca, pri čemu sadržaj potisnutog zavisi od specifičnih pojedinačnih životnih okolnosti. Tako Frojd nesvesno sužava na individualno nesvesno, a to individualno nesvesno se odnosi na seksualnost.

From ukazuje na tu vrstu Frojdove ograničenosti imajući u vidu mnogo širi pojam kolektivnog nesvesnog, a sam ukazuje na društveno nesvesno. From će pokazati kako Frojdova usredsređenost na individualno nesvesno ima implikacije na sužavanje oblika oslobođenja pojedinca putem delimičnog osvešćivanja nesvesnog u terapeutske svrhe.

Značajnost nesvesnog je u tome što ono, iako potisnuto, određuje našu svest, naše mišljenje i ponašanje. Svest prosečnog pojedinca je iskrivljena, lažna svest. »Frojd je lišio čovjeka ponosa u vlastitu racionalnost. On je otkrio da velik dio našeg svjesnog mišljenja samo prekriva prave misli i osjećaje, sakriva istinu: veći dio svjesnog mišljenja je varka, puka racionalizacija misli i želja kojih ne želimo biti svjesni« (Fromm, 1980 b, 133).

From uočava srodnost između Frojda i Marksa u otkrivanju svesti kao lažne svesti. Naime, »Frojd je spoznao da većina onog što je stvarno u nama nije svesno, a da većina onog što je svesno nije stvarno« (Fromm, 1980 a, 82).

Kada se svesna misao shvati kao racionalizacija nagona, jasna je funkcija ovog iskrivljanja u civilizovanom društvu u kome postoji rascep između mišljenja i bivstvovanja. Uočavanje tog rascepa je fundamentalno Frojdovo otkriće koje je psihoanalitički metod odredilo kao »umetnost sumnje«, i ukazalo na funkciju razuma u dolaženju do istine, do svesnosti o

stvarnosti iza iluzija i fikcija, jer istina nije samo ono čega smo svesni, već i ono što potiskujemo, jer ga ne želimo biti svesni.

I Marks otkriva postojanje lažne svesti u vidu ideologije. Ljudska svest nije nezavisna već je određena nagonskim i nesvesnim po Frojdu, a društvenim bićem čoveka po Marksu. U osnovi ove suprotnosti između Frojdovog i Marksovog shvatanja determinisanosti svesti nalazi se suprotnost u njihovom shvatanju čoveka, ljudske prirode, kao i odnosa između čoveka i društva. I jedan i drugi tragaju za istinom, Marks za istinom o društvu, Frojd za istinom o pojedincu, i u tom traganju pokušavaju da ustanove poreklo, koren lažne svesti.

From pokušava da paralelno prati Frojdova i Marksova razmatranja o lažnoj svesti i dovede ih u vezu sa brojnim međusobno isprepletanima analizama otuđenja, nehumanosti, mogućnosti oslobođenja čoveka, kako u razmatranjima Frojda i Marksa, tako i u svojim sopstvenim. Pokazaćemo koliko su ove interpretacije uspešne i kakav je Fromov doprinos rasvetljavanju ovih problema.

Izvor iskrivljene, iluzorne svesti, po Frojdu, je nesvesno. U skladu sa tom polaznom tezom kretaće se i Frojdova nastojanja u pravcu otklanjanja iluzorne, fiktivne svesti putem osvešćenja nesvesnog i oslobođenja pojedinca. From ističe da, po Marksu, društveno biće određuje svest ljudi i da je Marks objašnjavajući na taj način društvenu svest i baveći se pojavom izokrenutosti mišljenja u vidu ideologije, učinio za društvo ono što je Frojd učinio za pojedinca.

Međutim, iako i Frojd i Marks govore o lažnoj svesti, pažljivim poređenjem njihovih razmatranja uočavamo da je jedna od temeljnih razlika između njih u tome što Frojd govori o individualnoj lažnoj svesti, o iluzijama i fikcijama pojedinca i videći njihov koren u nesvesnom bavi se pretežno istraživanjem individualnog nesvesnog, dok Marks proučava upravo svest kao lažnu, izopačenu svest i to društvenu, klasnu lažnu svest u vidu klasnih ideologija.

Marksa interesuje u čemu se to izopačenje sastoji, usled čega se pojavljuje, zašto se produbljuje i koji su sve oblici ispoljavanja iskrivljene svesti. U svom traženju istine o društvu, Marks kritikuje ideologiju, otkriva uzroke lažne svesti i ističe nužnost uklanjanja njenog porekla kao presudan faktor u njenom savladavanju.

From u svojoj interpretaciji Marksovog shvatanja ideologije ne ukazuje na Marksov prodor do uzroka iskrivljavanja društvene svesti, niti potencira Marksovo shvatanje lažne svesti kao klasne ideologije koja izražava klasne interese. Značajna je njegova selekcija Marksovih tekstova o ideologiji. Zanemaren je momenat klasnog, ne pominje se revolucionarna klasna svest, niti se Marksova teza o »oružju istine« dopunjava njegovom tezom o »istini oružja«. From navodi i interpretira upravo one Marksove tekstove koji su u skladu sa njegovim vlastitim razmatranjem ovog fenomena. To ne znači da potpuno previđa neke od ovih značajnih Marksovih teza koje su u suprotnosti sa njegovim shvatanjem. On ukazuje na njih i kritikuje ih naročito u delovima koji su posvećeni njegovoj zamisli čovečnog društva i mogućnostima njegovog ostvarenja, ali u ovom kontekstu ih ostavlja po strani. Pokušaćemo da pokažemo da je Fromovo parcijalno tretiranje nekog problema u određenom kontekstu, tj. izdvojeno razmatranje nekog fenomena s različitih aspekata u njegovom delu, možda posledica naizmenične prevage psihologa i sociologa u Fromu. From kao psiholog, naročito kada je pod znatnim uticajem psihoanalize, svoja saznanja o odnosu iskrivljene svesti i nesvesnog, o derepresiji i njenoj ulozi u individualnom životu pojedinca kao ličnosti ne povezuje sa svojim sociološkim saznanjem o društvu i mogućnostima njihove primene u preobražaju društva u pravcu humanizovanja društvenih odnosa.

From ističe Marksovu tezu o primatu ekonomske strukture, o delovanju objektivnih društvenih i ekonomskih snaga koje, delujući čoveku iza leđa, određuju njegovu svest, o Marksovom zahtevu da se otkloni uzrok iluzorne svesti da bi zahtev za odricanjem od iluzija imao realnu osnovu. Ali, From se u interpretaciji Marksa zaustavlja na nivou ovih opštih formulacija. Marksov put u objašnjenju iskrivljene svesti od njenog neposrednog uzroka skrivenog u podeli rada, izvedenog iz njegovog shvatanja društva i diferenciranja društvenih struktura, preko otuđenja čoveka u njegovoj samoproizvodnoj praksi, kao glavnog uzroka otuđene, iskrivljene, lažne svesti, ostaje van Fromovog razmatranja.

From navodi da Marks u ideologiji prepoznaje zamaskirane ekonomske interese, ali svoju interpretaciju ovakvog Marksovog shvatanja ne izvodi do kraja, u smislu Marksovog uvida u zakonitost procesa iskrivljavanja društvene svesti kao uobličavanja polarizovanih parcijalnih svesti koje izrastaju na temelju realnih klasnih suprotnosti. Tako From nigde ne po-



minje suprotstavljenosti između misli vladajuće klase, koje se nameću »kao vladajuće misli epohe« i misli potčinjenih klasa, kao ni mogućnost razvoja kritičke svesti o postojećem u vidu revolucionarne ideologije kao izraza revolucionarne prakse.

Po Marksu, raslojavanje društva i formiranje različitih društvenih struktura dovodi do parcijalizacije svesti, pri čemu »klasne ideologije nisu izopačene samo zbog toga što prerastaju u iluziju da su svest celine, iako su uvek parcijalne i ograničene, već i zbog toga što opšte otuđenje koje se javlja u društvu tumače i opravdavaju kao, »prirodni' zakon« (Korać, 1971, 93).

Frojd, koji takođe razotkriva iluzornu, izopačenu svest i sâm pokazuje jedan oblik ispoljavanja iskrivljene svesti apsolutizujući postojeće društvo kao stvarno. »Frojd je kao većina pripadnika njegove klase smatrao tadašnje kapitalističko društvo najvišim, najrazvijenijim oblikom društvene strukture. To je bila »stvarnost«, sve ostale društvene strukture bile su ili primitivne ili utopijske« (Fromm, 1980 b, 137).

Frojdovo shvatanje uticaja društva na ljudsku svest svodi se na potiskivanje koje znači iskrivljavanje u čovekovoju svesti i koje je utoliko veće ukoliko je civilizacija razvijenija. »No Freud nije nikada prevladao kvantitativni i mehanicistički pojam društva i nije ispitivao *specifičnu strukturu društva i njezin* utjecaj na potiskivanje« (Fromm, 1980 a, 85). From upravo to pokušava utvrđivanjem i analizom društveno nesvesnog i tako potencira represivni karakter konkretne društvene strukture a ne civilizacije kao takve. Slažući se sa Jungom o postojanju »psihičke supstance univerzalnog karaktera, prisutne u svakome od nas«, From naglašava razliku između kolektivno nesvesnog i društveno nesvesnog: »Kolektivno nesvesno direktno označuje univerzalnu psihi, veći dio koje niti ne može postati svjesnim. Pojam društveno nesvesnog proizlazi iz ideje represivnog karaktera društva i odnosi se na onaj specifični dio ljudskog iskustva kojemu dano društvo ne dopušta da stigne do svijesti; to je onaj dio ljudskosti u čovjeku koji je društvo od njega otuđilo; društveno nesvesno je društveno potisnut dio univerzalne psihe« (Fromm, 1980 a, 119).

Dok Marks proučava *društvenu svest* iskrivljenu u vidu raznih ideologija, From se usredsređuje na *društveno nesvesno* pod kojim podrazumeva »ona područja potisnutosti koja su zajednička većini članova društva; ti opće potisnuti elementi su oni sadržaji kojima dano društvo ne može dopustiti da budu svjesni za njegove članove ako se želi da društvo sa svojim speci-

fičnim proturječnostima uspješno funkcionira«  
(From, 1980 a, 81).

Međutim, ako svest u društvu koje je podeljeno na klase nije svest celine, već niz parcijalnih svesti, onda se čini da se ni o društveno nesvesnom ne može govoriti kao o nesvesnom celine, što From čini. Ako se deli svest ne deli li se i društveno nesvesno? Društvo je podeljeno na suprotstavljene klase. To je činjenica koju From ne prenebregava kada govori o strukturi društva, ali u istraživanju društveno nesvesnog, on je zanemaruje. Ako je tačno Frojdovo otkriće da je individualno nesvesno determinisano specifičnim životnim okolnostima svakog pojedinca, ne znači li to da u izdiferenciranom društvu ni društveno nesvesno ne može biti jedinstveno? From eksplicitno kaže »...ono što je svesno i ono što je nesvesno zavisi od strukture društva i obrazaca misli koje ono proizvodi« (From, 1980 a, 112), a zatim tretira društveno nesvesno kao jedinstveno, kao da se radi o uticaju homogenog, neizdiferenciranog društva na ljudsku svest. Po njemu, ljudska svest je puna fiktivnih predstava koje u nju uliva društvo, i ne samo to, već je i proces sticanja svesti o stvarnosti osujećen od strane društva, radi uspešnog funkcionisanja postojeće društvene strukture i ostvarenja društvenih ciljeva koji su u manjem ili većem rasporaku sa čovečnim (ljudskim) ciljevima. Međutim, From sve vreme govori o lažnoj svesti *prosečnog* čoveka, o iluzijama u kojima živi *većina* ljudi, ne povezujući svoju tezu o zavisnosti svesnog i nesvesnog od strukture društva sa izdiferenciranošću društvene svesti i društveno nesvesnog u *klasno* podeljenom društvu.

Po Fromu, društveno uslovljeni filter određuje oblike svesti. A njegovi aspekti su jezik, logika i društveni tabui određenog društva. »Nesvesno je čitav čovjek«, kaže From, »minus onaj njegov dio koji odgovara njegovom društvu. Svijest predstavlja društvenog čovjeka« (Fromm, 1980 a, 113). Međutim, u analizi svesti koja je preplavljena društvenim klišejima, From uglavnom ostaje na analizi svesti prosečnog pojedinca, i govori o mogućnosti postizanja svesti o društveno nesvesnom takođe na individualnom nivou.

U Fromovoj interpretaciji Marksovog shvaćanja ideologije, Marksova teza o »klasi po sebi« i »klasi za sebe« je isključena iz razmatranja. Po Fromu, reč je o pojedincu koji treba da dođe do sopstvene samosvesti. »Čovjek u bilo kojoj kulturi nosi sve svoje potencijale unutar sebe; on je arhaičan čovjek, grabežljiva životinja, ljudožder, idolopoklonik, i on je biće sa sposobnošću za razum, ljubav i pravdu. Tako sadržaj nesvesnog nije ni do-

bro ni zlo, ni racionalno ni iracionalno; on je oboje; on je sve što je ljudsko... Nesvjesnost predstavlja univerzalnog čovjeka, čitavog čovjeka, ukorijenjenog u svemiru... Postati svjestan nečijeg nesvjesnog znači stupiti u dodir s nečijom punom ljudskošću i ukloniti prepreke koje društvo postavlja u svakom čovjeku i, kao posljedicu, između svakog čovjeka i njegovog bližnjeg. Teško je taj cilj postići u potpunosti i to se događa rijetko; približiti mu se, leži na dohvatu svakoga jer tvori emancipaciju čovjeka od društveno uvjetovanog otuđenja, od njega samog i od čovječanstva. Nacionalizam i ksenofobija suprotni su polovi humanističkom iskustvu izvedenom iz osvještavanja o nečijem nesvjesnom« (Fromm, 1980 a, 112—113).

Fromovo razmatranje čovekovog puta do sopstvene samosvesti u skladu je sa njegovom tezom da svaki pojedinac predstavlja celo čovečanstvo u evoluciji, pa tako razvoj individua na različitim stupnjevima prikazuje evoluciju celog čovečanstva, te istovremeno postoje pojedinci koji svojim razvojem predstavljaju najprimitivnije stupnjeve istorije, kao i oni koji su svojim razvojem otišli hiljadu godina ispred istorije — a ovi drugi predstavljaju »mogućnost čoveka« i svojim postojanjem dokazuju realnost takvog ljudskog potencijala. (Fromm, 1959).

From pokazuje kako je njegovo shvatanje oslobođenja pojedinca, putem osvešćenja nesvesnog, tj. putem proširenja svesti povratkom potisnutih sadržaja u nju, šire od Frojdovog. Naime, Frojdov stav »da tamo gde je id mora postojati ego«, znači mogućnost da čovek svojim razumom shvati svoje nesvesne težnje (koje su po njemu sužene na nagonске želje) i da tako, došavši do svesti o potisnutom nagonu, može da ga obuzdava i kontroliše. Pri tom se dodatna Frojdova ograničenost u shvatanju derepresije sastoji u uskom terapijskom cilju njegove psihoanalize. Taj cilj nije radikalno savladavanje potisnutosti, preobražajem nesvesnog u svest, već samo delimično, određeno potrebom izlečenja određenog neurotičnog simptoma. Fromovo shvatanje oslobođenja u smislu ukidanja rascepa između univerzalnog i društvenog čoveka u pojedincu pretpostavlja radikalni cilj totalnog preobražaja ličnosti putem punog a ne samo delimičnog ovladavanja nesvesnošću.

Može se reći da From svojim pojmom društveno nesvesnog povezuje osnovnu postavku psihoanalize o determinisanosti čoveka nesvesnim silama i Marksovo shvatanje o međusobnom uticaju čoveka i društvene sredine.

Društveno nesvesno je sadržaj koji određuje ljudsko mišljenje i ponašanje, ali određeno, konkretno društvo je uticalo na potiskivanje baš tog određenog sadržaja, te da bi se čovek oslobodio i prevladao rascep između univerzalnog i društvenog u sebi, mora povratiti potisnute sadržaje u svest u procesu individualne derepresije.

Po Fromu, za osobu kod koje njeni potisnuti sadržaji nisu preobraženi u svest može se reći da je otuđena. Ovo je jedan od aspekata Fromovog razmatranja otuđenja. Ona je otuđena od same sebe jer je njena svest lažna svest te i svet doživljava kao otuđeni svet. From ovom otuđenom iskustvu suprotstavlja totalno poimanje sveta koje se temelji na ukidanju razdvojenosti nesvesnog i svesnog. Znači, po Fromu, čovek je otuđen zato što njegovo nesvesno nije osvešćeno, dok se, po Marks, lažna, iskrivljena svest pojavljuje kao posledica otuđenja.

From smatra da frejdovsko psihoanalitičko lečenje neurotičnog karaktera u smislu izlečenja neurotičnih simptoma ne dovodi do totalne derepresije u smislu razvoja samosvesne, zrele ličnosti, već do dobro prilagođene, otuđene osobe, pojedinca sa društveno-strukturiranim defektom koji deli sa većinom.

Za razliku od frejdističkog ograničenog terapeutskog cilja reforme, From se zalaže za radikalni cilj humanističke psihoanalize — totalni preobražaj ličnosti, totalno oslobođenje putem proširenja svesti, što predstavlja unutrašnju revoluciju čoveka. Otkrićem porekla individualne lažne svesti u nesvesnom Frejd nastoji da ga prevlada putem delimičnog osvešćenja i tako postiže cilj — izlečenje neurotičnih simptoma pojedinca. A Marks je »realnu mogućnost savladavanja fenomena lažne svesti povezo sa realnom mogućnošću uklanjanja njenog porekla, tj. uklanjanja uzroka otuđenja. To je smisao njegovog stava da oružje kritike ne može zameniti kritiku oružja, ali da teorija može postati materijalna sila ukoliko zahvati mase, tj. ukoliko postane smisao revolucionarnog preobraćaja sveta« (Korać, 1968, 278).

A From psiholog govori o unutrašnjoj revoluciji pojedinca, dok From sociolog govori o radikalnoj reformi, a ne o revolucionarnom preobražaju društva, niti o revolucionarnom subjektu tog preobraćaja.

Iako polazi od frejdovske psihoanalitičke postavke o nesvesnoj prinudnoj motivaciji i izobličavajućoj funkciji potisnutosti, From se približava Marksovoj tezi o određenosti svesti ljudi njihovim društvenim bićem, svojom te-

zom o društvenoj uslovljenosti i svesti i nesvesnosti. Ali, on u analizi svesti, osveščivanja nesvesnog i učinku derepresije prati put »buđenja« prosečnog pojedinca. On dolazi do »iskustvenog ostvarenja humanizma« pri čemu pojam humanizam upotrebljava u jednom specifičnom smislu u ovom kontekstu. Naime, on ovde govori o humanizmu kako ga je po njegovom mišljenju izrazio i Frojd. »Frojd je izrazio svoj humanizam prvenstveno u svojem pojmu nesvesnog. Pretpostavljao je da su svim ljudima zajedničke iste nesvesne težnje pa da će se odatle moći bolje razumjeti jednom kada se usude ukopati u podzemni svijet nesvesnog« (Fromm, 1980 a, 19).

Ako je pretvaranje nesvesnog u svest osnovni cilj psihoanalize za koji se i Fromm zalaže i ukazuje kako na taj način »...psihoanaliza teži: pronicanju pojedinca u vlastitu prirodu, sticanju slobode, sreće i ljubavi, oslobađanju energije, izbavljanju od ludila ili osakaćenja« (Suzuki, Fromm, 1977, 243), jasno je da Fromm govori o prevladavanju otuđenja i sticanju slobode sa individualno psihološkog stanovišta pojedinca.

Froma psihologa interesuje pre svega subjektivni aspekt derepresije, jer on analizira proces postizanja samosvesti u individualnom životu pojedinca i misao kao samosvest sa stanovišta ličnosti koja njom raspolaže. Za razliku od Marksa, koga je fenomen iskrivljavanja društvene svesti interesovao i kao problem mogućnosti uticanja na društvenu praksu u okviru ovog zakonitog procesa izopačavanja svesti, Fromm ne povezuje svoja razmatranja o derepresiji (pojedince) sa svojim razmatranjima o putevima za konkretno, praktično ostvarenje čovečnog društva.

»Čovek koji se budi, oslobođen je čovek, čovek čiju slobodu ne mogu ograničiti ni drugi ni on sam. Proces sticanja svesti o onome čega nismo bili svesni predstavlja unutarnju revoluciju čoveka. To je istinsko buđenje...« (Suzuki, Fromm, 1977, 251).

Ako se cilj derepresije kao postizanje pune svesti, istinskog mentalnog zdravlja, prevladavanja otuđenosti i »iskustveno ostvarenje humanizma« teško može ostvariti jer pretpostavlja »posebno obučavanje svesti«, proizlazi da je jedina prepreka za ostvarenje ovako shvaćenog humanizma, u vidu ostvarene unutrašnje revolucije čoveka, psihološki napor koji većina nije spremna da uloži.

Tako Fromm u poglavljima o derepresiji govori o ostvarenju humanizma do koga se dolazi

---

individualnom psihoanalitičkom terapijom uz uloženi napor pojedinca i njegovog terapeuta — psihoanalitičara, *nezavisno* od promene društveno — ekonomskih odnosa, tj. od širih društvenih promena. Šta biva sa pojedincem, koji je na taj način postao slobodan, autentičan, »ceo«, samosvestan, »produktivan«, u neizmjenjenim društvenim uslovima? Da li je put postizanja humanosti sve veći broj tako oslobođenih pojedinaca uz visoku cenu psihoanalitičkog tretmana, koji će uživati u »prostranstvima« svoje oslobođene ličnosti unutar nehumanog društva? Fromova psihoanalitička razmatranja humanizma upućuju nas na potvrdne odgovore na ova pitanja. Međutim, postoje i Fromova sociološka razmatranja o mogućnosti transformacije kapitalističkog, nehumanog, otuđenog društva u zdravo, humano društvo komunitarnog socijalizma. A u pronalaženju načina za ostvarenje takvog društva i u analizi tako zamišljenog društva, From više ne govori o individualnoj derepresiji u smislu osvešćenja nesvesnog. Iz toga proizlazi da je njegova teza da je i unutar nehumanog društva moguće oslobođenje pojedinaca na prethodno opisan način, a da »u potpuno humaniziranom društvu neće biti potrebe za potiskivanjem, pa neće biti ni društveno nesvesnog« (Fromm, 1980, a, 116).

From vizionar se usredsređuje na razmatranje mogućnosti ostvarenja takvog humanizovanog društva, dok je oštrica njegove kritike usmerna na analizu nehumanosti postojećeg društva.

#### Literatura

- Fromm, E. (1959) Values, Psychology and Human Existence u Maslow, A. ed. *New Knowledge in Human Values*.
- Fromm, E. (1966) *Čovjek za sebe: Istraživanje o psihologiji etike*, Naprijed, Zagreb.
- Fromm, E. (1980 a) *S onu stranu okova iluzije*, Naprijed, Zagreb.
- Fromm, E. (1980 b) *Veličina i granice Freudove misli*, Naprijed, Zagreb.
- Suzuki, D. T., Fromm, E. (1977), *Zen budizam i psihoanaliza*, Nolit, Beograd.
- Korać, V. (1968) *Marks i savremena sociologija*, Kultura, Beograd.

---

## RAZGOVOR

---

# MAJKL MAKOBI O FROMU

---

OBRAD SAVIĆ — Uprkos vašim bliskim vezama sa brojnim jugoslovenskim filozofima i činjenici da ste u više navrata boravili u našoj zemlji, gde ste javno istupali i izlagali, još uvek je delimično ostala nepoznata vaša naučna karijera i teorijska reputacija. Da li se slažete da ovaj razgovor započnemo naznakama o vašoj intelektualnoj biografiji?

MAJKL MAKOBI\* — Svakako. Od početka, rekao bih, moja se intelektualna krivulja karakteriše jednom potpuno nekonvencionalnom formulom obrazovanja. Prvo sam na Harvardskom univerzitetu studirao, a kasnije i doktorirao jednu, u ono vreme pomounu nauku, »social relations« koja je predstavljala čudnu kombinaciju interdisciplinarnog pristupa (sociološkog, psihološkog, antropološkog i sl.) samom društvu. Potom sam prešao na Oksfordski univerzitet gde sam pod rukovodstvom slavnog Hempšera studirao analitičku filozofiju. Nemirnog i radoznalog duha ponovo sam se vratio u Ameriku, gde sam na Čikaškom univerzitetu pod nadzorom D. Rismana, počeo temeljno istraživanje metodoloških i epistemoloških načela Marksove, Veberove i Frojdove teorije. Iako je ovo istraživanje, bar u početku bilo zamišljeno da se realizuje iz sociološke perspektive, vremenom sam se sve više pomerao ka psihološkoj prizmi analize. Da budem precizniji, postepeno me je sve više privlačila psihologija, a posebno psihoanaliza, za koju sam se sudbonosno vezao sve do današnjih dana. Ova intelektualna radoznalost prema psihoanalizi, toj »mučnoj

\* Michael Maccoby predaje filozofiju na Čikaškom univerzitetu, a psihoanalizu na Kuernavaka univerzitetu. Pored brojnih tekstova objavljenih u časopisima i filozofskim, sociološkim i psihoanalitičkim publikacijama napisao je i sledeće knjige: *Social Character in a Mexician Village*, Prentice Hall, New York, 1970 — zajedno s Erihom Fromom — *The Social Character, Work and Technology*, 1974; *The Gamesman: The New Corporate Leaders*, 1976; *The Leader: A New Face for American Management*, 1981.

Razgovor s M. Makobijem vodio je Obrad Savić.

---

nauci« kako je uobičavao da je naziva A. Mičerlih (Mitscherlih), utrla je put dubokoj i dugotrajnoj vezi sa Erihom Fromom. Kao što znate, From je 1950. napustio Ameriku, i potom se definitivno nastanio u Meksiku, gde je osnovao Meksički institut za psihoanalizu. Tu su se uglavnom istraživali praktični aspekti psihoanalitičke doktrine. Istovremeno, From je na univerzitetu Kuernavaka držao teorijske kurseve o socijalnim implikacijama Frojdovog učenja. Stupio sam u kontakt s Fromom, koji se složio da me podvrgne analitičkom tretmanu, koji mi je bio neophodan kao trening, priprema za vlastitu terapeutsku praksu kojoj sam nameravao da se u potpunosti posvetim. Dakle, posle 1960. nastanio sam se u Meksiku, gde sam pod rukovodstvom Eriha Froma teorijski i praktično »ovladao« psihoanalizom, tako da je vremenom naš odnos, bar u sferi nauke, postao recipročan. Od mentora i učitelja, postali smo saradnici i prijatelji, i na obostrano zadovoljstvo, posle osmogodišnjeg rada objavili smo knjigu, *Social Character in a Mexican Village*, (1970).

OBRAD SAVIĆ — Dozvolite da se zadržimo na ideji »društvenog karaktera« koja ne predstavlja samo glavni predmet već pomenute knjige, već je i najdublje jezgro i centralno mesto Fromove doktrine. Ideja »društvenog karaktera« je takođe važna kao parametar vašeg odnosa prema Fromu: naime, dok ste prihvatili tu ideju saradivali ste sa Fromom, kada ste je revidirali, razišli ste se! U tom pravcu bih podsetio na nekoliko relevantnih činjenica za diskusiju o »društvenom karakteru«. Kao što vam je poznato, psihoanalitička diskusija o karakteru je počela otkako je Frojd 1908. g. objavio spis KARAKTER I ANALNA EROTIKA. Od ovog spisa, teorijska diskusija je pomerena sa analize neurotičnog SIMPTOMA na neurotični KARAKTER. Frojdu reklo bi se, biološku tipologiju karaktera (utemeljenu u libidu), From je sociološki interpretirao tako što je preveo na društveni teren i time je približio empirijskim istraživanjima. Koje su po vama prednosti, ali i nedostaci, granice ove sociološke operacionalizacije Frojdovog pojma karaktera?

MAJKL MAKOBI — Kao što je poznato, From je već u knjizi, *Escape from Freedom* (1941) odbacio Frojdu kauzalnu interpretaciju odnosa između »erogenih zona i osobina karaktera«, a seksualni nagon je zamenio »socijalnim nagonom«. Ovo pomeranje i »proširenje« pojma karaktera je omogućilo fleksibilniju i dinamičku poziciju u Fromovoj teorijskoj argumentaciji. Međutim, od početka naše saradnje na knjizi, *Social Character in a Mexican Village*, ja



sam bio krajnje skeptičan prema Fromovoj, strogo fiksiranoj tipologiji »društvenog karaktera«. Prvo, u specifičnim uslovima meksičkog sela, neke očekivane tipove karaktera nismo mogli otkriti (na primer, »tržišni karakter«), i druge, zbog složene, pa ako hoćete i »nove« situacije smo morali uvoditi nove (i tako proširivati) tipove društvenih karaktera, kao što su nezavisni seljak, peon, i sl. Hoću da kažem da sam sklon jednom otvorenom sistemu »socijalnog karaktera« koji bi se dinamički menjao u zavisnosti od empirijske slike društva koje istražujemo. U svakom slučaju, u prvoj fazi saradnje sa Fromom, prihvatao sam, mada uz rezerve, ponuđenu tipologiju »socijalnog karaktera« ali u formi »idealnih tipova«, ili ako hoćete »rivalskih hipoteza« koje će iskustvo potvrditi ili opovrgnuti.

*OBRAD SAVIĆ — Ubrzo posle objavljivanja pomenute studije, vi ste se razišli od Froma i vratili u Ameriku. Sve se, bar u sferi nauke vrtelo oko teorijskog statusa pojma »socijalni karakter«. Šta je bio glavni razlog, i principijelni povod, vašeg teorijskog razilaženja?*

MAJKL MAKOBI — Presudno je bilo to što se ja nisam mogao složiti sa Fromovom *normativnom* upotrebom pojma »društveni karakter«. Na primer, neproductivne karaktere i suviše slika crno, preusko i negativno, a productivne karaktere idealizuje, slika pozitivno u maniru jedne humanističke tradicije. From je od početka u teoriji o »društvenom karakteru« krijumčario jednu idealističku etiku, kada je govorio o »productivnom karakteru« ilustrujući ga idealom kreativnog umetnika, učitelja zena, hrišćanskog mistika i sl. S druge strane, u toku rada, sam pokazivao sve veću sklonost ka jednom *empirijskom*, realističkom pojmu »društvenog karaktera«. Po mom uverenju, takav pojam omogućuje da se izbegne afirmativno postuliranje nekih »ideala karaktera«, kako je to radio From, (i to je ono normativno jezgro u njegovoj teoriji koje sam u potpunosti odbacio). Istovremeno, ovaj faktički pojam »društvenog karaktera« omogućuje da uočimo i pozitivan momenat u postojećim, uglavnom negativno preovlađujućim karakternim crtama. U ovom smislu, čini mi se, moja verzija pojma »društvenog karaktera« je mnogo konkretnija, više realistička, i ako hoćete, i operativnija.

*OBRAD SAVIĆ — Ova linija razgraničenja od Froma je, čini se, rezultirala u vašoj knjizi, THE GAMESMAN: THE NEW CORPORATE LEADERS (1976). U pomenutoj knjizi ste sasvim eksplicitno razvili jednu, ako smem da kažem, POZITIVISTIČKU koncepciju »društvenog karaktera«. Tu ste pojam »društvenog*

---

*karaktera« sasvim deskriptivno, skoro neutralno koristili, izbacujući iz njega sve kritičke potencijale?*

MAJKL MAKOBI — Nisam sklon da se složim sa vašom primedbom; sve zavisi od statusa, upotrebe i značenja sintagme »kritički potencijal«. Vidite, ukoliko sam iz svoje koncepcije eliminisao apstraktnu dihotomiju »lošeg« i »dobrog« (From bi rekao neproductivnog i produktivnog), »društvenog karaktera« i ako sam dopustio da se unutar svake monodološke strukture karaktera — stvarno ili potencijalno — skrivaju »pozitivni« i »negativni« karakterni sindromi, onda sledi da tek moja pozicija mobilise »kritičke potencijale« i teorijski artikuliše mogućnost jedne transparentne realnosti. Hoću da kažem, da ne postoji ni jedna karakterna crta u čistom, destilisanom obliku, i uprkos čvrstini, krutosti i žilavosti, te karakterne crte su promenljive, savitljive i unutar sebe protivrečne. S druge strane, ne postoji ni jedan racionalan argument po kome bi se teorijsko istraživanje »društvenog karaktera« moralo zaustaviti na određenom, i strogo fiksiranom broju karakternih sindroma i crta. Naprotiv, empirijsko iskustvo nam sugerise da tragamo u suprotnom pravcu; tako sam, na primer, Fromove parametre (radnike i nameštenike) »društvenog karaktera« proširio i na menadžere, intelektualce, birokrate i političare. Verujem da ću tako dobiti potpuniju sliku novih karaktera koji su se u međuvremenu formirali sa razvojem tehnološkog i elektronskog društva u savremenoj Americi.

OBRAD SAVIĆ — *U traganju za modernim »društvenim karakterom« vi ste se u potpunosti, posebno u poslednjoj knjizi, THE LEADER: A NEW FACE FOR AMERICAN MANAGEMENT (1981), okrenuli svetu nauke, tehnologije, menadžera i multinacionalnih korporacija. Da li smatrate da se buduće teorijsko istraživanje »društvenog karaktera« mora kreirati u pravcu koji ste vi naznačili u pomenutoj knjizi? Ukoliko je odgovor potvrđan, onda se čini da Dahmer-ov prigovor Fromovoj teoriji — koja dopušta formiranje samo »sistemski konformnih struktura karaktera« — pogada i vašu poziciju?*

MAJKL MAKOBI — Pre svega, mislim da je Damerova procena Fromove pozicije prestroga i da zanemaruje »eksplozivni« potencijal karakternih sindroma, koji istina proizvode i reprodukuju sistem. Što se tiče moje pozicije u knjizi, *The Leader*, tu sam nastojao da naučno-pragmatski legitimišem teoriju »društvenog karaktera«. Pošto sam želeo da identifikujem novi karakterni sindrom »Lidera« koji

se pojavio u modernom američkom društvu, sasvim je prirodno što sam se posvetio empirijskom istraživanju ljudskih odnosa u specifičnim uslovima mamutskih multinacionalnih korporacija. Pošto je područje elektronske i hemijske industrije u Americi opremljeno najmodernijom kompjuterskom tehnologijom, i sistem menadžerskog upravljanja je tu najrazvijeniji jer se najdalje otišlo u eksperimentisanju sa novim tipom profesionalnog Lidera. Našao sam da novi tip »društvenog karaktera« koga sam nazvao Lider, u izmenjenim uslovima elektronske i automatizovane (kompjuterizovane) proizvodnje, ne može da ima ni jednu tradicionalističku crtu rukovodioca (npr. kontrola, nadzor, agresivnost, ucena, kazna, i sl.). Naprotiv, moderni Lider, predstavlja prijatelja, savetnika, otvara prostor za samoinicijativu, razvija ljubav i sigurnost, afirmiše poštenje i ljudsku individualnost. Ova revolucija u »organizaciji rada« je nužna posledica i logička konsekvencija moderne, visoko-tehnološke obrade i proizvodnje, ne samo materijalnih dobara, već i novih menadžera, tj. Lidera.

*OBRAD SAVIĆ — Vaš »Lider«, čini se, da neodoljivo podseća na Maslovljevog »samoaktualizovanog upravljača« iz knjige, EUPSYCHIAN MANAGEMENT (1965). Kao što vam je poznato, u pomenutoj knjizi, Abraham Maslov je tvrdio da praktična primena načela »humanističke psihologije« u industriji može stvoriti nove tipove menadžera koji predstavljaju zrele, kreativne i slobodne samoaktualizovane ljude. Tek će ovaj novi sloj upravljača dovesti do opšteg poboljšanja, i to ne samo u privredi i industriji, već i u celokupnom društvu. Da li radna situacija može figurirati kao životna laboratorija i opšti model srećnog društva?*

MAJKL MAKOBI — U više navrata sam kritikovao Maslovljevu psihologistički obojenu teoriju upravljanja. U ovoj teoriji se naivno pretpostavlja, da se u jednoj linearnoj skali, moraju sistematski ispunjavati »niže« potrebe, kako bi se tek potom realizovale one »više«, uključujući tu i samoaktualizaciju kao najvišu ljudsku potrebu. Teško je pretpostaviti da je radno mesto realan i pogodan prostor za ispunjenje poslednje, i u redosledu najviše potrebe za samoaktualizacijom. To bi značilo, bar po Maslovljevoj doktrini, da su oni već prethodno ispunili, i to prema fiksiranom rasporedu, sve fiziološke, psihološke i socijalne potrebe, što ni jedno društvo praktički, a i principijelno, ne može da obezbedi i garantuje. Moj »Lider« je, kao novi tip »društvenog karaktera« konkretniji, realniji i složeniji i nije normiran humanističkim kodeksom jedne sa-

svim neobrazložene optimističke psihologije. Maslov nije nikada eksplicitno doveo u vezu svoju apsolutizaciju humanosti sa društvenom i istorijskom situacijom, koja je sistematski opovrgava.

**OBRAD SAVIĆ** — *Zar vaš rad i insistiranje na psihoanalitičkoj terapiji ne predstavlja jedan segment u borbi humanističkog fronta protiv »svakidašnje nesreće«?*

**MAJKL MAKOBI** — Samo u uslovnom smislu; moje terapeutsko iskustvo i trening potiču od Froma. I pored činjenice da se celog života bavio terapijom, From nije nikada napisao knjigu o psihoterapiji. Poznato mi je da postoje mnogi spisi, nacrti i zapisi koji predstavljaju teorijsku obradu njegovog praktičnog angažmana. U čestim i uzgrednim napomenama, From je kritikovao Frojdu analitičku praksu kao birokratizaciju psihoanalize. From se oduvek, čak i u terapiji, zalagao za topliji, neposredniji i humaniji ljudski susret. Ponekad ovi humanistički zahtevi mogu da ometaju, pa i blokiraju komunikacijsku praksu, dva ionako neravnopravna učesnika u razgovoru. Fromovi ambiciozni zahtevi i optimistička očekivanja odnose se i na krajnji učinak terapije; za razliku od njega, Frojdv skepticizam i opreznost su mi mnogo bliži. Cilj analize, opominjao je Frojd, nije zrela, produktivna ličnost, već čovek oslobođen patnja neuroze. Moto moje analitičke prakse je slavna Frojdova primedba iz *Studies in Hysteria* (1895): 'Veliki je uspeh ako vašu histeričnu bedu preobratimo u svakodnevnu nesreću'. Istina, u jednom drugom aspektu, spreman sam da se u potpunosti složim sa Fromovom revizijom Frojdove analitičke procedure. Naime, From je od početka svoje terapeutske prakse insistirao da se ne leči neuroza, ili u širem smislu »bolest«, već sam pacijent, celokupno ljudsko biće. Zato je od analitičara zahtevao da pored istraživanja nesvesnog, traga i za socijalnom, porodičnom i radnom scenom kao referentnim okvirom, koji sistematski ugrožava pacijenta.

**OBRAD SAVIĆ** — *Zar vam se ne čini da je uprkos različitim taktikama, strateški, u principu, svaka terapija jedan oblik »društvene kontrole«? Frojd je u više navrata opominjao, da razgraničenje zdravog i bolesnog, ludog i normalnog, uprkos svom praktičnom značenju ima samo konvencionalnu vrednost. Kako se uopšte zajedno sa Fromom i ostalima, bavite terapeutskom praksom kada se u njoj pacijent po pravilu nalazi u izmučenom stanju »institucionalno kontrolisanog tumačenja«?*

**MAJKL MAKOBI** — Vidite, mi moramo da

---

priznamo da se kodiranje normalnih i defektnih ljudskih procesa određuje, pre svega, na osnovu institucionalnog okvira nekog društva. Za pojedinca je, sasvim prirodno, institucionalni okvir uspostavljenog društva nepromenljiva realnost.

*OBRAD SAVIĆ — Ali za rod u celini granice realnosti su svakako promenljive.*

MAJKL MAKOBI — Naravno, i tu je glavna teškoća. Isceliteljska praksa se više ne može legitimisati upućivanjem »pacijenta« na neko fiksirano stanje stvari. Mi dobro znamo da ono što je Frojd nazvao »dijagnozom neuroza zajednice« tek zahteva preispitivanje koje se mora realizovati izvan svakog institucionalnog okvira. Ta nova mera, i kriterij ljudskog zdravlja je po svom karakteru nužno situirana u istorijsku perspektivu. From je u *Zdravom društvu* (1955) denuncirao bolesnu zajednicu i skicirao je mogući izlaz iz zatečenog stanja. Izgleda da klasični »pretpolitički pojam terapije« više nije upotrebljiv, i da se kao takav u potpunosti može odbaciti. S druge strane, smatram da su ovi maksimalistički zahtevi koji su upućeni novoj terapiji kao emancipatorskoj praksi, istorijski preuranjeni i ishitreni. Još se uvek nalazimo u fazi sistematskog negovanja volje za »umni interes«.

*OBRAD SAVIĆ — Hoćete da kažete da je jedan emancipatorski kolektivni projekt, u sadašnjim okolnostima, neizvodljiv?*

MAJKL MAKOBI — Naprosto smatram da nisu dovoljne samo tzv. objektivne okolnosti; i u unutrašnjosti vlastite subjektivnosti moramo pripremiti prostor za emancipaciju. Proces obrazovanja volje za jedan umni poredak je dugotrajan, a ishod je neizvestan. Snage kontrole i dominacije su odavno interiorizovane, tako da su otpori i granice emancipacije usidreni u našoj ličnosti. I suviše se mnogo zabrana nataložilo u nama, i tek jedna arheologija subjektivnosti može osloboditi te snage za jedan novi zadatak. Ne smemo ponoviti greške prošlosti. Sećam se, da je u vreme studentskog pokreta 1968. g. From gostovao na Kolumbijskom univerzitetu gde je pred velikim auditorijem govorio o Novoj Levici. U jednom skeptičnom duhu, ukazivao je na sve teškoće »nomadske strategije« emancipacije koju su studenti zagovarali. Bio je veoma hladno primljen, dok je na drugoj strani, na primer, Markuzeovo učenje o infantilnom raju oslobođene čulnosti, bilo proglašeno ideološkom lozinkom pokreta. From je bio odbačen, a Markuze proglašen za jednog od protagonista u, da kažem, svetom trojstvu (Marks-Mao-

-Markuze). Kasniji događaji, su pokazali da je Fromov trezveni skepticizam prema 'Velikom odbijanju' računao sa skrivenim snagama otpora koji su sistematski gušili emancipaciju. Ni jedan pokret za emancipaciju, ma u kojoj fazi bio, ne sme da se liši usluga teorije, i diskusionih frontova koji ukazuju na granice onog željenog, ali još neosvojenog.



---

BORA KUZMANOVIĆ

---

# FROMVE ILI ČOVEKOVE DIHOTOMIJE

---

Prve prevode Fromovih knjiga na naš jezik dobili smo početkom šezdesetih godina. Ta dela su unela određenu svežinu u naše rasprave i razmišljanja o čoveku i društvu jer su na kritičan, aktivistički i, po krajnjim porukama, optimističan način govorile o takvim temama kao što su bekstvo od slobode, autoritarnost i destruktivnost, bolesno i zdravo društvo. Duh ovih knjiga se osećao ili je krajnje konkretno dolazio do izražaja u tadašnjim raspravama na tribinama i u časopisima. From je, naime, u tim knjigama nastojao da pruži određene odgovore na pitanja koja muče savremenog čoveka, ne štedeći u svojoj kritičkoj analizi ni tog čoveka, a još manje društvo u celini. Međutim, ma koliko da su Fromove dijagnoze savremenog društva i čoveka bile oštre i uznemirujuće, on je uvek ukazivao da je izlaz moguć, ali da on zahteva napor od svakog pojedinca. To i činjenica da su knjige pisane lakim stilom i jezikom razumljivim prosečnom obrazovanom čitaocu objašnjavaju, verovatno, zašto je From jedan od najčitanijih autora ove vrste literature i u svetu i kod nas.

Mada su do danas prevedena na naš jezik gotovo sva Fromova značajnija dela, paradoksalna je činjenica da u nas dugo nije bilo objavljene šire i celovitije studije o Fromu (videti, na primer, bibliografiju D. Arnitovića u *Psihologiji* br. 3/1981). Monografija Žarka Trebješanina *Fromove dihotomije* jedna je od prvih te vrste na našem jeziku.\* Ona popunjava prazninu koja je dugo trajala, dolazeći u trenutku kada je Fromov opus završen i kada se javlja potreba za temeljitim kritičkim preispitivanjem, interpretacijom i evaluacijom Fromovog stvaralaštva u celini. Za razliku od

---

\* Žarko Trebješanin, *Fromove dihotomije*, Nolit, 1983, str. 220.

mnogih ranijih isključivo afirmativnih prikaza Fromovih ideja, u ovoj knjizi se selektivno i kritičkije pristupa Fromovom stvaralaštvu. Tri osnovna dela koje knjiga sadrži verovatno odražavaju i tri najvažnija autorova cilja. U prvom delu se razmatraju koreni Fromove misli, odnosno ukazuje na to koji su značajni autori i teorijski sistemi uticali na Froma. U drugom delu (»Fromova antropologija i teorija razvoja ličnosti«) sistematski se izlažu Fromove ideje. Treći deo nosi naslov »Kritičko preispitivanje Fromove teorije i njenog značaja«. Najviše prostora zauzima drugi središnji deo, u kojem je Trebješanin nastojao da što objektivnije i nepristrasno predstavi najvažnije Fromove antropološke i psihološke ideje, ograničavajući se najčešće na uzgredne i neizbežne kritičke primedbe da bi tek u završnom delu dao celovit kritički osvrt. Ovakav postupak daje šansu nedovoljno obaveštenom čitaocu da se najpre informiše te da, eventualno, i sam formira kritički sud pre nego što sazna kritičko stanovište autora monografije. Međutim, čitaocu koji dovoljno poznaje Fromovo stvaralaštvo može izgledati suvišnim i dugim to predstavljanje Froma i on se ponekad mora upitati zašto autor odmah ne komentariše Fromove ideje već taj posao odlaže. Ponekad niste sigurni da li Trebješanin samo nepristrasno iznosi ono što From misli ili se s njim i slaže. Završna, kritička poglavlja razrešavaju, međutim, mnoge dileme i čitalac vidi da pred sobom ima autora koji je sa istraživačkom strašću proučio sve što je From napisao, nastojeći da odvoji ono što je tražio od onog što je stabilno i trajno u Fromovom delu. Možda je taj završni deo mogao biti i obimniji jer se stiče utisak da je Trebješanin imao još šta da kaže i da neke svoje ideje dalje elaborira.

Valja, međutim, imati u vidu da je i prvi deo knjige zanimljiv i provokativan, jer nam tu Trebješanin zapravo nudi nešto drugačije čitanje i tumačenje Froma od uobičajenog. Uobičajeno je, na primer, da se kao koreni Fromove misli navode psihoanaliza i marksizam. Trebješanin, međutim, smatra da postoji i treći koren — filozofija egzistencije i da neke ideje From izvlači (duguje joj, kako kaže Trebješanin) iz nje bez obzira što nije sistematski je izučavao ovu filozofiju, a kako neki poznavoci Froma tvrde, pojedine knjige i način razmišljanja egzistencijalista su mu bili strani i teški. Trebješaninova teza je izazovna jer nije sasvim dokazana budući da se prvenstveno temelji na analizi sličnosti tema kojima se bave i egzistencijalisti i From. Moguća blaža formulacija bi bila da From možda preuzima samo neke teme (pre svega misao o egzistenci-



jalnim dihotomijama) i opise čovekovog reago-  
vanja, ali ne i ideje o načinu razrešavanja  
problema. Štaviše, neke egzistencijalne diho-  
tomije i druge teme mogao je otkriti i sam,  
te se iz sličnosti ne može pouzdano pretposta-  
viti prosto preuzimanje ideja.

Druga je izazovna Trebješaninova teza da je  
»Fromovo celokupno delo zapravo jedna ori-  
ginalna reinterpretacija Freuda« (str. 12). Mo-  
že se postaviti pitanje ne bi li izraz »duboka  
revizija« bolje opisao Fromov odnos prema  
Frojdovom učenju. Da li je prihvatanje op-  
štih shema razmišljanja i pojedinih rešenja  
(ideja o razlikovanju svesnog i nesvesnog, di-  
namičko shvatanje karaktera), ali unetih u dru-  
gačiji i širi teorijski okvir, dovoljno da se mo-  
že govoriti samo o reinterpretaciji? Nije li u po-  
kušaju spajanja psihoanalitičkog pristupa (i  
to sadržajno drugačijeg od Frojdovog) sa mark-  
sizmom From bitno iskoračio izvan horizonta  
Frojdovog načina razmišljanja? No bez obzira  
da li je Trebješanin našao najadekvatniji ter-  
min, činjenica je da niko u nas nije tako  
argumentovao i istovremeno koncizno analizirao  
ambivalentan odnos Froma prema Frojdu.  
Frojd je, kako primećuje Trebješanin, »bio i  
ostao za Froma mislilac koji ga je najviše in-  
spirisao i sa kojim je bio u neprekidnom i  
plodnom dijalogu« (str. 12). Stoga je From uz  
veliku kritičnost »pokazivao i snažnu privr-  
ženost nekim ključnim Freudovim postavkama  
i ogromno divljenje prema njemu«. On se  
povremeno vraćao Frojdovom delu do kraja  
svog života, braneći ga od neosnovanih kriti-  
ka, ali i oštro kritikujući pokušaje obogotvorenja  
i nekritičkog održavanja zabluda od strane  
psihoanalitičkih udruženja. Čak, kako kaže  
Trebješanin, From »pokušava da spase najvaž-  
nija Freudova otkrića od samoga Freuda«, sme-  
štajući ta otkrića (npr. o nesvesnoj dinamici  
ličnosti i ulozi karaktera) u drugačiji teorijski  
okvir, u čemu i jeste osnovni smisao Trebje-  
šaninove teze o reinterpretaciji. Ipak, Trebje-  
šanin smatra da ta reinterpretacija ne uspeva  
da prevaziđe određene granice, da je manje  
provokativna i uznemirujuća u odnosu na  
Frojdove originalne teze, da neki pojmovi (bli-  
ski »humanističkoj« struji u psihologiji) »pred-  
stavljaju teorijski pad u odnosu na Freuda«.

Mislilac koji je najzaslužniji za to da se From  
odlučio da »reinterpretira« Frojdove ideje, sta-  
vljajući ih u novi teorijski okvir, bio je Marks.  
From se divio Marksu kao stvaraocu, a još  
više kao čoveku. Ipak, Trebješanin smatra —  
i to je opet jedna od izazovnih teza — da From  
nije razumeo Marksa, odnosno da ga je površno  
i čak pogrešno tumačio. Bez sumnje, From je  
više usvojio Marksove filozofsko-antropološke

postavke nego sociološko i ekonomsko učenje, mada Trebješanin smatra da je i njih krivo interpretirao i udaljio se od Marksovog gledišta. On mu, naime, zamera da je prenaglasio ljudsku prirodu uopšte, tretirajući je metafizički, da nije u dovoljnoj meri uneo u svoju antropologiju tezu da je čovek društveno biće i da je, sve u svemu, za osnovu ljudske prirode uzeo »ljudsku situaciju«, shvaćenu apstraktno, neistorijski.

Kritičku analizu odnosa Fromovog učenja naspram Marksovog shvatanja čoveka i društva Trebješanin daje u prvom delu knjige (»Koreni Fromove misli«), ali i u trećem, završnom delu (»Kritičko preispitivanje Fromove teorije i njenog značaja«). Čini se da su kritički sudovi izrečeni u prvom delu znatno stroži i ne uvek dovoljno obrazloženi i ubedljivi. Nije, na primer, dovoljno jasan smisao primedbe o potcenjivanju društvene prirode čoveka upućene autoru koji među pet ljudskih potreba uključuje i »pripadnost (udruživanje) nasuprot narcizmu«, koji govori i o »bratstvu nasuprot rodoskrvrnjenju«, o produktivnoj ljubavi, o »društvenom karakteru« i slično, kao što je nejasna i Trebješaninova rečenica da »nema 'ljudske prirode' bez društva, njena stvarna osnova je zapravo samo društvo i društvena praksa» (str. 37). Mogao bi se steći utisak na osnovu ovakve formulacije da je pre čoveka nastalo ljudsko društvo umesto da je to rađanje bilo istovremeno, iz nekakvih životinjskih praoblika. Takođe je nedovoljno obrazložena primedba Fromu da nije čoveku pristupao istorijski. From, pre svega, dovoljno otvoreno usvaja evolucionistički pristup, ali — slično kao i Marks — smatra da je u toj evoluciji nastala nova vrsta koja prevazilazi životinjsku prirodu, odnosno koja je zadobila neke nove karakteristike, među njima i nove potrebe. On eksplicitno kaže: »Ovo rađanje čoveka možda je trajalo stotinama hiljada godina, ali ono što je važno to je da je nastala nova vrsta koja prevazilazi prirodu, da je život postao svestan samog sebe« (*Zdravo društvo*, str. 16, podvukao E. F.). Podsetimo se da je i sam Marks govorio o generičkoj suštini čoveka, »ljudskoj prirodi uopšte«, čoveku kao biću prakse, samotuđenju koje podrazumeva nedovoljnu realizaciju nekih ljudskih potencijala. Stoga se čini da Trebješaninova oštra kritika Froma (tj. njegovog pristupa sa stanovašta ljudske prirode) na izvestan način pogađa i Marksa (bar određena dela i ideje), iako Trebješanin to ne tvrdi niti ima nameru da kritikuje Marksa. Naprotiv, on hvali Marksov pristup, naglašavajući da je istorijski materijalizam »najfundamentalniji deo Marksovog shvatanja«. Na taj način se opredeljuje za jedno od mogu-

ćih čitanja Marksa, jedan od mogućih ključeva za razumevanje njegovog dela. Ali ako From na nekim mestima statično, metafizički tretira čoveka, čini se da Trebješanin hiperbolički naglašava istorijsku promenljivost čoveka tako da se stiče utisak da ljudske prirode u smislu nekih trajnijih potencijala i nema i da se sve da svesti na formulu da je čovek društveno biće, a da ostale karakteristike proizlaze iz te osnovne činjenice. Ta činjenica čini rešivim sve ostale ljudske probleme.

Ako se ipak složimo da ima smisla govoriti o ljudskoj prirodi kao skupu relativno trajnih (ali ne i apsolutno nepromenljivih) potencijala koji karakterišu čoveka kao vrstu, onda se čini da je u osnovi ispravna Fromova ideja da Marksovo shvatanje čoveka kao bića prakse dopuni shvatanjem o osnovnim ljudskim potrebama, koje su nastale u evoluciji, ali su se dovoljno stabilizovale da bi se moglo govoriti o karakteristikama čoveka kao vrste. Druga je stvar, naravno, što je konkretni spisak ljudskih potreba koji navodi From sporan i što on ne navodi dovoljno argumenata da dokaže kako je baš to i jedino to ono što izdvaja čoveka kao vrstu. Sporan je takođe i način na koji From povezuje pitanje ljudske prirode i ponašanje ljudi u određenim društvenim uslovima.

Argumentovanija, uravnoteženija i, čini se, umerenija kritika Froma izrečena je u završnom delu knjige. Ključna teza je da je Fromovo delo na određen način protivrečno, da se u njemu može nazreti sukob istorijskog i aistorijskog (metafizičkog), odnosno socijalnog i »humanističkog« pristupa ličnosti. Trebješanin čak navodi spiskove dela u kojima je više izražen jedan ili drugi pristup (aspekt). Doduše, neke razlike proizlaze iz karaktera tema koje From razmatra, ali sve se ne može objasniti prirodom teme. From doista navodi dovoljno društveno-istorijskih objašnjenja za pojavu »neproduktivnih tipova karaktera«, dok, kako kaže Trebješanin, »produktivni karakter nema neku čvrstu društvenu osnovu i ne vidi se kako nastaje i kako se formira u društveno-istorijskom procesu« (164). Slična protivrečnost postoji i u objašnjavanju »autoritarne« i »humanističke« savesti. Za prvu se nalaze objašnjenja (interiorizacija spoljašnjih autoriteta), a drugu na neki način otkriva u sebi sama individua i ta savest je nezavisna od sankcija i nagrada. Uopšte, From tzv. dobre strasti sagledava kao primarne u ljudskoj prirodi, a rdave strasti kao sekundarne, koje se razvijaju onda kada su blokirane primarne tendencije. Kako kaže u *Anatomiji ljudske destruktivnosti*, »čovek je biološki obdaren sposobnošću

za biofiliju, ali psihološki poseduje potencijal za nekrofiliju kao alternativno rešenje«. Međutim, From ne navodi neke ubedljive razloge protiv teze da i jedne i druge tendencije jesu ljudske mogućnosti i da od niza okolnosti zavisi koje će se strasti razviti.

Trebješanin smatra da taj neistorijski pristup najviše dolazi do izražaja upravo u shvatanju ljudske prirode, koja je, prema Trebješaninovom viđenju Fromovog shvatanja, određena i egzistencijalnim dihotomijama i antinomijama, na primer svešću o smrti i nemogućnosti da se taj kraj izmeni, protivrečnošću između ljudskih potencijala i onog što čovek stvarno može da ostvari u svom kratkom veku, protivrečnošću između ljudske individualnosti (i na toj osnovi nastajanja doživljaja usamljenosti i izolovanosti) i društvenosti, tj. potrebe za drugim ljudima. Trebješanin zamera Fromu što je te dihotomije shvatio aistorijski, što ih smatra večnim i nerešivim. Međutim, ako je From na nekim mestima preterano odvojio ova pitanja od društvenog konteksta i osmišljavanja tih dilema, čini se da je, s druge strane, Trebješanin potcenio značaj nekih napetosti koje proizlaze iz karakteristika ljudske egzistencijalne situacije. Ako su neke dileme rešive (npr. odnos između ljudske individualnosti i društvenosti), sve do kraja nisu. Ako je svest o smrti nekad manje opterećivala ljude, čini se da za čoveka moderne epohe ta činjenica postaje sve značajnija, da postaje izvor potrebe za traženjem smisla života. Čak kada se reše osnovne društvene protivrečnosti (klasne i ostale) pitanje smisla života, obeleženo svešću o ograničenosti ljudskog trajanja, postaje sve značajnija činjenica. Prema tome nisu sve dihotomije Fromove, ne podmeće ih on ljudima već zbilja postoje u ljudskoj egzistenciji. Ali, Trebješanin je u pravu kada insistira na tome da i ta tzv. večna pitanja nisu imala isti značaj za sve ljudske grupe i kulture i ne postavljaju se uvek kao osnovna pitanja niti su najvažnije determinante čovekovog ponašanja.

Najvažniji Fromov doprinos, po mišljenju Trebješanina, jeste pojam socijalnog karaktera, koji je najviše u skladu sa društveno-istorijskim — i još tačnije, marksističkim — pristupom čoveku i ličnosti. Da podsetimo, From razlikuje individualni i društveni karakter, podrazumevajući pod društvenim »suštinu karakterne strukture koja je zajednička većini članova iste kulture, suprotno individualnom karakteru po kome se ljudi razlikuju jedan od drugog iako pripadaju istoj kulturi«. Ali From se ne zadovoljava samo ovim statističkim određenjem već smatra da se društveni karakter

može razumeti samo ako se uzme u obzir i njegova funkcija, a »funkcija društvenog karaktera jeste da uobliči i kanališe ljudsku energiju u okviru datog društva radi neprekidnog funkcionisanja samog društva«. Drugim rečima, te zajedničke osobine koje podrazumevamo pod društvenim karakterom osiguravaju da ljudi žele da se ponašaju onako kako moraju da se ponašaju, odnosno da se ponašaju upravo onako kako bi sa stanovišta datog društvenog sistema trebalo da se ponašaju. No From ne upotrebljava dosledno i jednoznačno ovaj pojam. Navedeno određenje socijalnog karaktera blisko je značenju kulturnog karaktera, a podseća i na Marksovu tezu da su vladajuće ideje, ideje vladajuće klase. Naglašava se, dakle, značaj homogenizacije karakterne strukture i njegova povezanost sa vrednostima i ideologijom datog društvenog sistema. Međutim, na drugim mestima From, čini se, upotrebljava ovaj pojam i u užem značenju, u značenju klasnog karaktera, čija funkcija nije uvek da podržava i održava dati društveni sistem jer on naprosto proizlazi iz posebnog društvenog položaja i načina egzistiranja neke grupe i često je u suprotnosti sa zahtevima društvenog sistema. Takav, nešto drugačiji način shvatanja društvenog karaktera u odnosu na osnovnu definiciju omogućuje Fromu da govori o *tipovima* karaktera unutar istog društva (npr. primalački, izrabljivački, tržišni, revolucionarni).

Uz sve pohvale Fromu zbog koncipiranja ovog značajnog pojma za društvene nauke, Trebješanin mu upućuje i određene kritike. Najpre, smatra da sam From nije dovoljno upotrebljavao i primenjivao ovaj pojam u svom stvaralaštvu već je u nekim delima bio više na pozicijama tzv. humanističke psihologije. Zatim, Trebješanin osporava Fromovu shemu odnosa društveno-ekonomske osnove, društvenog karaktera i ideologije jer smatra »da ideologije i vrednosti, kao socijalne pojave, ne mogu biti određene psihološkom pojavom kao što je društveni karakter«. Naprotiv. Parafrazirajući Marksa, Trebješanin naglašava da »nisu društvene vrednosti, ideje i ideologije određene karakterom ljudi, već obrnuto, karakter ljudi određen je društvenim vrednostima i ideologijama«. Stoga i daje, nešto složeniju, obrnutu shemu odnosa. Nama se čini da kruto postavljanje ove dileme nije dovoljno plodonosno i da zapravo Fromov pojam društvenog karaktera podrazumeva dijalektičku vezu koja se ostvaruje posredstvom porodičnog vaspitanja i formiranja ličnosti u ranom detinjstvu, bez obzira što je i sam From na jednom mestu dao krutu shemu. Savremena istraživanja doista

pokazuju da osobine ličnosti stečene u detinjstvu (kada se još ne može govoriti o usvojenoj ideologiji) čine ljude *prijemčivim* za ovu ili onu ideologiju (ili bar neki globalni ideološki smer), odnosno za određene vrednosne orijentacije. No pitanje odnosa između društvene osnove, ličnosti (ili karaktera, ako se držimo Fromove terminologije) i ideologije zahtevalo bi detaljniju elaboraciju, što bi izlazilo izvan okvira ovog osvrta.

Knjigu *Fromove dihotomije* pisao je psiholog, ali psiholog koji se lako kreće u različitim oblastima i koji kompetentno razmatra šira pitanja odnosa pojedinca i društva. Štaviše, neka njegova gledišta o ovom odnosu bliska su sociološkim, zapravo klasično-marksističkim interpretacijama. U svakom slučaju, reč je o radu interdisciplinarnog karaktera koji i svojim izazovnim tezama i suptilnom analizom Fromovog dela privlači pažnju različitih stručnjaka, ali i široke čitalačke publike, jer je knjiga pisana izvanrednim stilom i jezikom. Podnaslov knjige — *Ljudska priroda i društveni karakter* — ukazuje na osnovne ambicije autora, ali je stvarni zahvat bio još širi. Zapravo, koncizno i kritički je intepretirano i analizirano celokupno Fromovo stvaralaštvo. Naravno, ta analiza je naučnog karaktera i odnosi se na naučni aspekt Fromovog dela, što znači da se Trebješanin nije previše bavio evaluacijom Fromovih humanističkih stavova, htenja i akcija, koji su, bez sumnje, uticali i na njegove naučne poglede. Glavni doprinos ove knjige, po našem mišljenju, jeste u argumentovanoj analizi izvesne protivrečnosti u Fromovom delu i ukazivanju na korene te protivrečnosti. From je očigledno nastojao da napravi sintezu različitih teorijskih orijentacija, pre svega marksizma i psihoanalize, a u određenoj meri i egzistencijalizma. To mu, međutim, nije sasvim polazilo za rukom te je u određenim periodima i u obradi određenih tema bio više pod uticajem jedne ili druge orijentacije. Njegova izrazito humanistička stremjenja ponekad su takođe dovodila do previđanja ili jednostranog interpretiranja nekih pojava.

---

ŽARKO TREBJEŠANIN

---

# ERIH FROM U JUGOSLOVENSKOJ KULTURI\*

---

Prva Fromova knjiga koja je prevedena u Jugoslaviji bila je *Zdravo društvo* (u izdanju »Rada«). Ona se pojavila 1963. godine sa Fromovim »Predgovorom jugoslovenskom izdanju« i sa predgovorom Zagorke Pešić-Golubović »Humanistička psihoanaliza Eriha Froma«. Na ovom mestu potrebno je odati dužno priznanje Zagorki Golubović ne samo za prevođenje i izdavanje Fromovog dela, već i za prvo predstavljanje i tumačenje ovog dela jugoslovenskoj javnosti. U to vreme još uvek je bilo otpora da se prihvati jedan ovakav »neortodoksni«, »jeretički« marksista kakav je bio autor *Zdravog društva*. Sa jačanjem »humanističke« struje u jugoslovenskom marksizmu i naročito sa formiranjem grupe »praksis-filozofa« koja je stekla svetsku afirmaciju šezdesetih godina ovog veka, From postaje sve prisutniji u našem kulturnom i javnom životu. Vrtoglavom brzinom raste broj njegovih knjiga prevedenih na srpskohrvatski (osim spomenute knjige prevode se: *Bekstvo od slobode*, Nolit, 1964; *Zen Budizam i psihoanaliza*, Nolit 1964; *Umijeće ljubavi*, Matica hrvatska, 1965; *Čovjek za sebe*, Naprijed 1966. itd.), tako da smo za kratko vreme postali zemlja u kojoj je ovaj svetski popularan autor najprevođeniji. Tih godina From u više navrata posećuje Jugoslaviju i aktivno učestvuje u poznatoj međunarodnoj Korčulanskoj školi koja je okupljala najpoznatije marksiste sveta.

### *Popularnost Fromovih dela u Jugoslaviji*

Objašnjenje za Fromovu ogromnu popularnost u Jugoslaviji nije lako dati na ovako malom prostoru. Ovo pitanje, zapravo, šire sagledano tema »receptije Fromovog dela u jugosloven-

---

\* Povodom objavljivanja jugoslovenskog izdanja Fromovih dela — Erich Fromm, *Djela*, 1—12, Naprijed — Nolit — August Cesarec, Zagreb, 1984.

skoj kulturi«, zasluŕuje da se iscrpno i sistematski obradi kao predmet neke posebne buduće studije. U ovom trenutku ova tema je samo načeta<sup>1</sup> i zato su odgovori na ovo pitanje za sada samo hipotetički, preliminarni i provizorni. Konačni odgovori moraju biti rezultat istraživanja.

Jedan od razloga Fromove popularnosti svakako je taj što tada u jugoslovenskoj filozofiji i kulturi uopšte dolazi do radikalnog raskida sa »ortodoksnim«, staljinističkim marksizmom i do snažnog razvoja »antropološkog«, »autentičnog«, »stvaralačkog« marksizma u kome su centralne kategorije *čovjek, praksa, humanizam, sloboda, stvaralaštvo, revolucija* itd.

Zatim, ne treba zaboraviti da u to vreme širom sveta, pa i kod nas, raste nezadovoljstvo postojećim svetom, jača kritička svest i istovremeno vera u to da je moguće ostvariti humaniji, pravedniji i lepši svet. Podsetimo se studentskih pokreta u Evropi, SAD, kao i naše '68, podsetimo se uspona tzv. Nove levice i mnogobrojnih »marginalnih grupa« (od »hipija« do »crnih pantera«) koje su verovala da su upravo one novi »subjekti istorije« u čijim je rukama ključ za izmenu sveta! U to vreme nezadovoljstva ali i nade bila su dobrodošla Fromova dela koja su kritikovala savremeno društvo (tada se ta kritika činila krajnje oštrom i radikalnom), ali su odmah davala i spremne odgovore na pitanje — kako brzo, tako reći prećicom možemo doći do novog, »zdravog« društva, odnosno do »komunitarnog socijalizma«. Potrebno je shvatiti »duh vremena« šezdesetih godina kod nas (i ne samo kod nas), da bi se razumelo zašto su Fromove ideje bile tako dobro primljene. Podsetimo se one silne zainteresovanosti za društvena pitanja, za politiku, za čovekove egzistencijalne i aktuelne probleme i načine njihovog rešavanja, kao i procvata filozofije, sociologije, psihologije itd. Posebno je važno imati u vidu da se tadašnja društvena klima odlikovala osim mladalačkom buntovnošću i očekivanjem vrlo bliskog i istovremeno radikalnog preokreta u pravcu jednog pravednijeg i čovečnijeg društva. U toj atmosferi probudene sveopšte kritičnosti i snažne (danas bismo rekli naivne) vere da smo na domaku nove epohe u kojoj će čovek živeti kao nesputano, slobodno i stvaralačko biće, u toj i takvoj atmosferi mesijanski nadahnuto delo Eriha Froma okrenuto čovekovim sudbinskim problemima i savremenim oblicima »nelagodnosti u kulturi«, naišlo je na plodno tle. Neosetno, međutim, delo posvećeno oštroj kritici »potrošačkog društva« i po-

---

<sup>1</sup> Savić, O., »Humanistički sindrom Eriha Froma«, *Delo*, 1984. br. 6.



sebno *homo consumensa*, paradoksalno, i samo je postalo veoma tražena »roba« i prvoklasna »hrana« za konzumiranje. Očigledno, ovaj kritičar mogao je relativno lako i brzo da bude »svaren« od toliko napadanog »potrošačkog društva« u kome su Fromove knjige postajali bestseleri.

Potrebno je uzeti u obzir, kada razmišljamo o izvanrednom prijemu Froma u Jugoslaviji, i to da je on svoje knjige pisao jednim netehničkim, gotovo svima razumljivim jezikom. Brilljantan, sočan i strastan, na momente poetski stil kojim je ovaj autor pisao o ljubavi, slobodi, stvaralaštvu, otuđenju, dobru i zlu, nije mogao ljude ostaviti ravnodušnim. Takođe nije bez značaja i to da su ideje i teorije Eriha Froma spajale u sebi mnoge od najpoznatijih i najsnažnijih struja u evropskoj i našoj kulturi: filozofiju egzistencije, psihoanalizu i marksizam. Njegovo učenje zapravo je jedinstvena varijanta psihoanalize na egzistencijalističko-marksistički način. To je delovalo krajnje sveže i novo, a opet, oslanjalo se na ono dobro poznato, na one ideje i učenja koja su već imala u našoj kulturi snažne korene. Najzad, i Fromova prisna saradnja sa našim »praksisovcima« imala je ne malu ulogu u širenju ideja »humanističke psihoanalize«. Kao što je već spomenuto From je bio predavač korčulanske letnje škole i saradnik našeg uglednog časopisa »Praxis«, čiji je urednik bio Gajo Petrović. Malo je poznato da je From svoju studiju »Današnja kriza psihoanalize« prvi put objavio upravo u ovom časopisu 1969. (a tek godinu dana kasnije ona je bila objavljena na engleskom jeziku u knjizi *Crisis of Psychoanalysis*). From je sebe smatrao pripadnikom one marksističke struje — Rubel, Goldman, Petrović, Marković, Vranicki, Bloh, Lukač i dr. — koja naglašava »da je otuđenje i zadatak njegovog prevazilaženja središte socijalističkog humanizma« (Fromm, *S onu stranu okova iluzije*, Naprijed — Nolit — Cesarec, 1984, str. 59 beleška 1). O bliskoj saradnji i visokom uvažavanju jugoslovenskih marksista, osim ovoga svedoči podatak da je From u svoj zbornik *Socialist Humanism: An International Symposium*, sastavljen od radova najuglednijih savremenih marksista (Šaf, Goldman, Kosik, Markuze, From, Fečer itd.) uvrstio i radove čak šest jugoslovenskih marksista (Veljko Korać, Mihailo Marković, Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki i Danilo Pejović).

#### *Od afirmativnog do kritičkog pristupa*

Prvi napisi o Fromu u obliku predgovora i prikaza njegovih knjiga veoma su afirmativni

i uglavnom su pisani bez većih kritičko-teorijskih ambicija. U ovim radovima se uglavnom predstavljaju i često prepričavaju osnovna učenja ovog »humanističkog« marksiste i psihoanalitičara. To je donekle i razumljivo jer tada kada su svoje predgovore za Froma pisali Zagorka Golubović, Ljuba Stojić (»Bekstvo od slobode — kuda?«, predgovor za *Bekstvo od slobode*), Gajo Petrović (»Fromovo shvaćanje čovjeka«, predgovor za *Čovjek za sebe*) i dr., From je bio »otkrovenje«, nedovoljno poznat i afirmisan u širim krugovima. Ipak, iznenađuje s obzirom na kritičke, intelektualne i teorijske potencijale ovih naših filozofa, nedostatak njihove kritičnosti, ne samo tada već i kasnije u odnosu na Fromovu teoriju, tj. jasno se ispoljavaju njihove »slepe mrlje« u pogledu slabih tačaka ove teorije, a takođe je primetna i težnja da se opravdaju i odbrane gotovo sve teze ovog popularnog humanističkog mislioca. Očigledan je nesklad između teorijske i filozofske relevantnosti Fromovog dela (posebno onih »humanistički« i emotivno obojenih optimističkih teza o čovekovoju prirodi i čovekovim potrebama: za srećom, slobodom, harmonijom i zdravljem; učenje o putevima kojima se može stići do »zdravog društva« itd.), s jedne strane, i gotovo bezrezervno afirmativne i apologetske ocene njegovog učenja u delima naših filozofa i sociologa, s druge. Ovaj nesklad se ne može objasniti racionalnim i teorijskim razlozima, te otuda ovde verovatno imaju uticaja neki iracionalni, nefilozofski, ideološki i personalni faktori. Dobar primer neodmereno pozitivne globalne ocene Froma može se naći u poznatom *Leksikonu filozofa* Danka Grlića. Tamo stoji: »E. Fromm spada nesumljivo u najznačajnije suvremene marksističke mislioce. (...) Konzekventno kritičan prema suvremenom kapitalističkom društvu, nepomirljivo suprotstavljen svim dogmatiskim i staljinističkim devijacijama marksizma, From je izgradio vlastitu stvaralačku i humanističku koncepciju čovjeka na nivou koji je dostigao malo tko od lijevih intelektualaca Zapada<sup>2</sup>. U to vreme, jedan od retkih disonantnih tonova u sveopštem hvalospevu Fromu, dolazi od jednog mudrog psihoanalitičara i antropologa, Vladimira Jakovljevića. U studioznom ogledu o Fromovom delu »Kritički osvrt na antropološke koncepcije Eriha Froma«, *Gledišta*, 1964, br. 5, Jakovljević ozbiljno i kritički analizira slabe strane Fromovog učenja o čovekovoju prirodi i osnovnim ljudskim potrebama.

Blakonaklon stav i puno simpatija u odnosu na Froma odlikuje ne samo radove marksista,

<sup>2</sup> Grlić, D., »From, Erich«, *Leksikon filozofa*, Naprijed, 1969, str. 193—195.

filozofa već i radove naših sociologa, psihijata, psihologa, politikologa, etnologa i drugih koji su pisali u to doba. Tek negde od sredine sedamdesetih godina, znači u poslednjih desetak godina artikuliše se jedna dosledna, sistematska kritika osnovnih slabosti ovog dobro poznatog i prihvaćenog mislioca. Kritikuje se njegovo učenje o ljudskoj prirodi i agresivnosti, učenje o slobodi, zatim njegova teorija društva i reformatorski pokušaji popravljavanja kapitalističkog sveta itd. itd.<sup>3</sup> Ovaj ozbiljan analitički i kritički stav u izučavanju Fromovog dela, odlikuje radove »mlade« generacije jugoslovenskih filozofa, psihologa i sociologa, onu generaciju koja nije opterećena ni ideološkom ni ličnom vezanošću za ovog poznatog humanističkog mislioca.

Razlika koja postoji između pripadnika »starije« i »mlade« generacije u vrednovanju Fromovog dela, mogla se dobro uočiti na međunarodnom simpozijumu koji je pod naslovom »Individua u društvu u misli Eriha Froma« održan u Dubrovniku krajem 1981. godine. Dok su »veterani« jugoslovenske filozofije (Gajo Petrović, Miladin Životić, Rudi Supek) uglavnom afirmativno govorili o Fromovoj antropološkoj i sociološkoj teoriji, dotle su »mlađi« autori (Lino Veljak, Gordana Kojić, Gvozden Flego, Obrad Savić, Zvezdana Dukić) sa mnogo više kritičnosti ukazivali na nedorečenosti i protivrečnosti u Fromovoj misli.<sup>4</sup> Kao plod višegodišnjeg kritičkog proučavanja Fromove misli nastalo je više studija i dve knjige posvećene Fromovoj teoriji u kojima dolazi do izražaja napor da se Fromova dela sagledaju objektivno, sa svim vrlinama i manama i da se odredi njegovo mesto u savremenim društvenim i humanističkim naukama.<sup>5</sup>

#### *Jugoslovensko izdanje Froma u dvanaest svezaka*

Do 1980. godine u Jugoslaviji se na srpskohrvatskom, makedonskom i slovenačkom jeziku pojavilo 15 prevoda Fromovih knjiga (zapravo prevedeno je 12 njegovih knjiga od kojih su

<sup>3</sup> Up. Trebješnanin, Z., »Fromovo objašnjenje agresivnosti i njegov značaj«, *Psihologija*, 1976, 4-5; Savić, O., »Fromm i revolucija nade« u *Revolucija nade*, Grafos, Beograd 1978; Dukić, Z., »Ličnost i društvo u djelu Erica Fromma«, Filozofski fakultet, Zagreb, 1979; Karalić, Z., »Erich Fromm — neke kritičke naznake«, *Naše teme* 1980. br. 5; Skorić, G., »Frommova teorija potreba«, *Kulturni radnik*, 1982, 2; Veljak, L., »Protuslovljiva alternative« *Kulturni radnik*, 1982, 2; Flego, G., »Fromm između antropologije i revolucije«, *Kulturni radnik*, 1982, 2.

<sup>4</sup> Vidi osvrt G. Flega na ovaj simpozijum u *Filozofskim istraživanjima*, br. 5-6/1981.

<sup>5</sup> Struk, V., *Frommova humanistična vizija*, Delavska enotnost, Ljubljana 1978; Trebješnanin, Z., *Frommove dinotomije*, Nolit, Beograd, 1983.

neke prevedene na jezike narodnosti)<sup>6</sup>. Dok su do 1980. godine ove prevode objavljivali različiti izdavači, u različitim edicijama (uglavnom »Nolit«, »Naprijed«, »Grafos«) tek tada prvi put pojavljuju se na jednom mestu u izdanju »Naprijeda« *Odabrana djela Ericha Fromma* u 9 svezaka.

U 1984. godini, dvadesetak godina od izdanja prvog prevoda jedne Fromove knjige, pojavljuju se *Djela Ericha Froma* u 12 svezaka. Ovo je do sada najpotpunije i najreprezentativnije izdanje dela ovog mislioca i ono predstavlja krunu dvadesetogodišnjeg prevođenja i studiranja Fromovog dela kod nas. Na prvi pogled reklo bi se da je reč samo o nešto dopunjenom prethodnom izdanju u devet svezaka. Reč je, ipak, o *bitno novom kvalitetu* ovog izdanja iz 1984. Najznačajnija odlika najnovijeg izdanja jeste da sadrži i fundamentalna dela: *Bekstvo od slobode* i *Zdravo društvo*, dve Fromove svakako najvažnije knjige kojih, međutim, nije bilo u »Naprijedovom« izdanju iz 1980. godine. Možemo slobodno reći da se sada u ovom izdanju, odnosno u *Djelima* nalaze *sva Fromova fundamentalna dela* kao što su: *Autoritet i porodica*, *Bekstvo od slobode*, *Čovjek za sebe*, *Zdravo društvo*, *S onu stranu okova iluzije* i *Anatomija ljudske destruktivnosti*. Novo u ovom izdanju je takođe i to što je ovde u jednoj svesci prvi put jugoslovenskoj javnosti predstavljeno Fromovo istraživanje problema religije i odnosa religije i psihologije. U petoj svesci *Djela* nalaze se tri Fromova dela: *Dogma o Kristu*, *Bit ćete kao Bog* i *Psihoanaliza i religija*. Ako bismo nešto zamerili izboru kakav je napravljen za ova *Djela*, to bi se odnosilo na knjigu *The Heart of Man* koja nije prevedena a svakako je značajnija za teorijsko jezgro Fromove misli od recimo, knjige *Imati ili biti*. Takođe, šteta je što u ovom izdanju nije nađeno mesto za već prevedene Fromove knjige *Marksovo shvatanje čoveka* i *Misije Sigmunda Frojda* (obe u izdanju »Grafos«). Ipak, to su sitne zamerke. U celini gledano ovo je pažljivo i znalački napravljen izbor koji obuhvata najbolje što je From napisao odnosno sva njegova prvorazredna dela.

U prvoj svesci *Djela* nalazi se predgovor Gvozdena Flega »U ime biofilije« gde ovaj odličan poznavalac Froma sistematično izlaže evoluciju Fromove misli, daje sintetički presek njegovog opusa, kritički se osvrće na slabosti Fromove teorije i, najzad, daje svoju ocenu značaja Fromovih humanističkih i teorijskih napora. Posle dosta ozbiljnih kritičkih zamerki Fromu-

<sup>6</sup> Aranitović, D., »Bibliografija prevoda dela i članaka Fromma i radova jugoslovenskih autora o Frommovom delu«, *Psihologija* 1981, 3.

-reformatoru i Fromu-teoretičaru, sledi, na samom kraju ovog studioznog predgovora Flegova nadahnuta pohvala Fromu »Bez obzira na teorijske poteškoće u Fromovom opusu, na navedene kao i moguće prigovore, From-analitičar je mislilac vrlo širokog dijapazona i rijetkog humanističkog nadahnuća, sijač nepovjerenja prema postojećem progresizmu, neumorni prosvjetitelj i mislilac sinteze, bespoštendni kritičar mehanizovanog svijeta i oneljudenog čovjeka, borac za ljudsku slobodu i spontanost, za nesmetano ispoljavanje i širenje ljubavi prema životu. Kako su ljubav i život neiscrpni, čovjek kao biofilno biće je nedovršiv«.7

Ovaj kratak osvrt na sudbinu Fromovog dela kod nas napisan je sa željom da podstakne sistematsko, nepristrasno i ozbiljno istraživanje istorije prihvatanja Fromovih ideja u Jugoslaviji. Tek tada kada se realizuju ova istraživanja ovaj tekst će ostvariti svoju namenu.

---

7 Flego, G., »U ime biofilije«, Erich Fromm, *Djela*, Sv. I, Naprijed — Nolit — August Cesarec, Zagreb, 1984.

---

ŽARKO TREBJEŠANIN

---

# HRONOLOGIJA ŽIVOTA I STVARALAŠTVA ERIHA FROMA

---

1900. 23. marta rođen je Erih From u Frankfurtu. Odrastao je u ortodokсноj jevrejskoj porodici, pod snažnim uticajem *Biblije i Talmuda*.

1918—1922. Studira filozofiju, psihologiju i sociologiju na univerzitetima u Hajdelbergu, Frankfurtu i Minhenu. Doktorira s tezom »Das jüdische Gesetz« (Hajdelberg, 1922). Izučava Marksa i Frojda. Psihoanalizu kasnije usavršava u Minhenu i poznatom Berlinskom psihoanalitičkom institutu.

1924. Upoznao se s Fridom Rajhman (Frieda Reichmann) i bio kod nje na psihoanalizi.

1925—1928. Proučava budizam, Bahofena i nastavlja trening iz psihoanalize. Godine 1926. oženio se Fridom Rajhman. Započinje saradnju s Horkhajmerom, Adornom, Markuzeom, kao istaknuti član poznatog »frankfurtskog kruga«.

1929—1930. Rukovodi i sam aktivno učestvuje u ambicioznom projektu Instituta za društvena istraživanja u Frankfurtu, čiji je cilj bio da se »snimi« društveni karakter Nemaca — radnika i službenika.

1932. Objavljuje rad »Metod i funkcija analitičke socijalne psihologije«, u kome pokušava da uskladi teorije Marksa i Frojda.

---

1934—1938. Pred progonom fašista From odlazi u Ameriku. U Parizu mu izlazi studija *Autoritet i porodica* (1936). Saraduje sa K. Horni i H. S. Salivenom. Predaje na Kolumbija univerzitetu do 1938, kada prekida svaku saradnju sa tzv. frankfurtskim krugom.

1941. Objavljuje svoje fundamentalno delo *Bekstvo od slobode*.

1943. Trenira psihoanalizu kod Hornieva.

1946—1949. Jedan je od utemeljivača čuvenog William Alanson White Instituta za psihologiju, psihoanalizu i psihijatriju (1946). Izlazi mu *Čovek za sebe* (1947). Sa Lintonom drži seminar o problemima ličnosti i kulture (1948/49).

1949—1950. Seli se u Meksiko. Postaje član američke Socijalističke-socijal-demokratske federacije (SP-SDF).

1953. Oženio se s Anis Frimen (Annis Freeman).

1955—1956. Iz štampe izlazi knjiga *Zdravo društvo* i počinje polemika s Markuzeom u časopisu *Dissent*. Izlazi *Veština voljenja* (1956). Osnivanje Meksičkog psihoanalitičkog društva. Seli se iz Meksiko Siti u Kuernavaku.

1959. Piše *Misiju Sigmunda Frojda* koja je reakcija na oficijelnu trotomnu Frojdovu biografiju koju je izdao Džons (1953—1957).

1961. U knjizi *Marksovo shvatanje čoveka* upozorava na falsifikovanje Marksa i zalaže se za humanistički marksizam. Iste godine From prvi put posećuje Jugoslaviju i drži u Beogradu predavanja o »društveno nesvesnom« i o Marksovom shvatanju čoveka.

1962—1963. Objavljuje svoju »intelektualnu autobiografiju« pod nazivom *S onu stranu okova iluzije -- moj susret s Marksom i Frojdom*. Objavljuje oglede o religiji, psihoanalizi i kulturi pod nazivom *Dogma o Hristu* (1963).

1964. Delom *Čovekovo srce* From započinje novu, plodnu etapu u izučavanju agresivnosti.

1965. Uredio je zbornik *Socijalistički humanizam* koji obuhvata radove poznatih marksističkih i uopšte humanističkih mislilaca kao što su: Bloh, Goldman, Markuze, Marković, Petrović, Šaf, itd. Iste godine odlazi u penziju. Nastanjuje se u Švajcarskoj.

1966. *Bićete kao bogovi* — radikalna interpretacija Starog zaveta i njegove tradicije.

---

1968. Zajedno sa Xirau izdaje antologiju *Čovekova priroda*, sa obimnijim »Uvodom«. Izlazi *Revolucija nade*.

1970. Pojavljuje se *Kriza psihoanalize* sa odličnim studijama o Frojdu i Marksu. Sa Makobijem objavljuje empirijsku studiju *Društveni karakter u jednom meksičkom selu*.

1973. Izlazi mu jedno od najboljih dela, obimna *Anatomija ljudske destruktivnosti*. Knjiga je do sada prevedena na oko 30 jezika (naš prevod 1975, Naprijed, Zagreb).

1976. Izlazi *Imati ili biti?*

1977. Drugi srčani infarkt.

1979. Kao kruna decenijama dugog proučavanja Frojda pojavljuje se veoma dobra i pregledna studija *Veličina i granice Freudove misli*. To je ujedno i poslednja Fromova knjiga.

1980. 18. marta u Lokarnu umire From. Neposredno posle smrti izlazi mu poslednji intervju, sačinjen nekoliko dana pre smrti. Na nemačkom jeziku, godinu dana docnije, izlaze *Sabrana dela* u 10 obimnih tomova, koja je priredio R. Funk.

## FROMVA DELA

(Knjige, brošure, zbornici)

Fromm, E. (1936) *Autoritet i porodica, Djela, 1. sveska*, Naprijed — Nolit — Cesarec, Zagreb, 1984.

Fromm, E. (1941) *Bekstvo od slobode, Djela, 2. sveska*, Naprijed — Nolit — Cesarec, Zagreb, 1984.

Fromm, E. (1947) *Čovjek za sebe, Djela, 3. sveska ...*

Fromm, E. (1950) *Psihoanaliza i religija, Djela, 5. sveska ...*

Fromm, E. (1951) *Zaboravljeni jezik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970.

Fromm, E. (1955) *Zdravo društvo, Djela, 4. sveska ...*

Fromm, E. (1956) *Umijeće ljubavi, Djela, 6. sveska ...*

Fromm, E. (1959) *Misija Sigmunda Frojda*, Grafos, Beograd, 1978.

---



- Fromm, E. i Suzuki D. T. (1960a) *Zen budizam i psihoanaliza*, Nolit, Beograd, 1964.
- Fromm, E. (1960b) *Let Man Prevail*, The Call Association, New York.
- Fromm, E. (1961a) *May Man Prevail?; An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy*, Doubleday, New York.
- Fromm, E. (1961b) *Marksovo shvatanje čoveka*, Grafos, Beograd, 1979.
- Fromm, E. (1962) *S onu stranu okova iluzije*, Djela, sveska 7...
- Fromm, E. (1963) *Dogma o Kristu*, Djela, 5. sveska...
- Fromm, E. (1964) *The Heart of Man; Its Genius for God and Evil*, Harper Row, New York/London
- Fromm, E. (1965) *Socialist Humanism. An International Symposion*, Doubleday, New York
- Fromm, E. (1966) *Bit ćete kao Bog*, Djela, 5. sveska...
- Fromm, E. (1968a) *Revolucija nade*, Grafos, Beograd, 1978.
- Fromm, E. i Xirau (1968b) *The Nature of Man*, Macmillan, New York.
- Fromm, E. (1970) *Kriza psihoanalize*, Djela, 8. sveska...
- Fromm, E. i Maccoby M., (1970b) *Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytical Study*, Prentice Hall.
- Fromm, E. (1973) *Anatomija ljudske destruktivnosti I—II*, Djela, 9. i 10. sveska...
- Fromm, E. (1976) *Imati ili biti?*, Djela, 11. sveska...
- Fromm, E. (1979) *Veličina i granice Freudove misli*, Djela, 12. sveska...
- Fromm, E. (1980) *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, DVA, Stuttgart.
- Fromm, E. (1981) *On Disobedience and Other Essays*, The Seabury Press, New York.

---

II DEO

---

# TEME

---



---

KARLA PASKVINELI

---

# SAVREMENA KULTURNA ANTROPOLOGIJA I MARKSIZAM U FRANCUSKOJ I ITALIJI\*

---

Interesovanje marksista za kulturnu antropologiju predstavlja pojavu relativno skorijeg datuma, iako uglednog prethodnika ima u samom Marksu koji je, kao što znamo, posvetio poslednje godine svog života iščitavanju i obeležavanju antropoloških tekstova. Ta je oblast pod uticajem marksizma Druge i Treće Internacionale pala u zaborav, da bi se ponovo pojavila tokom poslednjih dvadeset godina posebno u Francuskoj i Italiji s počecima preporoda marksističke teorije tokom 1960-ih, i sa raskidom sa strukturama staljinističke ortodoksije. Međutim, interesovanja koja od nedavno vode marksiste ka kulturnoj antropologiji razlikuju se od interesovanja koja su ranije vodila Marksa.

Mada se znalo da je Marks uticao na Engelsovo *Poreklo porodice*, nije bilo poznato na koji način i u kojoj meri, sve dok Marksove *Etnološke sveske (Ethnological Notebooks)* konačno nisu postale dostupne širem krugu čitalaca

\* Carla Pasquinelli, *The History of a Relationship: Contemporary Cultural Anthropology and Marxism in France and Italy* u *Dialectical Anthropology* 7, 1983, p. 195-207, Amsterdam. K. Paskvineli je profesor etnologije na Univerzitetu Kaljari u Italiji.

---

1974. godine (1). U svakom slučaju, sam Marks nije bio zainteresovan za antropologiju kao disciplinu. Iako je vrlo dobro poznao ovu oblast, njome se koristio selektivno da bi obogatilo vlastita saznanja, a posebno da bi vlastite hipoteze i zaključke poredio i suprotstavljao onima do kojih je došao Morgan. U predgovoru prvom izdanju *Porekla* (1884), Engels se priseća da je Marks smatrao da je »Morgan u Americi na svoj način ponovo otkrio materijalističko shvatanje istorije, koje je Marks otkrio četrdeset godina ranije, i da su ga poređenja varvarstva i civilizacije dovela, u osnovnim tačkama, do istih zaključaka kao i Marksa«<sup>1/2/</sup>. Ova neočekivana konvergencija podstakla je Marksa da dublje uđe u antropologiju kako bi razrešio neka ključna pitanja u sopstvenom radu. Pitanja su se odnosila na pojmove načina proizvodnje, porekla države, i prelaska iz jedne društvene formacije u drugu.

Interesovanja skorijeg datuma, [slično ovome], potiču takođe iz nekih otvorenih pitanja marksizma. Ali su potpuno drugačiji odgovori koji se sada traže u oblasti antropologije kao i stav prema samoj disciplini. Kako i zbog čega je došlo do te razlike najbolje se može razumeti proučavanjem kritike ortodoksnog marksizma, koja je započeta i u Francuskoj i u Italiji tokom 1960-ih godina; i proučavanjem uloge koju je kulturna antropologija igrala u razradi novih trendova marksističke teorije.

Revizija marksizma, koja je na Zapadu započela nakon dvadesetog kongresa KPSS, obeležila je period u kojem su marksisti osećali potrebu da se »vrate korenima«, da pronađu istinski marksizam u mladom Marksu poduhvatajući se teškog posla egzegeze originalnih tekstova. Pod parolom »povratak Marksu«, Marks je ponovo bio otkriven. Do otkrića se došlo najrazličitijim putevima koji su se kretali kroz fenomenologiju, egzistencijalizam, pragmatizam i strukturalizam, sa ciljem da se ustanovi šta je u ovim oblastima postignuto, kao i da se asimiluju razlike a u cilju ponovnog potvrđivanja zapravo odbrane primata marksističkog objašnjenja.

U takvim okolnostima, marksizam je snažno privukao evropske intelektualce, što se može zamenariti samo po cenu isključenosti iz »duha vremena«. Za Sartra marksizam je zaista bio »nezaobilazna filozofija našeg vremena«, i on

<sup>1</sup> L. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen: Van Gorcum, 1974.

<sup>2</sup> F. Engels, Foreword in the first edition (1884) of *The Origin Of the Family, Private property and The State*, New York, International Publishers, 1972, p. 71.

je svoju raspravu usmerio samo na činjenicu da je »prestao razvoj« marksizma. Preporod marksizma trebalo bi da se zasnivao na usvajanju »filozofije egzistencije« koja je za Sartra zaista bila »jedino konkretno sredstvo za pristup stvarnosti« /3/. Iz te perspektive on je započeo ono što bi se moglo označiti kao dugo pregovaranje s marksizmom, s ciljem »ponovnog postavljanja pojedinca u okvir materijalističkog shvatanja istorije« /4/. U ovoj atmosferi uzimanja i davanja, kulturna antropologija je trebalo da odigra ključnu ulogu; zajedno sa drugim društvenim naukama, pružila je ono što je Sartr smatrao da nedostaje marksizmu, a to je »hijerarhija medijacija (posredovanja)« /5/, i time omogućila da se ponovo otkrije pojedinac i da se postavi unutar istorijskog totaliteta.

Preciznije, kulturna antropologija je trebalo da uspostavi odnose pojedinca prema svojoj klasi, porodici i opštini, prema skupu društvenih i kulturnih ustanova (institucija) sveta u kojem je taj pojedinac živeo. Istraživanje koje je preuzeo sam Sartr nužno je bilo složeno, jer je obuhvatilo novo preplitanje i to ne samo između antropologije i marksizma, već isto tako i između marksizma i egzistencijalizma. Istovremeno, s obzirom da je trebalo da podstakne marksizam da potpunije uzme u obzir razmatranje pojedinca i kulture, kulturna antropologija je trebalo, takođe, da posreduje u odnosima između egzistencijalizma i marksizma.

Iako je smatrao da marksizam obezbeđuje »jedino valjano tumačenje istorije« /6/, Sartr nije nameravao da se odrekne egzistencijalizma, upravo zbog usmerenosti ovog drugog na pojedinca. Na isti način na koji je kulturna antropologija pomirila pojedinca i istoriju, pomirila bi marksizam i egzistencijalizam.

Sartrova istraživanja su se dalje komplikovala činjenicom da se on istovremeno i oslanjao na kulturnu antropologiju i formulisao kritiku ove discipline. Na taj način, disciplina je bila pogrešno usmerena utoliko što se u potpunosti usredsredila na predmete »ne pitajući se o samom čoveku« /7/. Ako ostavimo po strani vijugavu liniju njegove logike, pada mi u oči da se

<sup>3</sup> J. P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 104.

Sartrova kritika uglavnom odnosila na Tejlorovu interpretaciju antropologije i možda još opštije na one koji su isključivo materijalnu kulturu smatrali predmetom njenog proučavanja.

Uprkos činjenice da su Sartrove simpatije uglavnom usmerene prema školi »kulture i ličnosti« (uprkos rezervi koje je imao prema pojmu »bazične ličnosti — basic personality«), on je zapravo bio skloniji egzistencijalističkom pristupu pojedincu, kao pristupu koji je jedini sposoban da ustanovi marksističku antropologiju. Često je, zapravo, insistirao na tome da je »razumevanje egzistencije temelj marksističke antropologije« /8/.

Tako je rezultat njegovog istraživanja bio paradoksalan utoliko što je odnos između kulturne antropologije i marksizma izgubio na težini, ili čak bio potpuno zaklonjen njegovim sveprisutnim zanimanjem za egzistencijalizam. U poslednjoj analizi, egzistencijalizam je pozvan da posreduje u odnosu između kulturne antropologije i marksizma, u većoj meri nego što je pozvana kulturna antropologija da posreduje između marksizma i egzistencijalizma. Svakako da je ovakav ishod odražavao novinu u razumevanju; isto tako je odražavao činjenicu da je Sartr u potpunosti delovao na filozofskoj ravni, zanemarujući time specifičnost discipline nazvane kulturna antropologija. Posledica je bila što je odnos između kulturne antropologije i marksizma težio uobličavanju na u celosti ideološki način.

Zapravo, prošlo bi još deset godina pre nego što bi drugi ocenili ovaj odnos na naučni način; i do ovoga ne bi došlo samo zbog potrebe da se marksizam obogati temama i kategorijama koje su do tada bile zanemarivane, već i da bi se obnovila sama disciplina kulturne antropologije.

Za razliku od Sartra, marksistička istraživanja skorijeg datuma fokusiraju se na pojmovne probleme i metodologiju, i kao takva, nužno su dovela u pitanje neke od osnovnih pojmova vezanih za odnos između marksizma i kulturne antropologije, kao i pretpostavke i metod na kojima ovi počivaju. Prvi problem je bio proveravanje upotrebljivosti marksističkih kategorija pri analizi primitivnih društava, čime su revidirane teorijske postavke kulturne antropologije. Ovo, međutim, nije bila bezbolna operacija za marksizam jer je te iste kategorije trebalo proveriti nalazima same discipline.

---

\* *Ibid.*, p. 108.

Ova dinamika posebno je vidljiva u radovima francuskih marksista Godelijea (Godelier), Tereja (Terry) i Mejasua (Meillassoux), koji su uprkos značajnim međusobnim razlikama, svi koristili Altiserovo čitanje Marksovog *Kapitala* kao polaznu tačku u analizi primitivnih društava.

Godelijeovo istraživanje, pored toga što je od ova tri najpoznatije, ujedno je i najsloženije. U nekim pitanjima on je školski primer biografije marksiste koji je postao kulturni antropolog: u početku je proučavao Marksa, uz vlastito tumačenje *Kapitala* /9/, postao je učenik Levi Strosa i dugo je radio na terenu. Već u svom delu *La Monnaie de sel*, Godelije je pokazao opreznost koja je potrebna da bi se marksističke kategorije pravilno primenile u analizi primitivnih društava. U ovoj studiji, Godelije je primetio da je so smatrana za dragocenost među pripadnicima plemena Baruya i da je kao takva razmenjivana za druga dobra, pa je sasvim logično postavio pitanje da li je reč o primitivnom obliku novca. Ako je »dobro trebalo da služi kao novac«, primetio je Godelije, »trebalo je da bude zamenjivo za *sva* druga dobra« /10/. U slučaju soli ovo je samo do pola bilo slučaj. Dok je so smatrana za robu u razmeni sa okolnim društvenim grupama, i tako funkcionisala kao novac, »među samim pripadnicima Buruya smatrana je kao poklon ili kao oblik redistribucije, a nikad kao sredstvo trampe ili trgovine« /11/. Tako je sledilo da so nije bila zapravo *univerzalni* ekvivalent, iako se mogla smatrati *opštim* ekvivalentom. Vešto se provlačeći između marksističkih i antropoloških kategorija, pazeći da ih ne pomeša, Godelije je tako uspeo da identifikuje u naizgled istovetnoj pojavi prisustvo dva različita oblika društvenog odnosa, i ti su odnosi bili predstavljeni poklonima, sa jedne strane i novcem sa druge. Osnovna briga bila mu je da u svesti jasno zadrži istorijski određen karakter ovih kategorija: nije slučajno što je Godelije često polemisaio protiv sklonosti ekonomskih antropologa da kategorije poput novac i kapital koriste u analizama primitivnih društava. Pri tom je koristio veliki broj argumenata koje je Marks upotrebio u svojoj kritici klasičnih ekonomista /12/.

<sup>9</sup> M. Godelier, *Rationalité et Irrationalité en Economie* Paris, Maspéro, 1966.

<sup>10</sup> M. Godelier, »La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée.« *Horizon, Traités marxistes en Anthropologie*, Paris, Maspéro, 1977, p. 284.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>12</sup> Godelier, »Object et Methode de l' Anthropologie Economique«, *op. cit.*, 1966, pp. 232-293.

---

Ako kategorije novac i kapital nisu upotrebive, kako može postojati marksističko tumačenje primitivnih društava? Pored toga što nam je dao kritički naučni metod za analizu modernog kapitalističkog društva, marksizam takođe nudi i kriterijume za tumačenje istorije, to jest istorijski materijalizam, a posebno kategorije »način proizvodnje«, »društvena formacija«, »proizvodni odnos« i »proizvodne snage«, koje su sve već bile proverene od strane samog Marksa u analizama prekapitalističkih društava. Ipak, čini se da primitivna društva ne mogu da se saobrazе temeljnim principima istorijskog materijalizma. Na primer, treba da su u krajnjoj instanci određena ekonomijom — ili smo barem tako bili navedeni da verujemo na osnovu dominantnih tradicija u oblasti antropologije. Te tradicije su uvek naglašavale središnje mesto drugih aspekata i ustanova društvenog života u primitivnim zajednicama, kao što su srodnički odnosi. Svako ko pokušava da sprovede marksističku analizu ovakvih društvenih formacija nužno bi morao da uspostavi deterministički karakter ekonomije, da ne bi porekao temeljni zakon istorijskog materijalizma.

Godelije, zapravo, započinje preuzimajući tezu Levi Strosa da su srodnički odnosi zaista igrali glavnu ulogu u primitivnim društvima; ali on ne samo da to nije video kao negaciju istorijskog materijalizma, već ga je sagledao kao potvrdu ovome. Da bi se ovaj naizgled paradoks razumeo, Godelije tvrdi da »proizvodni odnosi... nemaju istu ulogu, ne poprimaju iste oblike i ne proizvode iste efekte u različitim društvima i epohama« /13/. Čitav problem leži u uspostavljanju (pronalaženju, prim. prev.) oblika koji su proizvodni odnosi zaista poprimili u primitivnim društvima. U Godelijeovoj optici, sam srodnički odnos deluje kao proizvodni odnos tako što određuje i kontroliše pristup resursima, sredstvima proizvodnje i proizvodnji radne snage, pored toga što reguliše podelu društveno raspoložive radne snage na različite proizvodne aktivnosti u zajednici. Na ovaj način, Godelije i dalje smatra da srodnički odnos zaista igra presudnu ulogu, držeći se tako svetog principa antropologije, dok istovremeno daje novu interpretaciju ovog odnosa na marksistički način otkrivajući njegovu (srodničkog odnosa, prim. prev.) u osnovi ekonomsku funkciju.

Godelije je u pravu kada ističe teškoće u izdvajanju ekonomske strukture takvih društava; one su tako prepletene sa drugim oblicima društvenog života da im nedostaju autonomija i vidljivost koje poseduju u kapita-

---

<sup>13</sup> Godelier, *op. cit.*, 1977 p. 11.



lističkom društvu. Ipak, manje mi ubedljivo deluje njegov zaključak da je »razlikovanje baze i nadgradnje, ili preciznije, između proizvodnih odnosa i nadgradnje, uglavnom razlikovanje između funkcija a ne između institucija« /14/. Godelije tvrdi da su nosioci ovih funkcija samo u okviru kapitalističkog društva posebne institucije, dok u predkapitalističkim društvima te iste institucije mogu obavljati različite funkcije: tako srodnički odnos u primitivnim društvima, ili politika u antičkom društvu »istovremeno deluju i kao proizvodni odnos i kao nadgradnja« /15/. Ovaj argument vodi Godelijea da u opštijim crtama promisli odnos baze i nadgradnje; on ova dva termina više ne smatra toliko nepromenljivim ili suprotstavljenim međusobno, zato što neka institucija može obavljati dvostruku funkciju kao baza i nadgradnja. Ova zamisao, koja je prvi put izložena u *Rationalité et irrationalité en économie* javlja se kasnije u svim njegovim spisima, i zauzima središnje mesto ne samo u njegovoj interpretaciji primitivnih društava, već i u njegovom ponovnom čitanju Marksa. »Društvo nema ni vrh ni dno; niti je ono sistem nivoa ili zahteva; ono je pre sistem društvenih odnosa uređenih prema prirodi svoje funkcije. Termini *infra*-struktura i *super*-struktura uvek dvosmisleno sugerišu neki uzročni ili logički red, kao što je slučaj pri građenju neke zgrade, u genetskom ili hronološkom redu« /16/. U svojoj nestrpljivosti da prihvati Altiserov poziv da se pokrene s onu stranu »prostorne metafore« (spatial metaphor, prim. prev.) /17/ kako bi preispitao teorijsku konfiguraciju odnosa između baze i nadgradnje, Godelije koristi analizu primitivnih društava da bi pružio jedno čitanje ovog odnosa koje će ga osloboditi bilo kakvog potencijalnog ekonomizma ili determinizma.

Šta onda ostaje od pojma »uzročnosti u krajnjoj instanci« u Godelijeovom radu? Sam Godelije zadržava ovaj pojam smeštajući ga u hijerarhiju funkcija, jer, što se njega tiče, »objasniti determinističku funkciju ekonomije znači objasniti istovremeno dominantnu ulogu ne-ekonomskih struktura u različitim vrstama društava« /18/. Na taj način »uzročnost u krajnjoj instanci« postaje »logički prioritet struktura«. Iako se Godelije baš u vezi sa ovim

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>15</sup> M. Godeller, *Rapporti di Produzione. Mill. Società* Prima edizione italiana, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 41.

<sup>16</sup> Godelier, *op. cit.*, 1977, p. 16.

<sup>17</sup> L. Althusser, »Ideologie et Appareils Ideologiques d'Etat«, *La Pensée*, 1951, juin 1970.

<sup>18</sup> Godeller, »Système, Structure et Contradiction dans *Le Capital*«, *op. cit.*, 1977, p. 219.

ograđuje od Levi Strosa, optužujući ga da »odnos između baze i nadgradnje razmatra kao da je reč o odnosu među odvojenim institucijama« /19/, njegova vlastita pozicija je zapravo mnogo bliža Levi Strosovom pojmu »primata strukture« nego što je bliska Marksu, kojem i dalje poklanja poverenje. Godelije strukturu vidi kao mrežu odnosa koji su različitog reda u poređenju sa pojavama stvarnosti, i treba istaći da je to distinkcija slična onoj koju je Levi Stros napravio između reda »društvenih odnosa« i reda »strukture«. »Sama priroda društvenih odnosa — svih društvenih odnosa«, napisao je Godelije, »ostaje neprozirna... prividno prozirna« /20/. Rezultat ovakvog istraživačkog opredeljenja je jedinstvena kombinacija Levi Strosovog strukturalizma i marksovске teorije fetišizma. U krajnjoj liniji premisa ove kombinacije jeste logika suštine, a zasnovana je na korenitoj razlici između vidljivog i nevidljivog, između iskustvene pojavnosti i skrivene unutrašnje strukture. Godelije ide tako daleko da potvrđuje da je »Marks, pretpostavkom da strukturu ne treba mešati s vidljivim odnosima već da se njome treba koristiti u objašnjenju skrivene logike ovih odnosa, predočio modernu strukturalističku struju« /21/.

Na taj način fetišizam postaje izraz opšteljudskih i društvenih odnosa, pre nego što se jednostavno može smatrati osobenošću sveta robe, kapitalističkog načina proizvodnje. Poseban slučaj predstavlja situacija kada srodnički odnosi treba da igraju dominantnu ulogu u primitivnim društvima, i tu je reč o okrenutosti sveta naglavce, o inverziji svesti i stvarnosti. »Kada odjednom društveni odnosi počnu da deluju kao odnosi proizvodnje i nadgradnje, u svesti pojedinaca i grupa koje čine društvo javlja se spontana potreba da sve vide kao dominantnu karakteristiku odnosa koji su izvedeni iz njihovih vidljivih funkcija, to jest iz funkcija nadgradnje. Na taj način stvarnost se javlja okrenuta naglavce« /22/. Za Levi Strosa istina se nalazi u oblasti nesvesnog; a to važi i za Godelijea: »Materijalni uslovi postojanja i stvarni odnosi koje pojedinci imaju sa tim uslovima, postoje izvan spontane svesti pojedinca«. Zatim, Godelije zaključuje da »ovo stalno, prisilno i nenamerno mešanje u društvenu evoluciju celokupne materijalne stvarnosti i stvarnih odnosa, pomoću materijalnih uslo-

<sup>19</sup> Godelier *op. cit.*, 1976 p. 39.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>21</sup> Godelier, »Système, Structure et Contradiction dans *Le Capital*« *op. cit.*, 1977, p. 191.

<sup>22</sup> Godelier *op. cit.*, 1976, p. 48.

va, dakle takvo, mešanje treba nazvati 'determinisanošću strukture u krajnjoj instanci', utoliko što se struktura identifikuje sa područjem strukturne 'uzročnosti'. Drugim rečima, utoliko što se struktura u krajnjoj liniji može smatrati sadržajem nenameravane nužnosti (unintentional necessity, prim. prev.) istorije i 'istorijske nužnosti'« /23/.

Osnovna rezervisanost uslovljena Godelijeovim pristupom tiče se njegovog poistovećenja srodničkih odnosa sa odnosima proizvodnje. Emanuel Teraj smatra da se ovo svodi na predstavljanje, samo novim terminima, funkcionalne polivalentnosti 'primitivnih' institucija koja je odavno otkrivena u klasičnoj antropologiji« /24/. Trebalo bi sasvim iskreno reći da sam Godelije nije nikad pravio misteriju od ovog dugovanja klasičnoj antropologiji, čak i kada je želeo da ga se oslobodi. »Zbog više-funkcionalnosti srodstva, Biti (Beattie) i drugi antropolozi su smatrali da je srodstvo posuda bez ikakvog vlastitog sadržaja, to jest, simbolički oblik u kojem se izražavaju sadržaji društvenog života, ekonomskih i političkih odnosa, religije i tako dalje...« Preciznije, napomenuo je da su »Biti i Šnajder (Schneider) načinili grešku tražeći sadržaj ovakve vrste srodstva izvan oblasti ekonomije, politike i religije. U stvari, srodnički odnosi nisu ni spoljašnji oblik, ni preostali sadržaj, već deluju neposredno iznutra kao način izražavanja društvenog života« /25/.

Terajeva kritika naglasila je Godelijeov raskid sa Altiserovom školom. U Terajevoj optici, srodstvo je činilo tipičan slučaj preterane determinisanosti (over-determination), pri čemu ovaj termin koristi kao što to čini i Altiser kada kaže da »iako je ekonomija determinišuća u krajnjoj instanci«, ona je za uzvrat »determinisana različitim ravnima (nivoima) i različitim instancama društvene formacije koju pokreće« /26/. Unekoliko na sholastičan način, Teraj primenjuje Altiserovu analizu društvenih klasa na srodničke odnose. U skladu s tim, srodnički odnosi u primitivnim društveno-ekonomskim formacijama predstavljeni su kao ekvivalent klasnih odnosa u ekonomskim formacijama u kojima dominiraju ropstvo, feudalizam ili kapitalizam. Ovo važi utoliko »što u oba slučaja imamo složene posledice kombinovanog međuodnosa ekonomskih,

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>24</sup> E. Terray, *Le Marxisme devant les Sociétés »Primitives«* Paris, Maspéro, 1969, p. 138.

<sup>25</sup> Godelier, *op. cit.*, 1966, p. 200 footnote 189 bis.

<sup>26</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, p. 100.

političkih i ideoloških izražavanja datog načina proizvodnje« (27). Prirodno, Godelije je uzeo ovaj »novi marksistički dogmatizam« pod lupu, optužujući Teraja i druge da »ekonomsku uzročnost tumače kao proces *selekcije* kojim ekonomija bira među svim superstrukturama društva; ovo zatim postavljaju u središte i nazivaju nečim što dominira nad svim ostalim«. »Još jednom«, kaže dalje Godelije, »samooblikovani 'kruti' marksizam shvatio je razliku između baze i nadgradnje kao razliku među odvojenim institucijama; uprkos svom novom rečniku, on ostaje vezan za stare iskustvene distinkcije i za pozitivistički pristup, protiv kojeg tvrdi da se bori« (28).

U svakom slučaju, Terajeva kritika iznosi još neke argumente koji izazivaju pomak u prostoru na kojem se vodi (rasprava) *querelle* oko pojma način proizvodnje. Koristeći Meja-suovu analizu Guro društva, Teraj zaključuje da konkretno ta društvena formacija nastaje kao kombinacija dva odvojena načina proizvodnje i da su srodnički odnosi dominantni u samo jednom od njih. On deduktivnim putem izvodi da je »primarnost srodničkih odnosa u društvenoj organizaciji povezana pre sa nekoliko posebnih načina proizvodnje nego što je osobina zajednička za sve načine proizvodnje« (29). Ovo naglašavanje ima za cilj da zada konačni udarac Godelijeovoj tezi koja je, držeći se antropološke tradicije, koristila srodstvo kao primarnu kategoriju pri analizi primitivnih društava. Godelije je odmah odgovorio: »Greška koju najčešće srećemo kod marksista«, tvrdio je, »sastoji se u nerazlikovanju procesa proizvodnje u društvu od proučavanja procesa rada i u iznalaženju toliko načina proizvodnje koliko ima i radnih procesa. Tako se onda govori o poljoprivrednom, pastoralnom, sinergetskom i drugim načinima proizvodnje; takve analize završavaju na način koji se vrlo malo razlikuje od analiza anglosaksonskih funkcionalista kao što su R. Firth (Firth) i Evans-Pritchard (Evans-Prichard), koji ne samo da su uspešno radili ne pozivajući se na marksizam, već su mu se suprotstavljali« (30).

Prema Godelijeu, način proizvodnje predstavlja kombinaciju dve odvojene strukture: prvo, proizvodnih procesa, i drugo, proizvodnih odnosa. Koliko malo zajedničkog ovo ima sa pravilnom marksističkom formulacijom, već je

<sup>27</sup> Terray, *op. cit.*, 1969, p. 139.

<sup>28</sup> Godelier, *op. cit.*, 1976, p. 41.

<sup>29</sup> Terray, *op. cit.*, 1969, p. 135.

<sup>30</sup> Godelier, *op. cit.*, 1977, p. 26.

prokomentarisao Lisjen Sev (Luciene Sève) (31), i postaje posebno jasno kada obratimo pažnju na implikacije koje je Godelije izvukao iz toga. On zapravo koristi ovu distinkciju da bi odredio dva različita pojma protivrečnosti, pri čemu za oba tvrdi da se nalaze u *Kapitalu*: prvi od njih je *unutrašnji* proizvodnim odnosima, kao na primer protivrečnost između kapitalista i radnika; drugi pojam protivrečnosti je *spoljašnji*, poput protivrečnosti između dve strukture o kojima govorimo, između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga. Na ovaj način Godelije stiže do toga da protivrečnosti između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga smatra pokretačkom snagom istorije, umesto klasne borbe, što je u suprotnosti s marksističkom tradicijom. Na taj način socijalizam postaje samo jedan od stupnjeva evolucije koji leži iza proizvodnih snaga. Pored toga što podržava strukturalističko tumačenje *Kapitala*, identifikovanje proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga kao odvojenih struktura služi još jednom cilju. Godelije ga koristi kao teorijsko sredstvo za potkrepljivanje svoje tvrdnje da srodnički odnosi u primitivnim društvima funkcionišu (deluju) i kao proizvodni odnosi. *U stvari, odvajajući proizvodne snage od proizvodnih odnosa, on sve druge ograničava na neekonomske interpersonalne odnose, a onda postaje lako izjednačiti ih sa srodničkim odnosima shvaćenim na tradicionalan način.*

Tumačenje primitivnih društava Kloda Mejasa najbliže je, od pomenutih, marksističkim kanonima. Za razliku od takozvanih »proto-marksističkih strukturalista«, koji bi »srodstvu dodelili dvostruku ulogu infrastrukture i superstrukture« (32), Mejasu ponovo uspostavlja središnji značaj ekonomske strukture; svoje shvatanje, međutim, izlaže na nov način pomerajući pažnju sa *kategorije proizvodnje na kategoriju reprodukcije* (33). Usled toga, njegova analiza primitivnih društava — po mom mišljenju više nego Godelijeova — izaziva ponovno kritičko razmatranje mnogih marksističkih opštih mesta, analiza i kategorija. Od početka, on preispituje samog Marksa zbog sklonosti da »porodicu smatra činiocem koji pripada van-društvenom poretku« (34).

<sup>31</sup> L. Sève, »Méthode structurale et méthode dialectique«, *La Pensée*, 1967.

<sup>32</sup> C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* Paris, Maspero, 1977.

<sup>33</sup> Treba imati u vidu da je Altiser nedavno postavio kategoriju reprodukcije pred marksistička istraživanja (L. Althusser, »Ideologie et appareils ideologiques d'Etat«), iako se Mejasu zapravo ne predstavlja altiserijancem na ortodoksan način, kao što to čini Terej.

<sup>34</sup> Meillassoux, *op. cit.*, 1977, p. 14.

Porodica čini jezgro Mejasuove analize, ili da budemo još precizniji, to je »domaća zajednica« ili »način domaće proizvodnje«, koji je po svom istorijskom poreklu u »segmentiranim« ili poljoprivrednim društvima bio ustanovljen društvenim proizvodnim jedinicama koje su generalno bile određene kao rod/loza (35). I Marks i Engels su nastojali da odrede kako se primitivna zajednica razlikovala od kapitalističkog društva; ali su marksisti pa i ostali istraživači-teoretičari u potpunosti zapostavili analizu razlika između primitivne zajednice i ranijih ili manje složenih oblika društvene organizacije. Da bi ovo postigao Mejasu prirodno mora da se pozabavi glavnim strujama u etnologiji i posebno protivrečnom temom funkcije srodničkih odnosa koju je video kao jezgro svih marksističkih reinterpretacija primitivnih društava. S tim u skladu, njegov pristup je beskompromisan: i ne iznenađuje što je posebno oštar prema Godelijeu (više nego prema Levi-Strosu), navodeći »tvrdoglavost s kojom izjavljuje da je marksista ostajući pri tome veran svom strukturalističkom izboru« (36). U njegovoj optici, incest je »beskorisna« kategorija za objašnjenje egzogamije i razmene žena; ovo je tačno tim pre što »smo daleko od dokaza o univerzalnosti zabrane incesta« (37). Na osnovu ovoga zaključuje da srodnički odnosi nisu dominantni u svim primitivnim društvima. Sledeći Marksovu shemu, on razlikuje dva tipa ekonomske eksploatacije zasnovane na zemlji, i shodno tome, dva različita društvena i ekonomska sistema: zemlju kao predmet rada, koji se neposredno eksploatiše kao podloga za lovačke i skupljačke privrede; i zemlju kao sredstvo za rad na kojem postoji poljoprivreda. U prvom sistemu, a on je karakterističan za hordu, dominantni odnos je parenje, dok tek u drugom, u domaćoj zajednici, postoji srodstvo. Tradicionalna etnologija, ne shativši ovu distinkciju, generalizovala je prostiranje srodničkih odnosa i na hordu (u kojoj prevladuje parenje); povrh toga, nije pravila razliku između pravila parenja i pravila filijacije. Drugim rečima, »potragu za ženskim pratiocem zamenila je potragom za potomstvom, otud se kategorija srodstva može primeniti samo na drugi slučaj« (38). Po Mejasuu glavni nedostatak Levi-Strosovog dela *Les Structures élémentaires de la parenté* je u tome što je »u potpunosti usmereno na problem izbora srodnika, to jest, na problem parenja dok pri tom nikakvu pažnju ne poklanja

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>36</sup> Meillassoux, *op. cit.*, 1977, p. 26.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 39.

osnovnom problemu srodstva, a to je *upotreba potomstva*« (39). Ovo uopštavanje deluje potpuno suprotno u poređenju s prethodnim: pravila parenja, zasnovana na hordi, proširena su na domaću zajednicu zasnovanu na pravilima filijacije ili srodstva.

Drugim rečima Mejasu tvrdi da je filijacija ili traganje za potomstvom to koje vodi pojmu srodstva. Prema tome, analiza se pomera na pitanje reprodukcije. U stvari, »u društvima koja se zanimaju za svoju cikličnu reprodukciju problem se sastoji u tome kako odrediti kome potomstvo pripada« (40). Zene, zaključuje Mejasu, »su tražene zbog svojih reproduktivnih kvaliteta (41), a njihova deca kao budući proizvođači utoliko što je ljudska energija glavni izvor korišćene energije. Srodnički odnosi, obezbeđujući reprodukciju uslova za proizvodnju, na taj način bivaju podređeni »granicama koje postavlja proizvodnja koja je determinišuća« (42). S ovim zaključkom, čini se da je Mejasu uspeo u svom nastojanju: da pokaže »da su i primitivna društva predmet istorijskog materijalizma« (43). »Determinišući karakter ekonomije u krajnjoj instanci za njih takođe važi. Zapravo, proizvodni odnosi obezbeđuju institucionalni okvir u čijim granicama deluju novi proizvođači, determinišući na taj način funkciju srodničkih odnosa a ne vice versa.

Godelijeova greška je u tome što je primitivna društva proučavao na evropocentričan način, kao prethodnike kapitalističkih društava. Usled toga promakla mu je činjenica da se u ovom načinu proizvodnje, što nije slučaj u kapitalizmu, moć zasniva na kontroli nad sredstvima ljudske reprodukcije: nad sredstvima za održavanje života i nad ženama, pre nego na kontroli nad materijalnim sredstvima za proizvodnju« (44). Tako kategorija reprodukcije služi definisanju srodničkih odnosa u okviru terminologije istorijskog materijalizma. Ipak, sama kategorija reprodukcije upotrebljena na način kako to Mejasu čini, ostaje neodređena utoliko što se čini da je skladište ujedno bioloških i društvenih značenja. Čini se da se preklapaju biološka i društvena reprodukcija; ovo posebno važi za domaću zajednicu gde se čini da je dovoljno regulisati bio-

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 81.

lošku reprodukciju u cilju obezbeđivanja društvene reprodukcije. Iako Mejasu insistira da »fizička reprodukcija sama po sebi nije dovoljna da se obezbedi reprodukcija«, i da je »društvena reprodukcija u domaćoj zajednici više politički nego prirodni proces« (45), završava izjednačavajući reprodukciju proizvodnih odnosa i biološku reprodukciju radne snage. S obzirom da je ljudska energija glavna proizvodna snaga, reprodukcija proizvođača je dovoljna da se obezbedi reprodukcija uslova proizvodnje. Tako se čini da proizvodni odnosi zavise isključivo od reprodukcije proizvođača ili radne snage. Rečju, stiže se utisak da je Mejasu postao toliko zaokupljen ponovnim uspostavljanjem determinističke funkcije ekonomske strukture da je postao žrtvom svoje vlastite polemike protiv Godelijea.

Italijanski slučaj je potpuno drugačiji. Kao prvo, odnos između kulturne antropologije i marksizma shvaćen je mnogo godina pre nego što je to pitanje bilo pokrenuto u Francuskoj; pored toga, shvaćen je paralelno sa uvođenjem antropologije u italijansku kulturu. Usled toga antropologija je bila mnogo više uslovljena proučavanjem marksizma nego što je to bio slučaj u Francuskoj. Italijansku antropologiju odlikuje, u stvari, stalno nastojanje da uspostavi vezu s dominantnim trendovima u nacionalnoj kulturi, a posebno s marksizmom Antonija Gramšija. Po ovom traganju, razlikuju se antropološka proučavanja u Italiji od ostalih društvenih nauka, posebno od sociologije koja je, kad je posle rata prvi put uvedena u Italiju, poprimila oblik paradigmi nastalih izvan kulturnog i socijalnog konteksta ove zemlje, i koju su zastupali oni koji su tragali za alternativom marksističkim objašnjenjima društva.

U ovom kontekstu posebno je značajna ličnost Ernesta de Martina (De Martino), koji se s pravom može smatrati osnivačem etnoantropoloških proučavanja u Italiji. Njegov intelektualni razvoj od Kročea do Gramšija označio je značajnu fazu u određivanju ove oblasti. U središtu de Martinovih traganja leži Gramšijevo pojmovno određenje odnosa između države i građanskog društva, posebno oblik u kojem je marksistički teoretičar formulisao ovaj problem u svojoj raspravi o »revoluciji na Zapadu«. Na dobro poznatim stranicama *Zapisa iz zatvora* na kojima poredi predrevolucionarnu Rusiju sa ostalim delom Evrope, Gramši zaključuje da je komunističko preuzimanje vlasti ili borba pokreta dovela do pobeđe zato što je »država bila sve, dok je gra-

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 77.



đansko društvo bilo u prvobitnoj fazi i nedovoljno čvrsto«, dok se to pokazalo neizvodljivim na Zapadu zbog »čvrste strukture građanskog društva« (46). Dok je u Rusiji revolucija bila dorasla pobjedi nad državom, što je najočiglednije na primeru zauzimanja Zimskog dvorca, na Zapadu je svaki revolucionarni pokret morao da se sukobi sa državom koja je prožimala društvo. Drugim rečima, na Zapadu je moć bila difuzno rasprostranjena kroz celokupnu društvenu strukturu; u takvoj situaciji pokreti otpora i revolucionarni pokreti morali su da vode »rovovski rat«, ili dugoročnu, i po obimu široku strategiju zasnovanu na laganom i metodičnom prodiranju u građansko društvo. Takva strategija je zahtevala pažljivo proučavanje društvenih niti, uz usredištenje na nadgradnje, na kulturne, političke i religiozne činioce, na proces buđenja svesti i na institucije i mehanizme preko kojih je dominantna klasa sprovodila hegemoniju.

De Martinova analiza kulturnog ispoljavanja potčinjenih klasa južne Italije usko je povezana sa Gramšijevim teorijskim i političkim projektom. Po de Martinu, popularna kultura ili ono što bi se, takođe, moglo nazvati podkulturom ujedno je i proizvod i stalni svedok sukoba između vladajućih i potčinjenih, ili naroda, u većoj meri nego što je izraz autonomne istorije ovih drugih (potčinjenih). U žiži njegovog interesovanja bili su »trajni oblici kulturne bede« koji su postojali u južnoj Italiji — preživljavanje paganstva, upotreba magije, egzorcistički rituali i svi slični, arhaični običaji — koji su predviđali ili inspirisali alternativna viđenja života. Sve takve pojave svedoče o otporu, odbijanju, ili u najmanju ruku o konfliktnom odnosu s kulturom dominantnih klasa.

Međutim, de Martinova metodologija nije marksistička u ortodoksnom smislu utoliko što mu je pažnja jasno usmerena više prema nadgradnji nego prema ekonomskoj strukturi. Ipak de Martino ostaje blizak »istoricističkim« čitanjima marksizma koja su postala česta u Italiji s otkrićem celokupnih Gramšijevih dela neposredno posle rata. Očigledno de Martino je u glavnom toku italijanskog marksizma: istražujući folklor i druge popularne oblike kulture, stvorio je građu koja proširuje definiciju dinamike nadgradnje i služi kritičkom redefinisavanju kategorija ideologije i klasne svesti.

Čak i kad je ova istoricistička verzija marksizma bila prevaziđena novim čitanjima Marksa tokom 1960-ih, ona je i dalje uslovljavala

\* A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, vol. II, p. 886.

kategorijalni aparat i istraživanja u okviru italijanske antropologije. Početni odnos koji je antropologija uspostavila s marksizmom nije se bitnije izmenio s novim proučavanjem *Kapitala*, iako su to pokušali Galvano dela Volpe i grupa okupljena oko *Quaderni rossi*, obnovljenim razmatranjem marksizma kao nauke, ili opredeljenjem za proučavanje procesa strukturalnih promena u italijanskom društvu. U najboljem slučaju činjeni su pokušaji da se žiža pomeri sa sveta seljaštva na proletersku kulturu, iako ova promena društvenih i istorijskih protagonista nije vodila nikakvim bitnim izmenama u kategorijama koje je analiza koristila. U analizama kulture i ideologije još uvek je malo pažnje bilo posvećeno prirodi ekonomskih i društvenih promena kroz koje je Italija prolazila.

Pojam kulture — čija formulacija nije bila marksistička — bio je takođe u žiži interesovanja italijanskih antropologa. Uzmimo za primer slučaj Tulijske Tentorije (Tullio Tentori) koji je, tokom 1950-ih godina, u vreme kad je sociologija bila uvožena u Italiju bio velikim delom odgovoran za uvođenje američke antropologije. U skladu s tim, pojam kulture bio je određen kao skup kognitivnih, vrednosnih i modela ponašanja koji su bili identifikovani kao specifični za posebne društvene grupe. Ta definicija bila je prihvaćena s velikim uspehom; samo nekoliko godina kasnije tokom 1958. za nju se zalagala grupa mladih antropologa u *Memorandumu* koji je predlagao definiciju osnovnih obrisa italijanske kulturne antropologije. Ipak, njihov pojam kulture nije bio ništa manje usmeren na uspostavljanje veze između antropologije i marksizma. Zaista među pripadnicima ove, takozvane druge generacije italijanskih antropologa odnos prema marksizmu bio je naglašen i postao je jedna od glavnih tema antropoloških istraživanja. Glavna referentna tačka, međutim, više nije bio Gramši, već sam Marks, posebno Marks iz *Nemačke ideologije*. Tullio Seppilli (Tullio Seppilli) pozivao se na dva dobro poznata marksovska aksioma (»Nije svest ta koja određuje biće, već je (društveno) biće to koje određuje svest«) (47) i »Ideje vladajuće klase u svim epohama predstavljaju vladajuće ideje« (48) zalažući se za definiciju kulture koja dozvoljava da joj društvena svest bude karakter. Slično Karlo Tulio-Altan (Carlo Tullio-Altan) proučava humanizam oslanjajući se na mladog Marksa kao temelj za građenje »nove antropologije«: u svojim tumačenjima gore nave-

<sup>47</sup> K. Marx, *L'Ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 13.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 35.

denih delova iz *Nemačke ideologije* tražio je način da razdvoji pojam društvene svesti od ideologije i da ga umesto s ideologijom poveže s pojmom kulture.

Očigledan rizik pri povezivanju pojma kulture s društvenom svešću je što se onda može okončati s prihvatanjem pojma o tri različita sistema: ekonomskom, društvenom i političkom a onda se istraživač približava Talkotu Parsonsu a ne Marksu. Tulio-Altan je u vezi s ovim prilično otvoren u svom predlogu zasniivanja »kritičkog funkcionalizma« (49), gde bi se spojilo kritičko čitanje Parsonsa sa sartrijanskim kategorijama slobode i situacije, što bi činilo osnovu humanističkom čitanju Marksa i novom odnosu između antropologije i marksizma. Zaključak, kao što vidimo, nije daleko od Sartrovog iznetog nekoliko godina ranije u *Kritici dijalektičkog uma*.

Alberto M. Cireze (Cirese) bio je spremniji od ostalih da preuzme nova čitanja Marksa nastala tokom 1960-ih. Uz de Martina bio je učesnik prvih susreta između antropologije i marksizma početkom pedesetih. Iako je bio osetljiv na odnos između dominantne i popularne kulture, Cireze se sve više i više udaljavao od Gramšija i od »istoricističke« interpretacije marksizma. Čini se da je ovo bilo motivisano u većoj meri uticajem strukturalizma (a posebno Levi-Strosa, čije je *Elementarne strukture srodstva* preveo na italijanski), nego kritičkom procenom rezultata marksističkih istraživanja nakon 1960-ih. Iako se Cireze usmerio i na pojam kulture, njegovo tumačenje je veoma različito od de Martinovog. Čini se da oscilira između dva različita iako ne nespojiva čitanja; on sam zaista govori o »kumulativnoj upotrebi«. Iako tvrdi da je dosledan gramšijevskom pojmu kulture kao pogledu na svet, Cireze traga za materijalnom osnovom kulturnih pojava. Ovo ga vodi do marksističkih kategorija rada i načina proizvodnje. Kultura se više ne koristi samo da bi se označio skup vrednosti kojima se rukovodi društveno ponašanje; drugim rečima, ona se više ne identifikuje samo sa sferom nadgradnje. Naprotiv: u mnogo širem rasponu se dotiče čovekove delatnosti u okviru društva, počevši od proizvodnje materijalnih uslova egzistencije. Nastavljajući ovim putem, Cireze je sad spreman da odbije suštinu Tejlorove definicije kulture kako bi podržao vlastito zalaganje za marksističku antropologiju. U njegovom slučaju, pojam rada povezuje antropologiju i marksizam shvaćen u širokom smislu, po Cirezeovom rečima, kao »celina mentalnih i intelektualnih činilaca pomoću

<sup>49</sup> C. Tullio-Altan, *Manuale di Antropologia Culturale: Storia e Metodo*, Milano, Bompiani, 1971.

kojih čovek postiže prisvajanje i kontrolu (primarnu, sekundarnu, itd.) nad prirodom i društvom« (50). Ova tvrdnja pomera osu razgraničenja između marksizma i antropologije od nadgradnje ka bazi. Kao takva, može da predstavlja značajnu prekretnicu u etnoantropološkim proučavanjima u Italiji, iako još uvek nije dovela do mnogo specifičnijih istraživačkih hipoteza.

Danas su mnogi sve nezadovoljniji oskudnošću kategorija i tema u italijanskoj antropologiji, kao i shematizmom u istraživanjima. U suštini iste one teme koje su na početku pružile italijanskoj antropologiji njenu originalnost sada su ograničavajuće. Analiza potčinjenih kultura i njihovog odnosa prema vladajućim kulturama, prilagođavanje samom marksizmu, bili su, s jedne strane, uslovljeni prilično oskudnim pojmovnim okvirom koji se zasnivao na krutom i repetitivnom razumevanju pojma kulture, a s druge strane statičnom i osiromašenom verzijom marksizma.

Rekavši ovo, moramo da priznamo da su antropološka istraživanja u Italiji donela neke nove načine reagovanja na krizu identiteta ove discipline, a to je postalo posebno jasno kada se ona suočila s problemom redefinisiranja sopstvenog predmeta istraživanja. Kada je došlo do pomaka primitivnih na moderna društva, kulturna antropologija se suočila s potrebom da sebe odredi imajući u vidu već postojeću podelu znanja u okviru društvenih nauka. U tom kontekstu, italijanska antropologija morala je da računa s dominantnim kulturnim trendovima kao i s marksizmom, i s odgovarajućom redefinicijom vlastitih kategorija i predmeta istraživanja. Ranije sam napomenula da je kulturna antropologija u Italiji od samog početka bila povezana s marksizmom. Ovde bih dodala da se kroz taj odnos antropologija razvila kao proučavanje »naprednih« društava. Drugim rečima, ako se uzme u obzir način na koji je ova disciplina ušla u italijansku kulturu, antropolozi su nužno tražili i isticali u prvi plan svoje vlastite odgovore na dva problema presudna za antropološke i teorijske definicije, a to su: preobražaj predmeta antropoloških istraživanja i revizija njenog pojmovnog i metodološkog aparata. Zbog ovoga se odnos između antropologije i marksizma razlikovao od odnosa koji je preovladavao u Francuskoj. Radovi Sartra, kao i radovi Godelijea i Mejasua, odlikovali su se neposrednim odnosom marksizma i antropologije: u prvom slučaju krećući se od antropologije ka marksizmu da bi popunili praznine

<sup>50</sup> A. M. Cirese, *Intellettuai, Folklore, Istinto di Classe*, Torino, Einaudi, 1976, p. 125.

koje su postojale u marksizmu, i to uvođenjem kategorija i metoda u materijalističko shvaćanje istorije kako bi se obezbedilo da pojedinac i kultura budu razmatrani u marksizmu; u drugom slučaju, kretanje u suprotnom pravcu od marksizma ka antropologiji, uvelo je vitalne marksističke kategorije kao što su način proizvodnje, proizvodni odnosi i proizvodne snage. Ni u jednom slučaju nije postojala recipročnost u odnosu ove dve discipline. U Italiji, naprotiv, kontakt antropologije i marksizma zasnivao se na mogućnosti prevođenja pojmova iz jednog teorijskog okvira u drugi.

Istina, moguće je kritikovati pojam prevodivosti (translatability), ako se pod prevođenjem misli na traganje za sinonimima sve do one tačke na kojoj osiromašuju već postojeće kategorije. Ali kada takva prevođenja mehanička, niti zasnovana na sinonimima, upotreba pojmova preuzetih iz druge nauke ili discipline može omogućiti da se formulišu pitanja koja u prvobitnom pojmovnom okviru nisu bila ili nisu mogla biti izražena. Ako je tačno da se naučno znanje kreće napred u skokovima pre nego jednoobraznom evolucijom, onda uvođenje novih kategorija zaista može da omogućiti reformulaciju celokupnog pojmovnog aparata neke discipline koji bi inače bio lišen efikasnosti tumačenja. Da se ograničimo na jedan posebno značajan primer: to je ono što je Altiser uradio kada je pri ponovnom pročitavanju Marksa koristio kategorije »epistemološkog reza« i »preterane determinisanosti« — prvi je preuzeo iz Bašlarove epistemologije, a drugi iz Lakanovih psihoanalitičkih studija — kako bi učinio vidljivim nova značenja u tekstu. U ovom slučaju nije reč samo o osveženju ideja u cilju širenja raspona stvarnosti ili predmeta proučavanja u skladu s empiricističkim shvaćanjem znanja — posebno ako se uzme u obzir da ovo može značiti i jednostavno nametanje nesaglasnih pojmova pojmovnom sistemu za koji se pretpostavlja da je homogen. Isto tako nije reč ni o tumačenju marksističkih kategorija kao onih koje poseduju neograničenu primenljivost. Pre je reč o teorijskom ključu kojim mogu da se osvetle skrivene ili potopljene pretpostavke neke discipline, i time omogućiti reformulacija celokupnog pojmovnog sistema o kojem je reč.

Budimo sigurni, italijanska antropološka proučavanja rizikovala su da plate (a možda su i platila) cenu kako bi izvela ovaj intelektualni poduhvat. Deo te cene je i mala pažnja poklonjena takozvanoj buržoaskoj antropologiji. De Martino nikad nije pokazao posebno interesovanje za stanje u toj oblasti. Njegove polemike s funkcionalističkom školom ili s primenjenom

antropologijom zasnivale su se mnogo više na ideološkom nego na osobeno naučnom tlu. Međutim, ni drugi antropolozi nisu radili mnogo bolje, a u takvoj situaciji nije mogao da pomogne ni aljkav i na brzinu objavljen prevod radova francuske i anglo-američke antropološke škole.

Glavna opasnost je u tome što će antropologija — kao nauka koja je još uvek marljivo zaočupljena izgradnjom vlastite fizionomije kao i mesta u italijanskoj kulturi — izgubiti svoj identitet. Italijanska antropologija nije izbegla zamku levičarske kulture, težnju da da »primat politici« — što kratkoročno može biti prednost jer je težište na problemima političke i ideološke prirode, ali što je na dugi rok bila slabost jer su date oblasti ostale bez sadržine. Prema tome, u Italiji, antropologija je bila žrtva nečega što bih nazvala istorijskim zakašnjenjem u suočavanju sa širim shvatanjem kulture. Nauka koja je još u procesu samoodređenja svakako treba da se potpunije osloni na Fukoa koji je u svojim skorašnjim radovima postavio zadatak istraživanje društvenih nauka, od njihovog nastanka do preobražaja u oblike moći od osamnaestog veka do danas (51). U rekonceptualizaciji odnosa moć-znanje, Fuko je postavio osnovu za preklasifikaciju porekla i funkcije disciplina. One su jedan od načina stvaranja moći, kao »kreatori saznanjnih aparata i složenih oblasti razumevanja«. Smatrajući da moć proizvodi znanje i da tako među njima postoji uzajamna igra, Fuko dodaje, »da nema odnosa moći bez odgovarajućeg nastanka neke oblasti znanja, niti postoji znanje koje ne pretpostavlja ili ne čini odnose moći« (52). Rađanje društvenih nauka, zaključuje Fuko, mora se tražiti u »onim manje cenjenim spisima pomoću kojih se razvila savremena igra prisile nad telom, gestom i ponašanjem« (53).

Šta znači pokušaj da se shvati odnos između moći i znanja sa stanovišta samog znanja? Kakve su posledice interiorizacije, da tako kažemo, odnosa između politike i kulture koji su uvek smatrani i kao odnos između dve odvojene sfere čovekove delatnosti? I kakve će posledice to imati na teorijski okvir i metode društvenih nauka? Za nauku kao što je kulturna antropologija, nauku čija je sudbina uvek zavisila od mena kolonijalizma i imperijalizma, Fukoova teza je primljena s ogradama koju prethodno nije izražavao samo de

<sup>51</sup> C. Pasquinelli, »Sex, Power and Knowledge«, *Radical History Review*: 22, zima 1979—1980, pp. 173—179.

<sup>52</sup> M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 32.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 193

Martino već i drugi antropolozi poput Vitorija Lantranarija (Vittorio Lantranari) i Klare Galini (Clara Gallini) (54). Ali ta razlika je suštinska. Do sada je kritici bio izložen ideološko-apologetski karakter kulturne antropologije koja je poimana kao zaštitna rešetka biti teorijsko-metodološkog jezgra, sada je upravo to jezgro dovedeno u pitanje. Najzad, moramo se pitati u kakvoj su vezi odnos znanje—moć i antropološka istraživanja u Italiji koja su, ipak, sebe uvek definisala kao analizu »kontramoći«, ili fragmentarnih i raspršenih oblika kulture »različite« od kulture vladajućih klasa, i koja su koristili »novi« društveni subjekti, poput studenata ili žena, da bi analizirali vlastiti položaj. Drugim rečima: do kog stepena je teorijski korpus koji pretenduje da bude izvan ili suprotstavljen odnosu moć—znanje, zaista imun na taj odnos? Nije li to jednostavno nesvesna refleksija istog odnosa?

Vratimo se našoj prvobitnoj temi, i zapitajmo se: šta može, ili šta treba da znači odnos prema marksizmu u kontekstu u kojem odnos postavljen između moći i znanja potencijalno ruši sam identitet discipline i njenu teorijsku nezavisnost? Možda treba slediti put koji je predložio sam Fuko: odbiti režim disciplinske kontrole koji nameće disciplina, odbaciti iskuse da se brane granice nauke na autarkičan način, i tako otkriti »da su granice neke nauke naseljene i manje i više nego što se to može zamisliti« (55).

(Preveo s engleskog SLOBODAN CICMIL)

---

<sup>54</sup> V. Lanternari, *Antropologia e Imperialismo*, Torino, Einaudi, 1974; C. Gallini, *Le Buone Intenzioni*, Firenze, Guarraldi, 1974.

<sup>55</sup> M. Foucault, *L'Ordine del Discorso*, Torino, Einaudi, 1972, p. 27.

---

JORDAN JELIĆ

---

# AKULTURACIJA

---

Povijest čovječanstva od najranijih dana do danas susreće se s fenomenom akulturacije. Nije se potrebno vraćati daleko unatrag, jer primjera za akulturaciju ima podosta i u novije vrijeme.

Istraživanje akulturacije kao fenomena kulture počinje u vrijeme velikih osvajanja evropskih naroda u Latinskoj Americi, Aziji, Africi i drugdje. Sukobljavanje i miješanje dviju kultura i civilizacija s različitih kontinenata ostavilo je vidljivih tragova u *novoj* kulturi koja je nastaja. Kultura osvajača gotovo uvijek je imala prevlast nad kulturom osvojenih naroda. Upravo sagledavanje tog procesa u otkrivanju prihvaćenih tuđih kulturnih obrazaca, običaja i vjerovanje u svoje autohtone, ne samo u pogledu materijalne kulture, već i duhovne sfere, daje dosta elemenata za istraživanje ovog fenomena.

## ETIMOLOGIJSKO ODREĐENJE POJMA AKULTURACIJA

Sama riječ *akulturacija* u sebi nosi širinu problematike kojom se bavi, ukazuje na moguće poteškoće oko njezina definiranja, ali isto tako ostaje pod upitnikom i sama adekvatnost termina koji se je u nas odomaćio.

Poznato je da Englezi koriste termin »kulturni kontakt« (culture contact), dok se neki znanstvenici u Latinskoj Americi služe terminom »transkulturacion« (transculturación).

Mi ćemo se u ovom radu koristiti terminom akulturacija, ali moramo napomenuti da nipošto ne smijemo zanemariti zapažnje R. Bilza (R. Beals) koji kaže da: »Transkulturacion« su kao izraz koristili neki latino-američki autori i da ,akulturacija' nije tako rasprostranjen termin bilo bi ga korisno usvojiti.«<sup>1</sup>

Akulturacija i kulturni kontakt gotovo da se mogu smatrati sinonimima. Akulturacija je

---

<sup>1</sup> Ralf Bilz: »Akulturacija« u knjizi *Antropologija danas*, »Vuk Karadžić«, Beograd, 1972, str. 342.



prema etimologiji riječi<sup>2</sup> jedinjenje, jedinstvo ili spajanje, spoj dviju kultura putem kulturnog kontakta. Transkulturacija<sup>3</sup> u etimologijskom smislu znači prijenos, prijelaz s jedne kulture na drugu. Dakle, očita je izvjesna razlika.

Vera St. Erlich navodi, doduše, dosta pojednostavljenu razliku između akulturacije i kulturnog kontakta: »Englezi za razliku od Amerikanaca i za proces i za rezultat upotrebljavaju izraz kulturni kontakt... Akulturacija u užem smislu znači onaj rezultat koji je nastao iz kulturnog kontakta.«<sup>4</sup>

Engleski naziv »kulturni kontakt« imao je i svoje opravdanje i praktično značenje u vrijeme velikih osvajanja novih zemalja. U kolonijalnim zemljama javlja se interes za antropološka istraživanja i objašnjavanja pojedinih novonastalih situacija. Dakle, usporedno s osvajanjem rastao je interes za aplikativnim istraživanjima<sup>5</sup>, kako bi se domorodačko stanovništvo što bolje upoznalo i prilagodilo »modelu« dominantne kulture.

Vratimo se sada etimologiji riječi, da bismo još jednom utvrdili značenja akulturacije, budući da smo se ukratko dotakli i ostala dva termina koja se koriste za iste kulturne pojave.

Dakle, *akulturacija naglašava spajanje, jedinstvo dviju kultura, kao i rezultat tog spajanja, odnosno miješanja dviju kultura.*

#### DEFINIRANJE AKULTURACIJE

Akulturaciju kao fenomen prvi su definirali Redfield—Linton—Herskovic polazeći od pretpostavke da je nužno bilo pobliže označiti, odnosno definirati fenomen koji nastaje spajanjem dviju kultura, koji je do tada bio dosta

<sup>2</sup> *ad* i *culturation*. Kad bi bilo na latinskom, dalo bi izvednicu od *cultura*, u nominalnoj formi *culturatio*, odnosno s prijedlogom *ad*: *acculturatio*, ili na engleskom iz kojeg je preuzet termin *acculturation*, budući da latinsko *ad* prelazi u *ac* u svim slučajevima kad se komponiraju s glasovima koji počinju s konzonomom »c«.

<sup>3</sup> *trans* i *culturación*. Dakle, prijelaz, prenošenje, u ovom slučaju s jedne kulture na drugu.

<sup>4</sup> Vera St. Erlich: *U društvu s čovjekom*, Naprijed, Zagreb, 1968, str. 65.

<sup>5</sup> Prema Ralphu Bealsu: »*Aculturación*«, »*Cultura y Sociedad*«, Ed. »*Libros Basicos*«, Bs. As, 1965, str. 74.

opisivan u radovima brojnih antropologa, ali nigdje nije bio pobliže definiran.<sup>6</sup>

Definicija, koju su 1936. godine upotrijebili već navedeni autori, glasi: »Akulturacija obuhvata one pojave koje se javljaju kada grupe pojedinaca koje imaju različite kulture stupe u trajni direktni kontakt, kao i promene koje iz toga proisteknu u prvobitnim kulturnim modelima jedne ili obeju grupa.«<sup>7</sup>

Definicija je manjkava i otvara brojna pitanja kao: Što u stvari znači »trajni kontakt«? Zatim: Što su »grupe pojedinaca«? Da li je akulturacija istovremeno i asimilacija? I, naravno: Da li se tu radi o stanju ili procesu?<sup>8</sup> Naglasimo li još da se kod miješanja dviju kultura ono *materijalno* mnogo prije prihvaća nego *duhovno*, onda će se tako prva faza akulturacije bez sumnje najprije odvijati na planu materijalne kulture.

Prema navedenoj definiciji, što je svakako prihvatljivo, mora postojati stalni kontakt između dviju kultura, kako bi se *nova* kultura mogla stvoriti. Trajanje i direktan dodir su u stvari i dvije pretpostavke za akulturacioni proces, a trajanje, odnosno vrijeme procesa, jasno određuje činjenica da su osvajači u dugom vremenskom periodu vladali nad osvojenima, pa je bilo dovoljno vremena da dvije kulture stvore *novu* u direktnom dodiru. Tako je bilo moguće da se nekom narodu nametne koncepcija novih ekonomskih i društvenih odnosa s jedne strane, kao i koncepcija svjetonazora kao takvog, s druge strane.

Grupe pojedinaca, kao predstavnici dviju kultura, nužno moraju kontaktirati trajnije i direktno (pa se oni javljaju kao transmisije) za prenošenje kultura kojima pripadaju.

Pitanje procesa ili rezultata procesa je pitanje koje akulturacija kao kulturni fenomen nosi u sebi, to jest ona je proces, ali i rezultat tog procesa, pa se s pravom može ustvrditi da je sve ono što mi shvatimo kao nešto što je ostalo trajno u smislu rezultata miješanja dviju kultura, produkt samog akulturacionog procesa.

<sup>6</sup> U povijesti upotrebe izraza »akulturacija«, kako navodi R. Beals (ibidem »Akulturacija«, str. 535), uglavnom su ga koristili američki antropolozi, ali ga je zapravo prvi upotrijebio njemački znanstvenik Walter Kriekkeberg sredinom dvadesetih godina ovog stoljeća u svojim predavanjima, kad je želio označiti izvjestan napredak u razvoju zajedničke kulture među plemenima različitog porijekla koja se nalaze oko rijeke Xingü.

<sup>7</sup> Ralf Bilz: »Akulturacija«, u knjizi *Antropologija danas*, Vuk Karadžić, Beograd, 1972, str. 540.

<sup>8</sup> Ralf Bilz, *Ibidem*, str. 540.

Značajan prilog proučavanju akulturacije dao je Mišel de Koster (Michel de Coster)<sup>9</sup> koji se nešto više bavio i samim društvenim odnosom koji nastaje kroz kulturni preobražaj, te navodi šest formi: najprije *kontakt*, zatim *komunikacija*, *period određivanja vrijednosti ili procjenjivanja*, potom *potpuno ili djelomično prihvaćanje ili odbacivanje*, nakon čega slijede *integracija* i *usklađivanje početnih dispozicija* i konačno *asimilacija*.

Jasno je da je u ovoj shemi najvažnije da se uspostavi komunikacija između dva društva ili dvije društvene grupe, stoga su potrebni prije svega fizički uvjeti koji omogućavaju kontakt. Koster smatra da su i povremeni, iznenadni i nenajavljeni kontakti ponekad dovoljni za stvaranje akulturacione situacije. Kontakti po Kosteru ne moraju biti trajni, mogu i kraće trajati, da bi se stvorio akulturacijski proces. Za Kosteru je značajna u pogledu akulturacije pretpostavka postojanja dviju civilizacija<sup>10</sup>,

<sup>9</sup> Mišel de Koster: »Akulturacija«, *Kultura*, br. 19/1972, str. 52-66.

<sup>10</sup> Potrebno je svakako pojasniti odnose pojmova *kultura* i *civilizacija*, budući da neki autori upotrebljavaju termin 'civilizacija' da označe kulturu što ni pošto nije prihvatljivo i u čemu se potpuno slažemo s dr S. Južničem (vidi: *Socijalna i politična antropologija*, Partizanska knjiga«, Znanstveni tisak, Ljubljana, 1978, str. 129-130), to jest da se civilizacijom treba označiti (neka) faza u kulturnom razvoju. Naime, F. Engels je pod pojmom civilizacije podrazumijevao period u razvoju ljudskog društva koji dolazi nakon divljaštva i barbarstva. Taj se period povijesno poklapa s podjelom društva na klase i nastanak države.

U smislu Marksove analize odnosa čovjeka i prirode (budući da čovjek djeluje na prirodu i mijenja je, on istovremeno mijenja i vlastitu prirodu), civilizacija je (u širem smislu) antiteza pojmu prirode. Ona obuhvaća sve što je čovjek u svom svjesnom ljudskom stvaralačkom činu stvorio i ostvario kao *novu* nad prirodom, kako bi sebi olakšao život, stvarajući trajnije i vrednije oblike života. Pod tim treba podrazumijevati brojne rezultate napretka tehnike, općenito organizacione oblike društva i države, praktičnu stranu ljudskih odnosa i ponašanja, kao i druge sfere područja kulture. U užem smislu, pojam civilizacije *suprotavlja* se pojmu kulture, budući da se njime označavaju sva ta brojna sredstva tehnike u nad(pre)vladavanju prirode, kao i *eksterni oblici* ljudskog stvaralaštva i kulturnog života uopće.

»Sva kulturna dobra i njihovo poznavanje, ako se ne doživljavaju i ne proživljavaju njihove unutarnje vrednote, samo su izvanjština koja se naziva civilizacijom. Civilizacija je svakako preduvjet i pomagalo kulture, ali može biti i njena deprivacija, a to je onda kad tekovine kulture postaju sredstva ili kad se tekovine tehnike uzdignu do svrhe života.« (*Filozofski rječnik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1965, str. 64-65).

Što se, pak, kulture tiče, ona se po svom etimologijskom značenju prije svega određuje kao nešto što (se) oplemenjuje. Ona znači ostvarenje humanih vrednota u čovjeku i njegovim djelima, sâm stvaralački čin njegov rezultat, kao i date vrednote. Kultura teži jedinstvu čitavih zajednica i pojedinca, izbjegavajući protivurječnosti, a naspram pojma prirode stoji kao antiteza. Kultura teži da ideja humaniteta postane zbiljska. (*Filozofski rječnik*, ibidem, str. 224-225).

dok pojave unutar iste civilizacije treba u potpunosti zanemariti, jer to ne spada u akulturacijski proces, kao, recimo, industrijalizacija u nekom društvu i sve ono što je prati (urbanizacija, deagrarizacija).

Koster zaključuje da akulturaciju treba prije svega proučavati kao cjelovitu pojavu koja pretpostavlja dvije ili više kultura kao splet odnosa između pojedinaca, ali isto tako treba proučavati i civilizacije u kontekstu kao apsolutno različite entitete koji odgovaraju svojim vlastitim determinizmima.

U traganju za definicijom treba još naglasiti opreznost kojom procenjujemo stupanj kulturnih razlika pojedinih civilizacija. Primjer koji je navela antropolog Loreta Sežurne (Laurette Sejurné), zaslužuje pažnju: »Kasnije kad su stigli u dolinu Meksiko, oni (Asteci) odmah započese borbu za zemlju i političku supremaciju s plemenima koja su već imala civiliziranije običaje, a ovi ostadoše iznenađeni brutalnošću onih koji već stigoše... Izgleda da se je prenošenje (oblika života osvojenih) odvijalo prvenstveno preko žena koje su pripadale civilizaciji koja se je raspadala, jer su ih osvajači uzimali za žene ili odgojiteljice svojih sinova. Istovremeno (osvajači) su prihvatili običaje stare kulture...«<sup>11</sup>

Dakle, ovdje u slučaju Asteka nije uputno govoriti o supremaciji kulture osvajača,<sup>12</sup> budu-

<sup>11</sup> Laurette Séjourné: *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*, Breviarios, F. C. E., México, Buenos Aires, 1964 str. 26, 27.

<sup>12</sup> Najpoznatiji primjer u povijesti kulturne supremacije osvojenih nad osvajačima su rimska osvajanja Grčke, koja je imala kulturu na mnogo višem stupnju razvoja od Rimljana, što među inima govore i ove dvije sentencije: »Graecia Roman scientia superat« i »Greci erant magistri Romanorum«.

Nemoguće je, naravno, ulaziti u sva područja akulturacionog procesa, koji se odvijao tokom kontakata Rima i Grčke, ali je lako uočiti na brojnim primjerima »sinkretizam« posebne vrste. Primjerice, navest ćemo sljedeće aspekte tog »sinkretizma«: na području religije: na rimsku religiju, osim Etruščana, najviše su utjecali Grci. Tako se u VI stoljeću prije naše ere poštuju grčki olimpijski bogovi (dvanaest božanstava), koji nose latinska imena, a grčki bog Dioniz izjednačuje se s rimskim bogom plodnosti Liberom. Osim toga, u rimsku religiju penetrirali su i neki orijentalni kultovi.

Na području umjetnosti grčki utjecaj je bio golem već od II stoljeća (prije naše ere). Veliki broj grčkih umjetničkih djela dopremljen je u Rim, grčki umjetnici ukršavaju Rim, tako se taj period smatra snažnom »grecizacijom« rimske kulture i umjetnosti, naročito je u sferi arhitekture i skulpture došlo do sjajnih sinteza rimske tradicije i grčke umjetničke koncepcije.

Za rimsku književnost se može reći da je zapravo epigonska, budući da je iz grčke književnosti preuzela gotovo sve književne vrste i rodove. Za filozofiju tako-

ći da je kultura domorodaca bila mnogo kompleksnija i dobro je da su Asteci tako postupili, jer im je takvo ponašanje omogućilo kasnije vrlo snažan uspon na svim nivoima društveno-ekonomskog i kulturnog razvoja, tako da su do dolaska španjolske Konkviste postigli civilizaciju dostojnu divljenja.

U pogledu kulturne transmisije ima različitih načina koji je pospješuju. Mnoga društva najčešće tendiraju da što bezbolnije prihvate one norme ponašanja ili delanja koje su dosta slične vlastitima, a svoje nikad ne odbacuju otvoreno, izravno ili u kraćem vremenskom razdoblju. Uvijek se nastoji zadržati one izrazite forme tradicije i folklora koje zajedno s vjerovanjima predstavljaju na izgled čvrstu okosnicu nacionalne kulture, ali u mnogim aspektima i one su vrlo podobne za promjene.

Dejvid Bidni (David Bidney) u svojoj knjizi *Theoretical Anthropology* tvrdi da »većina predindustrijskih društava nastoji očuvati svoje tradicionalne kulture, isto tako i svoje običaje, mnogo rigoroznije nego li to čine moderne industrijske grupe.«<sup>13</sup> Najupečatljiviji primjer kulturne transmisije nastaje svakako među prijateljskim plemenima i to u relativno kraćem razdoblju, jer postoji velika sloboda izbora kulturnih oblika. Zenidbe pripadnika različitih plemena često su, također, značajan element kulturne transmisije, jer one unose u novu sredinu dio svoje kulture i vjerovanja, običaja i ponašanja, pa ako je više takvih veza, dolazi do stapanja pojedinih kulturnih oblika.

U svjetlu promatranja ovog pitanja Hersković je u svom poznatom radu *Čovjek i njegova*

der vrijedi da je Rim bio prvenstveno orijentiran na praktična saznanja, dok su se iz grčke filozofije preuzimala teorijska i spekulativna znanja, gnoseološki i ontološki problemi.

Osvrnut ćemo se ovdje na velikog rimskog filozofa i pjesnika Lukrecija Kara, koji je bio pod utjecajem Epikura. U svom glasovitom djelu *De rerum natura* naprosto briše sjajnim pjesničkim metaforama mnoge religiozne i moralne predrasude svoga vremena, pa ga i sâm Marks naziva »smjeli pjesnički gospodar svijeta«, koji odlučno brani materijalistički pogled na svijet i filozofiju svog učitelja Epikura. K. Marks je u svojoj disertaciji upravo isticao zaslugu ovog Rimljanina, odobravajući njegovo materijalističko mišljenje: »da deklinacija atoma razbija okove sudbini (fati foedera), i sve, što novo nastaje, rezultat je otklona atoma«. (Branko Bošnjak: *Filozofija od Aristotela do Renesanse*, Filozofska hrestomatija, Matica hrvatska, Zagreb, 1957, str. 35).

<sup>13</sup> David Bidney: *Theoretical Anthropology*, Columbia University Press, New York, 1964, str. 360.

*djela*<sup>14</sup> naglasio i problem razlika između akulturacije i difuzije.<sup>15</sup> Na to pitanje dosta je određeno odgovorio (bez obzira na to što se s njim ne moramo u potpunosti složiti) da difuziju obično treba tretirati kao rezultat dodira dviju kultura, a akulturaciju kao proces, jer je akulturacija istraživanje kulturnih transmisija u procesu i u suprotnosti s difuzijom, koja istražuje završene kulturne transmisije.

<sup>14</sup> Melville Herskovits: *El Hombre y Sus Obras*, Ed. F. C. E., México, 1964, str. 27.

<sup>15</sup> Difuzionizam je teorija koja u kontekstu koncepta društvenih promjena naglašava širenje elemenata kulture u druga područja izvan mjesta njihovog nastanka. Dakle, taj proces — difuzija se obično zamišlja kao širenje u krugovima — »kulturni krugovi«. Iz središta difuzije krugovi se šire u svim pravcima, kao »kad kamen padne u mirnu baru« (Clark Wissler).

Difuzionizam je u izvjesnom smislu bio reakcija na pojednostavljena objašnjenja evolucionizma, ali ga treba prvenstveno shvatiti kao reakciju i napor kršćanskog dogmatizma da ospori antropološke tvrdnje o opravdanosti evolucionističke misli, kao i osporavanje dijalektičkog i materijalističkog gledanja na razvoj čovjeka i društva, nastojeći rehabilitirati »istine« iz Svetog pisma o čovjeku i kulturi.

Difuzionizam nije nikad uspio »istisnuti« evolucionizam, mada ga je upozoravao na njegove nedostatke.

Sto se tiče difuzionizma, valja ukazati i na tzv. ekstremno shvaćanje utjecaja difuzije u vremenu i prostoru, primjerice engleskih difuzionista, prije svega Graftona Ellota Smita, koji je zastupao tezu da je sveukupna ljudska civilizacija proizašla iz Egipta. Međutim, i sami difuzionisti su u skladu (verifikaciji) empirijske grade odbacivali ekstremna stajališta, budući da je evidentno da etničke skupine nikad ne prihvaćaju tuđu kulturu u cijelosti, već »vrše« selekciju onog što je za njihov ethos prihvatljivo. Primjeri koje je lako navesti, govore da u sferi materijalne kulture prihvaćanje tuđih obrazaca ide mnogo lakše, nego recimo, u sferi društvene strukture.

Za razliku od koncepta difuzionizma akulturacija znači duži kontakt kulturnih kompleksa, a ne samo širenje pojedinih elemenata kulture iz ishodišta gdje je stvorena u druga područja.

Pojam akulturacije ima dva bitna značenja: prvo je povijesni kontekst, koji ukazuje na vrstu situacije kad je kulturni kontakt stvorio i doveo do prevladavanja jedne kulture nad drugom u smislu etnocida. Drugo, kontekst akulturacije označava danas proces svjetskih razmjera i kao takav je prihvaćen i izvan same antropologije, te je ušao u svakidašnju upotrebu kao koncept za proučavanje brojnih kulturnih promjena u suvremenom svijetu.

Moguće je složiti se i s mnogim antropolozima koji čitavi kolonijalni period smatraju nekom vrstom akulturacije. Zapravo, u najširem značenju međusobnih utjecaja i kontakata različitih kulturnih kompleksa, akulturacija postaje univerzalni svjetski proces (poput modernizacije).

Pišući o odnosu evolucionizma, difuzionizma i akulturacije, gotovo u potpunosti smo koristili tekst dr S. Južnića. (Stane Južnić, *Socialna in politična antropologija*, Partizanska knjiga, Znanstveni tisk, Ljubljana, 1978, str. 508—515).

Antropolog Kreber<sup>16</sup>, poznat po raspravama o definicijama kulture, akulturaciju sagledava kao one promjene koje nastaju u jednoj kulturi pod utjecajem druge, što rezultira povećanjem sličnosti među dvjema kulturama koje su stupile u međusobni kontakt. Naglašava da definicija treba biti »šira«, jer je tako upotrebljivija, sa stanovišta razvojnog procesa akulturacije, dok sužavanje definicije limitira to značenje.

Antropolog Gonsalo A. Beltran (Gonzalo A. Beltrán, autor zapažene studije o akulturaciji<sup>17</sup>, koja se odnosi na Meksiko, gdje je taj fenomen pružio obilje materijala za proučavanje, budući da je dolaskom španjolske Konkviste 1517. godine započeo dugotrajan proces sukobljavanja i spajanja dviju različitih kultura i civilizacija, ne prihvaća termin transkulturacija, već akulturacija, smatrajući da je ovaj potonji adekvatniji. On pokazuje etimološku razliku, ali odbacuje naglašenu potrebu da se akulturacija označi samo jednom fazom transkulturacije ili endogenom promjenom. »unutarnjim proizvodom«, dok je transkulturacija egzogena promjena stvorena u nekoj kulturi putem izvanjskih utjecaja. Spomenuli smo da dobar dio latinskoameričkih antropologa prihvaća termin transkulturacija, pa je Beltránovo suprotstavljanje i s te strane zanimljivo, jer upućuje i na kritiku svojih sunarodnjaka kojima je, izgleda, bliskija riječ transkulturacija u smislu prelaska jedne kulture na drugu, nego li akulturacija i njezin usvojeni koncept u antropologiji.<sup>18</sup>

G. A. Beltran napominje da su i sami autori prve definicije zbog manjakavosti dali i dopunu u kojoj je distingviraju od *kulturne promjene*, *asimilacije*, koje su samo aspekti, odnosno intervali jedne faze akulturacije. Tako akulturaciju treba diferencirati i od difuzije, mada je ona prisutna u svim slučajevima akulturacije. Zapravo, treba težiti operacionalizaciji definicije, ali ni on ne uspijeva dati određeniju definiciju akulturacije, već ostaje u domeni definicije Redfilda-Lintona-Herskovica s varijacijama oko dopune definicije i suprotstavljanja transkulturaciji.

Da bismo lakše definirali akulturaciju, može nam pomoći analiza definicije transkulturaci-

<sup>16</sup> Alfred Kroeber: *Anthropology*, New York, 1948, str. 425, 426.

<sup>17</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán: »*El Proceso de Aculturación en México*«, Ed. Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, México«, 1970.

<sup>18</sup> *ibidem*, str. 9.

je.<sup>19</sup> Fernando Ortiz navodi u svojoj definiciji da je riječ transkulturacija prihvatljivija, budući da bolje izražava različite faze tranzicionog procesa s jedne kulture na drugu, što ne znači samo da dolazi do različite kulture, što naročito ističe engleski termin akulturacija. S druge strane, sâm proces implicira također i gubljenje ili nestajanje jedne od predašnjih kultura, što bi se onda moglo nazvati dekulturacijom, pa prema tome to znači da slijedi stvaranje novih kulturnih fenomena koje bismo mogli nazvati neokulturacija.

Očito da F. Ortiz rezultat tranzicionog procesa može s pravom smatrati neokulturacijom, a nestajanje ili gubljenje kulturnih oblika jedne kulture dekulturacijom, ali time ne rješavamo osnovni problem, mada je implicite data mogućnost reciprociteta u procesu spajanja dviju kultura.

Moguće je navesti brojne antropologe koji su se bavili akulturacijom, kao i akulturacionim fenomenima<sup>20</sup>, ali za njeno definiranje ostalo

<sup>19</sup> Prema navodu G. A. Beltrána, *ibidem*, bilješka 5. str. 153. preuzeta iz knjige F. Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ed. Jesús Montero, La Habana, 1940, str. 142.

<sup>20</sup> Primjerice hilijastička kretanja (od grčke riječi *hilias*, što znači hiljadu. Postoji i sinonim milenarizam od latinske riječi *mille* — hiljada). Naime, »takvi pokreti vjeruju da će nastupiti »hiljadugodišnje kraljevstvo« božje na zemlji za one koji vjeruju i u tom pokretu se dokažu kao pravovjerni«. (S. Južnić, *op. cit.*, str. 428). Osnovna supozicija ovih kultura su prorocanstva (mesijanstvo), a javljaju se u nerazvijenim zemljama kao posljedica kolonijalizma i kriza koje su se odvijale unutar kolonijalne situacije. Takva hilijastička kretanja u koloniziranom svijetu nazivaju se i »kultovi krize«. Neki autori navode i druge nazive: »nativistički« ili »revivalistički«, a u to spada i poznati »cargo kult«, kao i »ples sablasti« (Ghost Dance). (Poslije drugog svjetskog rata na Novoj Gvineji pojavio se takozvani 'Cargo cult', kult nekih tovara u smislu robe. Domoroci su se nadali da će se povratiti oni veliki američki brodovi koji su za vrijeme rata dovozili robu za opskrbu američke vojske. Ljudi su se s nostalgijom sjećali konzervi, cigareta i drugih predmeta koje su dobivali od vojnika, i u mističnom raspoloženju očekivali su povratak toga blaga. Čak su gradili i pristaništa za brodove i čekali priželjkivane transporte. Magičnim sredstvima pokušavali su da primame avione i brodove da im opet donesu onu nezaboravnu robu. Čekali su 'drugi dolazak carga'.« — Vera St. Erlich. U *društvu s čovjekom*, Naprijed, Zagreb, 1968, str. 69).

»Kultovi krize« su posljedice koje nastaju u sukobu kolonizatora i koloniziranih u sferi društvenih struktura i kulture, unutrašnjih konflikata koji se manifestiraju u gotovo svim aspektima društva, budući da se kolonizirano društvo počinje destruktivirati. Međutim, stvaranje hilijastičkih pokreta ne uvjetuje samo egzogeni pritisak, već njihovo postojanje mogu pratiti i sama unutrašnja društvena previranja (primjerice, raspadanje, postojeće društveno-ekonomske formacije, razne hereze i dr.). Dugo vremena »kultovi krize« smatrali su se patološkim pojavama, što je prije svega



bi samo nabranje varijacija na tretiranu temu. Stoga bismo pokušali akulturaciju definirati ovako: *Pod akulturacijom treba podrazumijevati one pojave koje nastaju kad dođu u dodir društvene grupe koje potječu iz različitih civilizacija i kultura, a njihov kontakt treba biti direktan i kontinuiran, dok kulturni obrazac koji rezultira iz tih kontakata odgovara prihvaćanjem ili odbacivanjem (ne uvijek u potpunosti) elemenata kulture drugoga, s kojim se stupilo u kontakt, stvarajući tako društvenu situaciju čija je osnova alijenacija.*

#### PROBLEM SOCIO-KULTURUNE INTEGRACIJE

Evidentno je da objektivna manifestacija dirigranih tendencija i prihvaćanja elemenata tuđe kulture i onih tendencija koje se javljaju kao reakcija na njihovo odbijanje u samom akulturacijskom procesu pokazuje koliko je moguća socio-kulturna integracija.

Proces socio-kulturne integracije prolazi različite faze, ali uvijek počinje stvaranjem situacije za selektivnu adaptaciju, u kojoj kulture koje su došle u kontakt, vrše identifikaciju određenih suprotnih elemenata druge kulture komparirajući ih sa svojim, ili tragaju za oznakama tipičnosti druge kulture, da bi integriranje bilo što manje konfliktno, ako za to postoji pretpostavka. Općenito, riječ je uvijek o konfliktu različitog intenziteta, čiji rezultat odgovara brojnim varijacijama originalnih oblika koje se obogaćuju elementima koje vlastita situacija kontakata proizvodi.<sup>21</sup>

objašnjavano izvanjskim manifestacijama ovih fenomena: suludi rituali, transovi, previjanja, molitve, rekviziti i dr. Kolonizatori su na ove »kultove« gledali s velikim nepovjerenjem, ali i s ismijavanjem. Kako su neki kultovi upravo bili parodija na kršćanstvo, kolonizatori, a posebno misionari, su odista bili ogorčeni na ponašanje pripadnika »kulta krize«, mada su sami »kultovi« bili sinkretistički, pomiješani s vlastitim religioznim elementima uz (već) usvojene kršćanske elemente.

Razvojem političke antropologije došlo je do korekcije razmišljanja o »kultovima krize«, primjerice u Francuskoj, gdje su poznati antropolozi (G. Balandier i R. Bastide) ovim kultovima dali politički sadržaj — to jest objašnjavali ih oblikom otpora protiv tuđinske vlasti. Dakle, religiozni otpor kao »jedini mogući oblik otpora«. (O hilijastičkim pokretima uglavnom smo koristili tekst dr S. Južnića, *cit. djelo*, str. 428—435.)

<sup>20</sup> Stane Južnić: *Socialna in politična antropologija*, Partizanska knjiga, Znanstveni tisk, Ljubljana, 1978, str. 428. (opomba 30).

<sup>21</sup> George Foster: *Cultura y Conquista*, Ed. Universidad Veracruzana, México, 1962, str. 36.

Stvaranjem nove kulture dolazi do nestajanja mnogih kulturnih oblika, prije svega u »slabijoj kulturi«, naročito onda, ako nema mogućnosti izbora. Proces selektivne adaptacije odvija se u razvojnem odnosu modifikacije suprotstavljenih kultura, prilagodavajući se, da bi se integrirao.

Sukob kultura u procesu akulturacije odvija se unutar vremena i prostora i u početku pokazuje niski stupanj integracije.

Proces teče na nivou paralelnog međusobnog obraćanja, kontaktiranja. Na tom nivou kulture u koegzistenciji karakteriziraju kontakti, ali i nepovjerenje koje ih odvaja. Sam kontinuirani razvoj uključuje u ovoj početnoj fazi nižeg oblika akulturacije izraženi konflikt koji karakterizira kontradiktorna situacija, budući da utjecaji i tendencije još nisu izdiferencirani, a najčešće elementi dominirajuće kulture se snažnije manifestiraju.

Na višem nivou integracije u continuumu približavanja stvara se međusobno alternativno obraćanje u kojem pojedinci iz grupa koje su u kontaktu, za vrijeme određenog perioda, nastoje formirati dio socijalne strukture suprotne grupe koja je u inferiornom položaju, imajući u vidu kulturu koja je »napadnuta« i čija je pozicija objektivno dovedena u položaj prilagodavanja jačem.<sup>22</sup>

Konačno, na najvišem stupnju integracije, koja predstavlja složeno približavanje ka integracionoj cjelini, stvara se socijalna struktura u kojoj međuovisnost grupe postaje neka vrsta simbioze.

Takva jedinstvena društvena struktura još uvijek može imati polarizirane grupe koje su stupile u kontakt, ali je dominantna kultura u globalnom društvu akulturaciona.

Za nas bi bio prihvatljiv shematski prikaz socio-kulturne integracije u procesu akulturacije koji je dao G. A. Beltrán:<sup>23</sup>

	Nivoi akulturacije	Nivoi integracije
Teza	Prihvaćanje	Koncentracija
Antiteza	Reakcija	Disperzija
Sinteza	Adaptacija	Stapanje
	a) ovisnost	a) paralelno
	b) selektivnost	b) alternativno
	c) sinkretizam	c) polarno

<sup>22</sup> G. A. Beltrán, *ibidem*, str. 40.

<sup>23</sup> *ibidem*, str. 41.

Kroz nivo akulturacionog procesa i integracije prema datoj shemi stanje *adaptacije* i *stapanja* mogu pretpostaviti također tri momenta kao rezultate akulturacije.

#### PROMJENE U DRUŠTVENO-EKONOMSKOJ STRUKTURI PROCESOM AKULTURACIJE

Akulturacionim procesom nužno dolazi do promjene u društveno-ekonomskim strukturama društava koja su stupila u kontakte. Promjene se manifestiraju na raznim područjima, ali je, prije svega, potrebno izdvojiti ova četiri aspekta: demografski, ekonomski, lingvistički i ideološki (mada je moguće navesti još neke).

##### *Demografske promjene*

Socijalne strukture grupa koje dolaze u kontakt u akulturacionom procesu, su različite. Iskustvena je pretpostavka da je gotovo uvijek »jača« kultura istovremeno i »osvajačka«, a činjenica da je došla u kontakt sa slabijom, vršit će relativno brzo i izmjenu demografske strukture kod potonje.

Primjeri osvajačkih pohoda, koje su Evropljani poduzeli u raznim krajevima svijeta, poznati su po strahovitom fizičkom istrebljivanju domorodačkog stanovništva s kojim su došli u »kontakt«. Poznat je takav primjer masovnog istrebljivanja Asteka od strane Ernana Kortesasa koji je osvojio područja današnjeg Meksika i dr.<sup>24</sup> Destrukturacija osvojenih područja zbog masovnog istrebljivanja, epidemija raznih bolesti koje donose »osvajači« (na koje domoroci nisu navikli), te povlačenje dijela domorodačkog stanovništva u zabačenije predjele i organiziranje po manjim grupama kako bi lakše preživjeli, samo su neki aspekti koji su nam dobro poznati, a jasno upućuju na promjene koje nastaju u procesu akulturacije, kao izmjena demografske strukture.

Miješanje rasa, primjerice između španjolskih osvajača i indijanskog stanovništva, dovelo je do tzv. procesa *mestizacije*, novog biolo-

---

<sup>24</sup> Iz članka Đorđa Boke (Giorge Bocca) koji je objavljen u NIN-u od 3. decembra 1978. godine, broj 1458, na strani 54, pod naslovom »Ognjem i mačem« navodi se: »Za svega nekoliko decenija konkvistadori su opljačkali sve zlato i srebro zemalja koje su osvojili, tj. oduzeli im sav kapital istovremeno fizički eliminirajući lokalnu rukovodeću klasu. Izvršivši su genocid koji je proporcionalno gledajući veći od nacističkog: ubili su oko tri miliona ljudi, a ceo jedan kontinent pretvorili su u kolonijalni sistem u kojem je jedna neobrazovana, dogmatska i rasistička španska rukovodeća klasa, vladala na robovlasnički način nad lokalnim stanovništvom čija je kultura bila uništena.«

kog tipa koji je danas dominantan u mnogim zemljama tog kontinenta, dok je čisto indijansko stanovništvo, koje nije bilo obuhvaćeno ovim procesom, danas praktično marginalno i segregirano.

Demografske promjene s te strane mogu nam objasniti prave ljudske drame stanovništva koje je zahvaćeno procesom akulturacije u sukobu dviju civilizacija i kultura.

#### *Ekonomске promjene*

Ekonomске promjene u kontekstu akulturacijskog procesa predstavljaju determinantu koja znači osnovu za dalji društveni razvoj. Izmjene u ekonomskim strukturama proizvodnje, potrošnje, raspodjele, nivoa organizacije, spadaju u domenu korjenitih promjena koje se javljaju u samom procesu kao inicijalne, potom dominantne i konačno kao projekcija budućeg stanja.

Taj odnos »jačeg« u kontaktima dviju kultura u ekonomskoj sferi je odnos prevlasti jednih nad drugima. Odnos, koji se nastoji što prije uspostaviti, naravno, na nejednakim osnovama, sistemom dažbina, poreza, raznih nameta, kako bi se stvorila *institucija privilegija* za onoga tko se uspije *nametnuti ekonomski, eo ipso dominirajući*.

Slijedimo li primjer evropskih osvajača, onda očito nije tako teško zaključiti, koliko su oni pažnje posvećivali ekonomskim promjenama u osvojenim zemljama.

Tako ekonomska promjena kao baza drugih promjena u akulturacijskom procesu određuje stupanj zavisnosti jedne kulture od druge, a time i vremenski period koji vodi ka stapanju kultura. U takvim ekonomskim odnosima prepoznaje se i povijest svjetskog kapitalizma koji nikad nije uspio osigurati jednak razvoj za sve u tim društvima, pa su i protivurječnosti koje je sâm kapitalizam nosio u sebi, stvarale nerazvijenost unutar istog sistema, istog društva, to jest: *razvoj nerazvoja*.

Takve ekonomske promjene u kapitalističkom svijetu u zemljama gdje je akulturacija odista fenomen *par excellence* još uvijek koncepcija strukturnog dualizma naglašava oštro podvajanje između »tradicionalnog« i »modernog«, »autohtonog« i »industrijskog« društva.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> O tome smo posebno govorili u poglavlju o »Dualnim društvima«...

Kolonijalnim sistemom osvajača koji se razvijao u ekonomskoj sferi čiste eksploatacije seljačkih masa, mahom Indijanaca i crnaca, stvorena je osnova dugotrajnom procesu podvajanja i distanciranja, ne samo između sela i grada, već i samog stanovništva u klasnom društvu, koje je poprimilo odlike »internog kolonijalizma« u odnosu na svoje metropole.

#### *Lingvističke promjene*

Lingvističke promjene, mada različitog intenziteta, poznate su kao rezultat akulturacionog procesa. Naime, narodi koji dolaze u kontakt s drugima, a posebno u toku miješanja dviju kultura, nužno poprimaju terminološka objašnjenja za mnoge pojmove ili predmete koje su prihvatili, a naravno, nisu ih sami imali.

U kontekstu lingvističkih promjena u procesu akulturacije nikako ne treba smetnuti s uma jednu od govornih i jezičnih transformacija nazvanu — sabir (dolazi od francuske riječi »sabir«, što se može prevesti kao »govorkanje«, »časkanje«). Međutim, značenje riječi je mnogo šire, jer implicira kontakte komunikatorâ različitih jezika u želji i traganju da se sporazumiju. »Sabir je nasuprot argou, okrenut ka spoljašnosti. To je *napor* da se *komunicira sa sagovornicima iz drugih grupa*, sa kojima je komuniciranje inače usled izvesnih okolnosti *otežano* (na primer usled toga što se ne vlada istim jezikom)«<sup>26</sup>

Dakle, u procesu sporazumijevanja pojedinaca ili grupa koje govore različitim jezicima, u želji da komuniciraju, traže se načini da se postigne sporazumijevanje, a takvih primjera je puna povijest koloniziranih područja, recimo, jezični kontakti Španjolaca i Portugalaca s domorocima Latinske Amerike. U vrste sabira spada i »pidgin english«, na kojem se sporazumijevanju u dalekoistočnim predjelima (kineskim i drugim mjestima) domorodačko stanovništvo i posade brodova.

Pobliže objašnjenje sabira dao je Marcel Cohen, definirajući ga kao: »jedno umanjeње jezika, sastavljeno od malog broja riječi, koje su većinom uzete iz jednog jezika, a koji ima prestiž u tom kraju, sa jednom rudimentarnom gramatikom.«<sup>27</sup> Miloš Ilić tu definiciju

<sup>26</sup> Miloš Ilić: *Sociologija kulture i umetnosti*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1966, str. 251.

<sup>27</sup> Marcel Cohen: *Pour une sociologie du langage*, A. Michel, Paris 1956, p. 338 (navedeno iz cit. djela M. Ilića, str. 251).

proširuje pišući da se sabira neka vrsta mini-jaturnog jezičnog fonda (leksičkog, gramatičkog, semantičkog), kojim se omogućava kakva takva komunikacija u direktnim kontaktima pripadnika raznih jezičnih (govornih) grupa.<sup>28</sup>

U Latinskoj Americi se može govoriti o »kreolizaciji jezika«. Primjer »kreolizacije« indijanskih jezika, kao što navodi G. A. Beltran<sup>29</sup> u pogledu klasičnog nahuatl jezika (na kojem su napisane himne bogovima, što ih je sakupio Sahagún) u 16. stoljeću i dijalektalnih forma nahuatla koji se još uvijek govori i danas u Dolini Meksika, gdje se zadržao, pokazuje takvu razliku, kao primjerice vulgarni latinski i dijalektalni oblik kastilijanskog u vrijeme Alfonsa el Sabia.

G. A. Beltran dalje navodi da su domorodački jezici doživjeli snažne utjecaje modifikacije prilikom jezičnih kontakata, što je uvjetovalo i stvaranje sinkretičke konverzacije (una conversion sincrética). Također i u španjolski jezik penetrirale su poneke domorodačke riječi.<sup>30</sup>

Usvajanjem predmeta materijalne kulture usvaja se i njihov naziv, pa se na taj način neopazice unose mnoge tuđe riječi u vlastitu leksiku. Često te prihvaćene riječi nemaju onakav izgovor kao što je, recimo, na samom originalu, ali jasno se očituje njegov izvor.<sup>31</sup>

Jezične promjene u procesu akulturacije odvijaju se relativno neujednačeno u odnosu na

<sup>28</sup> Miloš Ilić, *op. cit.*, str. 251.

<sup>29</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán: »El Proceso de Aculturación en México«, »Comunidad«, Instituto de Ciencias Sociales, México, 1970, str. 79.

<sup>30</sup> *ibidem* str. 79—80.

<sup>31</sup> Jordan Jelić: »Dolina Mesquital u Meksiku«, *Zadarska revija*, br. 6/1972, str. 620—624.

Rad se odnosi na moje istraživanje, obavljeno prilikom specijalizacije u Meksiku 1972. godine, društvenih i kulturnih odnosa unutar indijanske grupe Otomi, gdje su u jednom poglavlju obrađena pitanja jezičke situacije kod navedene grupe. Tako, na primjer, u njihovom jeziku riječ »meša« i »sija« znače stol, odnosno stolicu, dok u španjolskom jeziku, prva riječ je »mesa«, a druga »silla« (slija).

Isto tako Meksiko se na jeziku otomi kaže Monda, što dolazi od španjolske riječi »mundo«, a znači svijet, ono što je daleko od njih, ono što se u stvari danas odnosi na glavni grad zemlje. Za alkoholno piće općenito, a za vino posebno, govore »binó«, što bez sumnje dolazi od španjolske riječi »vino«, koja, kad se izgovara, čuje se »bino«.

Naveli smo ove četiri riječi, na koje su nas upozorili i meksički lingvisti, jer je sigurno da su one do dolaska španjolske konkviste jeziku otomi bile strane.

fundus riječi koje su prihvaćene. Jasno je da će prije biti prihvaćene one riječi koje su upotrebljavane u svakidašnjem govoru, ili riječ za neki predmet koji je kao praktičan i koristan veoma brzo usvojen od druge kulture. Primjere jezične akulturacije moguće je naći u svim dijelovima svijeta gdje je bilo miješanja kulture, te ne treba ići tako daleko, prisjetimo se samo malo, koliko je još danas u nas (posebno u Bosni i Hercegovini, Crnoj Gori, Kosovu i Makedoniji) u upotrebi turskih riječi. Također, u našem jeziku odomaćile su se njemačke i talijanske riječi, što je svakako posljedica dugotrajne dominacije stranih država nad našim teritorijem.

Kod preuzimanja tuđih kulturnih oblika dolazimo do spoznaje da su neki oblici jasno definirani, primjerice ovdje, kod lingvističkih promjena i lako se mogu istražiti i utvrditi, dok je za druge to mnogo teže ustanoviti.

Najčešće rezultat akulturacionog procesa prolazi kroz beskrajne varijacije originalnog oblika riječi i obogaćuje se elementima koje proizvodi stalni kontakt. Tako nastaje jedna nova jezična mješavina, čiji su oblici posljedice sukobljavanja najvitalnijih elemenata dviju kultura koje su stupile u kontakt.

#### *Ideološke promjene*

Sfera ideologije i ideoloških promjena kod akulturacije je veoma složena. Kultura »jačeg« očituje jasnu tendenciju nametanja svojih mišljenja, ideja, predodžbi, religije, morala i tsl. Manifestni oblici kulture koja je došla u podređeni položaj pokazuju nemogućnost transmisije njezinih oblika u akulturacionom procesu. Proizvodi svijesti su zaustavljeni i K. Marks navodi da: »Oni nemaju historije, nemaju razvitka, nego ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju u svoj materijalni odnos, mijenjaju zajedno s ovom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja. Ne određuje svijest život, već život određuje svijest.« (podvukao J. J.)<sup>32</sup>

Oni koji zavladaju životima drugih, određuju i njihovu ideologiju, determiniraju im svijest o društvu i kulturi. Međutim, njihova je moć prividna, kao što je i sama akulturacija dovedena do stupnja integracije i adaptivnog stanja još uvijek imaginarno rješenje, budući da tokom povijesnog procesa u kojem se ona odvija, »...ideološka misao neke epohe apsolut-

<sup>32</sup> Marx-Engels: *Rani radovi*, Naprijed Zagreb, 1961, str. 348. (Poglavlje: »Ideologija uopće, osobito njemačka«).

na je za tu epohu, ali u cjelokupnom razvoju čovjeka relativna«. <sup>33</sup>

Ta »obrnuta«, izvrnuta, iskrivljena, nakaradna svijest uvjetovana je interesima vladajuće klase u stvorenoj društvenoekonomskoj sferi (budući da ta ista klasa vlada životima drugih), putem akulturacije prirodan je ideologiji uopće još jedan element otuđenja čovjeka, suprotstavljen njegovom vlastitom ljudskom biću.

Otuda se otvara put pitanjima alijenacije kao izuzetno prisutnom fenomenu akulturacije.

#### *Akulturacija i alijenacija*

Alijenacija kao vid akulturacije mora se smatrati normalnom pojavom. Nema i ne može biti miješanja dviju kultura (u kraćem, a posebno u dužem vremenskom periodu), a da se ne pojave fenomeni kontraakulturacije, suprotstavljanja, bilo da su izazvani »kulturnim šokom« ili na neki drugi način »prisivljanjem« od druge kulture.

»Alienus«<sup>34</sup>, ono što ne pripada sebi, nego nekome drugome, karakterizira kao krajnji cilj kulturu koja se nameće »osvajački«. Naravno, uvijek su u pitanju živi, konkretni ljudi, pripadnici drugih društvenih grupa i kultura, oni, koji gube svoj »ethos«, ljudski zavičaj, što onda stvara alijeniranu situaciju.<sup>35</sup>

Akulturacija kao rezultat kontakata dviju kultura od početnih dodira do konačne situacije (integracija, adaptacija) susreće se s alijenacijom na grupnom i individualnom nivou, koju nikako ne može prevladati, budući da je pretpostavka za njezino povijesno događanje *a priori* data kroz forme otuđenja, pogotovo kad je nametnuta izvana.

Zaključimo s općom formulacijom o alijenaciji iz *Ranih radova*, gdje K. Marks navodi: »Uopće, stav, da je čovjeku otuđeno njegovo generičko biće, znači da je čovjek otuđen drugome, kao što je svaki od njih otuđen ljudskoj suštini.

Otuđenje čovjeka, uopće svaki odnos, u kojem se čovjek nalazi prema samom sebi, ostvaren

<sup>33</sup> Predrag Vranicki: *Historija marksizma*, Naprijed, Zagreb, 1971, Tom I, str. 190.

<sup>34</sup> (alienus 3: tuđ; otuđen; neprijatan; neprikladan; štetan; svojina nekog drugog i tsl.)

<sup>35</sup> *Filozofijski rječnik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1965, str. 21–23.



je i izražava se tek u odnosu, u kojem se čovjek nalazi prema drugim ljudima.«<sup>36</sup>

#### *Akulturaciona i hijerarhijska kultura*

U dijelu rada o promjenama u društveno-ekonomskoj strukturi koje nastaju procesom akulturacije, naveli smo da ćemo hijerarhiji kultura posvetiti pažnju, budući da je to jedno od značajnih pitanja u kontekstu akulturacije.

Iz predašnjeg teksta jasno proizlazi da pri akulturaciji postoji dominantna i podređena kultura, te da se akulturacioni proces odvija kroz »sredstva« političke kolonizacije, kao i da u svemu tome postoji izraziti fenomen »dvojake kulturne lojalnosti«.

U hijerarhiji kultura postoji dvostruka »skala« koja se odnosi na vrednovanja kulture. Prvom »skalom« se nastoje odrediti različiti »kulturni stupnjevi« globalnih društava, dok druga preferira interpretaciju »kulturne podijeljenosti«, odnosno specifičnosti unutar globalnih društava.<sup>37</sup>

Što se tiče vertikalne podjele kultura, na prvom mjestu treba razlikovati civilizaciju od »drugih kultura«. Same kulture antropolozi su podijelili na »subkulture« — »djelomične kulture«, pobježe na: »tradicionalne« i »moderne«, »folk« i »urbane«, »narodne« (»pučke«) i »elitne« i tsl.

Suglasno ovoj podjeli i R. Redfield je navodio primjere »folk« i »urbane« kulture, ostajući na nivou osnovne zamisli da je kultura svakog globalnog društva podijeljena. Stoga je kod njega veoma uočljiva i naglašena podjela na tzv. »veliku« i »malu« tradiciju.

»Velika tradicija« je »visoka«, »klasična«, »hijerarhijska« kultura, a »mala tradicija« ima »pučku«, »nisku«, »vodoravnu« kulturu. »Velike tradicije« moguće je prepoznati u kulturama Indije, Kine, Meksika, a »malu tradiciju« u zaostalim naseljima, recimo, istih zemalja.

Ovakva podjela je u uskoj korelaciji i s klasnim razlikama, »visoka kultura« (»velika tradicija«) pripada vladajućoj klasi, utemeljena je na klasnom interesu u obrani vlastitog društvenog položaja. »Niska kultura« (»mala tra-

---

<sup>36</sup> Marx-Engels, *ibidem*, (Poglavlje: »Otuđeni rad«), str. 217.

<sup>37</sup> Stane Južnič: *Socijalna in politična antropologija*, »Partizanska knjiga«, Znanstveni tisk, Ljubljana, 1978, str. 129.

dicija») je u tom pogledu kultura eksploativnih klasa.<sup>39</sup>

Vratimo se sada ukratko političkim oblicima kolonijalne ovisnosti kao i pitanjima »dvojakog kulturnog pripadništva« (»bikulturaciji«). Prije svega valja napomenuti da su politički oblici kolonijalne ovisnosti kroz pet stoljeća kolonijalizma dobili sasvim konkretne oblike.<sup>39</sup> Sam kolonijalizam značio je, što je evidentno, u svojoj osnovi, jedan neravnopravni odnos dominacije metropole nad kolonijalnim posjedom (ako se taj odnos ne skriva, onda je to oblik neposrednog kolonijalizma). Posredni oblik kolonijalizma je prikriveni oblik, primjerice protektorat nad nekim područjem ili oblici raznih (neravnopravnih) ugovora, »koncesija« i sl.<sup>40</sup>

Kod neposrednog, kao i posrednog kolonijalizma, najvažniji oblik kolonizacije je *ekonomski*, dakle onaj, iz kojeg proizlaze svi ostali oblici. Kroz ovaj oblik manifestiraju se i sva »sredstva« političke kolonizacije, od upravljanja preko ostalih institucija stvarne političke moći, kako bi se kolonije držale u pokornosti i ovisnosti. Jedan od najčešćih oblika dominacije bilo je naseljavanje stanovništva iz metropole, koje je trebalo učvrstiti i održati vlast u kolonijama. Ovi imigranti, kao produžena ruka metropole, uvijek su imali drukčija prava nego starosjedioci. Nije, izgleda, potrebno detaljizirati ova pitanja, budući da je odista manje-više poznato kako su se evropski kolonizatori ponašali u osvojenim područjima. Stoga ćemo u slijedećim recima citirati dr. S. Južnića baš u nekim pitanjima posredne kolonizacije. Taj primjer engleskih kolonizatora može se uopćiti i za ostale: »Naročito je britanska kolonijalna uprava rado uvodila neke pseudoprotektorate i posredno upravljanje, iskorištavajući postojeći sistem uz postavljanje plemenskih poglavica i slično. Uvijek se radilo samo o administrativnoj rutini, a ne o stvarnom priznavanju samouprave.«<sup>41</sup>

Do rađanja pravih tragičnih situacija u koloniziranim područjima dolazi svakako onda, kad započne proces asimilacije, dakle prihvaćanje kulturnog sistema kolonizatora. Najčešće boja

<sup>39</sup> *ibidem*, str. 129.

<sup>39</sup> Stane Južnić: *Kolonijalizam in dekolonizacija* (Sociološka in politološka knjižnica), Založba Obzorja, Maribor, 1980, str. 23.

<sup>40</sup> *ibidem*, str. 23.

<sup>41</sup> *ibidem*, str. 24.

---

kože je odvajala akulturiranog od bijelog čovjeka.<sup>42</sup>

Ovakva situacija je istinski ljudski problem, jer se akulturirani čovjek nalazi u procjepu: kulturu iz koje potječe, nastoji odbaciti, a kultura koja mu je nametnuta i prihvaća je, ne prihvaća njega kao jednakovrijedna. Stoga rascjep ličnosti je nužan i on ostaje tokom generacija u krugu »dvojakog kulturnog pripadništva«. Bikulturacija nije samo fenomen u uskom krugu intelektualaca, već i svakog koloniziranog stanovnika, koji usvajanjem elemenata materijalne kulture (već) ulazi praktično u bikulturaciju.

U kolonijalnoj situaciji ljudi »rascijepljene« (dvojake) lojalnosti dio su sistema koji je olakšavao kolonizaciju i otežavao otpor koloniziranih, što je u kontekstu akulturacije poseban fenomen, koji svakom stanovniku u takvoj društvenoj situaciji otežava život, budući da je podijeljena ličnost.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Stane Južnič: *Socijalna in politična antropologija*, Partizanska knjiga, Znanstveni tisk, Ljubljana, 1978, str. 540–541.

<sup>43</sup> *ibidem*, str. 542.

---

III DEO

---

# TRIBINA

---



---

DIMITRIJ RUPEL

---

# DRUŠTVO, KULTURA I KRIZA VREDNOTA

---

Da bi se mogle kategorije »društvo«, »kultura« i »vrednote« postaviti kao naslov nekog (zajedničkog) razmišljanja, mora se pretpostavljati, da među njima postoji neka relevantna veza. S obzirom da o relevantnim vezama, koje su do kraja razjašnjene i poznate, ne valja ponovo razmišljati, moramo pretpostavljati, da je potrebno tu vezu ispitati.

Na prvi pogled ta veza, naročito veza između društva i kulture, ne pati od zanemarenosti što se tiče njenog ispitivanja i definiranja. Navikli smo čitati i govoriti o tome, da »kultura« zavisi od društvenih uslova, da je određena od društva; navikli smo na tom mestu ponavljati citate iz Marksa i Engelsa itd. Što se tiče vrednota navikli smo ih gledati i razumeti kao deo kulture i o njima također zaključivati da zavise od društva. Dakle, pred nama je poznata formula o opštem i posebnom, o »bazi« i »nadgradnji« itd. Sa tom formulom moguće je sve razumeti i sve obrazložiti. Šta je onda problem?

Problem je, recimo to, da se u poslednje vreme ponavljaju optužbe protiv kulture: da se u njoj kriju neprijateljske »tendencije«, da ima u njoj nečega, o čemu se nismo dogovorili i slično, da ima u našim knjigama, novinama, u pozorištu itd. »tuđih« vrednota, protiv kojih treba pokrenuti »društvenu akciju« itd. No, reč je o političkim optužbama od strane tzv. »subjektivnih snaga« i mogli bismo zaključiti, da te snage percipiraju krizu u kulturi i u području vrednota. Pošto znamo, da je politički sektor (ili šire rečeno, sektor »subjek-

---

tivnih snaga») sam producent određenih vrednota, moguće je te optužbe razumeti kao samokritiku. Do tog trenutka još nema ničeg tragičnog.

Ipak treba upozoriti da te pomenute snage, iako sebe nazivaju »subjektivnim«, govore u ime »društva«, znači u ime nečeg »objektivnog« i određujućeg u krajnjoj instanci i po svemu sudeći u ime nečeg što nije u krizi, što nije problematično i tuđe, neprijateljsko ili nešto slično. Znači, kriza postoji samo u kulturi i u vrednotama, a ne u društvu i nikako na strani subjektivnih snaga. Ako već kažemo, da su te snage producent vrednota, onda treba njihovu »samokritiku« shvatiti kao samokritiku u smislu nedovoljne budnosti što se tiče drugih producenata vrednota, i sa ciljem ovladavanja celinom kulture i vrednota od strane pozitivnih snaga, znači u smislu uspostavljanja skladnosti između društva, kulture i vrednota u smislu primarnosti društva i podređenosti ostalih.

Očito je, da u tim zaključivanjima nešto nije u redu. Šta nije u redu? Prvo nije u redu što se krije razlika između društva i politike. Politika nije isto što i društvo. Drugo, što se pravi hierarhija između politike i kulture. A treće, što se kultura tretira kao nešto izvan društva, ili barem kao nešto što je u društvu u drugom, zavisnom, podređenom planu. Sve kategorije, koje stoje u našem naslovu, su problematične: barem u našem svakodnevnom govoru i u političkoj retorici.

Da bismo mogli o pomenutim problemima raspravljati preciznije nego što je običaj u toj retorici, morali bismo kritički preispitati pojmove o kojima je reč, a pre svega, identifikovati interese koji stoje iza te retorike.

Prvo moramo odgovoriti na pitanje: koje su to vrednote koje postoje u našem društvu i u našoj kulturi, koje su to vrednote koje se žele nametnuti ovom društvu i ovoj kulturi, i koje vrednote egzistiraju na krizni način.

Po svemu sudeći, treba već na početku eliminirati pitanje tzv. »univerzalnih vrednota« (recimo »ubijanje je zlo«, tabu incesta itd.), jer naš naslov određuje raspravu na »nižem« nivou, na nivou »kulturno relativnih vrednota«. S druge strane, eliminacija »univerzalnih vrednota« predstavlja i problem, jer nas prepušta »vlasti« kulturnog relativizma i onemogućava važne međunarodne i međukulturne komunikacije, što je naročito osetljivo u višenacionalnoj zajednici, kao što je Jugoslavija; i zapravo ograničava slobodan razvoj vrednota. Iako

se kulturni relativizam često predstavlja kao nešto pozitivno, možemo uočiti i pojave koje nas navode na razmišljanje u suprotnom smeru. Kod nas se npr. često govori kako naš politički sistem nije usporediv ni sa jednim od postojećih političkih sistema u svetu. Ako se odrekne načela uspoređivanja nemamo nikakve osnove za procenjivanje tog sistema. To da je najbolji od svih postaje puka tvrdnja u koju je moguće verovati, a u koju je moguće i neverovati. U stvari, ima kod nas mnogo rešenja i institucija koje zagovara politička birokratija, a koje nemaju »paralela« ni u jednom drugom društvu, pa se može insistirati na njima samo pod uslovom da se zatvore komunikacioni kanali sa drugim društvima: što se na neki način i pokušava učiniti.

Ako se ipak ograničimo na specifične vrednote, mogli bismo ovu težnju opisati kao »name-tanje« ili pokušaj konstrukcije vrednote »nacionalizma« i političkog ekskluzivizma ili vrednote »neograničenog« suvereniteta, koja izvire iz (razumljive) reakcije na staljinizam i tzv. proleterski internacionalizam. Problem je samo u tome, da je reč o »dirigiranim« vrednotama, pri čemu se postavlja pitanje da li te vrednote uopšte mogu pretendirati na status vrednota u tom smislu da su vrednote po definiciji uslovljene su »consensus gentium«.

Tu se dotiče problem stvaranja vrednota i specifičnosti našeg političkog sistema, koji se ipak (unatoč razvoju samoupravljanja i mnogih dostignuća na tom planu) pojavljuje kao relativno samostalan društveni sektor sa skromnim feed-backom u smislu legitimizacije i kontrole. Taj sektor manje funkcioniše kao faktor racionalizacije i legalizacije društvenih interesa a više kao zastupnik istorijskih interesa: a ti (istorijski) interesi teško se mogu uskladiti sa vrednotom »neograničenog suvereniteta«, što znači, da vrednote koje proizvodi politički sektor po prirodi stvari moraju biti kontradiktorne.

Na tom području dolazi i do mnogih nesporezuma i međusobnog neprepoznavanja, koje je uslovljeno već pomenutom kontradiktornošću. Nacionalističke i ekskluzivističke tendencije gde god se one pojavile (npr. u štampi ili u kulturi), kritikuju se kao suprotne istorijskom interesu (radničke klase i sl.), a integralističke (unitarističke, »univerzalističke«...) vrednote se odbacuju u ime neograničenog suvereniteta. Ili: naši funkcioneri govore o jugoslovenskim granicama kao najotvorenijim granicama u Evropi, a u isti mah granice i komunikacije se prekidaју i zatvaraju administrativnim merama, kao što je depozit i sl. Ili: priča se o borbi sa-

veza komunista protiv birokratije i čak o SK kao nekoj vrsti opozicije u našem sistemu, a savez komunista se s druge strane proglašava (i u ustavu) kao vodeća snaga društva itd.

Križa vrednota u našem društvu povezana je, dakle, sa kontradiktornom politikom. No, to je samo jedan vid krize o kojemu valja naglasiti još i to: da se ova kriza ne može rešiti nekakvom »teorijom« društvenih protivrečnosti, jer protivrečnosti se mogu rešavati, ako njih »zastupaju« različiti subjekti, a teško se mogu rešavati, ako su protivrečnosti sadržane u jednom subjektu.

Drugo je pitanje, kako vrednote žive u svakodnevnom životu i koliko su one vrednote koje proizvode glavni njihovi producenti »sprovedene u životu«; dakle pitanje recepcije vrednota i retencije tradicionalnih vrednota. Reč je o opisivaju i razmišljanju o »bojištu« vrednota u društvenoj svesti: a to pitanje je naročito važno za društvo u ubrzanoj transformaciji, kao što je naše. Tu treba staviti u zagradu ona razmišljanja koja krizu vrednota percipiraju pre svega kao krizu starih vrednota, kao krizu ideala itd. Ta razmišljanja su, naime, slepa za vrednote, koje su stvarne i praktične, i njih uopće ne priznaju kao vrednote, nego ih nazivaju dekadencijom, haosom itd. Principijelno je pitanje, da li je — u duhu takvih razmišljanja — uopšte moguće govoriti o *anomiji*. Anomija bi značila opšti deficit vrednota, opštu odsutnost vrednota. Najčešće se misli, da odsutnost starih vrednota i ideala znači odsutnost vrednota uopšte. A to tako biti ne može.

Promene na »bojištu vrednota« beleže i različita ispitivanja javnog mnjenja i u vezi sa tim želim upozoriti na neke trendove, koji su očigledni iz istraživanja »Slovenačko javno mnjenje«. Tu se mogu uočiti neke dosta značajne promene. Anketa recimo postavlja tvrdnje, kao što su »stari načini života su faktički najbolji«, »bolje se osećam, ako stvari ostanu takve, kakve jesu«, »moderni svet prebrzo uništava stare običaje« i »napredak faktički donosi više slabosti nego prednosti«. Na ove tvrdnje pozitivno je odgovorilo (uglavnom se slažem i potpuno se slažem): (1) 27,4%, (2) 58,3% (3) 74,2%, (4) 19,4% respondenata. Iz tih odgovora može se uočiti jak »konzervativistički« stav. Uz to treba napomenuti, da podaci za godinu 81/82. pokazuju značajan *porast* konzervativizma u poređenju s godinom 1972. (6,5; 17, 1; 7, 3; 4,4% negativne razlike s obzirom na gornje podatke) — oko 9% u proseku. Konzervativizam je dakle u porastu, što se može interpretirati na više načina: kao strah uoči ekonomske krize ili kao nepoverenje prema različitim vrednosnim »inovacijama«. Što



je najinteresantnije, reč je o porastu pozitivnih odgovora na pitanja o »samoupravljanju kao omogućavanju čovekove slobode i stvaralaštva« i »samoupravljanju kao omogućavanju saradnje velikog broja ljudi pri donošenju značajnih odluka« (68,5% nasuprot 60,8%, i 72,4% nasuprot 64,5%). Među interesantnijim podacima ankete »Slovenačko javno mnjenje« su i podaci o slovenačkoj percepciji faktora *povezivanja* i *razdvajanja* u Jugoslaviji. U pogledu povezivanja najviše se vrednuju »načelo bratstva i jedinstva« (55,9%), »narodnooslobodilački rat« (48,4%), »socijalizam i samoupravljanje« (32,8%), »jedinствена država« (24%) i »savez komunista« (13,3%). Svim tim integrirajućim faktorima je zajedničko to da su — s obzirom na godinu 1980. — u jakom opadanju. U porastu su faktori razdvajanja kao npr. kulturne tradicije (1972: 4,7%; 1975/76: 14,3%; 1980: 17,0%; 1981/82: 19,5%), radne navike (12,2%, 31,3%, 20,9%, 36,6%) i verska pripadnost (12,7%, 31,7%, 25,2%, 35,1%).

Jasno je, da je moguće te podatke interpretirati na različite načine, ali na prvi pogled može se osetiti značajna promena u korist *tradicionalističkih* vrednota, a uz to i porast demokratskih, autonomističkih i »slobodarskih« vrednota, što je na prvi pogled pomalo paradoksalno. No, kad pažljivije pogledamo, vidimo da je samoupravljanje shvaćeno kao instrument demokratije i stvaralačke slobode, što podrazumeva i odlučivanje na razini svakodnevnog života i rada; što znači slobodno opredeljivanje o vrednotama koje su bliske ljudskoj prirodi i životnoj praksi, kulturi i »etnosu«, domaćoj tradiciji i običajima itd. Nepoverenje je izraženo prema tehnološkim i univerzalističkim vrednotama koje po mišljenju respondenata razaraju izvornu ljudsko-čovečnu celovitost. Na neki način bi mogli ove odgovore interpretirati i kao odbranu od protivrečnih vrednota, koje nameću državne i političke institucije.

S druge strane treba nešto reći i o suštini vrednota, znači o tome, šta one zapravo predstavljaju u prvobitnom smislu. Vrednote označavaju modele ponašanja, materijalne i duhovne tvorevine, koje su čoveku drage i dragocene, koje imaju neku vrednost i koje su tako rekući *svete*. Ljudima su sveti pojedini odnosi s drugim ljudima, svete su im pojedine uspomene i reči, pojedina dela i prostori, neki predmeti i proizvodi, priroda, ideje itd. Sve te tvorevine i ideje ispunjavaju čovekov život.

Ja se pitam, gde i na koji način danas ljudi pronalaze ta vredna i sveta mesta koja im omogućavaju da nađu svoj identitet i punoću,

da mogu koliko je moguće zadovoljno stvarati i živeti. Da li u svom poslu i radu? Da li se zadovoljavaju tzv. potrošnim dobrima (kojih ni nema, pa je moguće to jedan od razloga što pojedina potrošna dobra postaju vrednote!), da li traže svoj smisao u politici, u organizaciji novih društvenih odnosa i institucija?

Mislim, da kod nas ljudi sve više pronalaze vrednote u domenu osobnog i intimnog a sve manje u domenu opšteg i univerzalnog. No, to verovatno nije od jučer, jer oduvek je vrednije bilo ono, što je bilo različito i posebno; a ono što je bilo jednako i na svakom koraku dostupno, bilo je rutinsko i vanjsko. Ipak tu nastaju neke razlike. Kroz istoriju ljudi su kao najviše vrednote prihvaćali one koje su bile najudaljenije (vera u boga, u život po smrti, u kralja itd.), a vlastite posebne, domaće, lične vrednote bile su vrednote drugog reda. Posle i za vreme naučno-tehničkih i socijalnih revolucija, jedna od najviših vrednota bila je nacija, a za njom klasa itd. Socijalizam je doneo ideju opšteljudske kulture, ideju »direktnog građenja sveta« i ideju fantastičnog razvoja produkcionih snaga: a ta ideja bila je u prvoj fazi utemeljena na razvoju nacije kao države, čije sredstvo je tzv. etnička struktura pa i kultura sa umetnošću itd. Već je buržoasko društvo postupalo sa narodom (u smislu na-rođenog, etničkog) i kulturom kao sredstvima, kao pomoćnim materijalom za uspostavljanje ekonomske moći, a socijalizam je taj proces na neki način čak ubrzao. Taj proces sam u početku nazvao procesom u ime »proleterskog internacionalizma« i ograničenog suvereniteta. U takvim uslovima etnička struktura se sve više gubi, kultura je sve više ugrožena.

Danas bilo bi potrebno razmisliti, kako konceptualno i empirijski razdvojiti etničku strukturu od nacije-države: podaci koje imamo upozoravaju nas na nezadovoljstvo univerzalističkim vrednotama koje producira birokratski sektor, i na njihovu protivrečnost. Čini se, da ljudi traže u suprotnom smeru, a politika, koja ujedinjava i koja se stvara od dole prema gore, morala bi voditi računa o tom traganju, umesto da osuđuje i optužuje to traganje (koje se naročito snažno ispoljava u umetnosti) kao neprijateljsko, tuđe i nešto, zbog čega treba voditi akciju i protiv čega treba poduzimati mere, čak na taj način, da pisci i novinari dospevaju u zatvor (Gojko Đogo, Ranka Čičak).

Još kratka napomena: da je moguće odvojiti narodno i etnično (a to se na najsuptilniji način izražava u umetnosti, pre svega u literaturi, koja stvara jezik) od nacionalno-držav-

nog svedoče nam dela France Prešerna iz doba pre nacionalizma, i Ivana Cankara iz doba po- sle nacionalizma: a u tom smislu bi mogli razumeti i Vidmarovu knjigu *Kulturni problem slovenstva* iz 1932. godine. Također Josip Stritar 1866. godine piše o Prešernu kao stvaraocu »svetog«, znači kao stvaraocu najviših vred- nota, i time ne napada Nemce (po nacionalnom principu), nego crkvu, koja je prestala biti put ka bogu.



---

NADEŽDA ČAČINOVIĆ-PUHOVSKI

---

# BEZVRIJEDNOST VRIJEDNOSTI

---

Osporavanje vrijednosti formulirano u naslovu u nastavku izlaganja nipošto ne želim ublažiti: ni u smislu oplakivanja izgubljenog »važnja« vrijednosti ni u smislu uspostavljanja novih vrijednosti ili barem prevrednovanja uobičajenih. Polazeći od uvjerenja da je vrijednost riječ čiju bi upotrebu valjalo kritički razmotriti, umjesto iscrpnog opisivanja različitih načina pojavljivanja te riječi, njezinog izravnog ili kontekstualnog definiranja i poteškoća u argumentiranju, pokušat ćemo iznaći početak poteškoća, tj. ispitati što je u današnjim raspravama neumitno nasljeđe nastanka samog pojma.

Poznato je, naime, da se ovaj pojam u filozofijskoj upotrebi pojavljuje tek u drugoj polovini devetnaestog stoljeća kao nadomjestni termin za velike metafizičke pojmove — za lijepo, dobro i istinito. Vrijednosti, posebni entiteti koji »nisu«, nego »važje« okupljeni su u posebnom carstvu. Vrijednost, kao riječ preuzeta od nacionalne ekonomije, računa uz to i sa svakodnevnim značenjem, sa sferom u kojoj je nešto uvijek vrijedno u nekom odnosu cijene ili značenja, kao utemeljenje preferencija.

Mjesto nastanka u povijesti filozofije, krug »neo« — filozofije, nećemo, doduše, u tradiciji fundamentalista raznih boja bez ikakve argumentacije smatrati dovoljnim za potpunu diskvalifikaciju. Neo-idealizam, neo-kantovstvo i sva slična usmjerenja i ne skrivaju epigonstvo kao svoju presudnu tajnu. A da nakon Hegela istinsku relevantnost mogu imati samo osporavatelji poput Marksa i Ničea ne mijenja ništa na činjenici da su teorijski pogon istraživanja i nastave i objavljivanje ovoga teksta institucionalno ako ne i sadržajno vezani uz razradu filozofije kakvu su dale »neo-struje«, da su vezani uz probleme razgraničavanja duhovnih i prirodnoznanstvenih postupaka, za spoznajno-teorijske pretpostavke što ih valja raščistiti prije svake valjane teze itd.

---

Među pojedinim autorima postojale su, daka-ko, razlike u pojmovnoj strategiji, rangu i sistemskom mjestu: ali tzv. problem vrijednosti pojavljuje se kod niza autora kao pitanje da li je moguće i kako je moguće od faktičkog vrednovanja doći do objektivno važećih vrijednosti. Pogledamo li u najjednostavnijim crtama primjerice Rikertov (Rickert) sistem, vidimo kako je riječ o trostrukom pojmu svijeta: svijet objekata to jest ne-jastva; svijet vrijednosti; svijet ozbiljenja smisla, tj. veze između »realnoga« i »važećeg« (»važenje« kao način pojavljivanja vrijednosti, to da one »nisu« nego važe, inovacija je koja je Locu (Lotze) osigurala mjesto u povijesti filozofije). Ovaj treći svijet nužna je posljedica istovremene namjere kritiziranja metafizike i zadržavanja njezinih postavki. Umjesto hegelijanskoga apsolutnoga duha, apsolutnoga subjekta svijeta, Rikert želi duh koji bi na neki način bio smješten u svijet, metafiziku transcendencije namdomješta metafizikom imanencije. Vrijednosti i zbilja nemaju zajedničko mjesto u obuhvatnom apsolutu; no po Rikertovom se mišljenju vrijednosti ne mogu izvesti ni iz subjekta. Za Loca (Lotze), koji uvodi pojam vrijednosti, za Vindelbanda (Windelband) kao velikog pobornika aksiologije i za Rikerta kao sistematičara, »metafizika imanencije« ipak ovisi o transcendenciji vrijednosti. Vindelbandov nezaboravljeni doprinos, podjela na nomotetičke i idiografske znanosti, nalaže ovim potonjima brigu o jednokratnome, individualnome, povijesno razumijevanje: a tamo gdje nema opće važećih zakona u izboru i ocjeni pojedinačnih pojava mora postojati tzv. kriterij, vrijednosti su tu okvir orijentacije.<sup>1</sup>

Ovaj vapaj za utvrđenim vrijednostima još uvijek progoni društvene znanosti, od katedri pa sve do različitih oblika feljtonističke razblaženosti. Odgovor novokantovaca, preciznije »škole iz jugozapadne Njemačke« glasi: postoje transcendentalne, iz iskustva neizvodive vrijednosti koje sadrže tzv. trebanje, kao idealni zakoni na području istinitoga, ćudorednoga i lijepoga. Tako je neki sud istinit kada odgovara zakonu vrijednosti »istinito«, neko djelo je dobro kada odgovara zakonu vri-

<sup>1</sup> Kako se autori koji su inaugurirali problematiku vrijednosti ovdje predstavljaju u krajnje sažetom obliku ovdje dodajemo osnovne bio-bibliografske podatke: Rudolf Hermann Lotze (1817–1881) predstavlja razlikovanje triju carstava (zbilje, istine i vrijednosti) u trotomnom djelu *Mikrokosmos* (1856–64) a specijalni problem »važnja« izložen je potabko u *Logici* iz 1874. Heinrich Rickert (1863–1936) i Wilhelm Windelband (1848–1915) osnivači su tzv. badenskog novokantovstva kao zaporedni profesori u Heidelbergu. U našem kontekstu usp. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* iz 1894. te Rickert, »Vom System der Wetre«, časopis *Logos* 3/1912.

jednosti »dobro«, a lijepo je ono što je usklađeno s zakonom vrijednosti »lijepo«. Vrijednosti se ozbiljuju u objektivacijama ljudskoga duha, pravu, državi, umjetnosti, vjeri, znanosti ili kako to Rikert potanko određuje: vrijednosna su područja logika s istinom kao najvišom vrijednošću, estetika sa ljepotom, mistika sa svjetošću i »sve-jednim« etika s dobrom, ćudorednim, zajednicom slobodnih ljudi, područje erotike s vrijednostima kao što su sreća, zajednica ljubavi, predanost i religija sa svetošću i pobožnošću.

Kasnije, kod Šelera i Hartmana<sup>2</sup>, pred-hegelovska i predkantovska metafizička pozicija dana svakim izdvajanjem carstva vrijednosti prikrivena je oslanjanjem na Huserlov kritički zahvat u filozofiju. Kritički zahtjev za povratak samim stvarima i evidencija kao kriterij, zrenje bitnosti u Šelerovoj primjeni fenomenološke metode, čovjeka kao predmet antropologije vezuje uz pretpostavku vrijednosti kao apsolutnih, za sebe postojećih, nepromjenjivih danosti. Sva ljudska nastojanja imaju neki cilj makar i ne bio jasno spoznat. Čovjek uvijek stremlji za vrijednostima koje se ne mijenjaju iako se mijenja stupanj čovjekove spoznaje i njegov odnos. Meta Šelerove kritike (ono što je njegov priznati doprinos povijesti filozofije) su formalizam (dakako prije svega Kantov etički formalizam) i relativizam u određivanju vrijednosti. Materijalna etika vrijednosti smatra da se vrijednosti mogu odrediti sadržajno: odijeliti pozitivne od negativnih, više od nižih vrijednosti, tako da su na dnu vrijednosti pukog osjetilnog doživljavanja, vrijednosti prijetnoga i neprijetnoga, nakon toga slijede vrijednosti vitalnog osjećanja, onoga što je plemenito za razliku od prostoga; iznad njih su opet vrijednosti duhovne spoznaje, lijepoga i pravednoga i suprotnosti tih vrijednosti; a na samom su vrhu religiozne vrijednosti. Slična hijerarhija vrijednosti i ona koju Hartman razvija u svojem sistemu u kojemu je cjelina istraživanog shvaćena slojevito. Hartmanova uobičajeno navođena posebnost jest diferencirano postavljanje »važnja« vrijednosti. Vrijednosti nemaju bezuvjetnu determinaciju realnih kategorija; odvajajući se od platonovskog izjednačavanja istinitoga, lijepoga i dobroga, ali po samorazumijevanju neo-metafizičar, Hartman naglašava da unatoč istobitnosti kategorija i vrijednosti ipak dolazi do sve većeg udaljavanja od zbilje kada od realnih kategorija prelazimo na etičke vrijednosti i još dalje na estetičke.

<sup>2</sup> Za razliku od ranije spomenutih, ovi autori dopustaju sažeto predstavljanje zbog niza prijevoda na naše jezičko područje.

Unutar filozofijske rasprave nevolje sa »važanjem« bez kojeg se ne može uvoditi carstvo vrijednosti kao mogućnost obrane onoga što se ideologijski naziva idealizmom — fundamentalnih zahtjeva filozofije, morala bi biti skinuta s dnevnog reda napomenom autora koji također nastoji nastaviti fenomenologijski kritiku dotadašnje filozofije. Riječ o odlomku iz Hajdegerove knjige *Sein und Zeit*: »... Zadovoljavamo se ukazivanjem na mnogostruku prijepornost fenomena 'važanja' što ga se nakon Loca rado predstavlja kao 'prafenomen' što ga ne treba dalje izvoditi. Tu ulogu može zahvaliti samo ontologijskoj nerazjašnjenosti. Ništa manja nije ni neprozirna ni 'problematika' koja se nakupila oko te riječi-kumira. Važenjem se jednom smatra *forma zbilje* koja pripada sadržaju suda, ukoliko ostaje nepromijenjen u odnosu na promjenljivo 'psihičko' odvijanje suda. S obzirom na stanje pitanja o bitku općenito, karakterizirano u uvodu ove rasprave jedva da se moglo očekivati da će se 'važanje' kao 'idealni bitak' odlikovati posebnom ontologijskom jasnoćom. Važenje nadalje znači važanje važećeg smisla suda o 'objektu' koji se u sudu mnije i tako dolazi do značenja »objektivnog važanja« i objektiviteta općenito. Smisao koji 'važi' o nekom biću i koji po sebi važi 'izvanvremenski' 'važi' onda još jednom za svakoga tko umno sudi. Po tomu važanja sada govori o *obvezatnosti*, 'općem važanju'. Kada se pak zastupa još i neka 'politička' spoznajna teorija, po kojoj subjekt 'zapravo' ne 'dopire' do objekta, onda se valjanost kao važanje objekta, objektivitet, zasniva na važećoj sazdanosti istinskog' (!) smisla. Ova tri izložena značenja 'važanja' kao načina bitka idealnoga, kao objektiviteta i kao obvezatnosti, nisu samo po sebi neprozirna, nego se još uzajamno stalno zapliću. Metodička opreznost nalaže da se tako nepouzdana pojmovi ne koriste kao oslonac interpretacije.«<sup>3</sup>

Sa toga stajališta nije, dakle, moguće, spasiti upotrebu pojma koji je onima što ga uvode potreban zbog nepouzdanosti i otvorenih mogućnosti. No u našim diskusijama i nemamo posla sa sastavljačima aksiologijskih sistema; upotreba pojma vrijednosti također se ne pojavljuje samo u kontekstu estetičkih i etičkih razmatranja (držimo se tradicionalnih oznaka), nego i u tzv. znanosti o društvu, pa i u svakom tipu raspravljanja u tzv. društveno-političkoj sferi. Na prvi pogled ovdje kao da nema problema, svako raspravljanje o vrijednostima može svoj osnovni pojam predstaviti kao neke vrste skraćenu oznaku za koncepcije o onim više

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1967<sup>9</sup>, S. 156.

ili manje određenim danostima što ih pojedinci ili grupe smatraju u danom kontekstu poželjnima i za koje se žele potruditi. Osim ovakvog nepreciznog korišćenja vrijednosti u smislu preferencija, postoje, dakako, još i ona koja imaju fundamentalnije namjere a norme i vrijednosti definiraju približno na slijedeći način: norme su očekivanja o ponašanju što ih društvo na manje ili više obvezatan način nalaže svojim članovima, nagrađujući i kaznjavajući ih; vrijednostima se, međutim, nazivaju predodžbe koje su u društvu više ili manje svijesno prisutne, određujući ponašanje pripadnika toga društva.<sup>4</sup>

Ovakva na prvi pogled dosta trezvena sociološka postavljanja vrijednosti ne rješavaju, međutim, poteškoće razmotrene u filozofijskoj perspektivi. Nejasni »ontologijski status« i ovdje potiče na nadomjestno uvođenje zbirnoga pojma umjesto istinske analize. Preferencije i predstave kao determinante ponašanja u društvu ne mogu se objasniti bez objašnjenja cjelokupne društvene procesualnosti. Riječ »vrijednost« obećaje neki evidentni entitet koja nadomješta objašnjenje. Korištenje, bilo ono svjesno ili nesvjesno, ovakvih zataškavajućih odlika oznake vrijednost nije nipošto ograničeno na apologetske svrhe niti na konzervativnu kritiku koja ukazuje na potrebu da se zaustavi raspadanje ili gubljenje »vrijednosti«, odnosno normi i načina ponašanja što odgovaraju predstavi te kritike o društvu. Tako su dosta popularne kritike koje ističu raskorak između tzv. »proklamiranih vrijednosti« i stanja u danom društvu, računajući da će svijest o raskoraku imati emancipacijsko djelovanje. Pri tom se pozitivna emocionalna zaposjednutost riječi vrijednost koristi za osnaživanje kritike utemeljene na neispunjenim obećanjima, krivim odlukama, monopoliziranju odlučivanja itd, ali takva »korist« samo je privremena.

U kontekstu društveno-kritičkih analiza oznake se vrijednosti koriste i neutralnije. Razmotrimo nedavni primjer kojim se objašnjava zašto »u nas radništvo još nije 'sazrelo' da kao društvena grupa brani svoje neposredne interese«. Razlog je po tomu stav »vrijednosna orijentacija« radničke klase: »Za našega čovjeka nije porazno što on živi loše, za njega je tragedija ako netko živi bolje. To je drugi vrijednosni sistem: u ovome je društvu katastrofa kad je netko bogat, a ne to kad je netko siromašan. Na osnovi takve vrijednosne

<sup>4</sup> Usp. neki od priručnika, primjerice svezak *Soziologie*, Hrsg. R. König, Fischer Lexikon, F. a. M. 1967.

<sup>5</sup> Josip Zupanov, »Nije to Divlji zapad«, intervju dan Jeleni Lovrić, *Danas* br. 76/1983.



matrice radnici ne idu u štrajk, pa su štrajkovi u nas marginalna pojava i po broju organizacija i po broju sudionika i po broju izgubljenih sati. Ali budući da konflikt postoji, izrazit će se na druge načine, recimo, preko golemih bolovanja koja su ekonomski gora od štrajka.»

»Vrijednosna matrica« ovdje je očito opis kojim se sklop pobuda i ciljeva karakterističnih za veliki dio ponašanja radničke klase Jugoslavije nastoji približiti pojmovnom upćavanju. No čak i u ovom kritičkom kontekstu uvođenjem pojma vrijednosti to se ponašanje (odnosno, nedostatak i izostajanje nekih postupaka) izdvaja kao nešto što se barem u ovom času ne propituje, nego, jednom utvrđeno, važi.

Ovim smo primjerom i došli do one točke koja određuje istinsku relevantnost ove problematike, povezujući je ponovno s kontekstom iz kojeg je riječ »vrijednost« i posuđena, kontekstom područja što ga je nekada pokrivala tzv. nacionalna ekonomija.

Pitanje: što određuje ljudsko ponašanje ponajprije valja smjestiti u kontekst, bio to svjesno metafizički kontekst raspravljanja o prvim i posljednjim pitanjima bio onaj što ga zacrtavaju Kantova četiri pitanja ili neki drugi. Izabirući povijesni kontekst, granična područja prema sociologiji, činimo to kako bi ovdje zastupanu potrebu opreza pri korištenju pojma vrijednosti odvojili od puko nominalističke kritike i svih skućenih predstava o zbiljskome i onome što je to u nekoj manjoj mjeri zbiljsko.

Razmotrimo, dakle, ponovno neku od uobičajenih, neekstremnih definicija vrijednosti; dapače, jednu koja je po samorazumijevanju »dijalektičko-materijalistička«: Vrijednost je »posebna strana subjekt-objekt odnosa, kojom se izražava značenje objekata, događaja, procesa, kvaliteta za ljudski život. U društvenom se životu život vrijednosti pojavljuje u dvije forme: prvo kao vrijednost u smislu određenih materijalnih i duhovnih dobara, osobina društvenih odnosa i događaja, estetičkih i moralnih osobina i drugih osobnih kvaliteta, te, kao drugo, u formi ideala, uzora, principa ljudskog ponašanja... Marksistička filozofija razjašnjava problem vrijednosti povezujući ga s presudnim procesima praktične ljudske djelatnosti, konkretnom društvenom praksom unutar određenog historijskog sistema socijalnih odnosa... Vrijednost je relacija značenja, čija je objektivna konstituenta kvalitativna određenost objekta a subjektivna konstituenta — budući uz subjekt vezana — potrebe i interesi ljudi. Vrijednost se stoga po svojoj biti shvaća kao socijalni, specijalno kao ideologij-

ski fenomen a ne kao neke vrste prirodna osobina ili atribut materijalnih stvari ili duhovnih dobara...«<sup>6</sup>

Autori ove definicije pojam ideologijskog shvaćaju na takav način da ne predstavlja diskvalifikaciju već naprosto nužnost razlikovanja stanovišta. Vrijednosti unutar ideologije stoga se mogu koristiti kao artikulacija izabranih ciljeva i spoznatih interesa, a s druge se strane pretpostavlja djelovanje tako nečega što se nazivlje vrijednošću bez obzira na to koliko se one na kraju krajeva prevode ili relativiziraju. Pitanje ontologijskog statusa ovdje se ne postavlja.

Ovakva se pozicija po samorazumijevanju najoštrije suprotstavlja onoj koja zahtijeva od znanstvenika-istraživača sudove oslobođene vrednovanja, postulirajući ujedno postojanje čitavog mnoštva uzajamno neprevodivih pa i nepovezanih vrijednosti na različitim područjima. Diferenciranje i razlikovanje vrijednosti shvaćeno je, dapače, kao bitno obilježje jednog tipa društva, čitave jedne kulture: kod Maksa Vebera ovakav stav nalazimo u nizu formulacija: »Ako danas išta znamo onda znamo opet bar to da nešto može biti sveto ne samo uprkos tome što nije lepo, već upravo zbog toga i ukoliko nije lepo. Podatke o tome možete naći kod proroka Isaije u 53. glavi i u 21. psalmu. A od Ničea znamo ponovo da nešto može biti lepo ne samo uprkos tome nego upravo zbog toga što nije dobro. To je ranije izrazio i Bodler u svojoj zbirci pesama koju je nazvao *Cvijeće zla*. I opšte je poznata činjenica da nešto može biti istinito mada nije ni lepo ni sveto ni dobro. Ali to su samo najosnovniji slučajevi ove borbe između bogova pojedinih sfera i vrednosti.«<sup>7</sup> Tzv. racionalizam zapadne kulture, ona obilježja koja obilježavaju moderno doba i imaju ekspanzivnu moć, nadjačavajući drugačije sazdane zajednice, po Veberu dovodi do diferenciranja »sfera vrijednosti« i »struktura svijesti«, to je nužna pretpostavka za dokidanje svjetonazorsko određenog, neupitno prihvaćenog ponašanja. Različita područja postavljaju različite zahtjeve za važenjem i razvijaju različite tipove institucionaliziranja: uvođenje znanstvenog pogo na u kojemu je moguće znanstvene probleme razmatrati odvojeno od teologijskih i moralno-praktičkih, razvijanje umjetničke proizvodnje kao samostalne djelatnosti oslobođene i

<sup>6</sup> Usp. *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Hrsg. von G. Klaus und M. Buhr. natuknica »Wert«, Hamburg 1972.

<sup>7</sup> Max Weber, »Nauka kao poziv«, citirano po prijevodu M. Đurića u »Sociologija Maxa Webera« u *Sociološka hrestomatija* 6, MH, Zagreb 1964.

svjetovnog i crkvenog mecenatstva, takve samostalne djelatnosti objektivacije lijepoga u kojoj tek profesionalna kritika posreduje između umjetnika i publike; odvojeni sistem prava sa sudstvom, pravnim naukama i pravnom znanošću.

Dakako da se sa ovim Veberovim modelom racionalnosti zasnovane na diferenciranju područja možemo suočavati na različite načine, a na relevantan način uvijek uspoređivanjem s karakteristikama svrhovito-racionalnog ponašanja u privredi i državnom upravljanju. Veberov stav: »S obzirom na izvanrednu važnost privrede, svaki pokušaj objašnjenja mora pre svega uzeti u obzir ekonomske uslove« kojim poprađuje razmatranje o tomu kako se različite oblasti mogu racionalizirati sa stanovišta posve različitih vrijednosti i vrijednosnih orijentacija, izaziva kritiku ne samo ekonomskih determinista već u svake, u užem ili širem smislu, kritičke teorije a pogotovu one koje uz promišljanje svojih pretpostavki i svojeg tek prividno izdvojenog stanovišta istražuje i »dijalektiku« racionalizacije, tj. mogućnost da se ona preokreće u svoju suprotnost.

Slaba točka, uostalom, nipošto nije skrivena u neobičnoj svezi pluralizma vrijednosti, sudenja oslobođenog vrednovanja i racionalizacije. Pitanje do kojega smo došli počinjući s vrijednostima ubrzo se pokazalo kao presudno pitanje u najmanju ruku svake teorije o društvu. Stoga ga valja ponovo suziti. Podsjetimo se na citat što smo ga bili naveli kao ilustraciju kako se uvođenjem pojma vrijednost i vrijednosna matrica na neki način prekida istraživanje u tomu zašto pojedinci ili grupe, u našem primjeru jugoslavenski radnici, ne postupaju u danom slučaju onako kakó bi najviše odgovaralo njihovim interesima. Što bi to zapravo moglo značiti: da ne postupaju racionalno jer su uhvaćeni u vrijednosno stanovište ili pak da postupaju racionalno obzirom na krivo odabrane vrijednosti, vrijednosti koje su suprotstavljene njihovim interesima? U svjesno veberijanskom kontekstu (a nema razloga da ga autoru napomene o vrijednosnoj matrici podmećemo) neobično bi ponašanje jugoslavenskih radnika proizlazilo iz pripadnosti civilizaciji koja nema obilježja zapadne racionalnosti već pripada nekome sistemu vrijednosti o kojemu istraživač opet treba suditi nesputan nekim vlastitim...

Izabrani primjer nismo, dakako, mogli potanko istražiti u svim implikacijama. Uvjereni smo, međutim, da i ovdje, ne samo na području filozofije, metodička opreznost »nalaže da se tako nepouzdana pojmovi ne koriste kao oslonac interpretacije«.

---

---

SLOBODAN DRAKULIĆ

---

# KULTURA I KONTRAKULTURA

---

Smatram da se pojam kulture treba određivati kao način društvene proizvodnje života ili način života ljudi u društvu, pri čemu se pod time misli sveukupnost društvenih odnosa na svim nivoima.<sup>1</sup>

Ukoliko bi se kulturu odredilo kao duhovnu proizvodnju, susreli bismo se s dva poveznana problema: prvo, nemoguće je međusobno odvojiti materijalnu i duhovnu proizvodnju, budući da je svaki oblik proizvodnje uvijek istovremeno i materijalna (tjelesna) i duhovna (intelektualna, emotivna, intuitivna) djelatnost. Svako materijalnoj proizvodnji — proizvodnji materijalnih dobara — nužno pretihodi duhovna proizvodnja, odnosno stvaranje predodžbe o predmetu koji se namjerava proizvesti; drugo, u pravilu je teško odvojiti duhovne od materijalnih proizvoda, budući da se i većina proizvoda čovjekove duhovne djelatnosti očituju kao materijalni predmeti — knjige, partiture, građevine itd.

Naravno, literarno djelo zapisano u knjizi nije svodljivo na korice, listove i bojom otisnute znakove od kojih se ona sastoji, ali je također neodvojivo od tog svog materijalnog oblika, osim u usmenoj književnosti, gdje je pak čovjek, narator ili recitator, materijalni prenosilac bez kojeg nema književnog djela. Slično je i s muzikom koja se dakako ne može svesti na niz nota, instrumenata i muzičara — no nije moguće ni odvojiti je od njih.

Jedina produktivna duhovna djelatnost čovjeka koja rezultira duhovnim proizvodima jest proizvodnja predodžbi, ideja, predrasuda i tome slično. Paradigma duhovnog proizvoda u tom je slučaju Bog ili bogovi. No ako se Boga ili bogove identificira s njihovim materijalnim prikazom (npr. statuom), tada je ideja Boga

---

<sup>1</sup> O tome vidi opširnije u Slobadan Drakulić, »Subkultura, kontrakultura i kulturna revolucija«, *Delo*, br. 12, Beograd 1976, str. 36—49.

čovjekov duhovni proizvod, no on sam istovremeno postaje i proizvedeni materijalni predmet, stvar, rezultat čovjekovog duhovno-tjelesnog rada.

Ako nasuprot tome kulturu definiramo kao način društvene proizvodnje života koji tako obuhvaća sveukupnost čovjekovih duhovno-tjelesnih aktivnosti i sve njegove odnose kao i odnose među svim socijalnim agregacijama u kojima on namjerno, slučajno ili pod prinudom participira, tada izbjegavamo gore navedene probleme, ali stojimo pred jednim drugim, koji nije nimalo manji. To je problem definiranja kulture prema društvu. U prethodnom slučaju (kada se kultura shvaća kao duhovna proizvodnja) taj se problem rješava tako što se kultura smješta unutar društva, kao jedan od oblika proizvodnje koji u njemu postoje.

U ovom drugom slučaju (kada se kultura shvati kao način društvene proizvodnje života) kultura se javlja kao sveukupnost čovjekovih djelatnosti, pa društvo postaje njenim proizvodom ili formom u kojoj se ona javlja a time ujedno i njenim vječno promjenljivim a najčešće preuskim okvirom.

Tada se pojam kulture po značenju gotovo podudara sa socijalnom dinamikom dok je društvo na putu redukcije na socijalnu statiku; kultura je sadržaj, društvo je oblik; društveno je sinhronijsko, kulturno dijahronijsko. U sociologiji bi prema tome najopravdanija orijentacija bila pozitivistička, budući da se u tom slučaju sociologija javlja kao socijalna morfologija; antropologija bi naprotiv češće zahtijevala kritičku teoriju, budući da se bavi ontološkim pitanjima.

No kako je osim za potrebe analize u društvu nemoguće odvajati sinhronijsko od dijahronijskog, statiku od dinamike i formu od sadržaja, nameće se potreba da pojmove kultura i društvo zamenjujemo sintagmom sociokulturni kompleks, a sociologiju, etnologiju, socijalnu i kulturnu antropologiju, te kulturologiju nadomještamo općom antropologijom kako je to prije tridesetak godina sugerirao David Bidney.<sup>2</sup>

Ako na takav način pristupamo kulturi (i društvu), onda nam se odatle već zadaje i način na koji ćemo definirati i pojam kontrakulture. Ona je tada način društvene proizvodnje života koji je suprotstavljen dominantnom. Naime,

---

<sup>2</sup> Riječ je o knjizi David Bidney, *Theoretical Anthropology*, Columbia University, New York, 1953, str. 85-124.

prva i očigledna razlika između kulture i kontrakture sastoji se u tome što je ona prva dominantna, oficijelna, dok je ova druga potisnuta ili marginalna i neoficijelna.

Tako je dominantna kultura kasnog srednjevjekovlja bila feudalna, odnosno aristokratska, dok je kontrakultura tog perioda bio način društvene proizvodnje života koji se razvijao u gradovima, pa je prema tome kontrakultura bila plebejska — ona je predstavljala unutrašnju negaciju sociokulturnog kompleksa unutar koga se razvijala i koji je tokom vijekova razbijala.

No kako se difuzija kulture odvija i između distinktnih sociokulturnih kompleksa kao i unutar jednog te istog kompleksa (između dominantne kulture) i subkultura pa čak i kontrakture kao i između pojedinih subkultura ili nekih subkultura i kontrakture, to nije moguće govoriti isključivo o odnosu suprotstavljanja između kontrakture i kulture (dominantne kulture) — u okviru ovog primjera između zamka i grada, već istovremeno o njihovom sukobljavanju ali i prožimanju. Tome dodatno doprinosi i oficijelnost a time gotovo redovito i obaveznost ponašanja u skladu s normama dominantne kulture, bar formalno ili pak djelomično.

Kontrakture nastaju iz subkultura koje zajedno s dominantnom kulturom sačinjavaju jedan sociokulturni kompleks. To znači da je on unutar sebe beziznimno pocijepan na različite a ponekad i antagonističke dijelove. Naime, i dio subkultura suprotstavlja se dominantnoj kulturi: ono što jednu subkulturu pretvara u kontrakulturu jest uspješan napor njenih pripadnika da svoj projekt načina društvene proizvodnje života uspostave kao antagonistički i konkurentski dominantan. To znači da se socijalne grupe koje nose tu kontrakulturu suprotstavljaju vladajućoj klasi društva i dominantnom obliku društvene proizvodnje života općenito. Usljed toga se kontrakture redovito javljaju u obliku socijalnih pokreta.

Za razliku od toga subkulture karakterizira parcijalnost i statičnost, često izrazito ambivalentan odnos prema dominantnoj kulturi, naročito prema životnim stilovima vladajućih klasa. To dolazi otuda što subkulture nastaju kao posljedica nemogućnosti uspostavljanja jednako načina života za sve pripadnike ma kog sociokulturnog kompleksa koji poznajemo, uključujući tu i takozvanu prvobitnu zajednicu, gdje se razlike temelje na spolu, dobi, snazi i umješnosti. Dakle dominantna kultura nije ujedno i kultura svih pripadnika društva —

---

dapače, ona je dominantna zahvaljujući između ostaloga i svojoj isključivosti u odnosu na većinu ili bar velik dio populacije društva. Samo postojanje dominantne kulture osuđuje one koji uslijed svog socijalnog statusa u njoj ne mogu potpuno učestvovati, na parcijalnu ili »potpunu« subkulturalnost.

Tako patrijarhalnost dominantne kulture osuđuje na subkulturalnost žensku populaciju (što niže na socijalnoj ljestvici, to potpunije) kao i omladinu (onu iz nižih socijalnih slojeva također u većoj mjeri); robnonovčani odnosi i socijalni status temeljan na imetku subkulturaliziraju manje imućne i siromašne; violentnost dominantne kulture izbacuje iz nje tjelesno slabije i manje violentne; korumpiranost u dominantnoj kulturi pogoduje stvaranju subkultura koje sačinjavaju skrupulozni itd. Neke od tih subkultura pokušavaju se ponašati kontrakulturalno, no u tome uspijevaju samo one koje svoj stil života razvijaju na način koji mu omogućuje da preraste u način društvene proizvodnje života. Ukratko i pojednostavljeno rečeno, to znači da kontrakulturalom postaje samo ona subkultura koja razvija autonoman (više ili manje) i dominantnom suprotstavljen način proizvodnje, razmjene i potrošnje a ne samo neki od tih odnosa. U suprotnom slučaju takva kontrakultura može postati dominantnom kulturom, no samo u slučaju da se njeni nosioci domognu ekonomske i političke vlasti ili da vladajuće klase prihvate tu kontrakulturu i njome nadomjeste staru, dominantnu. Takav slučaj nalazimo u kršćanstvu koje od kontrakulture prerasta u dominantnu kulturu po cijenu pretvaranja u vlastitu suprotnost i kasnijeg gotovo neprekidnog obračunavanja sa sektama koje su pokušavale obnoviti izvorno učenje i način života.<sup>3</sup>

Pojedini dijelovi sociokulturalnog kompleksa ne podrazumijevaju podudaranje između socijalnih klasa i subkultura, kontrakultura i dominantne kulture. Segmenti vladajućih klasa mogu participirati u načinu života koji je karakterističan za niže ili čak potlačene klase, no u ovom posljednjem slučaju samo djelomično. Tako sitno plemstvo često živi na način koji nije daleko od načina života imućnijih slobodnih seljaka neplemića (na primjer seosko plemstvo u Engleskoj ili, što je još bolji primjer u Škotskoj — kod nas je to takozvano šljivarsko plemstvo). Istovremeno imućni plebejci po načinu života često u većoj mjeri participiraju u dominantnoj kulturi od siromašnijih patricija (takav slučaj nalazimo i kod naših antunina

<sup>3</sup> O tome vidi nešto opširnije u S. Drakulić, »Kontrakultura i historija«, *Revija za sociologiju*, br. 1-2, Zagreb, 1980, str. 9-16.

u Dubrovniku). U kriznim ili »prelaznim« periodima — bez obzira na razloge — nailazimo na relativno masovnu pojavu napuštanja dominantne kulture od strane pojedinaca ili čitavih grupa koje prelaze na pozicije potlačenih klasa i žive nekim od subkulturnih načina života (fenomen kulturnog i političkog otpadništva aristokrata u Rusiji XIX stoljeća: dekabristi, veći broj anarhista i narodnjaka i slično).

Problem proučavanja fenomena kontrakultura nametnuo se već i prije kraja šezdesetih godina, kada se njime bave socijalni psiholozi ili patolozi poput Jingera (Yinger) — a na drugoj strani pjesnici Bit (beat) provenijencije kao Gari Snajder (Gary Snyder) ili Kenet Reksrot (Kenneth Rexroth).<sup>4</sup> Za razliku od prve dvojice koji još uvijek upotrebljavaju pojam subkulture i za kontrakturne fenomene Reksrot, koji piše nakon T. Rošaka čije radove poznaje, istoj pojavi pristupa iz rakursa komunalizma (koji se ponekad, kao kod P. Goodmana, naziva i komunitarizmom). Snajder i Reksrot korijene subkulture odnosno komunalizma traže već u predklasnim društvima: Snajder u šamanizmu a Reksrot u neolitskom selu, prateći ga sve do suvremenih kontrakturnih pojava u kojima prvi vidi obnovu plemena ili ono što su Morgan i Engels svojedobno nazivali »ponovnim ozbiljenjem ljudske zajednice«.

Smatram da se korijene subkultura i kontrakultura treba tražiti u razlikama unutar predklasnih društava do kojih dolazi uslijed podjele rada i na njoj utemeljenih statusnih razlika po spolu, dobi i sposobnostima. Ipak, širi razmah ovih pojava treba tražiti u klasnim društvima, a periode procvata u vremenima tranzicije ili opadanja pojedinih sociokulturnih kompleksa (Periklovo i kasnije doba u Ateni, Augustova vladavina i dva stoljeća nakon toga u Rimu, renesansa u Italiji i kasnije širom Evrope, doba reformacije na evropskom sjeveru, te buržoaska epoha u striktnom smislu nakon 1789. koja traje i danas i u kojoj je svako vrijeme tranzicijsko).

Iz tranzitornosti svake »faze« buržoaske epohe proizlazi i množenje subkultura, te jačanje kontrakturnih tendencija unazad dvadesetak godina. Premda je brzi rast libetersko-egalitarnističko-pacifističke kontrakture iz šezdesetih godina suzbijen u protekloj dekadi, niz znakova ukazuje na to da je period opadanja za njene nosioce bio period prestrukturira-

<sup>4</sup> O idejama G. Snydera vidi Kenneth White, *The Tribal Dharma*, Unicorn, Llanfynydd, 1975; što se tiče K. Rexrotha, vidi njegovu knjigu *Communitism*, Seabury, New York, 1974.



nja i autorevalorizacije. Oтуда elementi kontrakulturalnosti kod »zelenih« u Njemačkoj, Radikalne partije u Italiji, te ekologista, antimilitarista i antinuklearista u Evropi i SAD.

No, i pored svega toga, ne može se sa sigurnošću tvrditi kako stojimo pred još jednom fazom punog razmaha kontrakulture, premda se i dalje umnožava broj subkultura koje se neprijateljski odnose prema ovom ili onom aspektu dominantne kulture ili čitavog sociokulturnog kompleksa: osim gore spomenutih subkultura tu su i feministi, komunitaristi, dio sektarijanaca i misticista, homoseksualci, militanti i organizirani beskućnici itd.

Ipak ni jedna od navedenih subkultura ne nudi platformu (bez obzira na to koliko ona bila koherentna ili ne), oko koje bi okupila i značajan dio pripadnika drugih subkultura i u svom projektu načina društvene proizvodnje ponudila mogućnost zadovoljavanja i njihovih revandikacija. Moguće je da ni jedna od tih subkultura to ni ne može izvesti.

U tom pogledu su kao osnova eventualne kontrakulture kraja ovog vijeka vjerovatno najozbiljniji pretendenti ekologisti, antimilitaristi i njima bliske liberterske tendencije, no to nužno ostaje samo pretpostavka.



---

IV DEO

---

# OSVRTI

---



---

LEPA MLADENOVIĆ I  
BILJANA BRANKOVIĆ

---

# MREŽA — ALTERNATIVA PSIHIJATRIJI

---

Osećale smo tih dana\* da svi ljudi koje srećemo imaju nešto zajedničko s nama. Da svako od nas svojim stomakom preživljava jezu psihijatrijskog nasilja i nalazi načina da se protiv njega bori. Ništa u ovoj gužvi nije podsećalo na klasične međunarodne sastanke. Posle uvodnog dana u amfiteatru Univerziteta, rasprave i ostale manifestacije su se događale u dvorištima bivše klanice u kojoj je 1938 Ugo Čerleti dao prvi elektrošok jednom volu a zatim jednom mladiću. Dramatične diskusije u radnim grupama odigravale su se napolju, ispod krova koji je nekad štitió životinje, dok su pored nas prolazili konji ili je padala kiša. Drugi, koji su izlazili iz grupa, muvali su se okolo i pričali na travi. Konačno smo zajedno — makar u ograničenom vremenu i prostoru, bez obzira na iskrivljen pogled ili ataše torbu, invalidska kolica ili slična diskriminativna obeležja. Fakultetske titule ovde ne znače ništa, kao ni podela na učesnike i posetioce. I ćutaći učestvuju; i Amelija koja je upadala na razgovore vičući KOMUNIKACIJA; i grupa bivših pacijenata iz Trsta koja je u pauzama igrala deo Magbeta.

Šta je zapravo Rezo (fr. 'réseau' = mreža), ili Mreža alternativa psihijatriji? Kada to nije organizacija, nije institucija, nema svogju hijerarhiju i samim tim je isto toliko nevidljiva i ne postoji, koliko je materijalna i realna. Još 1975. na inicijativu Feliksa Gatarija, Dejvida Kupera, Moni Elkajm i Franka Bazalje, u Briselu su se susreli svi oni nezadovoljni radnici u psihijatriji i oko nje, koji su već tada

---

\* Tekst je napisan povodom i o poslednjem međunarodnom skupu *Mreže, ničija zemlja*, održanom u Rimu 1984.

sprovodili neku drugu praksu ili su to još uvek samo želeli. Tako je nastala Mreža, *organizam koji okuplja grupe, ekipe i pojedince sa zajedničkom voljom za prevazilaženje prakse izdvajanja i zatvaranja u psihijatrijskim bolnicama i institucijama u koje se odстранjuju deca, stari, hendikepirani, itd.* Od tada, sastanak Mreže su sazivali entuzijasti koji su za to imali energije i uslova. Drugi skup je održan u Parizu na inicijativu Feliksa Gatarija, treći u Trstu na inicijativu Franka Bazalje, zatim u Meksiku na inicijativu Silvije Markos, pa u Brazilu i Holandiji. Aktivisti Mreže učestvovali su i na beogradskom međunarodnom skupu 'Psihijatrija i društvo', decembra 1983.

Ovog puta u Rimu, od 1. do 7. maja (1984) po želji ekipa tršćanskih centara za mentalno zdravlje (i Franka Rotelija), organizovan je skup Mreže pod naslovom: *ničija zemlja — društvena kontrola između zatvaranja i napuštanja*. Razlog sastajanja nije samo razmena informacija o dosadašnjim reformističkim i alternativnim aktivnostima raznih zemalja, već i podsticanje na daljnju praksu u dva osnovna pravca koja čine alternative psihijatriji.

Prvi pravac najbolje objašnjava italijansko iskustvo: sve akcije i reforme su usmerene protiv politike zatvaranja u ludnice, domove, azile, prihvatilišta, stacionare, itd. Svaka od ovih institucija deformiše i umrtvljuje živo u ljudskom biću. Zbog toga italijanska reforma polazi od NEGACIJE INSTITUCIJE preuzimanjem njene moći i svrgavanjem svake hijerarhije, poretka i birokratije koji vladaju i nad profesionalnim telom i nad korisnicima. Nova teritorijalna služba postaje totalna, organska alternativa psihijatrijskoj bolnici. U njoj nema ni traga od klasične psihijatrijske ideologije, logike ili nasilja.

Ovaj put alternative podrazumeva svrgavanje same psihijatrijske organizacije — iznutra, što traži političku analizu uloge psihijatrije u društvu, društvenoj kontroli i poretku. U Italiji borbu su započeli psihijatrijski radnici iz komunističke partije. U drugim zemljama alternativna praksa je vrlo često povezana sa novom levicom, Zelenima, oslobodilačkim pokretima za ravnopravnost polova, anti-nuklearnom bombom, itd.

Drugi pravac alternativa upravo potiče od pojma alter-drugi. To su sva iskustva van institucija (bolnice, ludnice) koja psihijatriju izazivaju posredno, pokazujući da ona nije nužna. Njihova praksa je s one strane vladajuće ideologije, tehnologije i patrijarhalnog poretka. Oni osnivaju alternativne grupe ko-

jih u svim zapadnoevropskim zemljama ima sve više: terapijskih zajednica, 'mesta života', kuća za pobegle (delinkvente, pacijente, decu, žene), zadruga, poljoprivrednih dobara, kriznih centara, itd.

Ova vrsta alternativne prakse ne podrazumeva neposredni politički angažman. Politika je sadržana u odnosu prema drugim ljudskim bićima koji isključuje institucionalno posredovanje — lečenje i terapiju. Umesto radne terapije — rad, umesto terapije igrom — igra, umesto odnosa psihijatar-pacijent, odnos JA-TI.

Čak i javni tužilac mora da obrazloži nalog za hapšenje. Psihijatru se veruje. On hapsi na veresiju. Tek post festum ovaj društveni čin zatvaranja pravda terminima egzaktne nauke. Žrtva je dijagnostikovana: društvena pojava, 'nenormalnost' pomerena je u telo, i sada se u tom telu vidi nešto čega nema — biološki poremećaj odgovoran za društveno nepodobnu pojavu. Nenormalnost postaje 'endogena bolest'. Tako je za svaki slučaj stvarnost psihički ugnjetene osobe dva puta prisvojena i falsifikovana, društvenim i medicinskim kriterijumima. Osobu koja pati, koja ne vidi svet standardnim kategorijama ugazili su sa obe strane. U centru, kao idealan proces, pojavljuje se dijagnostifikovanje: spoj (menjačnica) rečnik između društvenog i prirodnog.

U psihijatriji dijagnoza je beleg žutom trakom, a obeležavanje politički čin. Za žrtvu dijagnoza je njena karijera, zanimanje, socijalni status, klasni status, bračno stanje, boja očiju. Nalaz autopsije: Schizophrenia simplex. Dijagnozom se otvara sezona lova. Na jedno ogoљeno, bespomoćno biće obrušava se ceo sistem u svom najboljem izdanju: od prijemne injekcije neuroleptika koja i konja obara, do poznanika koji te od sada drugačije gledaju. Niko ti više ništa ne veruje. Dijagnoza je diskvalifikovala prvu pretpostavku ljudske egzistencije — odgovornost, prema tome — slobodu. Više TI NISI TI, to je bolest/ludilo/sila/đavo/životinja.

Kod nas i danas u većini psihijatrijskih odeljenja osobu koja je privedena u svojstvu pacijenta ne pitaju ništa. Ona je luda. Samim tim njena reč nema vrednost; ona nema pravo govora. (Kao i svaka potčinjena klasa, manjina, pol.) Za nju govore obično upravo oni koji su joj oduzeli reč još kada se rodila, oni koji je privode.

Sada je jednostavno kazati u čemu se sastoji alternativni pristup: psihijatrija se posmatra iz pozicije psihijatrijskih pacijenata koji posta-

ju subjekti nove prakse. Omogućava se prolaz njihovim životnim pričama, njihovoj stvarnosti kakvom je oni doživljavaju i tumače. To nije lako. Potrebno je negirati sve akademsko znanje iz psihijatrije koje obučava ove ispaćene da su beznadežni slučajevi, bolesni, zaraženi, da im sleduje »progresivna deteriorizacija svih životnih funkcija« — ovo je fraza iz naših udžbenika. Upravo sama institucionalna psihijatrija uvodi i najotpornije i najjače u tu ,deteriorizaciju'. Bedu koju proizvodi svojom represivnom organizacijom psihijatrija unosi u genetski kôd svojih žrtava. ,Endogeno' znači ,nastaje iz samog sebe i razvija se iz samog sebe'. Tako se posledice institucionalizacije i psihijatrizacije ljudskog tela i osetljivosti objašnjavaju ,endogenim faktorima'.

Posle ovako čvrste psihijatrijske ideologije alternativni ostaje samo totalna negacija cele psihijatrije, prihvatanje ispaćenih i omogućavanje njihove reči. Jer kada se otvori ljudska patnja, onda se svi aspekti života, prisvojeni od društvenih institucija dovode u pitanje. Tada se dolazi do samog dna, do početka i kraja svih alternativa, do LJUDSKIH POTREBA. Kako osloboditi istinite potrebe, kako ih razdvojiti od lažnih, izvedenih i nametnutih? Kako pronaći puteve njihovog zadovoljenja koji neće pretpostaviti ugroženost DRUGE/DRUGOG. Naravno, zahteva se promena društva.

Mnogi alternativni aktivisti otpočeli su promenu društva dovođenjem u pitanje svog ličnog i profesionalnog života; analizom i čišćenjem od sopstvene institucionalizovanosti i autoritarnosti u porodici i na poslu. Naravno, profesionalac pošto je već ideološki obučan dalje proizvodi psihijatrizaciju drugih. A prevazilaženje svoje uloge tlačiitelja, psihijatar postiže jedino negiranjem svega psihijatrijskog u sebi i svojim odnosima u svetu. (Bazalja) Tek kada kritički posumnja u tehnike, znanje i svoju moć, on otvara mogućnost za susret dva ljudska bića od kojih jedno traži pomoć a drugo pokušava da pomogne. Kako pomoći drugome? Šta je dobro za drugog? Kako pobuditi pravu potrebu ljudskog bića, kada je ono već zagađeno lažnim potrebama u svetu koji ih neprekidno reprodukuje i razmnožava? Kada je osoba na mestu pobuđivača deo istog tog zagađenog sveta?

Zar je prava potreba ljudskog bića da se umrtvljuje psihofarmacima? Ili da bude zatvoreno u ludnicu pet ili deset godina? Trerutno samo u Zapadnoj Evropi ima oko milion zatvorenih u psihijatrijskim bolnicama. Koliko ih je još u Istočnoj?

Ako boravak u instituciji ne vodi isceljenju, kome je onda ta institucija namenjena? Pacijentu kome ona ne pomaže ili lekaru koji je tu našao platu?

Predstavljati deo profesionalnog tela psihijatrije, a u isto vreme doživljavati njenu represiju kroz svoje snove i svoje telo — ne navodi li to sve radnike u psihijatrijskoj službi na neprestanu borbu? Oni koji se oslobađaju ovog pritiska i koji na bilo kakav način stvaraju prostore za alternativno delovanje ne obavljaju samo posao od sedam do tri (ili devet do pet) — to je njihov život. Naš život. U ovom radikalnom zahvatu oslobađanja otvara se poznata protivrečnost: kako napraviti pomak od margine do društvene sile a pri tom ne preuzeti tehnike represije i vladajuću ideologiju?

Italijansko iskustvo u Trstu i drugim gradovima govori da je moguće legitimisati alternativu: celokupna gradska psihijatrijska služba je reformisana, samoukinuta je ludnica, teritorijalna praksa radi preko sedam centara za mentalno zdravlje, nema elektrošokova, vezivanja, belih mantila, testova — diktature administracije. U Parmi, su, na primer, rasformirane pored ludnice i ostale institucije: sirotište, dom za stare, dom za maloletne delinkvente i dom za hendikepiranu decu.

Revolucionarni rad kulminira novim zakonom 180 koji ne samo da zabranjuje nove prijeme u ludnice, te ludnica odumire, već menja suštinu psihijatrije. To više nije moć koja nalaže zatvaranje, umrtvljavanje, indoktrinaciju, nasilje — već teritorijalna služba koja pomaže svojim korisnicima da reše svoje životne probleme. Ne postoji koncept opasnosti ni endogene bolesti, ne postoje dijagnoze ni dosije. Otvorena je permanentna rasprava u trouglu: stanovništvo/korisnici — teritorijalna služba — politički centri moći. Zato, upravo u času u kome se stvara reakcija Kraksijeve vlade najradikalnijem psihijatrijskom zakonu u svetu — alternativni radnici Italijanske Demokratske psihijatrije, teritorijalnih služba i Demokratskog sudstva, organizuju skup Međunarodne Mreže alternativa psihijatriji. Tu su entuzijasti iz Francuske, Holandije, Švedske, Švajcarske, Španije, Nemačke, Nikaragve, Velike Britanije, Belgije, Brazila, Jugoslavije, Alžira, Tunisa, SAD, Kolumbije, Grčke i Meksika.

Pored rada u grupama organizovane su raznovrsne aktivnosti po celom gradu. Otvorena je izložba crno-belih fotografija GEOMETRIJA BOLA o stanjima bede: iz rata, ludnica, zatvora, ciganskih i crnačkih predgrada. Dve putujuće pozorišne grupe ulazile su na ras-

---

prave, prekidale ih, opominjale i odlazile. U manjem mestu Akvili gradom je prošetala dugačka povorka vođena pleh muzikom. U njoj su radnici psihijatrijske bolnice sa pacijentima i alternativcima Mreže objavljivali nužnost daljnjeg rasformiranja njihove ludnice koja još nije zatvorena. Ovakve manifestacije, kao i one na trgu Panteon u centru Rima treba da razbiju zaborav građana: Mi smo svi tu, želimo da smo zajedno s vama. Naravno, tek kada se izborimo za pravo na različitost, kada se kultura ulice proširi na sve koji su sada izdvojeni, kada uključi i čudne i lude i bedne.

U centru mreže komunikacija, u dvorištima bivše klanice, permanentne rasprave radnih grupa svaki dan su sve žešće — sukobljava se južni-severni temperament, romanska-germanska kultura, muška-ženska svest, građanska-revolucionarna želja. Pošto je Italijana najviše, može se samo zamisliti oštrina i uzbudljivost nekih rasprava. Tršćanska ekipa (i Franko Roteli) ima vrlo malo razumevanja prema srednjem, blagom putu, tako da su pred svih deset radnih komisija postavljeni vrlo radikalni zahtevi.

*Komisija 1. Zakoni i prava korisnika psihijatrijske službe.* Susret dve koncepcije — s jedne strane unošenje novih zakona u psihijatriju koji teže izjednačenju prava pacijenata sa građanskim pravima, s druge, prevazilaženje psihijatrije kao posebne institucije i samim tim nestajanje svakog njenog zakona. Cilj rada: ukidanje prisilne psihijatrije u svim zemljama.

*Komisija 2. Menjanje, prevazilaženje i ukidanje psihijatrijskih bolnica.* Rad na permanentnom otkrivanju novonastalih protivrečnosti pri institucionalizaciji teritorijalne ili neke druge alternativne prakse.

*Komisija 3. Profesionalne uloge: novi ciljevi, vrednosti i nova psihijatrijska organizacija.* Rad na prevazilaženju protivrečnosti negiranja uloge i ostajanja u njoj, negiranja organizacije i njene minimalne upotrebe. („Ne biti rob organizacije, već obrnuto“).

*Komisija 4. Borbe u politikama za mentalno zdravlje: borbe protiv siromaštva: stanovanje i mentalno zdravlje.* Rad na razotkrivanju svake funkcije klasične psihijatrije u ekonomskoj krizi, bedi, siromaštvu i nezaposlenosti. Po otvaranju bolnice nužno je obezbeđenje stana i stalnog dohotka (posla, socijalne pomoći, itd, ne — penzije!) bivšim pacijentima od strane teritorijalne službe. Razmena iskustava akcija

---



u zajednicama (opštinama) zemljotresnim kvartovima / siromašnim selima različitih kultura.

Komisija 5. *Grupe i organizacije pacijenata*. Rad na prevazilaženju protivrečnosti po kojoj udruženja i sindikati pacijenata, boreći se za svoja prava učvršćuju psihijatriju. Rad na političkoj analizi uloge psihijatrijskog pacijenta u održanju postojećeg poretka.

Komisija 6. *Rad sa hendikepiranom decom: socijalna politika u radu sa decom*. Cilj je ukidanje svih specijalističkih škola za hendikepiranu, autističnu, delinkventnu i mentalno zaostalu decu. Ukidanje svih institucija za izdvajanje dece; nalaženje alternativnih rešenja: otvaranjem 'kuća za život', integracijom u redovne škole, itd. 'Škola mora biti otvorena za svu decu.'

Komisija 7. *Narkomanija: struktura i intervencije*. Reč je o izvlačenju narkomanije i alkoholizma iz domena psihijatrije, gde ne pripadaju; podsticanju društvenih akcija samo-pomoći i komunikacija sa zajednicom i narkomanima; na otvaranju zadruga, radionica, farmi za njihovo zapošljavanje.

Komisija 8. *Psihološke, psihijatrijske, psihofarmakološke tehnike i društvena kontrola*. Susret dva puta: negiranje svake tehnike, pa i psihoterapijske, 'rad leći sve', i — nužno prihvatanje radikalnih vrsta psihoanalize, šizofreničke, feminističke psihoterapije za deo alternativnih praksi. Rad na prevazilaženju dihotomija: subjekt-objekt, teorija-praksa, lično-politično. Ostaje otvoreno pitanje pod kojim uslovima psihoterapija može biti alternativna po sebi i ne represivna.

Komisija 9. *Odraz ludila u mas mediju*. Cilj rada je podsticanje komunikacije stanovništvo — teritorijalna služba, kroz sve oblike masmedija. Rad na razbijanju predstava / predrasuda o ludilu koje nameće vladajuća psihijatrija.

Komisija 10. *Oslobođenje on neophodnosti zatvora*. Novoformljena grupa za liberalizaciju zatvora radom u zajednici, komunikacijom zatvor-zajednica-kulturne manifestacije, itd. Pripremanje predloga za umanjenje ili isključenje kazni zatvora. Obezbeđenje prava zatvorenika na posao, na negubljenje prethodnog posla, itd.

Preko komunikacionih referenci, nekoliko ljudi iz svake radne komisije, ostvaruje se stalna razmena i produbljivanje alternativne prakse. Za nas se ovde otvaraju mnoga pitanja. Zbog

čega naši psihijatri optužuju alternative psihijatriji tvrdnjama da su one kapitalistička propaganda, dok te iste alternative podrivaju kapitalizam u svojim zemljama? Kako to da naša psihijatrija, pošto je već u socijalističkom društvu odbija ideju alternative i dalje zastupa klasičnu psihijatrijsku logiku, ludnicu, lek? I dalje zatvara one koji pate, primenjujući na njih sve psihijatrijske tehnike nasilja preko kojih se u kapitalističkim zemljama održava poredak i podela na klase? I dalje gaji svoj šifrovani specijalistički jezik čija je jedina funkcija da mistifikacijom opravda nasilje nad svojim objektom, a s druge strane diskriminiše učestvovanje samog objekta i njegove okoline u demistifikaciji ovog nasilja? Zahvaljujući ovoj mistifikaciji naša psihijatrija i dalje ne izlazi iz svog naučno opravdanog skloništa koje joj omogućava praksu iza javnosti, zatvorene sastanke, tajne dosijee, zaključane kancelarije. U tom slučaju, stanovništvo ne samo da nije dalo odobrenje metodama i ciljevima psihijatrije, već mu je oduzeta i mogućnost da ih ikada sazna. Psihijatrija se javlja kao nepoznata sila koja vlada nad slabima i uteruje strah u kosti. (Po tebe dolaze dva muškarca u belim mantilima i jedan u policijskoj uniformi, da te vode.)

Samoupravne interesne zajednice i ovde vrše samo formalnu ulogu povezivanja potrebe korisnika sa izvršnim organom koji potrebe ispunjava. Šteta. Upravo iz ove jedinstvene samoupravne instance mogle bi da se pokreću radikalne promene. Ovako se naša samoupravna psihijatrija ne razlikuje od kapitalističke. Osobine totalne psihijatrijske institucije ne menjaju se, izgleda, u odnosu na društveno uređenje.

U jednoj anketi beogradskih studenata medicine psihijatri izjavljuju: »Davali smo im i po sedamdeset elektrošokova dnevno. Dovedili su ih ujutru, posle kupanja, onako tople i opuštene... bio je to Aušvic.« U ime kakve to ideje? U ime kakvog to cilja (izlečenja), kad isti ti psihijatri tvrde da su »... posledice elektrošoka: smrt, fraktura kičme, infarkt srca i mozga, oštećenje inteligencije i pamćenja, mikro-krvarenje, zatvaranje disajnih puteva...« Postoji pravilo da svako psihijatrijsko odeljenje treba da poseduje elektrošok mašinu. Većina naših psihijatara su kad-tad potpisali elektrošok nalog, uključujući i njihove popularne vođe čije poetizovane tekstove čitamo u književnim časopisima. (To su obično samoimenovani humanisti).

Iako se dogodi da u bolnici ponekad neko nekome stvarno pomogne, (obično slučajno i spo-

redno), kod nas kao i kod Italijana i Francuza i drugih ostaje pitanje prevazilaženja psihijatrizacije ljudske patnje. Nesumnjivo je da i mi imamo iste one probleme koje postavljaju učesnici Mreže. Naša posleratna reforma obavila je značajno otvaranje manjih službi, ali ludnica je samo blago humanizovana, a treba je ukinuti. Trenutno je u Jugoslaviji 20 000 ljudi u psihijatrijskim bolnicama. I ne samo to, po zvaničnom Predlogu mera za unapređenje psihijatrijske zaštite, ovo je malo — planira se otvaranje novih.

Pitamo se na kraju, kako to da je novi psihijatrijski zakon od '82, sem modernijeg jezika, skoro identičan onom iz '34. Zar je moguće da status psihijatrijskog pacijenta apsolutno ništa, nigde i ni za koga nije napredovao prelaskom iz polufeudalizma u socijalizam? Kojim samoupravnim terminima se pravda ovo srednjevekovno tlačenje? ne samo elektrošokom, već otrovnim psihofarmacima, kanapima, kaiševima, kavezima. Da, kavezima. Zakon je puka formalnost kada su u pitanju prezreni na svetu. Jer ionako je već sasvim jasno da i s obzirom i bez obzira na zakon svako svakoga u ovoj zemlji može privesti u ludnicu — i to ne samo kada je ,opasan po sebe i druge', kako obično glasi klasična građanska formula, već kada je ,opasan po sebe, druge i imovinu'!

Verovatno nije bio ,psihijatar humanista' onaj što je rekao da je ,u društvu koje teži slobodi nepravda učinjena jednom — nepravda za sve'.

---

SREČA PERUNOVIĆ

---

# POLITIČKO KAZALIŠTE I POLITIZACIJA KAZALIŠTA

---

Iako naslov ovog priloga to ne nagovještava polazim od teze da cjelokupnu umjetnost (a ne samo kazališnu) posljednje četvrtine XX stoljeća karakterizira političnost. Osim toga, naslov kao da podrazumijeva bitnu različitost onog što upotrebljena sintagma i sklop riječi označuju. Donekle tome je tako, ali uglavnom zahvaljujući pozitivnom ili negativnom predznaku koji se pridodaje riječi politizacija.

Naime, politizacija označava proces u kome kazališna umjetnost poprima elemente na osnovi kojih kazališno događanje nazivamo političkim kazalištem, koje može biti dobro, loše itd. Ali, ako ima pejorativni prizvuk politizacija označava više stav prema političkom kazalištu, nego sam proces.

Umjetnost 70-tih godina XX stoljeća kao da je iscrpla svoje moći protesta, u odnosu na društvo, kroz umjetničku formu, točnije adaptivnost suvremenog društva na izazove umjetničke forme postala je gotovo beskrajna.

Umjetnost kao bitan vid ispoljavanja čovjekova života, pa tako i kazalište, način da više svoj NE suvremenosti sada nalazi u temama koje odabire. Umjetnost danas kao da može biti protiv samo izravno. Tema je strijela koja pogađa zabranjeno mjesto društva. Tema je ono što će društvu biti manje-više bolno otrežnjenje (a neće novinu samo pasivno progutati). A tema koju odabire suvremena umjetnost, a nameću dominantni odnosi u društvu jeste nasilje i njegov oblik-politika.

---

Na taj način umjetnost 80-tih je nošena trendom političnosti. Umjetnost (kazalište) koristeći sva iskustva dosadašnjih stvaralaca samo kao sekundarne elemente, svoj prevratnički naboj tako nalazi u sadržaju. Ali, sadržaj nije stvarnost koja se zbog navike smatra stvarnim zbivanjem, iako se na prvi, to znači, uglavnom, površni pogled tako može činiti. Stvarnost je (moderne) umjetnosti nestvarna. Ona stoga što je umjetnost anticipira drugačiju zbilju, tako da je i onda kada joj je okvir dnevno-političko događanje, zapravo umjetnost o čovjekovom bivstvovanju u njegovoj cijeloj predhistoriji.

Moderna je umjetnost svijest o krizi i kritička svijest, a njeni temelji su osjetilnost i mašta koje su oblikovali grčevi i tjeskobe XX stoljeća — stoljeća koje je uvjerljivo nastavilo put »totalnoj negaciji ljudskosti« (Lukač). Postavlja se pitanje otkuda političnost modernoj umjetnosti? Misao koja vodi možda preciznijem odgovoru pita se: Kako sada umjetnost izražava svoju političnost? Modernoj je umjetnosti, pa tako i kazalištu, danas manje nego ikad stalo da bude mjesto puke rasonode i razbibrige. Ako pođemo od toga da politizacija kazališta (i umjetnosti općenito) označava samo transparentnije bavljenje suvremenosti, onda možemo primjetiti da je kazalište (umjetnost) politizirano od početka XX stoljeća, ali da 80-te godine karakterizira izrazita političnost. Danas umjetnost ima samo specifične modalitete koji, opet, to je važno, pripadaju suvremenosti svojim korijenima, svojim izvorima, svojim duhom i svojom senzibilnošću.

Zašto, dakle, današnja umjetnost (pa i kazalište) kao svoju potrebu nosi izraz političnosti?

Najvjerojatnije trag odgovara treba tražiti u situaciji s čovjekom u suvremenom društvu, gdje je on sasvim pristao uz društvo obilja u kojem se dobro osjeća i kojem predaje svoje bitne ljudske mogućnosti, a da nije svjestan da gubi najbolje — sebe.

Umjetnost koja je uvijek najbliža čovjekovoj biti sluti taj gubitak, i njen odgovor toj posvemašnjoj uklopljenosti u reproduciranje postojećeg je suprotnost — izravni govor čovjeku o njegovoj nečovječnoj poziciji.

S aspekta privilegiranih slojeva to je uznemiravajuće, jer »suvremena je kriza odista krizna tek kada zbiljski, društveno, onemogućujući važeći politički odnos, kada, dakle, učini da samorazumijevanje jednog režima postane ob-

jektivno neodrživo, a njegova legitimacija sporna.«<sup>1</sup>

Moguće je da političko kazalište može imati svoj udio u tome. Pretpostavljam da je to trend moderne umjetnosti uopće, samo što je u kazalištu, s obzirom na njegov karakter »javnosti« to najuočljivije.

Počinje se govoriti o politizaciji kazališta pri čemu se taj trend negativno ocjenjuje. Ta je s pravom samo ukoliko *politizacija kazališta označava nešto kao politikanstvo* kazališta tj. proturanje (u kazalištu) sitnih i sporednih političkih pitanja i stavova kao temeljnih čovjekovih pitanja, a sve na uštrb umjetničkog izraza.

U društvu gdje dominira opća depolitizacija, sama oznaka politizacije dobiva još jedan uteg pejorativnog više. Tu se podrazumijeva bitna podijeljenost — odvojenost tzv. sfere umjetnosti i sfere politike. Podrazumijeva i zagovara. Prijelaz »granice« u smjeru umjetnost prema politici nije dozvoljen. S druge strane vlast (naravno, zato jer je ona institucionalizirana moć) uvijek ima pravo postavljati pitanja umjetnosti, prosuđivati je, paternalistički dijeliti nagrade i grdnje, pa je čak i kažnjavati.

Tako politika zamjera kazalištu što odbacuje ideju lepote i harmonije i optimističkih tonova kao osnovu svojih tema, jer ih (teme umjetnost) ona ne želi vidjeti u: ružnoći, laži, zlu, u mržnji, očajanju i izgubljenosti. Ona bi najradije s ne buntovnim, ne previše mislećim, ne suviše modernim kazalištem. Idealan repertoar bio bi onaj s klasičnim djelima tzv. provjerenim vrijednostima, zatim s djelima dalekih povjesnih tema i, dakako, s djelima veselog zabavljačkog karaktera. I još k tome da se ona i izvode na razumljiv, običan, u najmanju ruku već viđen način. Ono što za vlast nije poželjno u kazalištu to su suvremene teme, koje se odnose na postojeću strukturu vlasti, teme nasilja i apsurdna koje kazuju nešto o prikrivenom i neizrecivom užasu koji nosi naša civilizacija, razbijenih temeljnih ljudskih vrednota. Dakle, ako politizacija znači trend političnosti u kazalištu, onda možemo govoriti o njegovoj politizaciji. Ali, ako politizacija znači politikanstvo u kazalištu, onda se taj pojam ne odnosi na trend moderne umjetnosti. Ovdje nije riječ o politikanstvu u kazalištu. Međutim, mislim da je važno nešto reći i o drugoj strani politizacije, o politizaciji kaza-

---

<sup>1</sup> Ž. Puhovski, 'Još-ne-kriza', *Naše teme* 12/1982. str. 2035.

lišta izvana tj. ne o političnosti same umjetnosti, već i tretiranju suvremenog kazališta (tj. političkog kazališta) od strane tzv. političke sfere. Dakle, možemo reći: politizacija kazališta je i onda kada se kazališna umjetnost procjenjuje na nivou društva ne iz nje same, već s nekih ideologijskih pozicija. Kritiku koja se tako formulira karakteriziraju tri bitna momenta:

1. da je to ideologijska, dakle, parcijalna, ali još više promašena ocjena jer ne sudi o umjetnosti iz umjetnosti;
2. da su to manje-više ponavljane opaske i kvalifikacije iz dnevnog političkog govora, a ne analizirani elementi upravo kazališnog stvaranja, i naročito
3. da pomnije razmotren red vrednosti s obzirom na koje se prosuđuje, pokazuje da je u osnovi prosuđivanja dominantni neki parcijalni interes, iako, naravno, može biti iskazan pod plaštom neke općeprihvaćene vrednote, tj. da takvoj kritici pozicija nije humanistička.

1983. jedna kazališna predstava u nas je zabranjena. Gotovo djeluje nemoguće:

- zato jer 1983. nije 1954. kada je zabranjeno igranje »Čekajući Godoa«;
- zato što je kazališna predstava ipak samo kazalište, a zabrana je politički čin;
- zato što sebe definiramo kao jednu od najotvorenijih i najdemokratskijih sredina.

Ipak se desilo. Kako se može, dakle, objasniti taj par excellence nedemokratski postupak?

Ako nas ekonomska kriza približava godina-ma oko 54, a točna je konstatacija da nestajica u ekonomiji vodi autoritarnom režimu u politici,<sup>2</sup> tada je jasno da će se perspektiva demokratičnosti i otvorenosti u takvim uvjetima gubiti u grubim intervencijama vlasti.

Kada se može očekivati reagiranje iz tzv. sfere politike? Onda kada se čini da je ugrožen interes privilegiranog sloja društva. Dakako, u kritici koja tada dolazi interes privilegiranog dijela društva ne biva otvoreno zagovaran jer je partikularan (a ne općedruštveni kao što se iskazuje), ali dominantna vrednota s kojom takva kritika posluje, može imati oblik samo općeprihvaćene vrednote.

<sup>2</sup> J. Županov, *Kamo ide jugoslavensko društvo? Tri hipoteze Naše teme*, Zagreb 12/1982. str. 2067.

Tu zato valja tražiti pukotinu takve vrste kritike, jer malo većoj pažnji pokazat će se neosnovanost temeljne primjedbe na kojoj se učvrstila ta kritika.

U društvu gdje je bitna kriza moguća samo kao politička kriza<sup>3</sup> najveća greška modernog kazališnog komada je dovođenje u pitanje reprezentanta legitimiteta cijelog vladajućeg sloja. Vlast ima izvanredno čulo za sve što je ugrožava i sluti da je to moguća klica »krize legitimacije sistema«, a da se »oduzimajući legitimnost (barem regionalno) postojećem poretku, autoritet tog poretka svodi na čistu moć«.<sup>4</sup> Zato ona reagira. Kazalištu se predbacuje zloslutnost, zamjera mu se da promiče bezperspektivnost, da ne ukazuje na prave puteve, da nije optimistička umjetnost i da vidi samo ono problematično.

Ali, umjetnost je samim svojim postojanjem najupečatljiviji optimizam, i zato je treba njezgovati. I kritikom. Ne zabranjivati.

<sup>3</sup> Usp. Ž. Puhovski, *ibid.*, str. 2037

<sup>4</sup> Ž. Puhovski, *ibid.*, str. 2040





---

V DEO

---

# PRIKAZI

---



---

JOANA PAVKOVIĆ

---

# TRI KULTURNA MODELA

---

Etnološka studija Ane Zadrožinjske koju je ona sama nazvala skicom\*, uspeo je spoj jednog šireg teorijskog pristupa iz oblasti opšte teorije kulture i konkretne terenske, prostorno i vremenski omeđene građe. Predmet interesovanja autora je čovek koji egzistira u kulturi (u širem i užem smislu) kao određenom sistemu koji uslovljava pravila njegovog ponašanja i sistem njegovih shvatanja. Čovek se posmatra kroz rad kao osnovni znak koji omogućuje da se uđe u sferu drugih znakova, dakle i njegove opozicije ne-rada. Kroz ta dva osnovna aspekta *homo faber* i *homo ludens* Zadrožinjska analizira tradicijsku narodnu kulturu i takozvanu savremenu kulturu, konstruišući tri osnovna modela: tradicijski, prelazni i savremeni model kulture. Razmatrajući kroz ta tri kulturna modela osnovne pojmovne kategorije koje su dovoljno opšte i dovoljno pogodne za upoređivanje (vreme, prostor, ljudi i bića), ona konstruiše strukturne šeme svojstvene svakom modelu. One ilustruju promene u uzajamnim povezanostima i odnosima vrednosti datog kulturnog sistema kao što su rad, ne-rad, ljudi (svoji, tuđi), bića, vreme (obično i neobično), prostor (običan i neobičan), život i smrt.

Prvi deo knjige posvećen je čoveku rada (*homo faber*), dok drugi deo čoveku ne-rada, zabave (*homo ludens*). Ove dve kategorije, iako ooozicione, uzajamno se dopunjuju u istoj kulturnoj celini.

Za osnov modela tradicijske kulture iskorišćeni su pre svega materijali sa terenskih istraživanja u nekoliko sela regiona Podlasje u severoistočnoj Poljskoj. Međutim, ilustrujući svoje navode autorka koristi i drugu etnološku građu ne samo iz oblasti poljske tradicionalne seljačke kulture, nego uopšte iz kulture razli-

---

\* Anna Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1983, 360 str.

čitih naroda. U tradicijskoj kulturi uzajamne relacije pojedinih elemenata modela su iste. Rad, koji se uvek odvija u običnom vremenu i običnom (bezbednom) prostoru — među svojim — je znak života. Prostor i vreme u kojima ne protiče ljudski rad — postaju opasni (npr. močvare i šume iza sela, noć, doba godine kada se ne odvijaju poljoprivredni radovi). Tada deluju druga bića (demoni). Rad, dakle, simbolizuje život i »ovaj svet«, ne-rad simbolizuje smrt i »onaj svet«. Spoj između ovog i onog sveta treba da bude praznik, svetkovina. Čovek kroz različite (kulturno uslovljene) ritualne forme svoga delovanja treba da savlada smrt, zle moći, da bi iz haosa smrti re-kreirao ponovo život i red. Opisujući model tradicijske kulture, kroz bogatu i raznovrsnu građu, autorka nam pruža jednu neobično interesantnu uporednu studiju. Pomoću istih kategorija analizira i objašnjava pojave na izgled različite, da bi na kraju izvela jednu strukturnu šemu koja ima univerzalnu vrednost — pra modela.

Da bi se konstruisao prelazni model kulture, Zadrožinjskoj su poslužili kao osnova materijali sakupljeni u jednom državnom poljoprivrednom gazdinstvu blizu grada Košalina u severnoj Poljskoj. Kroz razgovore sa žiteljima ona je pokušala da utvrdi njihov odnos prema istim osnovnim kategorijama kao što su vreme, prostor, ljudi, bića, život i smrt. Autorkina pretpostavka se sastojala u tome da sredina čiji su stanovnici poreklom sa sela i bave se poljoprivrednim poslom (iako u modernoj organizaciji rada tipa preduzeća), može da posluži konstruisanju prelaznog modela od tradicijskih vrednovanja ka modernim. Iako su izlaganja autorke i građa koju ona prezentira u tom delu knjige vrlo interesantni, ona nisu dovoljno ubedljiva da bi se taj model prihvatio kao prelazan u navedenom smislu. Strukturna šema za taj model, suprotno od prethodne, nema širu primenu i odnosi se samo na konkretno tu i ni na jednu drugu sredinu, čak ni na druga državna poljoprivredna gazdinstva u Poljskoj. Istraživanja su vođena u sredini koja je u najvišoj meri društveno i kulturno dezintegrirana. Ljudi su tu došli iz raznih krajeva Poljske, zadržavaju se kratko, žive i rade u krajnje teškim uslovima, retko se sprijatelje i srode. Prema mestu stanovanja i prema radu nisu emotivno vezani. Zato i u njihovim shvaćanjima pojmovi »svoj« i »tuđ« su toliko neodređeni, a društveni vidovi homo ludens-a ograničeni su do zajedničkih pijanki muškarača posle svakog primanja plate. Čini nam se da u ovom slučaju imamo posla sa jednim okrnjenim, degenerisanim modelom kulture, koji nikako ne bismo nazvali prelaznim, a koji može da ima širu primenu samo u slučaju is-

pitivanja kulturno dezintegriranih društava. Ovo je osnovna i jedina ozbiljna zamerka autorki te interesantne studije. Svesni smo da prelazni modeli nikako ne mogu da imaju univerzalnu vrednost, ali ako oni treba da prikažu jedno stanje u širem procesu kulturnih promena u društvu, treba i da imaju širu primenljivost. Možda bi bilo interesantno, primenjujući iste kriterije, izvesti odgovarajuću šemu za jednu urbanizovaniju seosku sredinu sa dužom tradicijom naseljenosti?

Treći model, od autorke nazvan »savremeni« (uz sva ograničenja), nastao je kao rezultat istraživanja u jednoj varšavskoj fabrici. Da bi se održao kontinuitet sa prethodnim modelima, razgovori su vođeni pre svega s radnicima koji su poreklom sa sela ili još uvek žive na selu. Iz građe proizilazi vidna promena odnosa prema osnovnim vrednostima. Rad je pre svega posao u fabrici dok u vreme ne-rada ulaze sva druga zanimanja van fabričkog posla, čak i poljoprivredni radovi. Vreme poprima običnu dimenziju čak i u ne-radu. Pojavljuje se nova kategorija — slobodnog vremena. Pojmovi »svoj« i »tudi« obuhvataju sasvim nove i drukčije kategorije ljudi nego u tradicijskoj kulturi. Prostor se deli na prostor rada (fabrika) i prostor ne-rada (kuća, put između kuće i posla). U svesti postoje još elementi neobičnog prostora (npr. centar grada sa velikim saobraćajem, radnjama, neonskim reklamama i sl.) i neobičnih »bića« (marsovc). U modelu *homo ludens* sve važniju ulogu igraju novi praznici sa novim scenarijem. To su pre svega državni praznici sa svojim ritualom, koji se može nadovezati na mitologiju tradicijskih praznika (npr. iz haosa rata kroz napore naroda stvara se novi poredak), zatim fabrički praznici koji se odvijaju u radnom vremenu i u radnom prostoru i privatni praznici (imendani) često proslavljani takođe u fabrici. Te dve poslednje kategorije autorka zove polu-praznicima. Ona analizira i ponašanje radnika za vreme godišnjih odmora. S time je povezano i novo ritualno ponašanje (lepo oblačenje, preterano trošenje novca, preterana potrošnja jela i pića i dr.). Konačna strukturna šema tog savremenog modela ukazuje na potpuno različit odnos analiziranih vrednosti. Njen polazni znak nije »rad« kao osnov života, nego »svoji« (što znači ja i ti, koji su mi bliski), a završava se »radom« i »slobodnim vremenom« kao konačnim kategorijama ka kojima čovek teži. Praznik i zabava nisu spoj između sfere života i sfere smrti, nego između rada i ne-rada, odnosno slobodnog vremena. Autorka nagoveštava i dalju evoluciju pojma »rad« koji u kasnijem razvoju elemenat prinude može da zameni elementom slobodnog izbora kako bi dobio vred-

nosti zabave, igre. Dakle, u daljem kulturnom razvitku *homo faber* bi se izjednačio sa *homo ludens*.

Studija Ane Zadrožinske, iako polazi od poznatih teoretskih osnova koje su postavili Dirnhem, Hojzinga, Eliade, Kajoa i drugi (vidi bogatu bibliografiju u napomenama uvodnog, teoretskog dela knjige) je jedan originalan i sasvim nov pogled na kulturu i njene promene. To je svojevrsna dijahronija kroz strukturne modele koji proističu iz konkretne građe. Autorka daje u prilogu čak i statističke tabele o ispitanim kategorijama ljudi. Mislim da u metodološkom pogledu ovaj rad spaja učenje konkretno-istorijske škole Kazimježa Dobrovolskog sa strukturalističkim pristupom u savremenoj svetskoj etnologiji.



---

ZORAN ŽUGIĆ

---

# INTER- DISCIPLINARNA ORIJENTACIJA

---

*Svijet, svijest i zavisnost\** četvrto je po redu djelo Matka Meštrovića. Prije ove objavio je slijedeće knjige: *Od pojedinačnog općem* (1967), *Obrisi bez obrazaca* (1979), i *Teorija dizajna i problemi okoline* (1980). Ovo djelo predstavlja spoj radova koje je M. Meštrović objavljivao u našoj znanstvenoj i stručnoj periodici i zbornicima sa simpozija nekoliko godina unatrag, i do sada neobjavljenih radova. Već letimični pregled prezentiranih tekstova govori da je riječ o autoru koji je interdisciplinarno orijentiran i koji, kako stoji i u uvodnoj bilješci, prelazi granice strukovnih područja i dotiče se u njima nepostavljenih pitanja. O interdisciplinarnoj orijentaciji govori također i popis tema kojima se autor ovdje bavi a što je evidentno i iz sadržaja knjige. Od eksplicitno elaboriranih područja navodimo slijedeća: *Informacijsko-komunikacijska sfera*, koju Meštrović problematizira u tekstovima: Informacija, ekonomija i razvoj; Komunikacijski odnos kao društveni odnos; Svijet kao komunikacijski proces: postavljanje paradigme; Društveno značenje sistema javnog informiranja i samoupravni značaj društvenog sistema informiranja; *Kultura* (Kultura i društveno-ekonomski prostor); *Ideologija* (Međuzavisnost i opredjeljenje; Javnost mišljenja i društvenost djelovanja — rekviem za ideologiju(?)); *Društveno planiranje* (Vremensko-prostorna orijentiranost samoupravnih interesa i društveno planiranje); *Rad i obrazovanje* (Samoupravnost rada i integralnost obrazovanja); *Društveni kapital i udruživanje rada i sredstava* (Društveni kapital, dohodovni odnosi i kreditni sistem). Od nabrojanih zadržat ćemo se u ovom prikazu na slijedećim temama: informacijsko-komunikacijska sfera, kultura te rad i obrazovanje.

Komunikacijski proces kao svjetski proces osnovna je značajka Meštrovićeve interpretacije

\* Matko Meštrović, *Svijet, svijest i zavisnost*, A. Cesar, Zagreb, 1983.

---

informacijsko-komunikacijske sfere. Komunikacijski pristup, koji J. Mirić u predgovoru knjizi vrednuje kao prilog konstituiranju moguće marksističke komunikologije, u znaku je autorova nastojanja da dokaze svoju tezu po kojoj je komunikacijski odnos društveni odnos *par excellence*. Kazumijevanje komunikacijskog odnosa kao društvenog po svom najvišem određenju utemeljeno je: a) na marksističkoj paradigmatičnosti historijskom materijalizmu kao povijesni načina proizvodnje; b) na analizi internacionalizacije kapital-odnosa, i c) na projiciranju uvjeta za dezavijenciju otuđujućih oblika društvenosti, ovdje specijiranih na informacijsko-komunikacijsku sferu. Kada se govori o društvenosti komunikacijskog odnosa, i komunikacije uopće, moguće je fiksirati nekoliko uporišnih točaka na kojima autor gradi »elemente moguće marksističke komunikologije«. U biti riječ je o tri temeljna autorova ishodišta.

Kao prvo, to je Meštovićevo razumijevanje informacijsko-komunikacijske sfere unutar šireg društveno-povijesnog konteksta. Riječ je o interpretaciji prema kojoj informacijsko-komunikacijska sfera funkcionira kao *relativno autonomna, na vlastitim principima strukturirana cjelina*. Ovo se promišljanje konstituira u opreci spram nedijalektičkih interpretacija informacijsko-komunikacijske sfere kao jednog od »sektora« u tzv. duhovnoj nadgradnji. Takve su interpretacije moguće ako se mehanicistički postavi odnos proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Svodenje ove sfere na jedan od »sektora« duhovne »nadgradnje« nadaje se kao rezultat pojednostavljene interpretacije poznatog mjesta iz Predgovora za *Prilog kritici političke ekonomije* gdje Marks, na neusporedivo složeniji i profinjeniji način od mehanicističkih tumačenja, govori o brojnim mogućnostima posredovanja što ih generira odnos proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Razumijevanjem informacijsko-komunikacijske sfere kao cjeline istaknuta je u prvi plan njena relativna samostalnost: a) kao podsistema u odnosu na druge elemente društvene strukture, i b) u odnosu na »ansamble društvenih odnosa« (Marks). Inzistiranje na cjelovitosti i sveobuhvatnosti komunikacijskog procesa, na jednoj strani, i relativnoj autonomnosti informacijsko-komunikacijske sfere, na drugoj strani, ovdje je u funkciji autorova distanciranja od interpretacija u samome marksizmu čije se teorijsko ishodište nalazi u razlikovanju materijalne »baze« i duhovne »nadgradnje«. Razdiobom društvene strukture, kojom je uspostavljen primat »baze« nad »nadgradnjom«, uz *naknadno* imputiranje teze o relativnoj samostalnosti ove druge (u koju spada i »sektor« informiranja i komuniciranja), onemogućeno je interpreti-



ranje komunikacijske sfere kao cjeline. Ova determinacija konzekventno pogađa i druge pojmove (kulturu prije svih) iz kojih je drugačijom interpretacijom moguće promišljati društvenu strukturu kao cjelinu, kao »ansamble društvenih odnosa«.

Drugo ishodište Meštovićeve interpretacije komunikacijskog odnosa nalazi se u promišljanju tehnologije. Autor pri tom ide tragom Marksove natuknice iz trećeg toma *Kapitala* koja se, ne slučajno nalazi u odjeljku: O pretvaranju viška vrijednosti u profit i stope viška vrijednosti u profitnu stopu. Na ovom mjestu Marks usputno određuje tehnologiju kao odnos općeg i zajedničkog rada. Pod općim radom Marks razumije svaki znanstveni rad i svaki pronalazak a pod zajedničkim radom neposrednu kooperaciju individuuma. Prema Meštoviću »proizvodnja znanja i reprodukcija tehnoloških informacija kao opći rad društva danas angažira sve veći dio društvene akumulacije i društvenog fonda rada pa je prevladavanje proturječnosti koje u suvremenom svijetu izaziva djelovanje ekonomskih zakona vrijednosti na tom području presudno. To nas upućuje na zahtjev da informacijsko-komunikacijski proces sagledamo u sasvim drugoj optici, uvažavajući cjelinu društveno-ekonomskih, političko-kulturnih i psiholoških učinaka. Valja bi se, naime, založiti za kritiku društveno-ekonomskih odnosa koji determiniraju cjelokupni informacijsko-komunikacijski proces kao specifičan društveni odnos kojim je zapravo posredovana internacionalizacija kapitalističkog načina proizvodnje u svjetskim razmjerima« (str. 21). Implicitno imajući u vidu Marksovu naznaku o tehnologiji autor razvija vlastitu interpretaciju pri čemu se u razrješavanju poznate dileme, tj. da li je tehnologija društveni, klasno posredovani odnos ili naprosto racionalno sredstvo za proizvodnju, teoretski argumentirano opredjeljuje za prvu opciju. Njegova namjera, sukladna pristupu koji je zajednički za sve tekstove o komunikaciji, jest da demistificira tzv. kvazineutralnu poziciju tehnologije, i da prokaže mit o znanosti kao objektiviziranom općem radu društva. Interpretacijom koja je utemeljena na poimanju znanosti kao općeg rada društva, Meštović se, zapravo, opredjeljuje protiv bezupitnog preuzimanja tehnologije kao »neutralnog« sredstva za proizvodnju (čime se i tehnologiju reducira samo na razmatranje načina njene upotrebe) i njoj korespondirajuće »objektivne« tejlorističke organizacije proizvodnje.

Treće ishodište Meštovićeve interpretacije komunikacijskog procesa nalazi se u razlikovanju javnog i društvenog komuniciranja. Navedeno

---

promišljanje tehnologije omogućuje autoru da kod operacionalizacije komunikacijskog procesa uzme distinkciju javnog i društvenog komuniciranja kao ishodišnu točku za razlikovanje *društvenog i podružtvovljenog kapitala* i da, određujući realno egzistirajući društveno-povijesni razmak između ta dva načina prisvajanja prirode, naznači perspektive samoupravne transformacije informacijsko-komunikacijske sfere. Kada govori o proturječnosti javne i društvene sfere te o uvjetima konstituiranja jedinstvenog sistema društvenog informiranja i komuniciranja on će posebno istaknuti značaj odgovarajuće interpretacije »takozvanih masovnih medija«, koje on naziva društvenim sredstvima javnog komuniciranja. Pri tom će naglasiti da je riječ o »medijima jednosmjernog komuniciranja i da je njihova dominantna upotreba *distributivno informiranje* koje ne pogoduje široko razvedenom i aktivnom komunikacijskom sudjelovanju« (str. 117). Budući je jednosmjerno i distributivno komuniciranje *differentia specifica* onoga što naziva masovnim medijima, odnosno društvenim sredstvima javnog informiranja, autor će ovu značajku uzeti za temeljnu odrednicu njihove tehnološke strukture koja posreduje informacijsko-komunikacijske tokove, kao realno »carstvo nužnosti« iz kojega započinje proces podružtvljavanja ove sfere. Odsustvo neposredne interakcije moguće je po Meštroviću nadomjestiti takvom organizacijom društvenih poslova ekonomije i javnih poslova politike kojom bi obavještavanje o proizvodnji i razvoju proizvodnih odnosa imalo društveni karakter, a obavještavanje o razvoju društvenih odnosa i društvene svijesti javni karakter (str. 118).

Osnovnim uvjetom za konstituiranje onoga što Meštrović naziva socijalistička društvenost proglašava se rad društva na samome sebi kojega bi rezultat trebao biti uspostavljanje prozračnih odnosa. To doslovno znači »otvorenost uvida u njihovu konfliktnost, u razliku između zbilje i norme, u nužnost i moguće smjerove modificiranja društveno dane objektivnosti procesa proizvodnje« (str. 125). Tako se, sukladno autorovoj namjeri da jasno odredi razliku između društvenosti informacijsko-komunikacijskog procesa i uvjeta njegova podružtvljavanja, suština samoupravnog informiranja sagledava ne toliko u »samoupravnoj informiranosti koliko u *samoupravnosti* informiranja, što naglašava njegovu komunikacijsku komponentu, interakcijski značaj i nužnost *individualiziranog* uvida u tokove društvenog prometa i radi aktivnog i kreativnog ovladavanja njima« (str. 125—126). U tom kontekstu treba tumačiti i domeće takozvanog objektivnog informiranja gdje za Meštrovića »nije u pitanju

formalno-apstraktni kvalitet ili kvantitet informacije nego društveno-povijesno određenje njene samoupravne vrijednosti« koja se kroz komunikacijski proces »očituje kao ukupni društveni učinak u onoj mjeri u kojoj na svim razinama društvenog ponašanja, od individualnog i kolektivnog do općedruštvenog, potiče i potvrđuje sukladnost općih i pojedinačnih opredjeljenja« (str. 150). Promišljanjem tehnologije kao, *de facto*; historijskog odnosa općeg i zajedničkog rada autor se osigurava od jednoznačne interpretacije pojmova znanstveni progres i tehnološka revolucija. Tom »kvalitativnom« definicijom autor se distancira i od neprimjerenog, scijentiziranog optimizma i real-socijalističke iluzije da se podruštvljavanjem sredstava za proizvodnju i, u tom kontekstu, informacijske tehnologije *a priori* »proizvode« socijalistički društveni odnosi. Ovakvim je pristupom Meštrović sebi osigurao poziciju iz koje se nadaje: a) interpretacija informacijsko-komunikacijske sfere kao relativno autonomnog podsistema koji proizvodi elemente cjeline; b) povezanost informacijsko-komunikacijske sfere sa drugim elementima društvene strukture; c) smještanje informacijsko-komunikacijske sfere u određeni, konkretnim načinom posredovan, društveno-povijesni kontekst i d) sagledavanje perspektive podruštvljavanja ove sfere u samoupravno usmjerenom društvu».

Drugi pojam kojega autor sustavno izvodi, zalažući se pri tom za njegovu marksovsku interpretaciju, jest kultura. Određivanje onoga što se u marksističkoj teoriji misli pod kulturom podrazumijeva prethodno definiranje metodološkog pristupa koji se pojavljuje kao referentni okvir za dovođenje posebnih društvenih problema u međusobne relacije. Opredjeljenje za historijsko-materijalističku metodu osigurava povijesni kontekst istraživanju kulture u izmjenjivom povijesnom kontekstu odnosa proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Ili, preciznije, kultura, po Meštroviću, »u najširem, antropološkom smislu i nije ništa drugo nego taj povijesni kontekst: mjesto, vrijeme i način kako se odvija konkretan društveni proces; njegov raspon i doseg u povijesnom vremenu i prostoru, smisao postojanja određene društvene zajednice ljudi i njihova tvoračka sposobnost, njihova društvena i ljudska posebnost, njihov način proizvodnja povijesnog i društvenog svijeta« (str. 36). To bi trebalo značiti da je genezu ljudske zajednice moguće otčitati i kroz povijesne metamorfoze kulture kao društvenog fenomena iz načina kojima se ona konstituira unutar konkretnih socijalno-klasnih odnosa, od sinkretičkog oblika u prvobitnoj zajednici do »sektora« duhovne »nadgradnje« u dosadašnjoj klasnoj historiji.

Meštrovićev *plädoyer* za teorijski relevantnu, marksovsku interpretaciju društva i kulture kao specifičnog društvenog fenomena vrhuni u stavu da je »kulturno« nasuprot »prirodnom« posredovano društvenim, a da je najprikladnija i najobuhvatnija determinanta takvog pristupa način proizvodnje. Osobitost autorova istraživanja kulture kao, »u najširem smislu, povijesnog konteksta samog«, sadržana je u nastojanju da se kultura dijalektički promišlja, kao cjelina, specificirana klasnom i društvenom podjelom rada, i kao »zasebna oblast ili grana izuzeta iz cjeline društvenog i povijesnog konteksta« (str. 36). Marksističko poimanje kulture kao jedinstva materijalnog i duhovnog odnošenja ljudske zajednice prema svemu postojećem pretpostavlja historijsko-materijalističku interpretaciju povijesti kojom bi se iz različitih načina proizvodnje i njima korespondirajućih oblika organizacije života mogli objasniti i razumjeti bitni uzroci klasne podvojenosti i posljedice pretvaranja kulture u zasebnu, izdvojenu sferu.

Suvremene interpretacije koje kulturu istražuju u građanskom društvu uopće i posebice u sklopu kapitalističkog načina proizvodnje morale bi naglasiti rezidualni karakter što ga ona zadobiva u historijskom kontekstu. U razvijenom kapitalizmu, smatra autor, nestaje izvorni smisao kulture kao *društvene genoteke* kako je s pravom određuje Edgar Moren, po kojem »njezin današnji pojam nije dovoljan da bi se njime obuhvatila i razumjela ta cjelina genostruktura koje upravljaju, nadziru, potiču ili guše antroposocijalnu složenost velikih društava« (str. 37). Pretvaranje svih, ili gotovo svih, društvenih odnosa u mjerljive, tržišne veličine u kasnom kapitalizmu građanske epohe predstavlja se kao proces kapitalizacije u koji je uključena i kultura kao »sektor« oplođnije viška vrijednosti, a osobito oni njezini segmenti u kojima se to naročito uspješno provodi, podvedeni pod zbirni pojam »kulturna industrija«. Čak i segmente izvan radnoga vremena koji pripadaju sferi neproizvodne, individualne potrošnje kapital intenzivno koristi pretvarajući ih u oblike »sekundarne eksploatacije«. Čovjek kapitalističkog svijeta, smatra Meštrović, izgubio je mogućnost neposredne percepcije upotrebničkih vrijednosti. »Bilo kakav bio njegov socijalni položaj, on je prvenstveno potrošač. Razmjenska vrijednost prevladava u čitavom svijetu i u svakodnevnoj društvenoj stvarnosti. Ona u krajnjoj liniji određuje i svaku upotrebnu vrijednost, pa se tako ruši i sama povijesna osnova razmjenske vrijednosti koja je u početku bila upotrebna vrijednost... Od oblika organizacije korištenja upotrebničkih vrijednosti, kultura je u kulturnoj industriji po-

stala eksplicitni oblik organizacije korištenja razmjenskih vrijednosti, to jest oblik cirkulacije i reprodukcije kapitala. Riječ je, dakle, o krajnjoj redukciji pojma kulture. Od najšireg konteksta ljudskosti, od cjeline društvenog života kultura je — i kao proces i kao proizvod svedena na jedan aspekt reprodukcije načina proizvodnje.« (str. 41 i 42). Posvemašnja kapitalizacija svih regija materijalne i duhovne proizvodnje ne dokida, međutim, status kulture kao samostalne, klasnim posredovanjem izolirane sfere (»afirmativna kultura« — H. Markuze). Kada je riječ o »kulturnoj industriji«, ona predstavlja tek jedan od pogona praktične realizacije kapitala koji ne proizvodi samo robe u funkciji oplodnje viška vrijednosti već se u isto vrijeme konstituira i kao poseban oblik društvenosti. Interpretacija kulture kao jedinstva materijalnog i duhovnog odnošenja jedne zajednice prema svemu postojećem ili, kako kaže Meštrović, kao samog povijesnog konteksta, nosi u sebi tendenciju sveobuhvatnosti i prepoznavanja bitnih modaliteta tog univerzalnog odnosa. Određivanje kulture kao jedinstvenog odnošenja jedne zajednice prema vlastitoj biti što se proizvodi i obnavlja u radu, jeziku, umjetnosti, religiji, itd. smjera na prevladavanje sektorske podjele rada i društva u cjelini.

Treći, i za ovu priliku posljednji, iz skupine ovdje prezentiranih društvenih fenomena, odabranih u svrhu prikazivanja knjige i Meštrovićeva pristupa njima, predstavljaju *rad i obrazovanje*, teorijski artikulirani načinom međusobnog povezivanja i odnošenja u praksi samoupravnog društva. Povezanost rada i obrazovanja u povijesnoj perspektivi asocijacije slobodnih proizvođača autor sagledava kao odnos u kojem bi samoupravna organizacija rada omogućila da obrazovanje posreduje proces »ujedinjavanja ruke i glave« (A. S. Rethel) koje je u njihovoj razdvojenosti fiksirala klasna podjela rada. »Ta podjela u biću rada, taj rascjep u organskom tijelu društva, taj društveni bitak kapitala, ta temeljna bit privatnog vlasništva i suština građanske društvene proizvodnje čovjeka kao radnika ne prestaje proizvoditi i potencijalnog društvenog čovjeka premda ga oblikuje razdvojenog u odvojenim sferama života: javnog i privatnog, proizvodnog i neproizvodnog, političkog i društvenog, ideološkog i kulturnog, na temelju te iste opće razdvojenosti jedinstva rada i proizvodnje ljudi i bića. Stoga svako njihovo izvanjsko udruživanje može samo prikriti tu zbiljsku razdvojenost, prevladavanje biti čovjeka kao radnika, prevladavanje svega što se kao izvanjska danost nameće čovjeku i radničkoj klasi« (str. 172). Obrazovanje, koje etimološki korijen ima u latinskom jeziku (*cultus*, i *cultivare*), znači i doslovno uz-

goj, njegovanje, oplemenjivanje i profinjnost, ne samo duha nego i tijela, i ima epohalnu zadaću da bude integraciona jezgra sabiranja i uspostavljanja cjeline ljudskog znanja koje je sektorski isparcelirala novovjekovna znanost. »Razotudjenje, vraćanje cjeline radne svrhe i radne sposobnosti sebi, samodjelatnost, djelatna samospoznaja rada, smisao postojanja kao pitanje saznanja i znanje kao reproduciranje smisla egzistencije, te naposljetku rad kao smisao smisla — zahtijevaju i iziskuju cjelovitog čovjeka« (str. 153). Za Meštrovića je oslobođenje rada i konstituiranje cjelovitog čovjeka nemoguće izvesti bez obrazovanja kao unutrašnje motorne snage procesa dezalijenacije. Ukupni radnik i totalni *praxis* dvije su temeljne determinante samostvaranja čovjeka pri čemu se obrazovanje pojavljuje kao jedna od njegovih osnovnih »suštinskih snaga«.

Oslanjajući se na poznati Marksov stav iz *Ranih radova* (rukopis: »Privatno vlasništvo i komunizam«) da je pretvaranje pet čovjekovih osjetila iz organskih u ljudska prirodna, dakle, društvena osjetila posao cjelokupne dosadašnje povijesti, Meštrović zaključuje da se epohalna zadaća obrazovanja, i odgojno-obrazovnog procesa u cjelini, sadrži u otvaranju dezalijenirajućih tendencija i pripremanju čovjeka za drugačiju, besklasnu organizaciju ljudskog društva. Epohalna zadaća samoupravnog društva, pak, sadržana je u realizaciji bitnih uvjeta oslobađanja rada na koji bi se način postupno mijenjali i »madeži starog društva« (Marks) i građanska osnovica materijalne i duhovne reprodukcije života a obrazovanje bi izgubilo status staleške povlastice i klasne privilegije. »Sve dok teorijski ostaje neobjašnjivo skriveno klasno porijeklo samoupravnog društva bit će praktički nemoguće efektivno rješavati složenu problematiku uspostavljanja nadzora društvene osnovice nad njenom nadgradnjom a još manje će radnička klasa biti osposobljena za svoju revolucionarnu samoidentifikaciju, bez koje nema ni uspješne društveno-političke borbe za povijesnu dekompoziciju te strukture, njene date ekonomske osnove i njoj odgovarajućeg društvenog oblika procesa rada« (str. 193). Upravo stoga Meštrović smatra da se integralna uloga obrazovanja može ostvarivati jedino preko teorijski relevantne interpretacije društvenih fenomena koji su od bitnog značaja za razvoj samoupravnog društva. Na taj se način rastvaraju ideološke forme koje krivu svijest fiksiraju kao zauvijek dani i jedino mogući način sagledavanja stvarnosti. Stoga će u isticanju uloge koju u procesu konstitucije samoupravnog društva ima odgojno-obrazovna djelatnost Meštrović zaključiti da »nikakva marksistička/marksološka terminologija

političkog tumačenja stvarnosti društva (društvene situacije i društvenih zbivanja) ne može nadoknaditi izostanak teorijskog uvida u njegovu djelatnu zbilju« (str. 235).

Ukazivanjem na samo nekoliko ovdje komentiranih problema (informacijsko-komunikacijska) sfera kultura, rad i obrazovanje ni u kojem se slučaju ne iscrpljuje bogatstvo tema i sadržaja koji je prezentiran u knjizi. Mišljenja smo da bi ova iznimno interesantna knjiga još više dobila »na težini« da su joj na kraju pridodani zaključna razmatranja i bibliografija. No, i bez toga ova knjiga spada u onu skupinu djela koja svojom višeznačnošću i izoštranim zapažanjima nukaju pažljivog čitatelja da na otvorenom pristupu autorovim stavovima gradi vlastite objeckije i (nad)interpretacije



---

RATKO NEŠKOVIĆ

---

# ŠELINGOVA FILOZOFIJA UMETNOSTI

---

Svojevrsni, ali komplementarni sistemi nemačke klasične filozofije, kojima Kant postavlja problem, a sistemi Šelina, Fihtea i Hegela jesu mogućnosti njegovog rešavanja, temelje se na razumevanju umetnosti ili završavaju osobitom afirmacijom umetnosti. Ova kvalifikacija odnosi se ponajviše na Šelina. Naime, njegova filozofija zasniva se na stavu o umetnosti kao razrešenju protivrečja i podvojenosti svesnog i nesvesnog, idealnog i realnog, slobode i nužnosti. Zato mu se umetnost javlja kao organon, argument, cilj i smisao transcendentale filozofije. On je upravo na osobitom razumevanju autonomije i prirode umetnosti zasnovao svoju transcendentálnu filozofiju jer on, kao i romantika, hoće da zamisli svet kao »posebno umetničko delo«. U stvari, on je pošao od jedne panestetičke ideje nemačke romantike koja je nastojala da u umetnosti sagleda formu saznanja uopšte i objektiviranje same filozofije. To se stanovište često određuje kao estetički idealizam. Uz sva relativiziranja bitnog stava to je konstanta Šelingove filozofije. Na ovim stavovima počiva i delo *Filozofija umetnosti*.\*

U ovom delu izlaže se naučno utemeljenje estetike. Zato je važno da se pokaže kako se stavovi iz ove knjige odnose prema osnovnom Šelingovom opredeljenju iz *Sistema transcendentálnog idealizma*. Sam Šeling uverava da se *Filozofija umetnosti* može razumeti na osnovu stavova iz *Sistema*... Razumevanju odnosa ova dva dela koja konstituišu Šelingovu misao o umetnosti uglavnom je i posvećen predgovor Sretena Petrovića pod naslovom »Šelingovo zasnivanje filozofije umetnosti«.

\* Fridrih V. J. Šeling *Filozofija umetnosti*, I deo. Predgovor Sreten Petrović. Prevod Danilo Basta. Nolit, Beograd, 1984, str. 193.



Odakle potreba za filozofijom umetnosti? Šelingov odgovor je izvorno filozofski: *pronaci opšti smisao i ideju raznolikog*. Reč je o bogatstvu i različitosti u samoj umetnosti i razumevanju umetnosti. »Koliko je umetnost raznolika u sebi samoj, toliko su raznolika i nijansirana različita gledišta u ocenjivanju« (str. 68). To je razlog da se traga za »istin-skom idejom« i »principima« umetnosti i mišljenjima o umetnosti, koje se mogu naći samo pomoću filozofije. Šeling, naime, mišljenje ili nauku o umetnosti ne razume ni kao estetiku ni kao teoriju lepih umetnosti (kako je po njemu ona zasnovana u Francuza i Engleza).

Šeling misli da se filozofija umetnosti može zasnovati istom metodom kao i filozofija prirode. »Za one koji poznaju moj sistem filozofije, filozofija umetnosti biće samo njegovo ponavljanje...« On pri tom jasno razlikuje »filozofiju umetnosti« od »teorije umetnosti«, kao puke »posebne nauke o umetnosti«. Filozofija umetnosti javlja mu se kao »nauka o vaseljeni u formi ili potenciji umetnosti« (str. 36). Ona dakle ostaje opšta filozofija koja sagledava univerzum ali u liku umetnosti.

Filozofija umetnosti ne bavi se umetnošću i njenim svojstvima već »jedinstvom lepote i istine«. Šeling će doslovce reći da je zadatak filozofije umetnosti »da shvati prelaz estetičke ideje u konkretno umetničko delo«. Još bliže, filozofija umetnosti treba da omogući shvatanje »večne lepote i prasluku svega lepoga«. Zato je filozofija umetnosti mogućna kao postupak koji realno — u umetnosti — prikazuje u idealnom, odnosno prevodi ga u sferu ideja. To znači da ona mora da razume ideju ili suštinu umetnosti ili ono bitno u umetnosti. U stvari, filozofija umetnosti ima umetnost za predmet, ali tako što ono u umetnosti bitno prevodi na jezik filozofije, odnosno nalazi u umetnosti njen »idealni supstrat«. Taj postupak Šeling zove »konstrukcijom«. S. Petrović to određuje kao »rekonstrukciju« one bitne ideje u umetničkom delu. Zato on i misli da je ovde reč o filozofiji.

Ali pravo pitanje je sledeće: kako opšte grade umetnosti (Apsolut, Priroda, bogovi, mit) prelazi u posebnu formu i postaje materijal posebnog umetničkog dela?

Apsolut ili Bog je ideja apsolutne, beskonačne realnosti, totalitet koji je uslovljen sobom i večan. (»Bog je neposredna afirmacija samog sebe.) Ova realnost može se opisati i kao apsolutna idealnost koja u sebi obuhvata svu realnost ili realnost koja u sebi obuhvata svu

idealnost. Tako on pod univerzumom podrazumeva jedinstvo i indiferenciju idealne i realne vaseljene. Ona prethodi svemu samo po ideji. Po svojoj prirodi apsolut je večno proizvođenje. Opšti zakon stvarnosti je sinteza. Ovo je proizvođenje njegova istina, njegovo afirmisanje ili saznavanje. Zato su u njemu građa i forma apsolutno jedno i on nema nikakvu građu za proizvođenje osim samog sebe.

Umetničko delo je pojedinačna realna stvar pomoću koje apsolut u idealnom svetu postaje realno objektivno. Lepota je apsolut opažen realno. Ona je vezana isključivo za subjektivno, bliže za umetnost. Lepota, budući da sjedinjuje istinu i dobrotu nužno pretpostavlja slobodu. Ona je, u stvari, »apsolutna sinteza, uzajamno prožimanje slobode nužnosti« (str. 91).

Šta, u stvari, po Šelingu znači konstruisati umetnost? To znači odrediti njeno mesto u univerzumu, shvaćenom kao indiferencija idealnog i realnog. Kako Šeling prvobitno pretpostavlja, apsolut postaje objektivno u pojavi pomoću tri potencije — istina, dobrotu i lepota. On, poput Kanta, polazi od stava da se znanje i delanje nalaze u indiferenciji u nečem trećem, odnosno u trećoj potenciji, stvaralaštvu. U tu tačku indiferencije znanja i delovanja, svesnog i nesvesnog, smešta se umetnost. Zato je i za njega umetnost filozofiji »ono najvažnije«, jer otkriva jedinstvo onoga što je u prirodi i istoriji rastavljeno. Umetnost dokumentuje ono što filozofija ne može da prikaže, »naime ono besvesno u delovanju i produciranju i njegov iskonski identitet s onim svesnim«. Zato će Šeling umetnost negde odrediti i kao »najsavršeniji refleks filozofije« jer ona postaje objektivna pomoću umetnosti.

Razlika između filozofije i umetnosti ostaje nesumnjiva. Filozofija pokazuje apsolut u *opštem*, ideji, a umetnost u *posebnom*. To je njegovo osnovno stanovište. Međutim on na njemu ne istrajava uvek. On će tako na jednom mestu reći: »Lepota i istina su po sebi, ili po ideji, jedno« (93). Istina i lepota su dva različita načina posmatranja jednog apsoluta. Umetnost i filozofija ne prikazuju stvarnost već prasluku ili pojmove realnih stvari. Ali tvorevine umetnosti u svojoj savršenosti postaju objektivne kao intelektualni svet, svet inteligibilija.) »Homerski svet je i sam identitet, onako kako u apsolutu leži u osnovi po-vesti« (76).

Šeling konstrukciju umetnosti počinje od određenja umetnosti kao realnog prikazivanja

apsoluta. Umetnost je proces prelaženja »opšte grade« u posebnu formu: ona je, stoga, realno prikazivanje apsoluta pomoću konačne stvari. Tu je Šeling izričit: »Po čitavom mom shvatanju umetnosti, ona je izraz apsoluta« (79).

Šta u tom sklopu znači stav da je Bog formalni ili apsolutni uzrok svake umetnosti? Prvo što se tu mora uvideti jeste njegov stav da se ideje mogu posmatrati realno i kao bogovi. Jer, ono što su za filozofiju ideje, to su za umetnost bogovi. Apsolutna realnost bogova sledi iz njihove apsolutne idealnosti. Ko ne shvati to, naime egzistenciju idealnog, ne može shvatiti ni umetnost ni filozofiju. Umetnost je prikazivanje prasluka, pa se onda Bog može javiti kao neposredan uzrok i krajnja mogućnost svake umetnosti. Građa umetnosti nalazi se u praslukama. Svet bogova (na primer mitologija) je stoga svet estetičkih ideja, odnosno građa kojoj se iz posebnosti nekog dela suprotstavlja forma. Lepota je postavljena tamo gde je posebno (realno) primereno svome pojmu. Prikazivanje apsoluta u apsolutnoj indiferenciji opšteg i posebnoga u posebnome moguće je tako samo simbolički, dakle u umetnosti.

Šeling ostaje uglavnom na ontološkom određenju umetnosti kao oblikovanja jedinstva beskonačnog i konačnog u posebnom. Umetnost, kao potencija, počiva na identitetu svesne i nesvesne delatnosti, idealnog i realnog. Zato umetnost ili delatnost genija nije puko delanje ni puko znanje već indiferencija obeju. Ona je iz »apsolutne slobode« uspostavljeno najviše subjektivno jedinstvo.

Umetnost je za Šelinga, kao i priroda, nužna celina, »plodonošno vrelo« koje iz sebe propisipa posebne pojave. Zato dejstva umetnosti nisu prirodna. Ali umetnost jedina može da se približi prirodi kao »večnoj noći« i da iz nje izmami svetlost. Tako on dolazi do zaključka da se umetnost u idealnom svetu ponaša kao organizam u realnom. Ono što pri tom umetniku ostaje na raspolaganju to je samo forma jer on pomoću nje postiže svoju istinu stvaranja, ili istinu poetskog.

Pod poezijom Šeling podrazumeva neposredno proizvođenje ili stvaranje iz nečega realnog (invencija po sebi i za sebe). Poetsko simboli-zuje snagu stvaranja, kretanja, produktivnu intuiciju. Ta sposobnost umetnosti dolazi iz »slobodne milosti prirode« a ne iz vežbe i učenja »Poezija i umetnost se nikada ne dadu istinski učiti« (93).

Poeziju i umetnost Šeling određuje kao dva komplementarna jedinstva: poezija je ono

pomoću čega neka stvar u sebi samoj ima život i realnost, umetnost je ono pomoću čega ono postoji u stvaraocu. Poezija je ono tvoračko u građi a umetnost ono tvoračko u formi. Bliže objašnjenje na primeru: mitologija je apsolutna poezija iz koje sve forme proizlaze kao raznolike.

Isticanjem delotvornosti i specifičnosti umetničkog, Šeling je čulni element pomerio u prvi plan. On, iako filozof, nije se usudio da svesni element proglasi za suštinski u umetnosti. Taj moment u njegovoj filozofiji umetnosti Petrović posebno ističe, uz podsećanje da je Foerbah našao da je u celom Šelingovom sistemu »racionalizam samo privid, a iracionalizam istina«.

Kako je poznato, Šeling je u intelektualnoj intuiciji pronašao teorijsko-saznajni princip filozofije. Zato i može da zaključi da čitavo stvaranje počiva na moći uobrazilje koju on razlikuje od fantazije. Fantazija je intelektualno opažanje, a uobrazilja je produkcija iz sebe. Svet fantazije je osnova za beskonačno stvaranje putem uobrazilje.

Čovek je određen po božanskoj moći proizvodnja. Bez toga je puka mašina. Umetnost je najviša potencija idealnog sveta, najviši stepen produkcije. Stvaralački subjekt se ovde određuje pojmom genija. Genije je istovremeno realni i idealni princip — apsolutna indiferencija svih mogućih suprotnosti opštega i posebnoga. U invenciji genije se širi ili izliva u ono posebno. U formi on posebno vraća u beskonačno. Tako genij, u stvari, predstavlja ono božansko svojstvo u čoveku. Zato svaki umetnik imože proizvoditi onoliko koliko je povezan s večnim pojmom ili bogom. Genije je za umetnost ono što je Ja za filozofiju. (Filte je tu takođe nedvosmislen: »Ja sam na svaki način svoja vlastita tvorevina«.)

Šeling uverava da je za umetnost izuzetno važan pojam apsolutne posebnosti, pošto upravo na tom odvajanju formi počiva njeno najveće dejstvo. To je i osnova originalnosti kao prelaženje posebnog ka opštem, univerzalnom. Originalnost mu se javlja kao element modernog te naglašava da u umetnosti važi zakon: što je nešto originalnije to je univerzalnije. Svaka originalno obrađena građa je univerzalno poetska.

Pored dva osnovna pitanja koja se u ovoj knjizi razmatraju — konstrukcija filozofije umetnosti i konstrukcija umetnosti — Šeling raspravlja ili bar naznačava elemente za raspravu o nizu posebnih momenata vezanih za filo-

zolsko mišljenje o umetnosti, ali i za svako posebno mišljenje o umetnosti (suština govora i jezika, šematizam, alegorijsko i simboličko u umetnosti, manir i stil, podela umetnosti, i posebno, mitologija kao građa i poetsko polje umetnosti).

Šelingu se jezik pokazuje kao simbol haosa, kao izraz idealnog — znanja, mišljenja, osećanja, htenja. Jezik je prirodno umetničko delo. Nadalje, u jeziku se prevodi posebno u opšte, konkretno u pojam. U govoru je sve pojedinačno određeno celinom. »Nije mogućna jedna forma ili pojedinačni govor koji ne bi zahtevao celinu« (190). Privlači pažnju i jedna Šelingova ocena različitih jezika. On na jednom mestu tvrdi da što je u nekom jeziku više vokala to je on »nadahnutiji«, a što je više konsonanata to je »bezdušniji«.

Šeling razlikuje tri načina prikazivanja odnosa opšteg i posebnog u umetnosti: šematizam, alegorijsko i simboličko. U šematskom prikazivanju opšte znači posebno ili se posebno opaža pomoću opšteg: u alegoriji posebno znači opšte ili se opšte opaža pomoću posebnog, pa je alegorija obrnuta šema; u simboličkom niti opšte znači posebno, ni posebno opšte, već su oni jedno. Šematizam je suština mišljenja. Jezik je takođe uvek šematizam, jer se u njemu čak i za označavanje posebnog služimo samo opštim oznakama. Umetnost koja se bazira na ovakvom prikazivanju ovog odnosa nije prava umetnost. Karakter umetnosti je ili alegorijski ili simbolički. Umetnost može biti i šematska, ali je ona umetnost upravo po simboličkom jer ono uključuje u sebe i alegorijsko (sve se simboličko može alegorizovati). Među vrstama umetnosti muzika je alegorijska, slikarstvo šematizam, plastika je simbolička; u poeziji lirika je alegorijsko, epska poezija je šematizovanje, a dramska umetnost je simbolička.

U umetnosti, manir je uvek znak ograničenosti i pokazuje se u nesposobnosti da se prevaziđu izvesne posebnosti forme. Šeling zato i odbacuje manirizam kao isticanje posebne forme umesto opšte, kao površnu eleganciju, nalikanosť ili kao »forsiranje sirovog, preteranog«. U stilu posebno dolazi do opštosti — bilo da je reč o posebnosti individue bilo epohe.

U ovoj knjizi sreću se i neke podele umetnosti. Realna strana umetnosti je plastična, idealna je govorna. Može se reći da Šeling umetnost shvata u osnovi jedinstveno, odnosno da ne uspostavlja hijerarhiju umetničkih formi. On smatra da je u svakoj umetnosti prisutno i ostvareno ono u umetnosti bitno, estetsko, stvaranje.

Posebnu pažnju Šeling posvećuje analizi mita kao građe umetnosti i argumentu poetske prirode i osnove umetnosti, i najzad dokazu o stvarnosti umetničkih tvorevina.

Da li su tvorevine umetnosti stvarne? Po Šelingu, svi likovi umetnosti su stvarni jer su mogućni. »Nijedna mogućnost u univerzumu nije neispunjena, sve što je moguće jeste stvarno.« Zbog toga on uverava da tvorevine umetnosti imaju »istu, štaviše još i veću realnost od realnosti prirode« (114). Tu izvesnu apsolutizaciju idealnog nad realnim Šeling pokazuje upravo i određenjem mitologije. Mitologija je »univerzum u višoj odori«.

Za mitologiju je bitno da njeni simboli ne znače samo ideje nego i to da su oni »nezavisna bića«. Zato mitologija ima realnost za sva vremena ali kao određeno tipsko značenje, kao »praslukovni svet«. (Tu karakteristiku Šeling ilustruje i umetničkim tvorevinama: istorijske ličnosti kod Dantea, Šekspira i Servantesa u svako će doba važiti kao mitološke.) U stvari, on mitologiju određuje kao celinu božjih (idejnih) tvorevina koje su došle do potpunog objektiviteta. Mitologija se tako i pokazuje kao da stoji na sredini između uma i oživotvorenog apsoluta. Po tome je mitologija prvi uslov i prva građa svake umetnosti, ali kao opšte shvatanje univerzuma i prva građa filozofije i istorije (primer: Homer).

Mitologija sadrži elemente poetskog i upravo je zato mitološko-religiozni svet uzrok i uslov umetnosti. Ovde se posebno pokazuje kako se mitologija, grčka i hrišćanska javljaju kao polje i sadržaj umetnosti.

Realistička grčka mitologija je tek kao istorijska, kao ep postala mitologija. Ona je realistička jer su njeni bogovi bili prirodna bića pa tek onda istorijska i, najzad, nezavisna. Zato će Šeling uveravati da grčka mitologija nije bila religija već da se pre može shvatiti kao poezija.

Za razliku od grčke mitologije gde se beskonačno prikazuje u konačnom (simbolika beskonačnoga), u hrišćanstvu se konačno prikazuje kao beskonačno. Građa grčke mitologije bila je priroda — ona je opšti pogled na univerzum kao prirodu, a grčki bogovi su »realno opažene ideje«. Građa hrišćanske mitologije je univerzum kao povest, kao svet providenja, a anđeli su bestelesna bića. U hrišćanstvu ne postoji istinska kosmogonija.

Realističke mitologije su se završile u grčkoj, a idealističke su se izlile u hrišćanstvo: hri-

šćanstvo je apsolutna prevaga idealnog nad realnim, duhovnoga nad telesnim. Specifičnost je hrišćanstva u tome što Hristos nije bog, već čovek koji je podvrgnut patnjama čovečanstva, a Majka Božja je simbol opšte prirode ili materinskog principa svih stvari. To daje hrišćanstvu karakter ženstvenosti, dok je u antici prevladavalo muževno a posle i lepo.

Kao mitologija, hrišćanstvo nema dovršenih simbola već samo simboličkih radnji (krštenje, smrt, pričest). U istorijskom smislu jedina je mitološka građa, a ujedno i umetnička građa data u priči o Hristu, povesti mučenika i svetaca. To znači da je poetsko u hrišćanstvu ono mistično.

Interesantan je Šelingov nalaz da u osnovni plan hrišćanstva spada i to da ovaj svet učini prošlost.

Moderni svet, nalazi Šeling već za kraj 18. i početak 19. veka, nema istinski ep, pa time ni zaokruženu mitologiju. Zato on misli da se moderni svet može nazvati »svetom individua« ili »svetom rastavljanja« i to baš zato što u njemu vlada opšte. Mogućnost buduće mitologije i simbolike trebalo bi tražiti u višoj spekulativnoj fizici. Tu mogućnost on naglašava po logici svoga polaznog stava da svaka »nadmoćna snaga« svoj sopstveni mitološki ili poetski krug može sebi da stvori i od građe prirode, ali to nije moguće bez »sinteze povesti sa prirodom«. To upečatljivo pokazuje Homer.

U analizi šireg i dubljeg značenja mitologije ističe se i dalekosežno upozorenje da će individua uvek samoj sebi stvarati vlastiti poetski krug. Još dve Šelingove napomene zaslužuju pažnju. Prva se tiče stvaraoća mitologije. — ona je delo roda (a ne pojedinca ni roda kao zbiru individuumu) i to ukoliko je on sam individua. Druga se tiče odnosa prema mitologiji, odnosno upozorenja da se mitologija pretvara u čistu formalnost. Kada se započne s njenom upotrebom nužno se pretvara u čistu formalnost.

U Šelingovoj *Filozofiji umetnosti* očigledno se umetnosti pridaje visoko mesto. Ona dobija primat nad praktičnim, jer delanje preobražava u stvaranje. Ali ovde umetnost nije kao u ranijim delima hijerarhijski nadređena drugim potencijama. Ona je ovde moment afirmisanja apsoluta, jer se on nalazi i u prirodi, i u povesti, i u umetnosti, ali u različitom stepenu. Ovde je na delu izvesno pomeranje težišta (napuštanjem) apsolutnosti i hijerarhijske vertikalne skale potencija na čijem je vrhu umetnost, ide se ka određenju umetnosti kao potencije istine, reč je o izvesnom naginjanju ka

religiji). Suština je u tome što se teži ka stavu o gnoseološkoj, a ne isključivo stvaralačkoj funkciji umetnosti. Umetnost je ovde prevashodno shvaćena kao moment saznanja Apsoluta, Boga, Prirode. Tu je evidentna saglasnost sa Hegelom sadžana pre svega u stavu o umetnosti kao čulnom pojavljivanju ideje. Upoređujući stanovište ove knjige sa stanovištem *Sistema transcendentalnog idealizma*, S. Petrović dolazi do jednoznačne kvalifikacije da je u *Filozofiji umetnosti* napušten prvobitni hegemonički stav o umetnosti kao organonu filozofije. Zato može da zaključi da ovo delo samo ponavlja, i to formalno, stavove iz *Sistema...* Nekoliko je momenata kojim Petrović to hoće da potvrdi: umetnost je ovde samo jedna od potencija sagledavanja apsoluta (istina i lepota su izjednačene), umetnost nije više ishodište filozofije, lepota nije više iznad istine i dobrote već je samo najviša istina.





# O IDENTIČNOSTI RADA I KULTURE

---

Knjiga Veselina Ilića *Rad kao kultura\** jeste istraživanje odnosa kulture i rada u njihovom povesnom značenju, pri čemu se polazi ne od onoga što ova dva entiteta razdvaja već od onoga što ih spaja u nerazdruživo jedinstvo. Međutim, V. Ilić ide još i dalje: on bi želeo pokazati da su kultura i rad jedan entitet koji je u toku vlastitog razvoja podeljen na dva, ali da oba zapravo imaju isti generički izvor i da će se kad-tad vratiti u svoje prvobitno jedinstvo s obzirom na isto socio-ontološko poreklo.

Podela rada i klasna istorija čovečanstva odvojila je rad od kulture, učinivši ih u izvesnom smislu i suprotstavljenim stvarnostima, što se iskazuje u pojmovima manuelnog i intelektualnog rada. Klasna društva učinila su sve da se prodube razlike između kulture i rada, što je donelo kao posledicu sve viši stepen specijalizacije i parcijalizacije i kulture i rada. Socio-ontološko poreklo kulture i rada kao jedinstva u sebi i po sebi ukazuje na mogućnost da se ovaj njihov prvobitni status, generički status, obnovi, čime bi kultura i rad prestali biti odvojeni, tuđi i suprotstavljeni jedno drugome. Autor smatra da će upravo samoupravno socijalističko društvo — asocijacija slobodnih proizvođača, biti onaj istorijski prostor gde će se izvršiti ova velika revolucija, tj. revolucija koja bi rad i kulturu učinila identičnim i jedinstvenim.

Veselin Ilić polazi od stava da tradicionalna evropska kultura kao kultura imitacije (podržavanja) ima svoje teorijsko utemeljenje u Aristotelovoj teoriji mimesisa. Iako preuzeta iz jedne druge kulture, ona se veoma odomaćila u hrišćanskom svetu Zapada, u kojem je zapravo postala osnovom svekolikog mišljenja. Karakter zapadne kulture ogleda se u činu ostvarivanja, što je samo korak od toga da se

---

\* Veselin Ilić: *Rad kao kultura*, Vuk Karadžić, Beograd 1984.

stvaralački čin prihvati kao kult koji će se podražavanjem preneti i na sve ostale članove zajednice.

Po autoru društveni problem se sastoji u tome da se smanji broj ljudi koji podražava a da se poveća, i da se sve više povećava, broj onih koji stvaraju, da bi stvaralaštvo postalo preovlađujuće. U tome V. Ilić vidi društveni napredak; on ga i definiše tim činom koji podražavanje zamenjuje kreacijom. U društveno-političkom smislu to pretpostavlja napuštanje modela tradicionalne kulture (s jakom prosvetiteljskom notom) i prihvatanje onoga što V. Ilić naziva kulturom samoupravljanja.

Umesto pojma rada, odnosno kulture, V. Ilić upotrebljava sintagmu »kultura rada« koja bi trebalo da označi stopljenost ova dva pojma u jedan. Rad pretpostavlja kulturu, kultivisanost, odnegovanost formi rada, dok sama kultura proizlazi iz rada i vraća mu se kao svom matičnom izvoru. Međutim, ako se rad ili kultura tiču samo radnog mesta i radnog vremena, kultura rada se bitno tiče čoveka u njegovoj sveukupnosti, i u njegovom radnom ali i u njegovom slobodnom vremenu. Kultura rada pretpostavlja humanizaciju čoveka, njegovo postojanje kao bića kulture rada, a to znači kao bića koje slobodno određuje sebe i u proizvodnom i u društvenom pogledu. Kultura rada pretpostavlja, takođe, i veoma visok stepen čovekove slobodne volje koja se — u društvenom i političkom pogledu — ostvaruje u isto tako slobodnoj asocijaciji slobodnih ljudi koji svojim radom izgrađuju i sebe i društveni prostor u kome žive.

Imanentni cilj kulture rada jeste stvaranje celovitog čoveka, čoveka koji je oslobođen prokletstva podele rada i alijenacije rada koja se ogleda u specijalizaciji i parcijalizaciji ljudskih delatnosti. Da bi se ova svrha ostvarila, nužno je da rad dobije društveni karakter, tj. da radnici ovladaju rezultatima svoga rada i viškom vrednosti, kao osnovnim polugama oslobođenja rada.

U svakom radu sadržan je stvaralački akt. Onaj ko radi nalazi se u stvaralačkom procesu. Oslobođiti rad prinude znači učiniti ga još stvaralačkim, još potpunijim, još slobodnijim. V. Ilić pod stvaralaštvom podrazumeva rad koji se oslobodio svih stega i prinuda. Društveni i politički problem oslobođenja rada sastoji se zapravo u tome.

Rad kao kultura i kultura kao rad mogu se ostvariti tek ako se ispuni pretpostavka da radnik ovlada celinom svoga rada. Tek u tom slučaju rad bi mogao da se ostvari kao samo-

---

delatnost, tj. kao model raznovrsnih oblika stvaralaštva u radu.

Čini se da V. Ilić gleda na asocijaciju slobodnih proizvođača (u kojoj bi imala da se realizuje kultura rada) kao na problem koji se tice jednog jedinog društva. Kada se, pak, unutar određenog društva (u ovom slučaju jugoslovenskog) ostvare izvesne pretpostavke, kao da nema smetnji da se do kraja ne povuku i sve ostale konsekvence koje će kulturu rada učiniti i praktički mogućom. Samoupravno društvo (asocijacija slobodnih proizvođača) svakako je neophodno da bi se ostvarila vizija. Ali to nije dovoljno. Moralo bi se računati i na vrlo visoku tehnologiju koja bi nužni rad učinila relativno sporednim elementom ekonomsko-proizvodnog života. A to još nikako nije slučaj s jugoslovenskim društvom. U njemu nužni rad postaje sve značajniji ekonomski činilac koji slobodno vreme — a ono je bitna pretpostavka kulture rada — sve više osiromašuje. Tek pod pretpostavkom visoko razvijene tehnologije, odnosno jevtine i visoke proizvodnje, moguće je ozbiljno uzeti u razmatranje problem kulture rada, tj. pitanje oslobođenja čovekovih stvaralačkih snaga.

Umetničko stvaralaštvo pruža privid uzvišene (divinizističke) moći stvaraoaca, pri čemu rad, običan svakodnevni rad, slični pravom ropstvu. Međutim, iako je umetničko stvaralaštvo relativno mnogo slobodnije od svakodnevnog rada (pogotovu nužnog rada), i ono je izvesnom prinudom vezano za istorijsko-klasni uslov iz kojeg nastaje. Umetničko stvaralaštvo stoji negde između nužnosti i slobode, i pravu slobodu — smatra autor — ono će postići tek u besklasnom društvu. Time nije rečeno da je umetničko stvaralaštvo (kao i kultura uopšte) klasno određeno već da je klasno ograničeno, budući da i rad i kultura imaju ontogenetsko poreklo čine se nadilazi klasni uslov. *Eo ipso*, tek s padom klasnih društava ontogenetska osnova kulture i rada morala bi da dođe do svog punog izražaja.

Veselin Ilić određuje kulturu kao svrhu čovekove egzistencije. I zato je on stavlja u osnov same proizvodnje iz koje ona treba da proizlazi i da, proizlazeći iz nje, menja kako nju samu, humanizujući je, tako i samog čoveka, čineći ga bogatijim u zahtevima i smelijim u izvođenju. *Na taj način sav ljudski svet podleže definiciji kulture i kulturnog stvaralaštva.*

Autor smatra da će se u društvu s razvijenim samoupravljanjem nužno stvoriti uslovi u kojima će podela na proizvodni i neproizvodni rad biti sve više sužavana. U meri u kojoj se budu ukidale razlike između rada u materi-

---

jalnoj proizvodnji i rada u kulturi (društvenim delatnostima), u toj istoj meri biće brisane razlike između carstva nužnosti i carstva slobode. Radnikovo odlučivanje o novostvorenim vrednostima mora se proširiti s materijalne proizvodnje i na plan kulture, *ali to se može dogoditi samo ako se i kultura shvati kao deo proizvodnje*. Na taj bi način proizvodnja postala jedinstvenim procesom u kojoj bi se materijalne potrebe proizvodile na način primeren kulturi.

Kultura rada ne može da se liši kulturnog nasleđa koje je u samoj osnovi rada, u samoj osnovi radnog procesa. Ali kultura rada nije samo ni ponavljanje nekoga što je tradicija ustoličila kao vrednost. Ona podrazumeva i inovacije koje je osvežavaju i unapređuju. Iz činjenice da tradicija prenosi ne samo vrednosti nego i nevrednosti ne može se izvesti zaključak o nevrednosti tradicije, kao što se, s druge strane, iz osporenosti neke inovacije ne može zaključivati o ništavnosti napretka uopšte. Duhovne tvorevine sklonije su tradicionalizmu nego materijalna proizvodnja. Ove prve mogu zadugo nadživeti uslove iz kojih su nastale, dok je u materijalnoj proizvodnji proces prežimanja i međudelovanja tradicije i napretka mnogo brži i vidljiviji.

Nikako nije slučajno što je s prvom socijalističkom revolucijom na svetu u prvi plan izšlo pitanje odnosa revolucije i tradicije. Napredak je sa stanovišta proletkultovskog modela kulture shvaćen pre svega kao negacija tradicionalne kulture. Tvorenje novih vrednosti zamišljano je samo na razvalinama starih. U tom sudaru tradicionalne i proletkultovske ideje o kulturi formulisana je i društvena potreba o razvijanju kulture rada.

Proletkult je insistirao na stvaranju tzv. radničke kulture — na rušenju kontinuiteta kulture, na autonomiji umetnosti naspram politike i idejno-estetičkom monopolu koji svojata pravo da određuje šta se ima smatrati opštečovečanskom umetnošću. Ova poslednja definisana je kao umetnost radnih masa koja podrazumeva negaciju umetnosti svih ranijih epoha, u tom smislu proletkult je na umetnost gledao kao na agitaciono sredstvo. Idejna propaganda organizuje misao, umetnost organizuje osećanje.

Iako su ove ideje — koje imaju izrazit ideološki karakter — osporene u izvesnim socijalističkim zajednicama, one i dalje žive, s vremena na vreme pothranjivane i ojačavane, čime se otkriva da politika želi da po svaku cenu ostane iznad umetnosti, i da njome već prema potrebi, manipuliše, od čega nije izuzeto ni jedno

---

društvo u istoriji, pa ni samoupravno društvo koje umetnosti inače priznaje pravo na autonomiju.

Kultura rada, koja pretpostavlja oslobodenu i stvaralačku ljudsku ličnost, odbacuje proletkultovske ideje kao i sve druge koje se ovoj naturuju spolja a ne proizlaze iz odnosa rada i kulture, iz ontogenetske suštine kulturnog stvaralaštva.

Autor se zadržava na shvatanjima Đerđa Lukača po kojima bi komunizam morao da savlada prevlast ekonomije nad celinom života što bi rezultiralo ukidanjem neskladnog odnosa čoveka i njegovog rada. Kada se ovlada zakonima ekonomije, oni prestaju biti slepa i opaka prirodna sila već postaju sastavni deo planskog procesa društvene proizvodnje. Pod pretpostavkom da sticanje materijalnih sredstava postane sekundarno, nužnost ekonomije (mada ne i njena faktičnost) biva suštinski osporena. Socijalističko društvo u svojoj osnovi počiva na principu kontrole društveno-ekonomskog života, na načelu pomoću kojeg se upravlja silama što se u kapitalističkom sistemu pokazuju kao stihijske i nesavladive.

Slajući se s Lukačem da je kultura u stvari čovekova prevlast nad okolinom u procesu slobodnog ljudskog samoupravljanja — spontanog stvaralaštva, pa, V. Ilić definiše stvaralaštvo ne kao umetničko ili naučno (to je njegova uža definicija) već kao čovekov oslobođeni rad, rad radničke klase, proizvođača koji o njemu i višku stvorenih vrednosti neposredno odlučuje. Kultura stvaralaštva, prema tome, daleko prevazilazi granice institucionalizovane kulture, a s težnjom da se izbrišu granice između kulture i nužnog rada. O zasnivanju kulture samoupravljanja može se govoriti — zaključuje autor — tek kad se ukine podvojenost ciljeva rada od ciljeva kulture.

Potpunim izjednačavanjem rada i kulture, V. Ilić je došao do jednog vrlo operativnog principa čija je unutrašnja ubedljivost vrlo visoka. Autor je dobro informisan da se u mnogim evropskim zemljama živo raspravlja o odnosu rada i kulture, ali one retko ili nikako ne dotiču ono što je suštinski vredno u Ilićevom poimanju ovog odnosa. U njima se kultura rada najčešće shvata kao kultura radne sredine ili njihova opremljenost, a nikako promena sistema proizvodnih odnosa, tehnologije, položaja radnika u radnom procesu ili ostvarivanje prava radnika da odlučuje o uslovima proizvodnje, rezultatima rada itd.

Knjiga Veselina Ilića *Rad kao kultura* sastoji se od tri dela: prva dva dela pretežno su teo-

rijski zasnovana, dok je treći deo posvećen problemima kulture rada u samoupravnom jugoslovenskom društvu. Taj treći deo je neka vrsta kontrolnog testa na kome je moguće proveriti autorove teorijske zaključke ili ih, čak, i osporiti. Ovaj deo knjige zanimljiv je po podacima koji svedoče o stepenu kulturnog razvoja dosegnutog u samoupravnoj društvenoj zajednici. Podaci koje autor iznosi nisu, na žalost, ohrabrujući. Autor upozorava da se Jugoslavija u pogledu izdvajanja dela društvenog proizvoda za razvoj i primenu naučnoistraživačkog rada kao industrijski srednje razvijena zemlja nalazi na dnu tablice. Taj nepovoljan položaj se još i potvrđuje brojem istraživača u odnosu na broj stanovnika. Prihodi od naučnoistraživačkog rada u Sloveniji su pet puta veći nego u Srbiji, što znači da se o proizvodnim funkcijama kulture mogu dati uglavnom nepovoljne ocene.

Autor ukazuje da je odnos organa samoupravljanja prema proizvodnom stvaralaštvu takođe nezadovoljavajući.

Iako se u posleratnom razvoju nastojalo na iskorenjivanju nepismenosti, ova čak ni danas — četrdeset godina posle rata — nije savladana. Prema popisu iz 1981. od ukupno 4.894.605 stanovnika starijih od deset godina koji žive na užem području Srbije nepismenih je bilo 545.101 stanovnik ili 11%. Među nepismenima nalazi se i priličan broj radnika. Što se tiče stope nezaposlenosti ona je u Srbiji krajem 1981. iznosila 15% ili 419.413. Prema podacima Beogradskog univerziteta svi profili stručnjaka koji sa njega izlaze suficitni su. Prema istim podacima krajem 1985. godine u Srbiji će biti nezaposleno 14.935 mladih s fakultetskom i 9.726 s diplomom više škole.

Što se tiče obrazovanja uz rad, ukoliko je stepen obrazovanja radnika viši (a to su pretežno radnici u administraciji i upravi), utoliko je procent onih koji se obrazuju uz rad veći. I obrnuto. Što je stepen obrazovanja radnika niži, procent obrazovanja radnika uz rad je sve manji. Autor sasvim ispravno zaključuje da je ovakva (nepovoljna) slika posledica otuđenosti politike obrazovanja u radnim organizacijama.

Raskorak između teorijskih formulacija o kulturi rada u samoupravnom društvu (prva dva dela knjige) i stvarnih učinaka kulture rada u jugoslovenskoj samoupravnoj zajednici (treći deo knjige) više je nego upadljiv. Taj raskorak pokazuje da se kultura rada ni u jednom društvu ne ostvaruje niti može ostvarivati putem automatskog odnosa između političkih uslova i rezultata koji se od ovih očekuju. Zastoj

u razvoju kulture uvek je zastoj u razvoju revolucije. Kultura rada koja teži da u ruke radničke klase stavi sve bitne prerogative odlučivanja dovodi u pitanje etatistički serkl koji je prirodni protivnik svakom oslobođenju rada *in toto*.

Ilićevo nastojanje da se kultura svede na rad kao na sopstveno izvorište, a da se rad, samo ako je oslobođen, proglasi stvaralačkim, ukratko, nastojanje da se između kulture i rada stavi znak jednakosti bez ikakve ograde, implicira misao da rad u sebi uvek sadrži nešto od stvaralaštva, te da je samim tim on u isto vreme i čin kulture. U svetlosti ovog izjednačavanja, poznata Marksova podela na proizvodni i neproizvodni rad, odnosno na bazu i nadgradnju, dobrim delom je dovedena u pitanje ili, tačnije, ona odslikava one društveno-ekonomske odnose u kojima se rad događa kao prinuda, iz koje se proizvodnja pomalja kao nešto nužno odvojeno od neproizvodnih delatnosti alias proizvodnje kulture.

Zasluga je autorova što je dobrim argumentima osporio kulturu kao prosvetiteljski čin, tj. kao nešto što se radu aplicira spolja, pa tako rad i kultura stoje večitno razdvojeni kao dva posebna sveta. Rad i kultura, insistira autor na više mesta u svojoj knjizi, su ontogenetske vrednosti koje su tokom klasne istorije čovečanstva bile odeljene, a sada se postavlja pitanje kako da se one vrate u svoje prirodno jedinstvo, u kulturu rada i rad kulture koji neće tražiti nikakvih posrednika.

Veselin Ilić probleme vezane za kulturu i rad razmatra iz različitih uglova, upušta se u polemičke dispute i, čini mi se, izlazi iz njih obojačen i još više osnažen u svojoj osnovnoj zamisli. Ako je socijalistička revolucija usmerena ka oslobođenju čoveka, ako ona teži sve većem proširenju njegovih sloboda, ako ona nije samoj sebi svrha nego svrhu nalazi u čoveku, nadahnuta njegovim ljudskim potrebama, onda je socijalistička revolucija po svom imanentnom programu jednaka programu kulture rada koja sebi postavlja iste ciljeve. Kultura nije nikakav ukras bez kojeg se može. To što čovek može živeti (i živi) u primitivnosti subkulture otkriva samo stepene društvene nedosegnutosti, društvenih promašaja, društvene konzervativnosti. Socijalistička revolucija ne bi smela ostati ravnodušnom prema zastojima u kulturnom napretku društvene zajednice, jer se time okreću leđa ciljevima radi kojih je i krenula u pohod prema budućnosti.

Knjiga Veselina Ilića *Rad kao kultura* je inspirativna, dobro promišljena i pouzdana u sudovima.

---

---

DRAGAN JELIČIĆ

---

# AVANGARDNI FILM

---

U domaćoj filmskoj publicistici klima je takva da se svaka nova knjiga mora dočekati sa neskrivenim oduševljenjem jer se učestalost njihovog objavljivanja već meri 29-im februarima. Ova početna konstatacija nikako nema nameru da umanja značaj knjige\* koja je pred nama, koja bi lako i u jačoj konkurenciji izborila mesto u samom vrhu.

Branko Vučićević već dvadesetak godina spada među najznačajnije filmske stvaraoce u Jugoslaviji. Njegova interesovanja se podjednako potvrđuju na tri polja. Na polju filmske kritike iskazao se veoma rano. Može se reći da je bio prvi koji je u domaću sredinu uveo pojam autorske kritike (ne »teorije autora«), te tako izvršio znatan uticaj na savremenu mladu kritiku druge polovine sedamdesetih (zagrebački *Film*, beogradski *Džuboks* itd.). S prelaskom u sedamdesete okušava se i kao scenarist, saradujući vrlo uspešno sa »nevaljalim dečacima« jugoslovenske kinematografije Žilnikom i Čengićem. Posle pritajenog otpora na koji nailaze filmovi *Sloboda ili strip* i *Slike iz života udarnika* povlači se u mirnije vode (prevođenje sa engleskog) da bi se 1980. vratio u žižu interesovanja još jednim »problematičnim« filmom *Splav meduze*. Njegov poslednji scenarijski doprinos vezan je za saradnju sa Makavejevom (ponovo »enfant terrible«) na filmu *Mister Montenegro*.

Sa istom žestinom, kojom je u jugoslovensku kritiku i dramaturgiju prenosio pozitivna iskustva francuskog novog talasa i »kajeovaca«, Vučićević je u onoj sferi svog rada koja nas u ovom trenutku najviše zanima (prevodilačko-uređivačka) preuzimao ideje filmske avangarde, klasične i savremene. Tako je, pomalo apsurdno, ali sa druge strane za naše filmsko podneblje i simptomatično, (knjiga o počecima avangarde (1895—1939) objavljena čitavih 15 godina po izdavanju Vučićevićeve zbirke o No-

---

\* *Avangardni film 1895—1939*, priređivač Branko Vučićević, izdavač Radionica SIC, Beograd, 1984.



vom američkom filmu (nezavisnom, naravno) u *Filmskim sveskama* br. 7, Beograd, avgust—septembar 1969. Ono što povezuje ove dve publikacije je izuzetan smisao za odбир materijala, koji će istovremeno biti i bazičan i lako čitljiv, zatim, sistematičnost i sveobuhvatnost epohe o kojoj je reč, kao i, na najmanju moguću meru sveden broj intervencija autora (odnosno priređivača). Tako se prvonastala zbirka o Američkom nezavisnom filmu sastojala od, uglavnom, dve vrste tekstova. U prvom redu tu su esencijalni tekstovi vodećih stvaralaca (Mekas, Brir, Vorhol, Venderbik), a potom i eseji poznatih kritičara o nekim autorima (Brejnard o Vorholu, O'Doerti o Koneru, Kemper o Brekidžu). Poštujući zlatno fudbalsko pravilo »tim koji pobeđuje ne menja se«, Vučićević 15 godina kasnije primenjuje istu formulu. Otuda, pored već poznatih tekstova-manifesta pojedinih pokreta poput Rutmanovog »Slikarstva sa vremenom« ili Vertovljevih »Kinoka«, možemo sreći i mini-studije o Kleru (Anet Majklson) ili Vertovu (Bora Cosić).

*Po cenu da duboko razočaram ljubitelje ronjenja u neprozirnim (mutnim?) dubinama ozbiljnih, teorijskih predgovora, ovde ću dati samo najnužnija objašnjenja i uputstva za upotrebu ove ilustrovane čitanke.*

(Branko Vučićević, Uvod)

Gotovo sve podatke koje je potrebno znati o ovoj knjizi Vučićević je dao u gorepomenutoj rečenici, prvoj u veoma kratkom i konciznom predgovoru. Rekao je, naime, dve stvari. Prva je da knjiga nipošto nema nameru da progovori jezikom suve teorije, a druga da je pred nama, u stvari, ništa drugo da ilustrovana čitanka koja može poslužiti kao odličan vodič za sve buduće istoričare i teoretičare avangardnog filma. U nastavku predgovora razjašnjavaju se mogući nesporazumi. Granične godine su 1895. jer je tada Limijer patentirao svoj pronalazak koji je sam po sebi bio avangarda u odnosu na celokupnu dotadašnju kulturu (nauku i umetnost), i 1939. jer je prema Vučićevićevim rečima poratni period predstavljao »omasovljavanje« avangardnih, eksperimentalnih i nezavisnih filmova. Jedino što mi je zasmetalo i pomalo zaslepelo oči u predgovoru, bila je Velika crna tačka (●) koja će ubuduće završavati svaku filmografiju i označavati da ostali filmovi dotičnih autora nisu značajni za temu. Iako je ovo objašnjenje donekle opravdano, čini mi se da je ispravnije rešenje bilo dati kompletne filmografije, a za-

tim, eventualno, na neki način istaći najbitnije filmove. Bilo kako bilo, sjajno napisanim predgovorom, Vučićević će i najzadrtije protivnike avangardnog filma primorati da nastave sa čitanjem.

*Imali smo odlično sastavljen program. Zahvaljujući indiskreciji jednog sobara, došli smo do zanimljive scene jutarnjeg ustajanja predsednika Republike. Kinematografisali smo i rođenje albanskog princa.*

(Gijom Apoliner, Jedan lep film)

U Prologu svoje knjige Vučićević donosi tekstove Limijera i Apolineru koji su faktički nastali pre utemeljivanja filmske avangarde, ali su, ipak, zanimljivi svaki na svoj način. Limijerov tekst »Patent« značajan je, jer na najdirektniji način govori o suštini novog medija. Iako, u to vreme, jedan od vodećih francuskih naučnika, Limijer uspeva da jednostavnim, gotovo laičkim jezikom obrazloži svoj pronalazak, naravno, ni ne sluteći da time otvara put najoriginalnijoj umetnosti 20. veka. I koliko god je Limijerov tekst precizan i svrhovit, toliko je Apolinerov razuđen i prepušten neuhvatljivim dometima mašte. On se, u stvari, pokazuje kao najraniji anticipator filmske avangarde jer već 1907, kada je svetski film (čitaj francuski) grcao pod teškim bremenom teatra, uspeva da otkrije neke mogućnosti filma koje će kasnije zdušno prihvatiti mnogi među inovatorima od Vertova (*Kinoko*) do Bunjuela (*Andaluzijski pas*).

Pregled »prave« filmske avangarde počinje zapravo, tekstom Leopolda Survaža (ili Šturcva-gea) »Obojeni ritam« iz 1914. On je jedan od prvih zagovornika tzv. »predmetnog« filma, na kome rade, uglavnom, autori regrutovani među slikarima (mada se u svome tekstu Survaž prevashodno referira na muziku). Kako prvi filmovi ovog usmerenja, radovi italijanskih futurista Bruna Kore i Arnalda Đine, nastali između 1910. i 1912. nisu sačuvani (možda je baš izostavljanje njihovog teksta »Apstraktni film — Hromatska muzika«, neke vrste futurističkog manifesta, jedan od najvećih propusta ove knjige), dok 104 faze »obojenih ritmova« za jedan apstraktni film Survaža, nikad nisu ni pretvorene u pokretne slike, za prvi apstraktni film mora se prihvatiti *Opus I* Valtera Rutmana iz 1918. Rutman je u zbirci predstavljen sa dva teksta. Prvi »Slikarstvo sa vremenom« (1910) govori o odnosu jednog slikara prema filmu kao novoj umetnosti, dok u drugom (*Zvučni film?* 1929) na određen način

priznaje svoje mladalačke zablude praveći apologiju zvučnom filmu. Da li je Rutman prvi stvaralac apstraktnih filmova, ili su Viking Egeling, Hans Rihter, Oskar Fišinger, Man Rej i Marsel Dišen to činili i ranije, u ovom trenutku i nije toliko važno. Bitnije je, najzad, prihvatiti tezu da za istoriju filma ništa manje značajni nisu i njegovi vrlo »konkretni« filmovi kao *Berlin, simfonija jednog velegrada* (1927) i *Čelik* (1933). Najverovatnije bi se konačni sud o Rutmanu mogao doneti tek po utvrđivanju udela u klasičnom filmu *Trijumf volje* Leni Rifenštal iz 1935.

*Umetnost dvadesetog veka, umetnost 1922. godine, umetnost baš ovog trenutka, jeste ekscentrizam... amerikanizacija pozorišta na ruskom znači ekscentrizam*

(Grigorij Kozincev, Ekscentrizam)

Ruska avangarda predstavljena je tekstovima Kozinceva, Vertova (dva) i Ejzenštajna. Ekscentrici Kozincev, Trauberg, Jutkevič i ostali, svakako, su najzanimljivija pojava u ruskom filmu dvadesetih godina. U periodu između 1921. i 1925. režirali su niz urnebesnih, fantastičnih, kratkih komedija, delimično po uzoru na Mak Seneta ali sa gomilom originalnih ideja. Kulturna javnost ih nije baš najbolje prihvatila, verovatno, još uvek opterećena angažmanom postrevolucionarnog duha. Trebalo je da Ejzenštajn snimi *Štrajk* (1925) pa da FEKS (Fabrika ekscentričnog glumca) doživi punu afirmaciju. Istina je, kao i uvek, ipak, na drugoj strani. Upravo je izjava Kozinceva povodom *Štrajka* (Sve što radimo detinje su gluposti, mi svi moramo uvek iznova gledati *Štrajk*, dok god ne budemo kadri da ga razumemo i da njegovu snagu usvojimo kao svoju vlastitu) donela smrt Ekscentrizmu. U knjizi *Avangardni film* nalazi se tekst Kozinceva iz 1922. kada je Ekscentrizam, i dalje, grabio napred. Dziga Vertov je posebno poglavljie ove knjige. Nema sumnje da je on intimni favorit Branka Vučićevića, jer kako drugačije objasniti potez da se u zbirku uvrste dva njegova teksta, i još dva koja govore o njemu. Možda je još bolji pokazatelj fascinacije ovim autorom podatak da jedino ova četiri teksta nisu proračena nikakvim komentarom, što, nedvosmisleno, treba da pokaže da je sve rečeno već samim tekstovima. Od dva napisa, mnogo je zanimljiviji onaj prvi (Kinoki, Prevrat) nastao 1923. koji u sebi nosi, bar, megalomansku dozu revolucionarnosti, dok drugi (Čovek sa filmskom kamerom iz 1928) pokazuje kako ima lju-

di koji se za pet godina ne promene ni za dlatku. Svoj odnos prema Vertovu, Vučićević nam na trenutak ipak otkriva, kada u komentaru Ejzenštajnovog teksta kaže za Vertova da je bio anahronično naivan. I kao što je izostavljanje nekih ključnih tekstova propust ove kolekcije, tako je, čini mi se još veći, objavljivanje delova Ejenštajnovog dnevnika koji se odnose na suludu ideju ekranizacije Kapitala. Osim što su razvučene na čitavih 20 strana, ove zabeleške (nastale 1927. i 1928) nose u sebi takvu pretencioznost i prepotentnost kakvu još nisam sreo. Koliko ceni svoju publiku Ejzenštajn najbolje pokazuje kada kaže: »Sećam se kako sam motivisao — da će se gledaoci tokom četiri sumorna čina zamoriti, te treba dati komično, psihičko opuštanje zarad dubljeg doživljavanja završnih činova.« Kada mu Griša (Grigorij Aleksandrovič) kaže kako je njihov nacrt pristupačan svima, Ejzenštajn mu odgovara da će ga plesti tako da bude dostupan samo za utančane duhove. Sve ovo postaje još čudnije kada u završnom komentaru Vučićević okarakteriše Ejzenštajna kao uslužnog umetnika.

*Ali, šta ja mogu protiv tih vatrenih ljubitelja svake novotarije, čak i ako ta novotarija vredi njihova najdublja ubeđenja, šta mogu protiv štampe potkupljene ili neiskrene, protiv ove glupe gomile koja smatra lepim ili poetičnim ono što je, u suštini, samo očajnički, strastveni poziv na ubistvo.*

(Luis Bunjuel, Andaluzijski pas)

Francuzi su najbrojnije zastupljeni, što je uostalom, i bilo za očekivati. Po dva teksta Pikabije i Ležea, po jedan Bunjuela i Dalija, kao i esej Anet Majklson o Kleru čine idejnu okosnicu ove zbirke, ono što, uistinu, jeste avangardni film. Posebno je intrigantna analiza Klerovog filma »Pariz koji spava«, i to je ujedno najbolja kritika nekog avangardnog filma koju sam do danas pročitao. Tekstovi Pikabije, Ležea i Bunjuela značajni su jer predstavljaju, u stvari, sinopsise njihovih filmova, dok se Dali iskazuje kao vrlo lucidan kritičar nekih pojava na filmu (Naročito, obratiti pažnju na paralelu između braće Marks i Čaplina). Fernan Leže u istom tekstu (Oko mehaničkog baleta, 1930) iznosi jednu veliku istinu: »Crtani film pruža neograničene mogućnosti našoj mašti i našoj duhovitosti. Sad on ima »reč«, ali i jednu veliku neistinu kada kaže da su novac i preobilje tehničkih sredstava protivnici umetnosti. Uostalom, čak je i Marks primetio da kvantitet rađa kvalitet. Ka-

rizmatska ličnost Žana Vigoa teško da će nam postati jasnija posle čitanja njegovog apela za osetljiviji film koji je potpisao 1932, a tekst Lasla Moholj-Nada o problemima novog filma, iznosi neka pravilna zapažanja ali loše artikulisana. Tako on, ispravno primećuje da je budućnost filma u ateljeu, ali ne zbog mogućnosti stvaranja efekata i trikova kako on kaže, već kako će se kasnije ispostaviti zbog tehničke sigurnosti i ekonomičnosti.

*Kupio sam kameru i načinio film!!!  
Krstio sam to Etn Ratsel'film, a evo  
šta se vidi. Sedim en face i onda  
mi kamera uđe u glavu. Preta-  
panje u mozak.*

(Nepoznati autor, Pismo)

Uvrštavanje tekstova o domaćoj avangardi, moramo prihvatiti, pre svega, kao izraz istinskog patriotizma. Od teksta Aleksandra Vuča »Ljuskari na prstima« (1933) znamo da ništa nije ispalo, dok je »Pismo« nepoznatog autora, iako mnogo zanimljivije, utoliko i sumnjivije. Pa čak, i u slučaju da se ne uverimo u verodostojnost ovog pisma, svakako će nas nasmejati niz vankontekstnih doskočica tipa »Uzgred, mlade Švabice sad su fino vižljaste, valjda od slabe hrane.« (pismo je napisano 1925. godine).

Kako ne bi bilo prigovora da je knjiga evro-centralistički orijentisana, Vučićević je zaključuje esejom Adams Sitnija o Džozefu Kornelu, prvom američkom nezavisnom autoru, izumitelju »redi mejda« postupka omiljenog među savremenim avangardnim stvaralocima.

Poštujući Vučićevićevo pravilo, neću davati uopštene sudove na kraju, već ću samo napomenuti da je ovo knjiga u kojoj se susreću istorija, teorija i kritika avangardnog filma, i da je njen najznačajniji doprinos istorijski, jer donosi niz sistematizovanih bibliografskih i filmografskih podataka. Mene lično definitivno je uverila u još jednu stvar. Postupak koji je primenjen u nekoj knjizi često može biti zanimljiviji i od teme o kojoj ona govori.

---

DRACOMIR PEROVIĆ

---

# SISTEMATSKO ISTRAŽIVANJE FENOMENA REŽIJE

---

Da je moguće alternativno simultano naučno istraživanje režije izvan naučnih ustanova svedoči nesumnjiv uspeh *Ankete »Scene« o fenomenu režije (1977—1982)* Radoslava Lazića, koju je ostvario u saradnji s uredništvom novosadskog časopisa za pozorišnu umetnost *Scena*. U Lazićevim estetičkim istraživanjima režije učestvovali su mnogi ugledni jugoslovenski reditelji i stvaraoci kao što su: Mata Milošević, Hugo Klajn, Dimitar Kjostarov, Slavko Jan, Dimitrije Đurković, Miroslav Belović, Georgij Paro, Božidar Violić, Jovan Putnik, Mile Korun, Branko Pleša, Boro Drašković, Dejan Mijač, Kosta Spaić — a u delimično objavljenom *Dodatku* ovom istraživanju Mihalj Virag, Ljubiša Georgievski, Dušan Jovanović, Ljubomir Draškić, Paolo Madeli i Ljubiša Ristić.

Obuhvatajući sistematski fenomen dramske režije u pozorištu Lazić je preduzeo opsežna teatrološka eksperimentalna istraživanja u oblasti pozorišnih disciplina dramaturgije, glume, scenografije, kostimografije, scenske muzike, pozorišne organizacije, istorije pozorišta, kritike, estetike, psihologije, sociologije, prava, ekonomike i, najzad, teatrologije. Iz ovih obimnih istraživanja rađaju se svojevrсна estetička svedočanstva na jugoslovenskom pozorišnom prostoru. Kao rezultat tog višegodišnjeg rada (1977—1984) nastaje Lazićeva knjiga *Kultura režije*.\*

Podržavajući ovo anketno istraživanje fenomena režije Georgij Paro zaključuje: »Možda

\* Radoslav Lazić, *Kultura režije*, Ars longa, V. B., Beograd, 1984.

ste, kolega Laziću, ovom anketom na najboljem putu da pronadete pravi metod za buduću povijest i estetiku režije u nas.«

Njemu se pridružuje i Jovan Putnik (1914—1983): »Ne činim Vam nikakav kompliment ako kažem da je upravo to što Vi sada radite, zajedno s redakcijom *Scene*, nabolji put, izvanredno dobro nađen, da se načini jedna *dokumentarna prolegomena*, koja je nadasve važna za nastanak *nauke o teatru* kao stvarne naučne discipline. Ili, budimo skromniji: zasnivanje nauke o režiji u našim, jugoslovenskim okvirima, na činjenicama naše, jugoslovenske prakse.«

Da pomenemo još i mišljenje Miroslava Belovića: »Svoje prave trenutke reditelj doživljava na probama, na određenoj temperaturi i u prisnom kontaktu s umetnošću glumca. Na probama su često iskazani kratki, nezaboravni eseji, neponovljive refleksije i svedočanstva. Ako to nije uhvaćeno i zapisano u procesu rada, to propada. Samo retki reditelji uspevaju da zapišu svoje umetničke avanture. Dok je reditelj u punoj snazi on ide iz režije u režiju, on mora u sebi da potisne Sofokla, da bi režirao Šekspira, mora da zaboravi Šekspira, da bi ušao u svet Beketa. Reditelji obično pišu kad ostare ili se razbole.«

U sklopu sistematskih istraživanja režije, najpre u *Anketi*, čiji će rezultati biti objavljeni u Lazićevoj knjizi *Traktat o režiji — jugoslovenski reditelji o umetnosti režije*, a koju treba čitati nerazlučno od Lazićevih istraživanja *estetike režije*, sada se objavljuje *Kultura režije — kao prilog nauci o pozorištu*.

U traganju za *kulturom režije* Radoslav Lazić je postavio otvorena i metodološki smišljena pitanja, koja se odnose na fundamentalne probleme rediteljske umetnosti, brojnim sagovornicima, umetnicima pozorišta i naučnicima pozorišta. Od mnogobrojnih pitanja izdvajaju se dva svojom suštinskom važnošću: *Šta je predmet dramske režije?* i *Koji je osnovni zadatak dramskog reditelja u pozorištu sada i ovde?*

Na Lazićeva estetička pitanja odgovorili su i *dramski pisci*: Ranko Marinković, Aleksandar Popović, Ivo Brešan, Veljko Radović; — *glumci*: Laslo Pataki, Marija Crnobori, Rade Marković, Šani Palaska, Boris Kavaca, Mustafa Nadarević, Rade Šerbedžija; — *scenografi*: Milenko Šerban, Miomir Denić, Dušan Ristić, Vladimir Marenić; — *kompozitor*: Zoran Hristić; — *istoričari pozorišta*: Borivoje S. Stojković, Filip Kalan Kumbatović, Nikola Batu-

šić; — *pozorišni kritičari*: Taras Kermauner, Slobodan Selenić, Laslo Vogel; — *estetičar*: Milan Damnjanović; — *psiholog*: Miodrag Mićević; — *teatrolozi*: Milan Đoković, Slobodan Jovanović, Milenko Misailović, Jovan Ćirilov, Petar Marjanović, Davor Šošić, Tone Peršak, Boris Senker i Borislav Jović — ukupno trideset i tri umetnika i pozorišna stručnjaka iz cele Jugoslavije, predstavnici različitih nacionalnih kultura i različitih generacija.

Rezultate svog naučnog istraživanja, prvog teorijskog i sistemskog istraživanja fenomena režije u nas Radoslav Lazić izlaže u svojoj estetičkoj tezi *Jugoslovenska dramska režija — teorija — praksa — propedeutika*.

Lazićevu *Kulturu režije* treba čitati kao živu pozorišnu lektiru, u kojoj će zainteresovani čitalac biti suočen s autentičnim pitanjima i odgovorima, a stručni pokrenuti nova pitanja tragajući za novim odgovorima o umetnosti režije, tako vitalne u našem vremenu.





---

SNJEŽANA ČOLIĆ

---

# SEMIOTIČKI PRISTUP KULTURI I KLIFORD GERC

---

Proteklih godina, antropolozi bivaju sve više zainteresirani za problem načina na koji dati narod percipira svoj svijet, na koji klasificira iskustva i stvari unutar tog svijeta. U takvim istraživanjima moguće se vratiti semantičkom pitanju, očiglednim strukturama koje se pojavljuju kada se analiziraju oblici takovih klasifikacija i, konačno, vrstama klasifikacija koje postoje u datoj kulturi s obzirom na oblik, značenje i kategoriju. U vezi s ovim, u suvremenoj antropološkoj literaturi govori se o »emskom« i »etskom« pristupu proučavanju kulture.

Naime, »emski« i »etski« pristup predstavljaju modernizirano izdanje stare njemačke dileme *Natur und Kultur Wissenschaften*.<sup>1</sup> Sâmi termini »emsko« i »etsko« potječu od Keneta Pikea (Keneth L. Pike, lingvista koji je utro put proučavanju društva pomoću oruda »posuđenog« od strukturalne fonologije.<sup>2</sup> Bihejvioristički obrazac jedne kulture »izvana« promatrane od strane promatrača koji je nesvjestan »semantičke« strane promatranja koja opi-

<sup>1</sup> Vidi Zigmunt Bauman, *Culture as praxis*, Routledge and Kegan Paul, London, 1973. str. 30.

<sup>2</sup> Razlika između fonetike (etskog) i fonologije (emskog) u lingvistici može biti izražena kao razlika između proučavanja stvarno proizvedenih zvukova i njihovih elementarnih jedinica (što može biti učinjeno bez poznavanja stvarnog značenja riječi u proučavanom jeziku) i proučavanja samo onih aspekata zvukova koji su zaista operativni u tvorbi i prenošenju riječi, tj. značenjskih nizova zvukova (što se može postići samo ako se promatrani jezik »shvaća« kao uređeni sistem značenja i njihovih zvukovnih oblika). Vidi Z. Bauman, *Ibid.*, str. 31.

suje — jeste prema Pikeu sociološka analogija fonetike. Otuda potječe potreba za »emskim« pristupom kao vitalnim metodološkim postulatom.

Ključna postavka Pikeove strategije je da, kada ljudi reagiraju na ljudsko ponašanje u svojoj vlastitoj kulturi, oni reagiraju na njega kao da je ono slijed odvojenih dijelova aktivnosti. Ti se dijelovi, koji sami za sebe prenose ono značenje koje im daje akter i pobuđuju kulturalno određeni odgovor od promatrača iz iste kulture, mogu smatrati »emovima« te kulture. Prema tome, primijenjivati »emski« pristup u izučavanju kulture znači izlučiti one elemente ili aspekte *vidljivog* ponašanja koji u navedenom smislu, imaju značenje za pripadnike iste kulture. Druga etapa sastojat će se od rekonstruiranja iz »emova« i njihove kontekstualne upotrebe one latentne konfiguracije koja tvori kičmu ili gramatiku specifičnosti i različitosti kulture. Iako će antropolog na kraju doći do teorije koja je njegova vlastita kreacija, ta teorija mora biti model značenja koji pripadnici određene kulture stvarno koriste i načina na koji oni koriste ta značenja. Tako smo opet, kako kaže Bauman, na području »sociologije razumijevanja«, ali ovoga puta su stari problemi izraženi jezikom inspiriranim zaraznim dostignućima strukturalne lingvistike.<sup>3</sup>

Međutim, »emski« pristup sugerira da je moguće podatke osloboditi od kategorija koje zahtijeva puka objektivnost. Drugim riječima, može li antropolog otkloniti vlastite sklonosti i predrasude koje potječu iz njegove kulture i vidjeti svijet očima ljudi kojima se bavi? Vjerovatno može; pitanje je samo kako? Početni odgovor leži u razvoju etnosemantike, proučavanja značenja i značaja koji se nalaze u sistemu kojeg se analizira.

*Primjer semiotičkog pristupa izučavanju kulture: Kliford Gerc*

Jedan od najjeminentnijih suvremenih predstavnika semiotičkog pristupa kulturi nesumnjivo je Kliford Gerc. Vjerujući, kao i Maks Veber, da je čovjek životinja uhvaćena u mreže značenja koje je sâm ispleo, Gerc smatra da je kultura ta mreža, a analiza te mreže nije eksperimentalna znanost u potrazi za zakonom, nego interpretativna u potrazi za značenjem.<sup>4</sup> Naime, antropološko pisanje je samo

<sup>3</sup> Z. Bauman, *Ibid.*, str. 32.

<sup>4</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973. str. 5.

po sebi interpretacija. Ako želimo razumjeti što je znanost, onda ne treba prvenstveno gledati na njene teorije i zaključke, već prije svega na ono što rade njeni praktičari. U antropologiji, ono što praktičari rade jest etnografija.<sup>5</sup> U razumijevanju etnografije može se krenuti ka shvaćanju onoga na što se svodi antropološka analiza kao oblik znanja. U stvari, etnografija je gruba deskripcija (»nabijen opis«).<sup>6</sup> Ono s čime se etnograf suočava — osim kada se bavi automatiziranim i rutiniziranim skupljanjem podataka — mnoštvo je kompleksnih konceptualnih struktura, od kojih su mnoge različitog nivoa složenosti i međusobno isprepletene, a koje su istovremeno strane, iregularne i nejasne i koje on mora nekako izdvojiti najprije da bi ih shvatio i onda izložio. U vezi s ovim, Gerc navodi da je bavljenje etnografijom, slično pokušaju čitanja (u smislu »otkrivanja kôda čitanja«) nekog manuskripta — stranog, nepoznatog, izbjedjelog, punog nedorečenosti, ali napisanog ne u konvencionalnim zvučnim dijagramima, već u prenosivim primjerima oblikovanog ponašanja.<sup>7</sup>

Stoga beskrajna rasprava u antropologiji o tome da li je kultura »subjektivna« ili »objektivna«, zajedno s uzajamnom razmjenom intelektualnih uvreda (»idealist«! — »materijalist«! — »bihejviorist«! — »pozitivist«! itd.) koja je prati u potpunosti je pogrešno shvaćena. Jednom kada je ljudsko ponašanje shvaćeno kao simbolička akcija — pitanje da li je kultura ponašanje po nekim obrascima ili okvir uma, ili na neki način oboje — gubi svaki smisao. Jer, ono što nas treba zanimati nije ontološki status stvari, već ono što one nose, tj. što je to što one kažu kroz svoje javljanje i djelovanje.<sup>8</sup>

Jedno etnografsko istraživanje privlači pažnju ne zbog sposobnosti svog autora da zapazi činjenice u udaljenim mjestima i odnese ih kući poput maske ili rezbarije, već na osnovu toga do kojeg je stupnja u stanju razjasniti ono što se događa u udaljenim mjestima

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 6.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 10.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 10.

<sup>8</sup> Gerc napominje da ovo može izgledati kao očita istina ali da postoji mnoštvo načina da je se prikrije. Jedan od njih je pretpostavka da je kultura samosadržajna »superorganska« realnost sa svojim vlastitim silama i ciljevima — tj. njeno reificiranje. Drugi način je tvrdnja da je kultura sadržana u grubom obrascu bihejviorističkih događaja koji se javljaju u određenim prepoznatljivim zajednicama; to je njeno reduciranje (Vidi, *Ibid.*, str. 11).

i ublažiti zagonetku koja se rađa oko nepoznatih postupaka u nepoznatoj sredini.<sup>9</sup>

Kognitivistička zabluda da se kultura sastoji od »mentalnih fenomena« koji mogu (oni koji je zastupaju misle — »trebaju«) biti analizirani formalnim metodama sličnim onima u matematici i logici, isto je toliko destruktivna u odnosu na efektivnu upotrebu ovog koncepta kao što su biheviorističke i idealističke zablude koje bi ona na krivi način htjela ispraviti. Jer, ono što nas sprečava da u nekoj nepoznatoj kulturi razumijemo što ljudi smieraju nije neznanje o tome kako spoznaja radi, već je nedostatak bliskosti s imaginativnim svijetom unutar kojeg djeluju njihovi znaci. Mjesto izučavanja nije objekt izučavanja. Antropolozi ne proučavaju sela (plemena, gradove, susjedstva); oni izučavaju u selima (plemenima, gradovima, susjedstvima). Gledajući na taj način, jedan od glavnih ciljeva antropologije je povećanje univerzuma ljudskog govora.<sup>10</sup>

Ništa nije tako neophodno za razumijevanje antropološke interpretacije i stupnja do kojeg ona to jeste nego što je točno razumijevanje onoga što ona znači i što ne znači. Reći da naše formulacije sistema simbola drugih naroda moraju biti orijentirane na njihove nosioce<sup>11</sup> znači da npr. opisi berberske, jevrejske ili francuske kulture moraju biti napravljeni u smislu konstrukcija za koje mislimo da ih Berberi, Jevreji ili Francuzi postavljaju u svoje življenje, i formula koje upotrebljavaju da bi odredili ono što im se dešava.<sup>12</sup>

Prema tome, etnograf »unisuje« socijalni diskurs. Ali, ono što »unisuje« nije nepatvoreni socijalni diskurs u kojem nije akter i nema direktnog pristupa. Jer, on ima pristup samo onom malom dijelu socijalnog diskursa za kojeg nas naši informatori mogu dovesti do toga da ga razumijemo. Na osnovu ovoga, kulturna analiza je pogađanje značenja, procjenjivanje pogodaka i izvlačenje eksplikatornih zaključaka iz boljih pogodaka, a ne otkrivanje »kontinenta značenja« i oertavanje njegovih nematerijalnih obrisa.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> C. Geertz, *Ibid.*, str. 11.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 13.

<sup>11</sup> Ne odnosi se to samo na druge narode.

<sup>12</sup> C. Geertz, *Ibid.*, str. 15.

<sup>13</sup> Geertz smatra da je pojam »promatranja s učestvovanjem« bio vrijedan, ukoliko je poticao antropologov impuls da se bavi svojim informatorima kao osobama, a ne kao objektima. Ali to je bio i najvažniji izvor nepovjerenja do onoga stupnja do kojeg je vodio antropologa da isključi iz promatranja specijalnu, kulturno određenu prirodu svoje vlastite uloge i da sebe zamišlja kao nešto više od zainteresiranog posjetioca (Vidi C. Geertz, *Ibid.*, str. 20).

Čitava poanta semiotičkog pristupa kulturi je u tome da nam pomogne da dobijemo pristup konceptualnom svijetu u kojem naši subjekti žive tako da možemo u nešto proširenom značenju ovog termina konverzirati s njima. Tenzija između potrebe da se prodre u jedan ne-poznati svijet simboličkih akcija i potreba tehničkog napretka u teoriji kulture, kao i između potrebe da se shvati i potrebe da se analizira — nužno je velika i u osnovi neuklonjiva. U stvari, kako teorijski razvoj napreduje ta napetost postaje veća. To je za Gercu prvi uvjet za teoriju kulture: ona nije sama svoj gospodar. Kako je ona neodvojiva od onih neposrednosti koje donosi »dubinski opis« (*thick description*) — njezina sloboda da se oblikuje u terminima svoje unutrašnje logike prilično je ograničena.<sup>14</sup> Ono što je važno, a što predstavlja osnovni cilj izgrađivanja teorije, nije kodificiranje apstraktnih pravilnosti, već da se cjeloviti opis učini mogućim, ne da se generalizira između mnogo slučajeva, već da se generalizira unutar njih. Cjeloviti opis ide dalje od onog očitog i površnog tj. dalje od specifikacije (»dijagnoze«) prema inskripciji (»dubinskom opisu«).<sup>15</sup>

Prema tome, zadatak je otkriti konceptualne strukture koje obaviještavaju o aktima našeg subjekta, ono »rečeno« iz socijalnog diskursa, i stvoriti sistem analize u kojem će ono što je generičko u tim strukturama, ono što im pripada zbog toga što su takve kakve su, biti istaknuto iz drugih determinanti ljudskog ponašanja. U etnografiji je zadatak teorije da osigura rječnik kojim može biti izraženo ono što simboličke akcije imaju reći o sebi samima, a to znači o ulozi kulture u ljudskom životu.<sup>16</sup>

Cijeli repertoar vrlo generalnih koncepata i sistema koncepata kao — »integracija«, »simbol«, »etos«, »struktura«, »pogled na svijet«, »identitet«, »funkcija«, »sveto« i, naravno, sama »kultura« upleten je u korpus etnografije zasnovane na »dubinskom opisu« u nadi da će pružiti znanstvenu elokventnost samim pojavama.<sup>17</sup> U vezi s ovim Gerc navodi da će netko ovo nazvati »viđenjem stvari sa aspekta činioaca«, »pristup razumijevanja«, a netko će upotrijebiti i pretjerano tehnički izraz »emska analiza«.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> C. Geertz, *Ibid.*, str. 24.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 27.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 28.

<sup>18</sup> C. Geertz, *ibid.*, str. 28.

Ne samo u antropologiji, već u društvenim znanostima uopće, evidentan je porast interesa za ulogu simboličkih formi u ljudskom životu. Međutim, analiza simboličkih formi treba se zadržati što bliže konkretnim društvenim događajima i prilikama, tj. javnom svijetu običnog života. Promatrati simboličke dimenzije socijalne akcije — umjetnost, religiju, ideologiju, znanost, pravo, moral — ne znači okretati leđa egzistencijalnim životnim dilemama, već uroniti u njihovo središte. Osnovni zadatak interpretativne antropologije nije davanje odgovora na važna pitanja, već učiniti dostupnim odgovore koje su drugi »... čuvajući ovce na drugom brdu — dali i na taj način ona omogućuje njihovo uključivanje u zapis onoga što je čovjek rekao.«<sup>10</sup>

Činjenica je da posvetiti se semiotičkom konceptu kulture i interpretativnom pristupu njezinom izučavanju znači prihvatiti gledište da je etnografska tvrdnja u biti sporna. Antropologija je, ili barem interpretativna antropologija, znanost čiji progres označava u manjoj mjeri savršenost *consensusa*, a u većoj mjeri pročišćavanje debate. Ono što postaje boljim je preciznost s kojom se uzajamno gnjavimo (iritiramo).

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 30.



---

VI DEO

---

# SUMMARY

---





## TWO APPROACHES TO FROMM'S WORK

Erich Fromm is among those rare philosophers of this century whose reflections on fundamental problems of man — vivid and stimulative — have been known not only to experts but to the wider audiences. The work of this famous humanist is stirring for it, in an original, systematic and coherent way, and from the standpoint of 'humanistic psychoanalysis', reflects upon various fundamental theoretical and practical questions such as: What is human nature? Which are basic human needs? To which extent is the man creation, and to which the creator of society and culture? Where are the roots of human aggressiveness? How social demands turn into the distinctive marks of character? Where are the sources of conformism, sadism, necrophilia?

Many psychologist and philosophers in the West, in the East and in so called 'Third World' have been writing — with more or less bias, skill and success — about the work of this 'humanist psychoanalyst'. Thus numerous essays, studies and books on Erich Fromm's work written by psychoanalysts, philosophers, sociologists, theologians, marxists... exist. At first it appears impossible to compare all these so different treatises as they seem to represent multitude of various approaches to Fromm's complex work.

But it appears that, in spite of certain irrelevant differences, two main approaches to Fromm's theory could be distinguished. In fact, harsh polarization when we come to the question of evaluation of Fromm's work as a whole, is quite apparent.

The first, affirmative approach to Fromm is characterized by its excessive appraisal of his achievements and almost absolute praise of his philosophical, psychological and sociological opus. Its interesting enough that within this group we find together — praising and glorifying Fromm — theologians as well as 'humanist marxists', neofreudians as well as existentialist psychologists, 'liberal' pedagogues as well as sociologists of the 'sane society'. All of them the loyalty to Fromm's humanism and optimism — or to his 'rosy' anthropology and its key value: 'belief in human potentials' — unifies. These theologians and thinkers are bound to see Fromm as a 'humanist' or rather to reduce Fromm-thinker and Fromm scientist to Fromm-prophet and preacher.

---

SUMMARY

---

The second approach is characterized by its passionate denial of Fromm's work, negative critical assessment of his work as a whole and even complete rejection and scorn of his theories. Here — in this 'destructive' and 'merciless' critique — are to be found the representatives of such unkin orientations as 'ortodox marxists', behaviourists, instictivists, ortodox psychoanalysts and many others. All of these are blindly biased because of their own ortodox commitment to the schools that do not tolerate any 'reformers' and 'heretics'. And Fromm was one. Their merciless and crude criticism of Fromm is no more than an ideological vilification of a 'renegade'. This approach reduces Fromm to the ideological opponent destroying an ortodox ideology from within.

Both approaches equally miss or rather fail to explain the importance, achievements and limitations of the work of this 'freudian marxist'. Their failure is the consequence of the fact that they reduce Fromm's theoretical views solely to one dimension thus completely ignoring not only its complexity but also its internal dichotomy. None of these realize that Fromm is both the preacher and critical scientist, that his approach to man is both ahistorical as well as metaphysically-idealistic and socially-emoirical. For them the *essential and irreconcilable dichotomies of Fromm's thought remain hidden*. It seems as if they forget that Fromm is the author of both *The Art of Loving* and of *The Anatomy of Human Destructiveness*.

The selected contributions of contemporary Yugoslav and foreign authors should represent not only these two main approaches to Fromm's work but also the attempts made to overcome them.

Žarko TREBJEŠANIN



---

# CONTENTS

---

## ERICH FROMM AND HIS WORK

*Zarko Trebješanin*  
TWO APPROACHES TO FROMM'S WORK  
**8**

*Erich Fromm*  
HUMANISM AND PSYCHOANALYSIS  
**10**

*Gvozden Flego*  
CULTURA VERSUS NATURA  
**20**

*Zvezdana Dukić*  
THE CONCEPT OF FREEDOM  
**31**

*Hugo Klajn*  
FROMM AND FREUD  
**37**

*Rainer Funk*  
THE ELABORATION OF FROMM'S ANALYTIC SOCIAL  
PSYCHOLOGY  
**45**

*Hugh Willmott*  
BEING PRODUCTIVE  
**59**

*Ljiljana Buzadžić*  
FROMM'S CONTRIBUTION TO THE ANALYSIS OF  
UNCONSCIOUS  
**68**

MICHAELE MACCOBY ON FROMM  
*An interview*  
**78**

*Bora Kuzmanović*  
FROMM'S OR MAN'S DICHOTOMIES  
**86**

*Zarko Trebješanin*  
ERICH FROMM IN YUGOSLAV CULTURE  
**94**

*Zarko Trebješanin*  
CHRONOLOGICAL TABLE — ERICH FROMM'S LIFE  
AND WORKS  
**101**

## THEMES

*Carla Pasquinelli*  
THE HISTORY OF RELATIONSHIP: ANTHROPOLOGY  
AND MARXISM IN FRANCE AND ITALY  
**106**

---

*Jordan Jelić*  
ACULTURATION  
**127**

## **PANEL**

*Dimitrij Rupel*  
SOCIETY, CULTURE AND VALUE CRISIS  
**148**

*Nadežda Čačinović-Puhovski*  
VALUELESSNESS OF VALUES  
**155**

*Slobodan Drakulić*  
CULTURE AND COUNTER CULTURE  
**163**

## **COMMENTS**

*Lepa Mladenović and Biljana Branković*  
ALTERNATIVE TO PSYCHIATRY  
**170**

*Sreća Perunović*  
POLITICAL THEATRE AND POLITICAL  
RADICALIZATION OF THEATRE  
**179**

## **REVIEWS**

*Joana Pavković*  
THREE CULTURAL MODELS  
**186**

*Zoran Žugić*  
INTERDISCIPLINARY ORIENTATION  
**190**

*Ratko Nešković*  
SCHELLING'S PHILOSOPHY OF ART  
**199**

*Miodrag Petrović*  
ON IDENTITY OF WORK AND CULTURE  
**208**

*Dragan Jeličić*  
AVANT-GARDE MOVIE  
**215**

*Dragomir Perović*  
SYSTEMATIC RESEARCH OF THE PHENOMENON OF  
DIRECTION  
**221**

*Snježana Čolić*  
SEMIOTIC APPROACH TO CULTURE AND  
CLIFFORD GEERTZ  
**224**

## **SUMMARY**

# KULTURA

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU  
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

## IZ SADRŽAJA

ERIH FROM I  
NJEGOVO DELO

Ž. Trebješanin, G. Flego,  
Z. Dukić, H. Klajn, R. Funk,  
H. Vilmot, Lj. Buzadžić,  
M. Makobi, B. Kuzmanović

Karla Paskvineli

SAVREMENA  
KULTURNA  
ANTROPOLOGIJA  
I MARKSIZAM  
U FRANCUSKOJ  
I ITALIJI

Jordan Jelić

AKULTURACIJA

68-69

'85